

ANNA VANZAN

Paggi, coppieri e imberbi: gli effeminati nella cultura persiana¹

L'incipit

Come noto, riferimenti alla omosessualità e a figure queer compaiono già nel primo testo di riferimento dei musulmani, ovvero il Corano. Tralascio la disquisizione sul tema dell'omosessualità nell'Islam,² per focalizzarmi sui riferimenti agli effeminati nel Corano e nella Sunna. Questi compaiono nella Sura della Luce, al verso 31, dove, nell'elenco delle persone davanti alle quali le donne possono mostrare le loro bellezze senza indossare il velo, si parla di «servi maschi che non provano desiderio sessuale» (*at-fābi'na ġayr ūlī-l-irba min-ar-riġal*).

Ma chi sono esattamente costoro? Le raccolte di *ḥadīṭ* (plurale *aḥadīṭ*, detti e fatti attribuiti al Profeta Muhammad) ci vengono in aiuto con definizioni più precise, sottolineando come si tratti di uomini che hanno in sé qualcosa di entrambi i sessi – maschile e femminile –, e come tendano alla delicatezza, alla languidezza: per loro si usa il termine *muḥannaṭun*, ove il termine singolare *muḥannaṭ* rimanda a *ḥunta*, ermafrodite, o a *ḥunūt*, donna languida.³ Ammessi negli appartamenti femminili per la loro mancanza d'interesse sessuale nei confronti delle donne, i *muḥannaṭun* praticavano forme di *cross*

1 L'articolo che pubblichiamo non ha potuto avere l'ultima revisione da parte dell'autrice.

2 Jolanda Guardi, Anna Vanzan, *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Roma, Ediesse, 2012. Alcuni paragrafi di questo articolo sono un'elaborazione di alcune parti della monografia citata.

3 Ewerett K. Rowson, *The Effeminate of Early Medina*, «Journal of the American Oriental Society», 111, 1991, n. 4, pp. 672-673.

dressings, indossando abiti femminili, o, quantomeno, ornamenti quali bracciali e cavigliere e colorandosi alcune parti del corpo con henna. Secondo gli studi di Rowson, all'inizio dell'era islamica i *muhannatun* rivestirono un importante ruolo nello sviluppo musicale, praticando l'uso degli strumenti soprattutto a percussione, principalmente nei centri di Mecca e di Medina, e alcuni divennero famosi musicisti, o comunque intrattenitori comici e di spettacolo. Ciò perlomeno durante l'epoca Omayyade (661-750), seppure a fine periodo i *muhannatun* attirarono le attenzioni dei benpensanti che suggerirono di castrarli, facendoli rientrare nell'ampio gruppo degli eunuchi, socialmente accettati come guardiani di harem. Con l'arrivo degli Abbasidi, soprattutto durante il secolo IX, si torna a impiegare i *muhannatun* come intrattenitori a corte, ma nel frattempo la questione dell'omosessualità assume connotazioni diverse emergendo nella poesia aulica grazie a personaggi quali Abū Nuwās (756-815).

I *muhannatun* non sono oggetto di poesia amorosa in lingua araba, ma iniziano a godere di un trattamento diverso nell'emergente lirica persiana. Il famoso letterato del IX secolo al-Ġāhiz⁴ sostiene che il fenomeno nasce dalla decisione degli Abbasidi di inviare le truppe in lunghe campagne belliche nell'Iran orientale senza le mogli al seguito, per cui i soldati debbono sostituirle con i paggi. Espandendosi verso occidente, le armate esportano questa moda, e presto l'idea che un ragazzo pubere sia un oggetto d'interesse naturale per un maschio maturo prende piede, soprattutto tra le classi superiori. Al contempo, i *muhannatun* sembrano però perdere di considerazione sociale, in quanto sempre più vengono identificati come soggetti passivi nel rapporto sessuale, perché considerati dai massimi esponenti della medicina islamico-persiana quali persone afflitte da malattia.

