

I

Zaynab bint ‘Alī nella storiografia araba classica

1.1 Premessa - Alcune note metodologiche

In questo capitolo sarà ricostruita la biografia storica di Zaynab basandosi sulle informazioni che gli storici d’epoca classica hanno tramandato a proposito della donna e che, grazie all’autorevolezza delle voci narranti, sono diventate “universalmente” accettate. In realtà non è corretto parlare di “biografia” perché le informazioni a nostra disposizione non permettono di conoscere l’intera vita di Zaynab, ma solo una parte, la più importante. Come accennato nell’Introduzione, nel 2018 Clohessy ha pubblicato la prima biografia in una lingua europea dedicata a Zaynab. In maniera meticolosa e analitica, lo studioso ha esaminato le fonti arabe d’epoca classica che hanno narrato l’unica parte della vita della donna attestata dalle fonti più antiche, vale a dire le varie fasi della sua partecipazione agli eventi di Karbalā’. Clohessy ha ricostruito la biografia di Zaynab dividendola in tre parti: gli eventi pre-Karbalā’, gli eventi di Karbalā’ e quegli successivi, presentando la traduzione di passi tratti da al-Ṭabarī e altri storici. Come lo studioso afferma, il suo obiettivo è esplorare la teologia e la spiritualità zaynabica, dando voce alle fonti più antiche e restituendo a Zaynab la sua vera voce, che secondo l’autore le è stata sottratta da chi, per ragioni socio-politiche legate a un particolare contesto storico, la ha interpretata ideologicamente come un’impavida eroina della storia religiosa. Pur ricorrendo in linea di massima alle stesse fonti messe a profitto da Clohessy, l’approccio seguito in questo capitolo è differente. L’obiettivo è identificare le più antiche testimonianze della presenza di Zaynab a Karbalā’, a Kūfa – dopo l’uccisione di al-Ḥusayn –, e infine alla corte califfale omayyade di Damasco. Si comincerà con le *Storie* più datate consultabili, in cui Zaynab appare come una semplice comparsa, per poi passare alla rappresentazione più elaborata proposta dal caposaldo della scrittura storiografica araba che è al-Ṭabarī, portavoce della narrazione ampiamente accettata dalla comunità degli storici. Si metterà in evidenza come le fonti più datate, sia sunnite sia sciite, convergano nel delineare il personaggio – a parte alcuni dettagli frutto di più tarde riflessioni sciite –. Sarà visto poi lo sviluppo subito dal personaggio nelle fonti sciite a partire dal VI/XII secolo, epoca in cui germinano quelle che diverranno le peculiarità che lo contraddistinguono ancora oggi nello sciismo. La ricostruzione storica terrà conto anche di dati riportati negli antichi dizionari biografici, di narrazioni del martirio di al-Ḥusayn (*maq̄tal*), di letteratura agiografica sciita sulle biografie e sulle virtù dei dodici *imām*, delle tradizioni di cui Zaynab è ritenuta trasmittitrice e dei sermoni a lei attribuiti.

Un’analisi di questo tipo si scontra immediatamente con un problema. Studiare la storia del primo secolo dell’islam è molto complesso: le fonti a nostra disposizione

sono state prodotte circa due o tre secoli dopo gli eventi narrati, dunque tra il momento in cui gli eventi sono accaduti e il momento in cui sono stati narrati è trascorso un lasso di tempo abbastanza lungo per generare modifiche, abbellimenti o eliminazioni di particolari dalle notizie storiche, tutto ciò per perseguire precisi fini politici o ideologici e per sostenere determinati gruppi al potere. Quello che conosciamo della Penisola arabica preislamica è quanto i musulmani hanno narrato da una certa distanza temporale, geografica e culturale, basandosi su quello che credevano e su quello che volevano che i loro lettori credessero. La situazione del I/VII secolo è ancora più complessa, poiché non ci risulta l'esistenza di fonti prodotte in quell'epoca¹³. Le *Storie* a nostra disposizione hanno quindi un carattere apologetico, in cui è difficile distinguere il vero dal falso, lo storico dall'agiografico. Non sono disponibili documenti scritti risalenti al primo periodo e l'iniziale trasmissione orale degli eventi ha incoraggiato la distorsione delle narrazioni¹⁴. Inoltre, la posizione di uno storico nell'ambiente intellettuale del suo tempo ha determinato la scelta della forma e dei contenuti di un'opera storica e di conseguenza lo sviluppo delle direttrici della storiografia musulmana¹⁵. Le fonti storiche disponibili, prodotte almeno due secoli dopo gli eventi narrati, sono numerose e dettagliate, ma si presentano come composizioni letterarie. Nonostante siano state redatte sulla base di materiali anteriori e ormai andati perduti, la modalità con cui questi materiali sono stati trasmessi è spesso poco certa¹⁶. Lo studio di queste opere, posteriori agli eventi narrati e spesso anacronistiche, deve essere effettuato tenendo conto dello scarto temporale, del contesto in cui sono state prodotte e dell'affiliazione ideologica dell'autore. Queste criticità saranno tenute in considerazione nell'analisi del modo in cui Zaynab è stata rappresentata nelle fonti più antiche, per capire a cosa sono dovute le oscillazioni del personaggio da un'opera all'altra e come la sua rappresentazione è andata stratificandosi.

Fred Donner ha identificato quattro metodi di studio della storiografia araba classica adottati dagli studiosi occidentali. Il metodo descrittivo, secondo il quale la rappresentazione tradizionale delle origini dell'islam che emerge dalla storiografia araba classica deve essere accettata come vera, e il metodo scettico, il quale nega la storicità di tutte le tradizioni giunte fino a noi, hanno entrambi dei limiti. Il primo manca di un approccio critico nello studio delle fonti, il secondo, sostenendo che tutta la storia giunta fino a noi è stata forgiata in base a ideologie successive, non tiene conto che la comunità musulmana non è mai stata priva di tensioni religiose, politiche e sociali sin dall'inizio, tensioni che hanno influenzato la narrazione della storia. Vi è poi il metodo critico delle fonti che si basa sull'analisi di diverse versioni dello stesso evento al fine di identificare la versione più affidabile, e infine il metodo critico della

¹³ ROBINSON, "Introduction", in C.F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam. Vol. I. The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 5.

¹⁴ ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1968, p. 130.

¹⁵ Ivi, p. 65.

¹⁶ DONNER, "Modern approaches to early Islamic history", in C.F. Robinson (ed.), *The New Cambridge History of Islam*, cit., p. 629.

tradizione sostiene che le narrazioni che troviamo nelle *Storie* classiche sono rappresentazioni scritte di tradizioni orali; dunque devono essere usate con grande attenzione per la ricostruzione di un evento. Il primo rappresentante di quest'ultima scuola, Ignaz Goldziher, ha sostenuto che molti detti attribuiti al Profeta erano in realtà un riflesso di interessi politici successivi al Profeta stesso¹⁷.

Nel delineare la biografica "storica" di protagonisti della storia formativa dell'islam si deve tenere sempre in considerazione che le fonti, anche quelle considerate più autorevoli, sono il prodotto di una determinata epoca storica, di un'ideologia o di un'affiliazione al potere. La scelta di attribuire a un personaggio determinate parole deve essere considerata sempre in questa ottica. Il confine tra storia e agiografia sembra essere molto flebile già nelle opere storiche più antiche e la rappresentazione storica di Zaynab, nelle sue versioni più o meno approfondite, mette in luce in quale misura questo confine sia labile, dal momento che essa appare e scompare dalle cronache. Vari personaggi femminili della prima storia dell'islam sono considerati delle costruzioni che servivano ad attaccare una determinata dinastia e a rappresentare in un'ottica positiva un'altra¹⁸.