Il parere medico

Ar-Rāzī (IX-inizi X secolo) si esprime per primo –dal punto di vista medico– nei confronti dell'omosessualità passiva maschile, etichettandola quale *ubnah*, e designando chi ne è affetto come *ma'būn*. Rāzī dedica a quella che considera una patologia, un trattato dove la chiama altresì “malattia nascosta” in quanto chi ne soffre se ne vergogna e la cela agli altri. La sua origine, secondo il famoso medi-

4 Ewerett K. Rowson, *Gender Irregularity as Entertainment: Institutional Transvestism at the Caliphal Court in Medieval Baghdad*, in Sharon Farmer, Carol Brown Pasternack (eds), *Gender and Difference in the Middle Ages*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2003, p. 59.

co persiano, sarebbe la prevalenza di sperma materno a discapito di quello paterno: così come l'equivalenza tra i due liquidi darebbe origine ad un ermafrodita (*hināt*). Nonostante l'origine genetica, Rāzī offre alcuni rimedi che possono contrastare questa patologia, rimedi a base di medicinali, massaggi al pene e ai testicoli da impartirsi senza parsimonia da parte di belle schiave esperte, nonché bagni caldi e freddi, una dieta particolare e *similia*.⁵

Si noti che la medicina medievale non prevede cure per l'omosessuale "attivo", così come poesia e "specchi per principi", manuali di educazione cortese, pur sorvolando sull'atto sessuale in sé, danno per scontato che il ruolo di *ma'fūl* (passivo) sia svolto da una persona di rango inferiore come il *gūlām* o paggio, mentre il "signore" si riserva la parte *fā'el* (attiva). E difatti, come vedremo, la satira colpisce soprattutto gli effeminati, i passivi, coloro che sono sodomizzati, quasi mai i sodomizzatori. Questi ultimi sono perlopiù considerati capaci di compiere l'atto con entrambi i sessi, quindi, quasi dei superuomini, mentre gli oggetti della loro concupiscenza sono imberbi, ovvero, "non uomini" per antonomasia.

Il "vero" uomo può sodomizzare un altro anche solo per fargli sentire la propria superiorità, per umiliarlo: storie di umiliazioni sessuali inferte da parte di "eroi" nei confronti dei loro nemici sono presenti nella storia della letteratura persiana e messi in scena in epoche passate da cantastorie nelle sale da tè, per il sollazzo degli astanti.⁶

Ibn Sīnā, celeberrimo medico persiano, ritorna poco dopo (XI secolo) sull'argomento, ma sentenziando autorevolmente che il *mab'ūn* non è un ammalato, bensì un vizioso [Ibn Sīnā, *Qānūn* 1593]. Forte di questa teoria, il dotto Naṣīr od-Dīn Tūsī (XIII secolo), nel suo *Trattato di Etica* (*Ahlāq-e Naṣīrī*) prevede una serie di misure per contrastare l'effeminatezza, quali: tagliare ai maschi i capelli sempre corti; vestirli sobriamente; evitare gioielli e monili; controllare che essi non gesticolino troppo mentre parlano e che non scuotano le spalle; e, cosa forse più importante, evitare letture di poesie anacronistiche con vino e coppieri vari, soprattutto quando lette in riunioni dove si siano personaggi ambigui. Insomma, un'educazione maschia e spartana.

5 Ar-Rāzī, *Risala fil-ubna* (*Trattato sull'omosessualità*).

6 Sull'argomento vedi Rosemary Stainfield-Johson, *Yuzbashi-ye Kurd Bacheh and Abd al-Mum'in Khan the Uzbek: A Tale of Revenge in the Dastan of Husayin Kurd*, in Susi Rastegar, Anna Vanzan (eds), *Muraqqa'e shariqi. Studies in Honor of Peter Chelkowski*, San Marino, AIEP, 2007, pp. 167-181.

Paggi e coppieri: tra sufismo e lirica

Tuttavia la moda che attrae verso i giovani imberbi si rafforza. Il *ġulām bāreh* o amore per i paggi è diffuso presso le corti del mondo persianante che usano comperare ragazzi in tenera età, da addestrare poi come soldati e/o come attendenti a varie mansioni. I ragazzi sono soprattutto di stirpe turca o caucasica la cui carnagione chiara è particolarmente apprezzata, e, possono raggiungere posizioni di potere una volta che siano transitati dalla fase imberbe a quella barbata. La loro principale attrattiva è proprio quando sono nella fase di *amrad*, imberbi, o comincia spuntare loro una sottile peluria.