Le fonti storiche più antiche hanno tramandato pochi dettagli sulla vita di Zaynab, *sibṭa* (nipote) del Profeta da parte della madre¹⁹. Il personaggio risulta alquanto oscuro, come emerge dall'entrata che Ibn Sa'd (m. 230/845), uno dei primi compilatori la cui opera è giunta fino a noi, le ha dedicato nel celebre dizionario biografico *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* ("Il Libro delle grandi classi"):

Zaynab bint 'Alī b. Abī Ṭālib b. 'Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim b. 'Abd Manāf b. Quṣayy. Sua madre è Fāṭima figlia dell'Inviato di Dio, la preghiera e la pace sia su di Lui. Sposata da 'Abdallāh b. Ġa'far b. Abī Ṭālib b. 'Abd al-Muṭṭalib, ha avuto da lui 'Alī, 'Awn al-Akbar, 'Abbās, Muḥammad e Umm Kulthūm.

Muhammad b. Ismā'īl b. Abī Fudayk ci ha detto da Ibn Abī Ḍi'b il quale ha detto: 'Abd al-Raḥmān b. Mihrān mi ha detto: 'Abdallāh b. Ġa'far b. Abī Ṭālib ha sposato Zaynab bint 'Alī. Ha sposato anche una moglie di 'Alī, Laylā bint Mas'ūd, ed entrambe erano sue mogli²⁰.

Alcuni secoli dopo, Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233) ha presentato Zaynab nella sua monumentale collezione di biografie dedicate a personalità dell'*entourage* di Muḥammad, *Usd al-ġāba fī ma'rifat al-Ṣaḥāba* ("I leoni della foresta nella conoscenza dei Compagni"), in questi termini:

¹⁷ DONNER, *Narratives of Islamic Origins, The Beginnings of Islamic Historical Writings*, Princeton, The Darwin Press, 1998, pp. 5-31.

¹⁸ Nadia El Cheikh osserva che Hind bint 'Utba, la madre del primo califfo omayyade Mu'āwiya b. Abī Sufyān (m. 60/ 680), è stato un personaggio sfruttato dalla retorica abbaside per attaccare gli Omayyadi. Secondo le interpretazioni più estreme, Hind fu un'invenzione abbaside (EL CHEIKH, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, London, Harvard University Press, 2015, p. 19).

¹⁹ AL-'ASQALĀNĪ, *al-Iṣāba fī tamyīz al-Ṣaḥāba*, Cairo, Dār Nahḍat Miṣr li 'l-ṭibā'a wa-'l-naṣr, 1390-1392/1970-1972, vol. 7, p. 684.

²⁰ IBN SA'D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī 'l-nisā'*, Cairo, Maktabat al-Ḥanaḡī bi-'l-Qāhira, 1421/2001, vol. 10, pp. 431-432.

Zaynab bint ‘Alī b. Abī Ṭālib b. ‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim, qurayšita e hašimita. La madre è Fāṭima figlia del Profeta, la preghiera e il saluto di Dio su di Lui. Zaynab nacque quando il Profeta era in vita. Fāṭima, figlia del Profeta, la preghiera e il saluto di Dio su di Lui, non ha avuto figli dopo la morte del Profeta. Zaynab era una donna saggia, dotata di senno e di cuore ed eloquente. Il padre ‘Alī, Dio sia soddisfatto di entrambi, l’ha data in sposa a ‘Abdallāh, figlio di suo fratello Ġa‘far. Ha concepito con lui ‘Alī, ‘Awn al-Akbar, ‘Abbās, Muḥammad e Umm Kulṭūm. Zaynab si trovava con il fratello al-Ḥusayn, Dio sia soddisfatto di lui, quando è stato ucciso. È stata poi condotta a Damasco e portata al cospetto di Yazīd b. Mu‘āwiya. Le parole che Zaynab ha rivolto a Yazīd quando il siriano ha chiesto al califfo sua sorella Fāṭima bint ‘Alī sono celebri e menzionate nelle Storie, e sono indice della sua perspicacia e forza d’animo²¹.

Quattro secoli separano le due opere e la distanza temporale è percepibile nella rappresentazione di Zaynab. Il giudizio, seppur conciso, di Ibn al-Aṭīr si basa sulla lettura di una narrazione più ampia e dettagliata del personaggio, sulle cronache della battaglia di Karbalā’ scritte nei secoli successivi all’evento, come si vedrà a breve. La spoglia rubrica di Ibn Sa‘d dimostra quanto poco si tramandasse a proposito di Zaynab nelle opere più antiche. Ecco i punti da lui toccati: nobile genealogia della donna, nome del marito e dei figli; solo dati familiari senza alcun riferimento al martirio del fratello, l’evento che la ha resa celebre. La prima tradizione biografica musulmana si concentrava non tanto sulle gesta di un individuo in quanto tale, ma sulle sue gesta in relazione alla comunità di appartenenza. Il concetto alla base degli antichi dizionari biografici è che la storia della comunità musulmana è costituita dal contributo di uomini e donne che hanno costruito e trasmesso una precisa cultura²². Difatti, i primi dizionari biografici si concentrano poco sul singolo e molto sulla comunità.

I personaggi femminili presenti nei dizionari biografici di solito rappresentano modelli di eroismo come la madre, la guerriera, l’asceta²³. Zaynab rappresenta un tipico eroe femminile, quello della madre, inteso sia in senso stretto, ovvero madre dei suoi figli, sia in senso più ampio, ovvero madre di chi cerca protezione in lei. Dalla rubrica di Ibn Sa‘d emerge la figura di una donna che gode di un rango elevato solo in quanto legata a personalità maschili importanti perché appartenenti all’*élite* al potere. La rubrica di Ibn al-Aṭīr è degna di nota: per la prima volta uno storico esprime un giudizio su Zaynab e si sbilancia sulla sua data di nascita, dicendo che si colloca nell’arco temporale in cui Muḥammad era ancora in vita (sarà la storiografia contemporanea a tentare di definire una data precisa). A informazioni minime convalidate dalla catena di garanti si sostituisce un giudizio dello storico sulla personalità del personaggio. Che cosa è successo in quattro secoli di scrittura storiografica? Come si è passati dal presentare una donna della casata del Profeta in termini esclusivamente genealogici a emettere pareri su di lei? Quali processi ha subito la narrazione del personaggio storico? Rispondere a queste domande è il primo e fondamentale passo per comprendere la graduale stratificazione a cui il personaggio storico di Zaynab è stato sottoposto col passare dei secoli e delle epoche. Andare alle radici della

²¹ IBN AL-AṬĪR, *Usd al-ġāba fī ma‘rifat al-Ṣaḥāba*, Cairo, Ġam‘iyyat al-Ma‘ārif, 1285/1869, vol. 5, p. 469.

²² GIBB, “Islamic Biographical Literature”, in B. Lewis, P.M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*, London, Oxford University Press, 1962, p. 54.

²³ HERMANSEN, “The Female Hero in the Islamic Religious Tradition”, in A. Sharma e K.K. Young (eds.), *The Annual Review of Women in World Religions. Vol. II, Heroic Women*, State University of New York Press, 2, 1992, p. 115.

rappresentazione storica è necessario per comprendere gli sviluppi agiografici devozionali più tardi.

Le poche informazioni storiche disponibili su Zaynab sono legate alla sua presenza a Karbalā', dove è rappresentata sempre a fianco del fratello, per il quale era diventata come una seconda madre dal momento che Fāṭima era deceduta quando i figli erano ancora in tenera età. Nonostante la centralità del ruolo di Zaynab a Karbalā' e nella storia musulmana sia stata riconosciuta sia dagli storici sunniti sia da quegli sciiti, la figura ha un ruolo più preponderante nelle fonti sciite, vista l'importanza che il martirio di al-Ḥusayn ha acquisito nella coscienza sciita. Il silenzio totale delle fonti storiche sulla nascita, infanzia, adolescenza e maturità di Zaynab è stato riempito dagli agiografi sunniti e sciiti contemporanei, i quali non si sono scoraggiati di fronte alla scarsità di informazioni storiche e hanno riempito questi vuoti per produrre delle biografie complete che fornissero ai fedeli un quadro unitario e completo del personaggio. In questa ricerca ci concentreremo in particolare sul lavoro di "riempimento" e "completamento" della biografia svolto dagli agiografi e studiosi egiziani degli *ahl al-bayt* a partire dalla fine dell'epoca mamelucca (648/1250-923/1517), analizzando come è avvenuto il passaggio da Zaynab personaggio storico ad al-Sayyida Zaynab, letteralmente "la Signora Zaynab", una delle donne della famiglia del Profeta più venerate in Egitto, che potremmo definire la patrona del Cairo contemporaneo insieme ad al-Sayyida Nafīsa, un'altra discendente di Muḥammad da parte del nipote al-Ḥasan b. 'Alī.