Non si deve, però, pensare che i *ġulām* siano necessariamente giovani effeminati, spesso, anzi, si tratta di validi guerrieri senza paura, utilizzati in battaglia o come guardie del corpo, molti dei quali vantano pure un alto grado di istruzione. Nel mondo persianante il termine *ġulām* assume connotazioni diverse, ma anche il più pudico vocabolario di lingua persiana accenna alla sua connotazione sessuale: così, l'autorevole Mo'īn inserisce nel suo dizionario, come seconda definizione di *ġulām*, "ragazzo dalla libidine sviluppata"; e, come terza "ragazzo con cui si fa all'amore".⁷

Il tratto sessuale del termine *ġulām* è quindi assodato nella lingua persiana e nelle civiltà che con essa si esprimono e così è fin dagli esordi; non per niente, nel suo trattato *Kitāb mufāḥarat al-ġawārī wa-ġ-ġilmān*, *Libro dell'elogio delle fanciulle e dei fanciulli*, al-Gāḥiz, come già ricordato, ritiene responsabili le truppe iraniane calate dal Khorasan per instaurare la dinastia Abbaside di aver diffuso la sodomia, in quanto non essendo loro concesso di farsi seguire da donne, per soddisfare le proprie brame durante le campagne di guerra si servono, appunto, dei *ġulām*.

E che fra le mansioni del paggi vi sia la scontata "compagnia" nei confronti del padrone, è, ancora una volta, confermato dalle parole di Kay Kā'ūs ibn Iskandar, sovrano della dinastia degli Ziyaridi regnante sull'Iran settentrionale, il quale, nel suo *Libro dei consigli* (*Qābūs nāmeḥ*), sorta di galateo composto e dedicato al proprio figlio e successore al trono, dedica un intero capitolo per delineare il paggio ideale da comperare, mettendo, quale primo requisito, la sua bellezza; quindi, dopo ampia disquisizione, raccomanda di non farsi portare giovani schiavi per la scelta nel momento in cui l'appetito

7 Muḥammad Mo'īn, *Farhang-e fārsī*, Tehran, Amir Kabir, 1992.

(sessuale) si fa sentire, in quanto «la prepotenza del desiderio farà apparire bello ai tuoi occhi ciò che è brutto».⁸

È assodato, quindi, che l'amore tra uomini è praticato presso le corti persiananti dei primi secoli islamici e che venga pubblicizzato anziché censurato in autorevoli trattati del tempo. Sembra, però, che non sia censurato neppure da alcune autorità religiose: ad esempio, i due fratelli al Ġazālī, Muḥammad e Aḥmad, celeberrimi esperti di dottrina islamica nati a Tus (Iran orientale) nell' XI secolo, si esprimono positivamente riguardo ad una pratica assai comune negli ambienti sufi cui appartengono, ovvero il *nazar bāzī*: letteralmente “gioco di sguardi”, dove s'intende il rimirare un giovane imberbe quale vivente testimonianza (*šāhed*, da cui la pratica assume pure il nome di *šāhed bāzī*) della bellezza di Dio. Se Muḥammad al Ġazālī giudica che sia lecito ammirare un giovane come se egli fosse un fiore, ovvero senza pensieri “impuri”, il fratello Aḥmad si spinge fino a mettere in versi le lodi a un giovane *gūlām* di cui s'è incapricciato recitandole mentre sono entrambi in moschea.

Certamente i sufi sono (stati) controversi e spesso avversati dall'“ortodossia” islamica, ma qui si tratta di due teologi, i fratelli al Ġazālī, universalmente ritenuti tali e non in odor di eresia.

Che il *šāhed bāzī* fosse assai diffuso è testimoniato dalla sua ingombrante presenza nella poesia persiana, i cui sommi compositori aderiscono tutti alla mistica, o sufismo, a cominciare dai tre sopra menzionati, ovvero Sa'dī, Aṭṭār e Rūmī. Pur senza arrivare a sentenziare che la lirica persiana è essenzialmente omosessuale, si può però affermare che la poesia persiana classica è perlopiù una questione di uomini che scrivono per uomini. L'entità amata rimane regolarmente vaga, grazie pure alla complicità della lingua persiana che non marca il genere nell'uso né del pronome, né dell'aggettivo o verbo corrispondenti. Il poeta si indirizza all'oggetto del suo desiderio usando il pronome in terza persona singolare, che può significare Lui/Lei/lui/lei; poiché gli aggettivi che l'accompagnano non hanno genere e la desinenza verbale è unica per maschile e femminile, è assai difficile capire se chi scrive si stia indirizzando a un uomo o a una donna, e, nel caso si tratti di un'elegia mistica, se si sta rivolgendo a Dio (l'Amato per eccellenza dei sufi) o a un amato assai più terreno e prosaico. Protetti da questa ambiguità, i poeti possono manifestare il proprio struggimento per la loro lontananza dall'Idolo/idolo, la

8 Kay Kā'ūs ibn Iskandar, *Il libro dei consigli*, a cura di Riccardo Zipoli, Milano, Adelphi, 1981, cap. 23.

loro gioia di danzare con Dio/compagno, magnificare le fattezze di imberbi fanciulli pretendendo di descrivere la perfetta bellezza divina ecc. Certamente tale slittamento semantico potrebbe essere applicato anche ad una eventuale amata, ma in realtà quasi sempre l'oggetto del desiderio cantato ha «tutte le caratteristiche di un bel maschio con qualche qualità femminile».

Di sicuro, quando Faḥroddīn 'Erāqī (XIII secolo) scrive:

Mio amato,
in ogni dove t'ho cercato
e ho chiesto tue nuove a chiunque ho incontrato.
Poi attraverso me stesso t'ho scovato
e me in te ho ritrovato
ora arrossisco pensando
che i tuoi segni ho cercato.⁹

Si potrebbe ipotizzare che il poeta di Hamadan si stia rivolgendo a Dio, ma la sua biografia, che rivela i suoi vagabondaggi dall'Iran all'India per seguire un giovane di cui s'era invaghito, fa piuttosto pensare alla presenza di un amato con la "a" minuscola.

In molti casi, il riferimento a un amore omosessuale è esplicito; 'Aṭṭār, il quale dedica all'amore tra Maḥmūd e Ayāz parecchi passi del suo *Poema celeste* scrive nello stesso:

Coppiere del re Sanjar era un servo di una bellezza senza lacune,
alle quali si univa il fascino. Di entrambe le qualità il re gioiva: era
folle di lui con cento cuori e considerava quella luna il suo unico
amato.

Il ruolo del coppiere (*sāqī*) è proverbiale nella letteratura persiana; egli è incaricato di versare quel vino che, nella tradizione mistica, è il liquido che suggella il patto primordiale tra Dio e Uomo. Ma alla funzione di coppiere sono preposti i *gulām* e pure l'affezione tra loro e il sovrano/signore diviene proverbiale, tanto che *sāqī* diviene sinonimo di *ma'sūq*, amato. Quali fossero i sentimenti per i coppieri ce lo rivela ancora una volta Kay Kā'ūs ibn Iskandar, che consiglia al suo pupillo:

Ricordati anche, finché sei alla corte del tuo signore, di non perdere
mai, neppure per un attimo, il controllo di te stesso, gettando, nei

9 <http://ganjooor.net/eraghi/>.

conviti, occhiate interessate ai suoi schiavi. Quando il coppiere ti passa il calice, non guardarlo in faccia, ma, nell'accettare il vino, china il capo in avanti, afferra la coppa, bevi e restituiscigliela senza fissarlo, per non dare adito a sovrani sospetti.¹⁰

E, per corroborare il proprio consiglio, il sovrano persiano aggiunge un aneddoto: il giudice 'Abd al-Malik, cui il califfo Ma'mūn aveva conferito "il privilegio della propria intimità", un giorno durante un banchetto aveva strizzato l'occhio a un coppiere. Sorpreso dal califfo, deve fingere che l'occhio gli si sia chiuso per caso e, da quel giorno, non può più aprirlo, onde non destare sospetti nel suo patrono/amante.

Poiché molti *ḡulām* sono di stirpe turca (come *Ayāz*), *tork* (turco) diviene altro sinonimo per indicare un giovane amato da un altro uomo; e così, l'incipit di un celeberrimo *ḡazal* del massimo poeta persiano, Ḥāfez (XIV secolo) risulta maliziosamente controverso. L'originale legge:

agar ān Tork-e Šīrāzī be dast āvar del-e mārā
be ḥāl-e hend-iš baḥšam Samarqand o Boḥārā rā.¹¹

Con voluta iperbole il poeta dichiara che lascerebbe le ricchezze offerte da Samarcanda e Bukara (all'epoca simbolo di splendore e opulenza) per il neo indiano (considerato un vezzo di beltà particolarmente ambito) di un/a turco/a di Shiraz. L'estetica persiana, che con Ḥāfez raggiunge il culmine, ha oramai preso le distanze dalla realtà per calarsi nell'Ideale e anche il sesso dell'amata/o quindi rimane astratto; ma, al di là delle convenzioni letterarie, ciò conferma che l'oggetto amato nella lirica firmata dai poeti non è una donna, bensì un uomo.