Le fonti che parlano di Zaynab sul campo di battaglia saranno presentate in ordine cronologico, per seguire l'evoluzione storica della biografia. Le fonti più antiche sono quelle considerate più autorevoli dalla tradizione successiva e difatti sono state riprese da generazioni di storici, spesso semplicemente copiando i grandi maestri ed eliminando l'*isnād*, la catena di testimoni che convalidava l'informazione trasmessa.

1.2 I testi fondatori della battaglia di Karbalā'

Ricostruire le tracce della storia di Zaynab bint 'Alī significa leggere la storia della seconda guerra civile dell'islam, poiché la donna è inestricabilmente legata a questo evento. Tutto ciò che sappiamo di lei, delle sue azioni e delle sue parole, ha a che vedere con Karbalā'²⁴. La narrazione dello scontro avvenuto in Iraq tra gli Omayyadi e gli Alidi rappresentati e guidati da al-Ḥusayn era uno dei temi prediletti dai compilatori delle origini e da quelli successivi, indipendentemente dal loro orientamento settario, le cui simpatie emergono nel tono dei resoconti. È, dunque, uno dei temi della prima storiografia musulmana. È interessante notare che i primi compilatori, vissuti nel

²⁴ Alcune fonti classiche sulla tragedia di Karbalā' sono state tratte da CAETANI, *Chronographia Islamica, ossia riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno 1 all'anno 922 della Higraph*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1912, vol. 3, p. 687. Altre fonti del periodo classico su Zaynab bint 'Alī sono state tratte da AL-RIFĀ'Ī 'A. al-Ġ., *Mu'ḡam mā kutiba 'an al-rasūl wa ahl al-bayt*, Teheran, Wizārat al-Ṭaqāfa wa 'l-Irshād, 1991-1995, vol. 7, pp. 319-325 e da VECCIA VAGLIERI, "al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib", in P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Leiden, Brill, 1960-2009 (d'ora in avanti *EI2*), vol. 3, pp. 607-615.

II/VIII secolo, consideravano la lotta degli Alidi contro gli Omayyadi una storia locale e regionale, legata a Kūfa e ai suoi abitanti, divenuta poi uno dei temi portanti della storiografia islamica “universale”²⁵.

Secondo alcune fonti, mentre ‘Alī nel 40/661 stava per morire in seguito alla ferita inflittagli dal ḥarigita Ibn Muḷḡam, nominò suo successore il primogenito al-Ḥasan, dal momento che costui faceva parte degli *ahl al-bayt*, letteralmente “la gente della casa”, espressione che indica la famiglia santa dell’islam che secondo il Corano gode di uno status speciale. Tuttavia al-Ḥasan accettò il patto di Mu‘āwiya b. Abī Sufyān, il quale gli propose di rinunciare al califfato. Mu‘āwiya era stato un Compagno del Profeta e ne aveva sposato la sorella, motivo per cui sosteneva di essere vicino alla famiglia di Muḥammad²⁶. Al-Ḥasan accettò, chiedendo una ricompensa finanziaria e ponendo la condizione che alla morte di Mu‘āwiya fosse lui ad assumere la carica di califfo²⁷. Mu‘āwiya, il primo califfo della dinastia omayyade rimasto al potere dal 40/661 al 60/680, non rispettò questa condizione e fece di tutto affinché i musulmani riconoscessero suo successore il figlio Yazīd, trasformando il califfato in una monarchia ereditaria. Quest’ultimo trovò l’opposizione delle vecchie famiglie di Medina facenti parte dei Qurayš, le quali si consideravano più degne per la successione al califfato²⁸, e dei sostenitori di ‘Alī, i quali rifiutarono di riconoscerlo e incoraggiarono una resistenza contro di lui. Al-Ḥusayn, fratello di al-Ḥasan e nipote di Muḥammad, non riconobbe Yazīd dal momento che non ne aveva accettato nemmeno il padre. Fu invitato a guidare una ribellione anti-omayyade a Kūfa, per poi essere tradito dai Kūfani che diedero il loro sostegno al governatore siriano, tanto che al-Ḥusayn e il suo esiguo seguito furono uccisi nei pressi di Karbalā’²⁹. La pietà sciita considera il martirio di al-Ḥusayn un evento divino prestabilito e necessario per realizzare compiutamente il suo ruolo di *imām*. Al-Ḥusayn prima lasciò Medina e si diresse verso la Mecca, dove si fermò quattro mesi, dopo aver rifiutato di riconoscere Yazīd su invito del governatore di Medina al-Walīd b. ‘Utba. Durante il viaggio, prese la strada principale, perché non voleva nascondere la sua intenzione di opporsi al governo in carica. Al-Ḥusayn basava la sua rivendicazione sulla sua qualità di discendente sia del Profeta sia di ‘Alī e, dopo la morte del fratello al-Ḥasan, era l’unico candidato al potere proveniente dalla famiglia del Profeta³⁰. Intanto mandò il cugino Muslim b. ‘Aqīl a Kūfa per sondare il terreno, preparargli la strada e riunire i sostenitori. Al-Ḥusayn aveva ricevuto lettere di richieste d’aiuto da parte dei Kūfani, i quali gli chiedevano di guidare l’opposizione contro Yazīd e gli garantivano appoggio

²⁵ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 222.

²⁶ EL-HIBRI, *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 286.

²⁷ MASSI DAKAKE, *The Charismatic Community. Shi’ite Identity in Early Islam*, New York, State University of New York Press, 2007, p. 74.

²⁸ HAWTING, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, London, Routledge, 2000, p. 46.

²⁹ HODGSON, *The Venture of Islam. The Classical Age of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, pp. 217-219.

³⁰ JAFRI, *The Origins and Early Development of Shi’a Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 124.

totale, tanto che Muslim scrisse una lettera al cugino al-Ḥusayn dicendogli che sarebbe potuto andare a Kūfa e assumere il potere. Muslim stava preparando i sostenitori di al-Ḥusayn nell'indifferenza del governatore di Kūfa, il quale non fece niente per fermarlo. Allora Yazīd lo revocò, sostituendolo con 'Ubaydallāh b. Ziyād, il cui padre era figlio illegittimo di Abū Sufyān, padre di Mu'āwiya. Il nuovo governatore di Kūfa era un uomo noto per la sua crudeltà, il quale non risparmiava nulla pur di raggiungere i suoi obiettivi. L'uccisione di Muslim da parte di Ibn Ziyād fu il colpo finale che spinse al-Ḥusayn a intervenire, intraprendendo il viaggio dalla Mecca verso Kūfa e contando fino all'ultimo sul supporto che gli era stato garantito dai Kūfani, dal momento che lui disponeva solo di settantadue soldati tra parenti e seguaci. Ma la realtà fu tutt'altra e al-Ḥusayn trovò davanti a sé l'esercito di Ibn Ziyād costituito da mille soldati. Il nipote del Profeta proseguì il suo viaggio, fino ad arrivare a Karbalā' il secondo giorno del mese di *muḥarram* dell'anno 61/680. Il giorno dopo, un messaggero gli recapitò una lettera da parte di Ibn Ziyād, il quale gli vietava di bere acqua dell'Eufrate³¹. Secondo le fonti sunnite e sciite, il motivo che spinse al-Ḥusayn a intraprendere il viaggio del dissenso non fu ambizione politica, desiderio di ricchezza e di potere, ma la sua adesione a un ideale musulmano di vita politica e sociale che secondo lui era stato infranto dal potere di Mu'āwiya e dall'usurpazione illegittima del potere di Yazīd³². Si vedrà l'epilogo della storia attraverso la voce di Zaynab e si vedrà come il tema delle tribolazioni della famiglia del Profeta sia trattato dalla storiografia sunnita e sia diventato il tema principale della storiografia sciita. Dal giorno di Karbalā', la storia di questa famiglia, così come è stata presentata dagli sciiti, è una serie ininterrotta di sofferenze e persecuzioni, immortalate in poesia e in prosa³³. Karbalā' è diventata per gli sciiti il simbolo massimo della sofferenza e del martirio che ha colpito la loro comunità, assumendo un carattere mitologico. Le ripercussioni politiche dell'evento furono immediate ma ciò che prevalse fu il carattere sacrale del martirio, inteso qui nel senso di testimonianza dell'ingiustizia omayyade contro gli eredi del Profeta³⁴. Le fonti più antiche che trattano il tema, opera di storici sia sunniti, come al-Ṭabarī (m. 310/923), sia sciiti, come al-Ya'qūbī (m. 284/897), si considerano le più autorevoli, dal momento che nelle fonti successive ci sono aggiunte e modifiche spesso di carattere pietistico-agiografico.