Questo *ḡazal* è stato oggetto, per secoli, di controversie tra studiosi che si sono accapigliati tanto nel mondo persianante quanto in quello occidentale per stabilire l'identità di genere del turco/a in questione e l'eventuale orientamento sessuale del divino Ḥāfez, il quale, nella seguente lirica si dimostra più esplicito:

Mi sia concesso lo sguardo di un turco di questa città,
e io a tutte le glorie rinuncio del regno dei turchi.
Al paradiso rinuncio, ché eterno mi fa solamente il coppiere,

10 Kay Kā'ūs ibn Iskandar, *Il libro*, 225.

11 <http://ganjoor.net/hafez/ghazal/SH3>

e in paradiso non è il bel giardino, non è il bel ruscello di questa città.

Ahimè questi turchi sono gente proterva leggiadra ed avvezza al saccheggio, ma bel altro tumulto che in questa città mi scatenano in cuore!

E a lui del resto che importa se l'amo di questo mio amore impotente? Non sono tocchi che giovino a fargli il volto più bello.

Parlatemi solo di liuti, parlatemi solo di coppe:
io con l'insolubile enigma del cielo non più mi cimento,
ché ben più solubile enigma mi pongo quest'oggi e risolvo;
perché, come apparve Giuseppe, sconvolto fu tutto l'Egitto.
E se pur ei mi disprezza, non conta, lietissimo sono,
ché fa ancor più ridente lo sdegno un bel labbro ridente. [...].¹²

Fra un turbinio di turchi (nessun dubbio che non si tratti di fanciulle bensì di rudi soldati!) spunta altresì Giuseppe (Yūsuf), la cui proverbiale beltà mette in tentazione Zuleyhā moglie del suo padrone Putifarre, una storia biblica ripresa dal Corano e in seguito cantata e dipinta *ad libitum* dalle culture persiananti le quali, nell'accezione sufi, trasformano la storia nell'ennesima rappresentazione dell'anima (Zuleyhā) che anela all'unione col Divino (Yūsuf). Giuseppe diventa il simbolo della bellezza maschile per antonomasia nella poesia persiana, ma le sue raffigurazioni iconografiche rendono un'immagine piuttosto effeminata del profeta biblico, assai vicina a quel "bel giovane" che dovrebbe rappresentare l'immagine antropomorfizzata di Dio.

Per conciliare fede ed evidentemente diffusa propensione per modelli efebici, nell'ambiente sufi circola un *ḥadīṭ* che asserirebbe «Ho visto il mio Signore nella forma di un giovane riccioluto e col cappello». Si tratta, peraltro, di una tradizione confutata da moltissime parti, anche perché l'"ortodossia" islamica non accetta di attribuire nessuna forma a Dio, men che meno quella di un giovane imberbe e riccioluto.

Che molti praticanti di *šāhed bāzī*, comunque, sapessero di essere in difetto è assodato, come dimostrano questi versi di Manūčehrī di Dāmḡān (inizi XI secolo):

amo il paggio (*ḡulām*) e la coppa di vino
e non c'è da rimproverarmi né biasimarmi

12 Angelo Michele Piemontese, *Storia della letteratura persiana*, tr. Gianroberto Scarcia, I, *Le origini, il periodo ghaznavide, l'età selgiuchide, l'epoca del mongoli*, Milano, Fabbri, 1970, p. 184.

so che entrambi son proibiti (*harām*)
ma è proprio nelle cose proibite che sta il piacere.¹³

Ciononostante, i poeti continuano a cantare l'archetipo amoroso di "uomo con uomo"; al contempo, si diffondono le *amradhāneh*, veri e propri bordelli per omosessuali, tenuti però in sordina.

Nel *Roseto* (*Golestān*) di Sa'dī, collezione di prosa e poesia considerata uno dei massimi capolavori in lingua persiana, nonché *summa* della saggezza persio-islamica medievale, nel quinto capitolo dedicato ad "Amore e bellezza", delle 21 storie dedicate al tema dal sommo letterato solo due accennano ad un amore etero (15 e 19); altre due sono dubbie, (12 e 16) mentre tutte le altre mettono in scena amori omosessuali. La predilezione omosessuale del vate di Shiraz è nota, ma poiché è altresì noto che la sua opera riflette le condizioni del tempo, le sue storie non fanno che confermare come gli amori omosessuali fossero, se non incoraggiati, certamente più che tollerati. Nel *Roseto* oltre a riferimenti a noti episodi vi sono altresì elementi autobiografici, o almeno, Sa'dī li racconta in prima persona. Ad esempio, nell'episodio 10, adducendo la sua intimità con un giovane (*šāhed*) dalla voce armoniosa, Sa'dī sembra appellarsi all'indulgenza e complicità dei lettori. Egli esordisce, infatti, dicendo che quest'amicizia avveniva «Nell'esuberanza della giovinezza, come accade di solito e cosa di cui voi siete a conoscenza». Vero è che nella sua opera composta in età più matura, il *Būstān*, egli attacca tanto i bei paggi (*sādeh rüyān*) quanto chi li pratica, ma è altrettanto vero che nella prima parte della sua produzione (e della sua vita) deve aver praticato l'amore omosessuale senza tanti riferimenti mistici, come mostrano i suoi componimenti poetici raggruppati sotto il titolo di *Sconcezze e facezie* (*Habīsath va mağles-e hazl*), piccoli capolavori di oscenità. Ed è altrettanto indubbio che Sa'dī non teme la fama di essere un omosessuale anzi, come lui stesso baldanzosamente afferma:

grazie al suo praticare il *shāed bāzi*
s'è diffuso il nome di Sa'dī
e per ciò la nazione (*mellat*) nostra non è da biasimare
ma, semmai, da lodare.¹⁴

Come osservato, l'amore di Sa'dī per i ragazzi è descritto con cruda lussuria nei suoi poemetti pornografici, romantico e appassio-

13 <http://ganjoor.net/-manoochehri/divan/ghaside-ghete/sh12>

14 <http://ganjoor.net/saadi/divan/ghazal/sh129/>.

nato in alcune sue liriche e mistico-platonico in altre. Ma poiché è altresì un fustigatore di chi si erge a giudice degli altri senza notare i propri difetti, egli rende protagonisti dei suoi quadretti inneggianti all'amore omosessuale irreprensibili giudici, dottori in giurisprudenza islamica (*'ulamā*), uomini di fede e insegnanti di scuola, oltre ai soliti sovrani e principi. Ovviamente, però, non li critica per la natura dei loro amori omosessuale, né per la loro propensione per i bei volti dei fanciulli che egli considera "in accordo con la natura umana".

Tradurre in forma visiva il mito letterario

I rapporti amorosi tra paggi/coppieri e uomini più adulti sono riflessi anche nell'arte figurativa; oltre al fatto che l'iconografia dell'epoca classica animata da miniature persiane, turche e indiane ci mostrano per lo più corpi fasciati in abiti unisex che non lasciano intravedere il genere dei proprietari e i cui volti riportano caratteristiche comuni a donne e uomini (sopracciglia arcuate e unite sopra il naso, viso incorniciato da riccioli laterali che assomigliano a lunghe basette, insomma, una fisionomia non genderizzata), molte tavole traducono in forma visiva questo mito letterario. Alcuni celebri pittori quali Reḡā 'Abbāsī (ca. 1565-1635) hanno immortalato scene tra signore e il suo coppiere la cui intimità travalica chiaramente l'affetto formale dovuto tra i due personaggi. Nella famosa tavola che riproduce una di queste scene, il signore, riccamente vestito, siede, la schiena appoggiata a un tronco d'albero teneramente accarezzando il polso destro del paggio che gli sta porgendo una coppa di vino; l'altro braccio del coppiere che regge la bottiglia è mollemente adagiato nel grembo del compagno, le loro gambe piegate si toccano quasi allacciate come i loro reciproci sguardi.

Altre immagini riproducono momenti di intimità tra un "maestro" e il suo discepolo, sempre allietati dalla presenza di bevande non propriamente lecite, ma tese a dimostrare l'unione (anche) spirituale tra i due personaggi. Inutile dire che esiste altresì una versione volgare di tali immagini, dove il protagonista più vecchio spesso ha una espressione che volge al laido, o dove l'atteggiamento tra i due vuole essere scandaloso.

Per tutto il periodo Safavide (fino seconda metà XVIII secolo), comunque, le immagini pittoriche sono unitariamente stereotipate: uomini e donne sono avvolti in affusolate vesti la cui morbidezza ricorda la seta e le cui decorazioni consistono principalmente di elementi floreali e faunistici. Ma nel XIX secolo, con l'avvento della di-

nastia Qajar (1795-1925), i canoni estetici cambiano drasticamente e la realtà si specchia nei ritratti di principi, cortigiani e intrattenitori di corte che divengono di moda. I nuovi modelli maschili sono uguali a quelli femminili: paludati in identiche ricche vesti tempestate di perle e gemme, sotto le quali spuntano camiciole trasparenti, adorni degli stessi gioielli, coi capelli lunghi acconciati allo stesso modo e terminanti sul viso in folte basette, le mani dalle lunghe unghie e dipinte di henna, occhi languidi sotto un arco di sopracciglia che si toccano. Paradossalmente, l'unica differenza è che i maschi sono ben rasati mentre le donne hanno un accenno di baffetto sul labbro superiore che all'epoca viene ritenuto simbolo di bellezza. Il prototipo dell'uomo bello è quindi ancora un uomo effeminato e glabro, e anche se questi sono ritratti di amanti etero, la storia ci dice che nella realtà la passione omoerotica non è affatto scomparsa, e che l'amore fra uomini maturi e ragazzi è più in voga che mai.

Senza cadere nelle trite e orientalistiche descrizioni dei viaggiatori europei, che scandalizzati parlano del "mal persiano" rappresentando l'Iran quale terra di sodomiti e catamiti, possiamo confermare che la pratica della bisessualità è ancora assai comune nell'epoca moderna. Il secondo sovrano Qajar, Faḥ 'Alī Šāh, che passa alla storia per aver perduto parte dei domini settentrionali a beneficio della Russia e per aver avuto oltre 150 mogli e 260 figli, non disdegnava neppure i fanciulli, a giudicare dalle poesie in cui magnifica i fanciulli dal bel faccino (*zībā pesarān*) e dalla testimonianza del suo biografo, Mīrzā Aḥmad Ḥān 'Asad od-Dowleh, il quale sostiene che il sovrano è dedito anche al *naẓar bāzī*, tanto che, dopo aver trascorso ore a rimirare un garzone di calzolaio di cui si è incapricciato, lo fa entrare a corte come capo dei lacchè. Inoltre, il sovrano, lamentando in una lettera a un dignitario come i suoi paggi stiano crescendo e quindi non siano più atti al loro servizio, sollecita a inviare quanto prima dei paggi belli e avvenenti.

Nuove prospettive

Durante il secolo, comunque, molte cose cambiano in Iran, compresa la percezione della sessualità nelle sue varie accezioni. Un segno viene dalle nuove leggi che vengono emanate: nell'Ottocento, infatti, si inaspriscono, almeno teoricamente, le pene per la sodomia. Non è l'omosessualità in sé oggetto della punizione, ma alcune pratiche collegate, quali il rapimento di fanciulli e la sodomia praticata sui bambini, almeno secondo la testimonianza del dottor Jacob

Polak, un boemo che trascorre nove anni in Iran a metà del XIX secolo, dirigendo la scuola di medicina nazionale e operando come medico del sovrano Nāṣer od-Dīn Šāh: secondo il clinico, i pedofili del tempo verrebbero castrati.

Per chi vuol tenersi i fanciulli in casa, comunque, nessuna pena è prevista e rimane costume diffuso, al punto che un osservatore della società del tempo, che evidentemente disapprova il fenomeno, asserisce che la pratica dei *pesar amrad* è peggiore della prostituzione, e che le mogli di coloro che tengono paggi sbarbati in casa non possono “essere sicure” dei loro consorti.

Per chi invece opta per la soluzione temporanea, ci sono sempre i bordelli, pronti ad organizzare feste particolari, come racconta il ministro E'temād os-Solṭāneh nel suo stile abbastanza asettico, così descrivendo una festiciola a corte:

Ho sentito che ieri sera 'Azīz os-Solṭān ha invitato gente nel suo giardinetto: una certa Golin, che faceva la ruffiana [*qavādi*] già quand'ero giovane io, adesso che il suo tempo è finito ha messo su un gruppo di quattro-cinque ragazze fra i quattordici e i quindici anni, le ha vestite con abiti di lusso presi in affitto e le ha portate a corte. Il marito di questa ruffiana, che in precedenza faceva il cocchiere da Sadiq od-Dowleh, ora addestra giovinetti [*atfāl-e amrad*] che ha portato all'eccelsa dimora.¹⁵

L' 'Azīz os-Solṭān del sunnominato nel festino, meglio noto come Malīgak, è un personaggio assai famoso alla corte di Nāṣer od-Dīn Šāh, il sovrano che regna l'Iran dal 1848 al 1896, e di cui diviene il favorito. Nonostante lo shah abbia ereditato dal bisavolo Faṭḥ 'Alī la passione per le donne e mantenga un harem smisurato, verso la fine della sua vita s'incapriccia di un bimbo che, a giudizio universale (provato dalle foto), è brutto, malaticcio, sgraziato, maleducato e ignorante, nonostante il re cerchi di farlo educare. Di questa strana passione parlano molte fonti coeve che attribuiscono a vari fattori l'amore straordinario di Nāṣer od-Dīn per questo brutto anatroccolo, dalla volontà dello shah di affermare un suo protégé senza meriti per il gusto di farlo, al fatto che il sovrano si sarebbe rifugiato in un affetto disinteressato, lontano dalla diatribe delle mogli per affermare il diritto dei propri figli e dal presunto amore di questi ultimi verso il padre, ostentato solo perché interessati a succedergli sul trono. In realtà, nessuno afferma apertamente che si possa trattare di una soli-