Il periodo in cui gli eventi si sono verificati è molto problematico, perché si colloca nella fase della formazione della comunità musulmana, quei primi anni la cui conoscenza è importante non solo per i musulmani ma anche per gli studiosi di storia che vogliono capire l'islam e il modo in cui si è sviluppato in passato per comprenderne gli attuali sviluppi. Il fatto che un evento come la battaglia di Karbalā' abbia avuto luogo in un momento così "critico" della storia dell'islam fa sorgere alcuni problemi relativi alle fonti disponibili e al loro studio, poiché si tratta, come abbiamo visto, di

³¹ AYOUB, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Āšūrā in Twelver Šī'ism*, Netherlands, Mouton Publishers, 1978, pp. 99-109.

³² Ivi, p. 93.

³³ GOLDZIEHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1920, p. 168.

³⁴ CAPEZZONE, SALATI, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006, p. 57.

fonti tradizionali musulmane che non sono contemporanee agli eventi trattati³⁵, lasciando ampio spazio a dubbi sulla veridicità di quanto riportato dagli storici. Quando si parla di storiografia musulmana classica si intende la storiografia che è stata prodotta nel secondo, terzo e quarto secolo dell'ègira, sebbene in questa sede si prenderanno in esame anche alcune fonti storiche dei secoli successivi. Si tratta soprattutto di compilazioni basate su materiali presi da fonti precedenti, spesso non più disponibili. Il contenuto di queste opere è stato plasmato sulla base dei canoni estetici, storiografici e polemici dei compilatori dei primi tre secoli dell'islam³⁶. In termini generali, si può sostenere che il corpus di fonti storiche disponibili prodotte in epoca classica presenta una predilezione per temi che vengono trattati da tutti gli storici: la vita del Profeta e le sue campagne militari, la lotta dei ribelli alidi in Iraq contro gli Omayyadi. Tali temi sono affrontati indipendentemente dall'affiliazione politico-religiosa degli storici³⁷. Per questo motivo, il ruolo attivo di Zaynab bint 'Alī negli eventi di Karbalā' è narrato in numerose fonti.

Gli sciiti dell'Iraq sarebbero stati i primi a collazionare e mettere per iscritto resoconti della prima guerra civile, inaugurando il tema della *fitna*³⁸ in epoca omayyade. Essendo una delle parti perdenti della prima *fitna*, sarebbero stati loro a richiamare in causa il corso degli eventi per giustificare la loro continua resistenza al potere omayyade e il costante supporto alla causa alide. Il tema riflette un'agenda antiomayyade: gli Omayyadi vengono rappresentati come dei tiranni contro i quali i valorosi partigiani della *šī'a* insorgono³⁹.

Le opere più antiche che narrano la storia del martirio di al-Ḥusayn sono i *Maqatal al-Ḥusayn* ("L'uccisione di al-Ḥusayn") redatti da cinque storici: Abū Miḥnaf (m. 157/774), Ibn Sa'd (m. 230/845), al-Balāḍurī (m. 279/892), al-Dīnawarī (m. 282/891) e Ibn A'tam al-Kūfī (m. 314/926-7). Tuttavia, alcuni studiosi considerano queste opere secondarie, suggerendo che i compilatori hanno ereditato dai loro predecessori una grande quantità di narrazioni storiche o pseudo-storiche. Ad esempio, Laura Veccia Vaglieri ha sostenuto che al-Balāḍurī usa come fonte Abū Miḥnaf ma senza citarlo, e che al-Balāḍurī e al-Ṭabarī sono le fonti più importanti sulla tragedia di Karbalā'⁴⁰. Si tratta di autori di varia formazione, alcuni dediti esclusivamente alla scrittura storiografica, altri dediti anche ad altre discipline. Essi saranno di seguito presentati.

1. Il primo storico ad aver riportato il racconto dei testimoni di Karbalā' è Abū Miḥnaf, autore di più di trenta libri sulle conquiste in Siria e in Iraq, Šiffīn, e gli altri eventi che hanno avuto luogo in Iraq fino alla fine dell'epoca omayyade. Lo storico tendeva a presentare il punto di vista iracheno o kūfano degli eventi; dimostrava più simpatia verso l'Iraq che verso la Siria, così come era più favorevole alla causa alide piuttosto

³⁵ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., pp. 1-4.

³⁶ Ivi, p. 125.

³⁷ Ivi, p. 137.

³⁸ Il termine, che letteralmente significa "dissenso", fa riferimento agli scontri politici sviluppatasi all'interno della comunità musulmana a partire dall'epoca dei Califfi Ben Guidati, che regnarono dalla morte di Muḥammad nell'11/632 fino al 40/661.

³⁹ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 187.

⁴⁰ VECCIA VAGLIERI, "al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib", cit., p. 608.

che a quella omayyade⁴¹. L'opera in questione, dal titolo *Kitāb maq̄tal al-Ḥusayn*, sembra sia stata perduta e la versione che leggiamo oggi è stata trasmessa dal suo discepolo Hišām al-Kalbī (m. 204/819). Numerosi storici sunniti e sciiti hanno usato quest'opera come fonte⁴². Abū Miḥnaf era considerato affidabile perché non copiava i materiali dai suoi predecessori, ma raccoglieva testimonianze da coloro che avevano vissuto o visto in prima persona gli eventi. Inoltre, ha scritto poco tempo dopo che i fatti hanno avuto luogo, citando solo uno o due intermediari⁴³.

2. Nell'opera *al-Ṭabaqāt al-kubrā* di Ibn Sa'd, in cui vengono fornite 4250 biografie di personalità che dall'inizio dell'islam fino all'epoca dell'autore hanno trasmesso tradizioni relative al Profeta, vi è una *tarğama*, "biografia", dedicata ad al-Ḥusayn b. 'Alī, in cui vi è un paragrafo dal titolo *Maq̄tal al-Ḥusayn*. L'autore ha compilato l'opera rifacendosi al lavoro dei suoi predecessori, come Ibn al-Kalbī. In questa fonte, una delle più antiche, la presenza di Zaynab nelle vicende di Karbalā' è molto limitata e ridotta a pochi interventi, quasi un riassunto della versione integrale della storia riportata da al-Ṭabarī.

3. Una versione della narrazione di Karbalā' molto simile a quella di Ibn Sa'd si ha in al-Balāḍurī, storico sunnita che ci presenta una versione riassunta del *Maq̄tal*, nella quale ricorre a Abū Miḥnaf come fonte senza però citarlo. Al-Balāḍurī è rappresentante di un gruppo di storici che non si fa influenzare da una scuola precisa. *Ansāb al-ašrāf* ("Le genealogie dei nobili") è un'opera generale sulla storia musulmana con una struttura genealogica. Lo storico sottopone a critica le fonti prima di usare il materiale e riporta alcuni racconti senza citare l'*isnād*, quando si tratta di narrazioni largamente accettate dagli storici. Nonostante la sua affiliazione con gli Abbasidi, al-Balāḍurī è imparziale ed equilibrato quando narra la storia⁴⁴. In *Ansāb al-ašrāf* vi è un paragrafo dedicato all'uccisione di al-Ḥusayn, uno dei più antichi disponibili ancora oggi. Il resoconto degli eventi è molto stringato, quasi una versione riassunta della storia, il tutto introdotto da *qālū*, "hanno detto". Si trovano poche informazioni sulla presenza di Zaynab, tanto che anche qui sembra di trovarsi di fronte a un riassunto della storia integrale fornita da al-Ṭabarī.