15 E'temād os-Solṭāneh, *Ruznāmeḥ-ye ḥāṭerāt*, Tehran, 1977, p. 947.

ta *liason* fra un adulto e un fanciullo del suo seguito. Il solito E'temād os-Solṭāneh ironicamente racconta:

L'amore del sovrano per Malīḡak è ben straordinario, chissà qual è la causa: l'ho chiesto direttamente allo stesso Malīḡak, "cosa porta il sovrano ad amarti"? E lui mi ha risposto "Che cosa portava il sovrano Maḡmūd a desiderare Ayāz"?

Non ho voluto dirgli "caro mio, secondo il parere di molti, Ayāz era bello e Maḡmūd un sodomita".¹⁶

Col trascorrere del tempo e il cambio di sensibilità, la società condanna sempre più aspramente i rapporti tra uomini maturi e ragazzi imberbi, e la pratica che era un tempo definita *nazar bāzī* viene ora francamente etichettata e condannata quale pedofilia, insieme ad altre abitudini che concernano la vita sessuale, fra i quali il matrimonio forzato fra bambine e uomini assai adulti e l'usanza di tenere un cospicuo harem.

Abstract: Menzionati nel Corano, definiti nelle raccolte di *ḥadīṭ*, inquadrate dalla medicina musulmana, celebrati in letteratura e nelle arti visive, gli effeminati occupano un posto cruciale nella cultura persiana, al punto che nella lingua persiana vi è un ricco lessico per definirli. Inoltre, la poesia abbonda di descrizioni estetico-erotiche che caratterizzano gli effeminati come veri e propri oggetti del desiderio, a volte sublimandoli con fervore mistico, a volte celebrandoli più prosaicamente e corporeamente. L'intervento, seguendo una linea diacronica, individua le tracce più significative di queste presenze queer in prospettiva teorica, socio-culturale e artistico-letteraria.

Mentioned in the Qur'an and *ḥadīṭs*, described by Muslim treaties of medicine, and celebrated in the literature and visual arts, effeminates have a central place in Persianate culture, as indicated by the fact that Persian language has a rich vocabulary to define them. Poetry also abounds of aesthetic and erotic descriptions that turn effeminates into objects of desire, at time sublimating them with mystic fervour, at other times celebrating them more prosaically and physically. Through a diachronic approach, the essay places these figures in a theoretical, socio-cultural and artistic-literary perspective.

Keywords: effeminati, cultura persiana, omosessualità in Iran, cultura e sessualità persiananti; effeminates, Persian culture, homosexuality in Iran, culture and sexuality in the Persian world.

Biodata: Dopo essersi laureata in *Lingue e culture orientali* (Università Cà Foscari, Venezia), Anna Vanzan ha ottenuto un dottorato di ricerca in *Near Eastern Studies* presso la University of New York. Ha quindi insegnato in diverse università, a

16 *Ibidem*, p. 89.

Milano, Bologna, Pisa, Geneva e New York, e scritto numerosi libri, articoli e saggi, per lo più su questioni di genere e Islam. Ha, inoltre, tradotto in italiano numerosi romanzi e racconti iraniani. Nel 2017 il Ministero italiano della cultura le ha assegnato un premio alla carriera per il suo lavoro di traduzione e diffusione della cultura persiana nel nostro Paese. Anna Vanzan è deceduta il 24 dicembre 2020 a Venezia.

After obtaining a degree in *Oriental Languages and Cultures* (University Ca' Foscari, Venice), Anna Vanzan completed her Ph.D. in *Near Eastern Studies* at the University of New York. She taught at various universities, in Milano, Bologna, Pisa, Geneva, and New York, and wrote several books, essays and articles, mostly on gender issues in Iran; she also translated into Italian many Iranian novels and short stories. In 2017, she was awarded by the Italian Ministry of Culture an award for her translation work and for the diffusion of Persian culture. Anna Vanzan died on December 24, 2020 in Venice.