4. La quarta fonte più antica del *Maq̄tal* è quella tramandata da al-Dīnawarī, storico del III/IX secolo di origini persiane che scrisse in arabo. L'unica sua opera che è sopravvissuta per intero è *al-Aḥbār al-ṭiwāl* ("Le lunghe notizie"), storia che non ha mai goduto di grande popolarità nel mondo arabo e che si concentra sull'Iran e sull'Iraq. Non dà alcuna informazione sulla conquista musulmana della Siria e dell'Egitto. Le vicende storiche sono narrate da un punto di vista iranico e l'autore dedica molto spazio all'opposizione politica verso gli Omayyadi da parte della *šī'a*⁴⁵.

⁴¹ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 43-44.

⁴² Ivi, p. 43.

⁴³ JAFRI, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, cit., p. 152.

⁴⁴ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., pp. 61-64.

⁴⁵ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 135.

Un terzo del testo affronta eventi accaduti in epoca omayyade, ma nel fare ciò l'autore riserva pochissima attenzione agli stessi Omayyadi, concentrandosi sulle rivolte sciite contro la dinastia. L'autore prende la libertà di scegliere alcuni eventi piuttosto che altri, come la morte di al-Ḥusayn⁴⁶. L'opera contiene una sezione dedicata al *Maqṭal al-Ḥusayn* in cui Zaynab appare solo una volta.

5. L'ultima delle fonti più antiche in cui troviamo la narrazione del *Maqṭal al-Ḥusayn* è *Kitāb al-futūḥ* ("Il libro delle conquiste") di Ibn Aʿtam al-Kūfī, storico sciita che ha narrato l'espansione dello Stato islamico attraverso le sue conquiste. L'antichità dell'opera lo denota come uno dei primi annalisti arabi. Non ebbe una grande notorietà a causa delle tinte vivaci che caratterizzavano le sue narrazioni, rendendole poco credibili secondo gli storici arabi. Inoltre, Ibn Aʿtam scriveva gli *isnād* agli inizi di un capitolo e non di ogni singola notizia storica, fatto che non veniva accettato dai tradizionalisti. Il suo resoconto della tragedia è molto dettagliato ed è uno dei primi a riportare il sermone di Zaynab ai Kūfani. Quest'opera viene considerata un esempio di letteratura agiografica che amplifica le gesta di al-Ḥusayn, mostrandole come miracolose⁴⁷. Anche qui, tuttavia, la presenza di Zaynab è ridotta.

La più antica fonte storica in cui troviamo menzione di Zaynab bint ʿAlī (nell'opera chiamata anche Zaynab ibnat ʿAlī), senza alcun riferimento a Karbalā', è *al-Sīra al-nabawiyya* ("La biografia del Profeta") di Ibn Ishāq (m. 151/761). Quest'opera è considerata la prima biografia dedicata al Profeta Muḥammad ed è sopravvissuta in due recensioni. Le sue fonti vanno prese con cautela in quanto sono molto variegate: *aḥādīth*⁴⁸, cronache storiche, racconti popolari e poesie. Ibn Ishāq è stato molto criticato per i suoi errori in alcune genealogie, il suo riportare poesie apocriefe e il trarre informazioni dalle opere di autori contemporanei invece che da testimoni orali⁴⁹. Nell'opera, l'autore menziona Zaynab tra i figli di Fāṭima e ʿAlī, poi dedica un paragrafo al matrimonio di Zaynab, dal titolo *Tazwīḡ Zaynab bint ʿAlī*, fornendo informazioni esigue e dimostrando come una donna venisse citata solo in base alla sua relazione con un uomo noto, in questo caso il marito e il padre. Lo storico riporta che Zaynab sposò ʿAbdallāh b. Ḡaʿfar e che dall'unione nacquero ʿAlī b. Ḡaʿfar e Umm Abīhā, soprannome che si riferisce a Umm Kulthūm⁵⁰.

Se Ibn Ishāq è il primo storico ad aver nominato Zaynab, una delle prime *Storie* universali in cui si menziona la presenza della donna a Karbalā' è il *Tārīḥ al-Yaʿqūbī* ("La storia di al-Yaʿqūbī"), attribuita al famoso storico e geografo arabo (m. 292/905). L'opera parla delle origini del mondo fino alla storia di Muḥammad, dei Califfi Ben Guidati e degli *imām*, manifestando una visione universale della storia. Il suo metodo consiste nel selezionare informazioni da racconti che aveva sottoposto ad analisi

⁴⁶ Ivi, pp. 134-135.

⁴⁷ AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19. The Caliphate of Yazīd b. Muʿāwiyah*, I.K.A. Howard (trad.), Albany, State University Of New York Press, 1990, p. X.

⁴⁸ I detti e i fatti attribuiti al Profeta.

⁴⁹ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., pp. 33-35.

⁵⁰ IBN ISHĀQ, *al-Sīra al-nabawiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424/2004, p. 277.

critica. Al-Ya‘qūbī sostiene di aver basato il suo lavoro su quanto è stato riportato da personalità autorevoli del passato, come biografi, tradizionalisti e cronologisti⁵¹. Nella sua opera manifesta tendenze filo-alidi, dimostrando di avere tendenze sciite moderate. Episodi storici di particolare interesse per lo sciismo, come l’uccisione di vari *imām* alidi, sono messi in evidenza⁵². Molto accurato nel presentare gli eventi, a volte tuttavia manifesta le sue inclinazioni, facendo emergere simpatie alidi quando parla degli Omayyadi⁵³. Le informazioni fornite circa la presenza di Zaynab a Karbalā’ sono scarse e non troviamo costei negli eventi di cui sarà protagonista in altre opere.

Nelle versioni più antiche del *maqtal* Zaynab non viene presentata come un personaggio significativo ai fini narrativi; in alcune opere la sua partecipazione a Karbalā’ è ridotta a pochi interventi, come se non avesse quella funzione narrativa così importante che avrà invece in al-Ṭabarī, il primo storico a presentare in forma estesa e dettagliata gli eventi. Questa presenza silenziosa si confronta con una totale assenza in altri antichi resoconti del *maqtal* in cui la donna non viene assolutamente citata, dandoci la percezione di una sua inesistenza. Ibn Qutayba (m. 276/885) fu un poligrafo sunnita di origini persiane nato a Kūfa, noto per i suoi contributi nel campo dell’*adab*, a cui è stata attribuita forse erroneamente una *Storia* dei Califfi. Quando narra l’episodio dell’uccisione di al-Ḥusayn, Zaynab non viene mai nominata, come se per l’autore non fosse funzionale agli eventi narrati⁵⁴. Ibn ‘Abd Rabbih (m. 328/940) fu uno scrittore e poeta nato e vissuto a Cordova. Anche la sua narrazione del *maqtal* è una delle più antiche ed è collocata nella famosa antologia poetica *al-‘Iqd al-farīd* (“Il vezzo prezioso”)⁵⁵. Neppure in questa versione del martirio di al-Ḥusayn Zaynab viene citata. Un autore filo-alide e simpatizzante degli *ahl al-bayt* e dei dodici *imām*, al-Mas‘ūdī (m. 345/956), non nomina Zaynab nella sua breve versione del martirio di al-Ḥusayn⁵⁶. Facendo un salto temporale, anche lo storico al-Dahabī (m.748/1348) tace, nonostante la sua narrazione dei fatti di Karbalā’ sia molto dettagliata. Le uniche donne da lui menzionate sono Fāṭima e Sukayna bint al-Ḥusayn, di cui si parla quando vengono portate prigioniere da Ibn Ziyād⁵⁷, prendendo in questo modo il sopravvento su Zaynab. Il silenzio su Zaynab di alcune versioni antiche del *maqtal* è una delle prove della misura in cui il confine tra storia e agiografia sia labile e difficile da definire e di come alcuni personaggi compaiano e scompaiano dalle cronache per perseguire determinati obiettivi politici o ideologici. È una prova del fatto che alcuni personaggi

⁵¹ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., p. 65.

⁵² DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 134.

⁵³ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., p. 66.

⁵⁴ IBN QUTAYBA, *al-Imāma wa ‘l-siyāsa*, Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1410/1990, pp. 7-13. Si noti però che Zaynab era nota a Ibn Qutayba, dal momento che viene citata nell’opera *Kitāb al-ma‘ārif* nella sezione sui figli del Profeta.

⁵⁵ IBN ‘ABD RABBIH, *al-‘Iqd al-farīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1404/1983, vol. 5, pp. 125-136.

⁵⁶ AL-MAS‘ŪDĪ, *Iṭbāt al-waṣiyya li-‘l-imām ‘Alī b. Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1409/1988, pp. 175-178; AL-MAS‘ŪDĪ, *Murūğ al-ḡahab wa ma‘ādin al-ḡawhar*, Beirut, al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 1325/2005, vol. 3, pp. 51-57.

⁵⁷ AL-DAHABĪ, *Tārīḥ al-Islām wa wafayāt al-mašāhīr wa ‘l-a‘lām*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1410/1990, p. 18.

femminili vissuti nel primo secolo dell'islam fossero trattati come costruzioni narrative e ideologiche.

1.3 *La prima rappresentazione autorevole di Zaynab bint 'Alī*

Il fatto che il tema della *fitna*, in particolare dello scontro alide contro gli Omayyadi, sia stato incorporato *in toto* nella tradizione storica sunnita può essere compreso guardando gli eventi politici successivi alla caduta degli Omayyadi. Le opere storiografiche classiche in cui oggi leggiamo i resoconti della *fitna* sono state composte in epoca abbaside (132/750-656/1258). Gli Abbasidi erano saliti al potere dopo una rivoluzione che affondava le sue origini nelle critiche mosse dagli sciiti agli Omayyadi, di conseguenza si appropriarono della tradizione storiografica sciita che, come si è visto, fu la prima a interessarsi alla narrazione della *fitna*. Gli Abbasidi si sentivano a loro agio con la prima storiografia sciita sul tema tanto che se ne impadronirono per assumere il potere nella *umma* a spese sia degli Omayyadi sia degli Alidi. In questo modo, secondo Donner, il tema in origine sciita della *fitna* è stato integrato nel cuore della storiografia sunnita, con la conseguenza che fino al III/IX secolo e anche successivamente, la storiografia sunnita e sciita hanno raccontato la stessa versione della storia, con l'unica differenza di alcuni giudizi morali sui suoi protagonisti⁵⁸.

La fonte storica principale sulla vita di Zaynab bint 'Alī si trova in *Tārīḥ al-rusul wa al-mulūk* ("Storia dei profeti e dei re") di al-Ṭabarī (m. 310/923). Lo storico trasmette una versione della storia della partecipazione di Zaynab a Karbalā' abbastanza estesa, fornendo tutti i dettagli che saranno poi ripresi dagli storici successivi, considerati dunque ampiamente accettati, tanto da raggiungere un elevato livello di popolarità. Al-Ṭabarī si basa sull'autorità di Abū Miḥnaf, uno dei primi autori, come si è visto, ad aver narrato il martirio di al-Ḥusayn. Abū Miḥnaf è un'autorità per gli storici. Egli è ritenuto tanto affidabile da essere preso come fonte da compilatori sia sunniti che sciiti. La descrizione dell'eroismo di Zaynab a Karbalā' data da al-Ṭabarī è una delle più complete e la più accettata ancora oggi. Le informazioni sulla donna si intrecciano al resoconto della battaglia, dunque la sua personalità emerge in relazione al rapporto con gli attori dell'evento e all'evento stesso.

Nonostante la massiccia cronaca di al-Ṭabarī sia relativamente tarda rispetto agli eventi narrati (è stata scritta 250-300 anni dopo), è considerata una delle fonti più importanti e complete per la conoscenza della storia delle origini dell'islam, sia perché l'organizzazione annalistica la rende più facilmente consultabile rispetto alle opere biografiche, sia perché allo storico non è attribuita una particolare affiliazione, per questo spesso presenta più tradizioni, anche contrastanti, di un unico episodio. Al-Ṭabarī è ritenuto un grande rappresentante della prima tradizione storiografica musulmana. Una panoramica dell'opera di al-Ṭabarī mette in luce che lo storico ha fornito molte informazioni riguardo a un numero limitato di temi selezionati. Tra questi, la descrizione dettagliata degli eventi accaduti in Iraq, in particolare a Kūfa, durante la prima guerra civile e il periodo omayyade. Una tale distribuzione delle

⁵⁸ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., pp. 189-190.

informazioni non poteva essere accidentale, ma era il frutto di due fattori: innanzitutto la sua selettività e il suo interesse verso alcuni temi piuttosto che altri; il secondo fattore è connesso ai materiali che lo storico aveva a disposizione⁵⁹. La sua formazione come studioso di detti del Profeta ha influenzato considerevolmente il suo metodo: predilige le storie i cui *isnād* sono forti e affidabili. Secondo lo storico, più vicino all'evento narrato è il primo anello della catena di trasmettitori, più credibile è l'evento. Grazie a questo metodo, molte narrazioni non conservate in nessuna altra opera sono sopravvissute fino a oggi. Al-Ṭabarī non esprime la sua opinione personale sui fatti presentati, ma si limita a selezionare alcune cronache rispetto ad altre⁶⁰. L'opera di al-Ṭabarī è considerata l'apice raggiunto dalla scrittura storiografica araba nel suo periodo formativo, dunque costituisce una fonte di grande importanza con cui paragonare le fonti successive. Non si dimentichi, inoltre, che l'opera di al-Ṭabarī riflette anche quella che era la percezione popolare dell'evento. Per la nostra analisi, è considerata il punto di partenza ai fini della descrizione della biografia originaria di Zaynab. Per questo motivo, si tradurranno tutte le parti della *Storia* in cui Zaynab è protagonista o personaggio, essendo considerate la prima rappresentazione completa e accettata dalla comunità degli storici dell'eroismo della donna. La battaglia di Karbalā' è uno degli eventi più narrati dagli storici musulmani di ogni epoca e di ogni affiliazione politico-ideologica. Nelle pagine seguenti sarà presentata attraverso la voce di Zaynab, che nelle fonti sunnite è la protagonista femminile assoluta. Parallelamente alla versione di al-Ṭabarī, in nota saranno presentate parti di alcune versioni anteriori, come quella di Ibn Sa'd e al-Balāḍurī, al fine di vedere in quale modo la stessa fonte di partenza è stata rielaborata da storici successivi e avanzare in tal modo delle ipotesi circa il ruolo attribuito a Zaynab dai più antichi compilatori sunniti della battaglia di Karbalā'.

Al-Ṭabarī descrive il viaggio di al-Ḥusayn da Mecca a Karbalā' per andare in aiuto ai Kūfani che non accettavano il governatore omayyade Ibn Ziyād. Fu un viaggio durissimo, che aveva avuto inizio quando al-Ḥusayn partì da Medina alla volta della Mecca con ventinove uomini della sua famiglia, donne e figli dei suoi fratelli e le sue mogli⁶¹. Durante il viaggio verso Kūfa, Ibn Ziyād vietò ad al-Ḥusayn, alla sua famiglia e ai suoi uomini di prendere acqua dal fiume Eufrate, con l'obiettivo di farli morire di sete. Per questo fece posizionare cinquecento uomini lungo le rive del fiume per impedire l'accesso all'acqua. Era l'anno 61/681. 'Umar b. Sa'd, capo delle truppe kūfane, era pronto a combattere contro al-Ḥusayn la sera del nono giorno del mese di *muḥarram*⁶² e giunse vicino ai seguaci di al-Ḥusayn dopo la preghiera del pomeriggio. Ecco la prima apparizione di Zaynab, nell'attimo in cui le truppe nemiche si erano avvicinate al suo accampamento.

Nel frattempo, al-Ḥusayn era seduto di fronte alla sua tenda, appoggiato alla sua spada, quando si assopì con la testa sulle ginocchia. La sorella Zaynab udì il clamore. Andò da lui e gli disse:

⁵⁹ Ivi, pp. 128-30.

⁶⁰ DURI, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, cit., pp. 69-70.

⁶¹ IBN SA'D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 428.

⁶² Primo mese del calendario islamico in cui è vietata la guerra, fattore che accresce la crudeltà dei nemici di al-Ḥusayn.

«Fratello mio, non senti che i rumori si stanno avvicinando?». Al-Ḥusayn alzò la testa e disse: «Ho appena visto l’Inviato di Dio in sogno. Mi ha detto: “Verrai da noi”». Sua sorella si colpì la faccia e disse: «Che catastrofe!». Le disse: «Il dolore non è per te, sorellina. Stai tranquilla, il Misericordioso avrà misericordia di te»⁶³.

In questo breve passaggio, al-Ṭabarī introduce il personaggio di Zaynab, che appare in preda all’angoscia e all’ansia per il pericolo in cui si trova il fratello. Fin dall’inizio, al-Ḥusayn la esorta a non affliggersi. Il rapporto di fratellanza tra i due viene da subito messo in evidenza nei modi in cui i due protagonisti si rivolgono l’uno all’altra (*aḥt-uḥayya*, “fratello mio-sorellina”).

La battaglia viene rimandata all’indomani dal capo dell’esercito nemico. In un discorso ai suoi uomini, al-Ḥusayn li avvisa che il giorno successivo sarà per loro l’ultimo. Costoro gli promettono fedeltà assoluta, sostenendo di essere pronti alla morte e di non abbandonarlo mai di fronte al nemico. A questo punto, dopo il giuramento di fedeltà ad al-Ḥusayn da parte dei suoi uomini, Zaynab ricompare, sempre in preda al dolore e alla paura.

Narra Abū Miḥnaf, da al-Ḥarīṭ b. Ka‘ab e Abū al-Ḍaḥḥāk, da ‘Alī b. al-Ḥusayn⁶⁴: «La sera prima del giorno in cui mio padre fu ucciso, ero seduto con mia zia Zaynab, la quale si prendeva cura di me, quando mio padre si ritirò nella sua tenda con alcuni dei suoi uomini. Con lui c’era Ḥuwayy, *mawlā* di Abū Ḍarr al-Ġifārī, che preparava la sua spada e la metteva a posto. Mio padre recitò:

«Tempo, non sei un amico!
All’alba e al tramonto,
quanti compagni saranno cadaveri.
Il tempo non sarà soddisfatto del mio sostituto.
La questione riguarderà solo il Glorioso,
e ogni creatura vivente dovrà viaggiare lungo il suo cammino».

Ripeté questi versi due o tre volte, e io capii e colsi quello che intendeva. Le lacrime mi soffocarono, ma le respinsi. Tacqui e compresi che la tribolazione era scesa su di noi. Quanto a mia zia, quando sentì ciò che io avevo sentito, non riuscì a controllarsi. Ma lei è una donna, della quale la debolezza e il soffrire sono qualità. Non si trattenne dal tirarsi le vesti e, priva di velo, andò da lui. Gli disse: «O perdita! Magari la morte mi avesse privato della vita oggi! Mia madre Fāṭima è morta, così come mio padre ‘Alī e mio fratello al-Ḥasan. O luogotenente di coloro che non ci sono più e guardiano di chi resta!». Al-Ḥusayn, guardandola, le disse: «Sorellina, non permettere che Satana prenda la tua pazienza!». Lei rispose: «In nome di mio padre e mia madre, o Abū ‘Abdallāh⁶⁵, ti sei esposto alla morte. Possa Dio accettare la mia vita al posto della tua». Soffocando il suo dolore e con gli occhi pieni di lacrime, lui disse: «Se le pernici vengono lasciate

⁶³ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul wa ’l-mulūk*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1391/1971, vol. 5, p. 416; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī, Vol. 19*, cit., p. 112.

⁶⁴ Figlio di al-Ḥusayn. Secondo alcune fonti non aveva ancora raggiunto la pubertà quando partecipò a Karbalā’. Al-Ḥusayn aveva un altro figlio di nome ‘Alī, ucciso a Karbalā’, chiamato dagli storici ‘Alī al-Akbar per distinguerlo dal figlio omonimo, soprannominato ‘Alī al-Aṣḡar. Comunemente noto come “Zayn al-‘Ābidīn”, letteralmente “ornamento dei credenti”, perché dopo la tragedia di Karbalā’ condusse una vita pia a Medina, dedicandosi anima e corpo a pratiche devozionali (KOHLEBERG, “Zayn al-‘Ābidīn”, *EI2*, vol. 11, p. 482).

⁶⁵ “Padre di ‘Abdallāh”, *kunya* con cui veniva chiamato al-Ḥusayn, dal nome del suo primogenito.

di notte, dormono⁶⁶». Lei si lamentò: «Che strazio! Ti sarà violentemente strappata la vita, e questo è ciò che fa più male al mio cuore e alla mia anima!». Si colpì il viso, si piegò sul suo vestito e lo lacerò. Cadde a terra svenuta. Al-Ḥusayn si alzò e le bagnò il viso con l'acqua. Poi le disse: «Sorellina mia, temi Dio e trai conforto dalla Sua consolazione. Sappi che gli abitanti della Terra muoiono, mentre gli abitanti del Cielo vivranno in eterno. Ogni cosa sarà distrutta eccetto il volto di Dio⁶⁷, il quale ha creato la Terra attraverso la sua potenza, ha inviato le sue creature e le fa ritornare a sé. Dio è unico e solo. Mio padre è migliore di me, mia madre è migliore di me, mio fratello è migliore di me. Io e ciascun musulmano abbiamo un modello ideale nell'Inviato di Dio». Cercò ancora di consolarla, dicendo: «Sorellina, giura e mantieni la promessa che non ti strapperai le vesti, non ti graffierai il volto e non piangerai dal dolore quando io non ci sarò più⁶⁸». Poi la portò da me e la fece sedere⁶⁹.

In questo passaggio, anticipatore della tragedia vera e propria, Zaynab viene presentata ancora una volta come una donna afflitta dal dolore. Una donna come le altre, sensibile e incline al dolore, come tutte le donne secondo quanto dice il nipote. Fin dalla sua prima apparizione, il suo comportamento è caratterizzato da un forte disperarsi: si graffia il viso, si colpisce la faccia e si lacera le vesti fino a svenire, dopo aver avuto la conferma che la morte del fratello è prossima. È interessante notare che al-Ḥusayn la esorta a fargli una promessa: dopo la sua morte, Zaynab non dovrà farsi del male e non dovrà piangere e disperarsi per il dolore della perdita. Le chiede di essere forte, ma gli sciiti porranno alla base dei propri riti proprio ciò che al-Ḥusayn chiede alla sorella di non fare: disperarsi, piangere e tribolarsi fisicamente. Ciò che emerge fin da subito è la profondità del legame tra al-Ḥusayn e Zaynab, la cui figura è un modello di legame fraterno, quasi la controfigura femminile del fratello, colei che costui consola invece di consolare, ad esempio, la moglie, con l'obiettivo di dare una rappresentazione degli *ahl al-bayt* uniti nella sofferenza.

Andando avanti con la cronaca, troviamo due scene corali delle donne della famiglia di al-Ḥusayn, le sorelle e le figlie. Nella prima le donne gridano e piangono a voce alta quando sentono le parole di al-Ḥusayn, tanto che quest'ultimo manda il figlio 'Alī e il fratello al-'Abbās a calmarle per evitare che i loro pianti diventino eccessivi⁷⁰. Ancora una volta al-Ḥusayn vieta di fare ciò che la *šī'a* considererà uno dei pilastri del suo culto. Nella seconda scena, quando la battaglia si fa più dura e al-Ḥusayn viene attaccato direttamente, un soldato dell'esercito di 'Umar b. Sa'd sostiene di voler dar

⁶⁶ Proverbio arabo che fa riferimento al fatto che le pernici procurano acqua e cibo per i loro piccoli di notte. Il proverbio indica che quando qualcuno è incitato a compiere un'azione, allora deve fare in modo che l'azione venga compiuta.

⁶⁷ Cor. 28:88. I versetti del Corano sono riportati nella traduzione di Bausani 2008.

⁶⁸ La promessa che al-Ḥusayn cerca di strappare alla sorella rientra nell'atteggiamento del primo islam, che voleva vietare la pratica femminile di piangere e disperarsi per i defunti, in quanto lacerarsi i vestiti e graffiarsi erano pratiche della *ḡāhiliyya*. Durante la sua vita, il Profeta cercò sempre di insegnare il giusto atteggiamento da tenere verso la morte. Il fatto che Zaynab si disperò nonostante la richiesta del fratello mette in luce una tensione tra ciò che la religione ufficiale chiedeva e ciò che effettivamente veniva fatto. Le donne, dunque, provavano a resistere alla nuova prescrizione musulmana, manifestando una certa resistenza verso la richiesta di reprimere i loro lamenti. È significativo che, secondo la tradizione sciita, Zaynab sia stata la prima donna ad aver istituito il *maḡlis*, cioè l'assemblea che si teneva ogni anno per commemorare la morte di al-Ḥusayn, rituale fondamentale nello sciismo (EL CHEIKH, *Women, Islam, and Abbasid Identity*, cit., pp. 50-52, 54).

⁶⁹ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 420-421; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 117-118.

⁷⁰ Ivi, p. 123.

fuoco alla tenda che ospitava le donne, ed ecco che queste ultime escono fuori gridando, mentre al-Ḥusayn invoca la morte per quest'uomo⁷¹.

Nel frattempo gli uomini di al-Ḥusayn vengono uccisi uno dopo l'altro dai Kūfani in un'eroica resistenza, finché viene ucciso e fatto a pezzi dalle spade dei nemici suo figlio, 'Alī al-Akbar. In questa circostanza, Zaynab riappare sulla scena, questa volta descritta dalla voce fuori campo del narratore.

Narra Abū Miḥnaf, da Sulaymān b. Abī Rāšid, da Humayd b. Muslim al-Azdī: Quel giorno ho sentito al-Ḥusayn dire: «Che Dio uccida chi ti ha ucciso, figlio mio. Come sono insolenti con il Misericordioso e come disonorano l'inviolabile parentela dell'Inviato di Dio (*ḥurmat al-rasūl*). Dopo di te, il mondo non ha alcun senso per me». Poi vidi una donna, simile al sole che sorge, uscire velocemente⁷². Gridava: «Fratello mio, nipote mio!». Chiesi chi fosse e mi dissero che era Zaynab, figlia di Fāṭima, la figlia dell'Inviato di Dio. Lei si gettò su di lui. Al-Ḥusayn arrivò, la prese per mano e la riportò nella tenda. Poi al-Ḥusayn andò da suo figlio e il figlio minore venne da lui. Disse: «Portate indietro vostro fratello». Lo portarono e lo misero nei pressi della tenda davanti alla quale avevano combattuto⁷³.

Poco dopo, saranno due figli di Zaynab, 'Awn e Muḥammad, a morire. Tuttavia, in questo episodio, Zaynab non è menzionata. Stranamente, se consideriamo che le vittime sono i suoi figli.

Provato dalla sete, al-Ḥusayn tenta di avvicinarsi al fiume per prendere dell'acqua, ma gli viene lanciata una freccia che gli penetra in bocca, provocando la fuoriuscita di sangue. Zaynab riappare in un altro momento in cui al-Ḥusayn è accerchiato dai nemici.

Šimr b. Dī Ḡawšan si avvicinò con i soldati di terra ad al-Ḥusayn. Questi cominciò ad attaccarli ed essi gli si pararono alle spalle. Lo circondarono completamente. Un ragazzo della famiglia andò verso al-Ḥusayn. Sua zia Zaynab, figlia di 'Alī, lo afferrò per fermarlo. Al-Ḥusayn le disse: «Tienilo!», ma il ragazzo rifiutò. Si precipitò da al-Ḥusayn e rimase al suo fianco. Baḥr b. Ka'b b. 'Ubaydallāh corse verso al-Ḥusayn con una spada. Il giovane gli disse: «Figlio di una donna impura, stai cercando di uccidere mio zio?». Baḥr lo colpì con la spada. Il ragazzo cercò di fendere l'aria con la mano, la spada la tagliò: la mano rimase appesa. Il ragazzo gridò: «O madre!». Al-Ḥusayn lo prese e lo strinse a sé. Gli disse: «Nipote mio, Dio ti riunirà ai tuoi pii antenati, all'Inviato di Dio, ad 'Alī b. Abī Ṭālib, Ḥamza, Ḡa'afar e al-Ḥasan b. 'Alī, la preghiera di Dio su tutti loro»⁷⁴.

Il giovane, di cui non viene rivelata l'identità, è un nipote che Zaynab, da madre, cerca di fermare per evitargli una tragica morte.

⁷¹ Ivi, p. 141.

⁷² Gli arabi amavano molto il *wasf*, la descrizione. Nella poesia araba preislamica, descrivevano spesso immagini di fauna e di flora, la bellezza di un tramonto, la luminosità di un cielo terso, la luna e le stelle, il mare che circondava la Penisola arabica (EL TAYIB, "Pre-Islamic Poetry", in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 94). Questa breve descrizione di Zaynab, la cui bellezza viene paragonata al sole che sorge, ricorda gli accostamenti di donne alla bellezza della natura, molto diffusi nella poesia araba preislamica.

⁷³ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 446-447; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 151.

⁷⁴ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 450-451; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 158.

Il momento dell'uccisione di al-Ḥusayn si avvicina. La presenza di Zaynab comincia ad avere un maggiore impatto.

‘Abdallāh b. ‘Ammār ha narrato: I soldati di terra lo attaccarono da sinistra e da destra. Si lanciò contro quelli alla sua destra fino a disperderli. Poi si lanciò contro quelli alla sua sinistra, fino a disperderli. Indossava un turbante e una delle sue maglie in seta. Dio Mio! Non [lo] ho mai visto piegarsi. I suoi figli, la sua famiglia, i suoi seguaci erano stati uccisi. Nonostante ciò, aveva ancora il cuore forte. Nessuno era più scaltro di lui, né più sicuro nel farsi avanti. Non avevo mai visto nessuno come lui prima d'allora. Quando i soldati di terra erano lì, si ritiravano dalla sua destra e dalla sua sinistra come le capre quando il lupo si avvicina a loro. Mio Dio! Era proprio così quando Zaynab, figlia di Fāṭima, uscì fuori. Vedevo i suoi orecchini ondeggiare tra le orecchie e le spalle. Diceva: «Spero che il cielo scenda sulla Terra!». ‘Umar b. Sa‘d si avvicinò ad al-Ḥusayn e lei disse: «‘Umar b. Sa‘d, Abū ‘Abdallāh viene ucciso mentre tu te ne stai a guardarlo?». Vidi le lacrime scendere sulle guance e sulla barba di ‘Umar, che distolse lo sguardo da lei⁷⁵.

Questo è il primo episodio in cui Zaynab si rivolge direttamente al nemico, accusandolo per la sua indifferenza di fronte al trattamento riservato al nipote del Profeta. Le sue parole sono concise ma dure, tanto da ottenere un effetto immediato sul suo interlocutore: fa piangere un uomo prepotente e insensibile come il capo dell'esercito kūfano. Zaynab lo accusa di essere inerte e indifferente di fronte al crimine che i suoi uomini stanno commettendo impunemente nei confronti del fratello, come se non sapessero bene chi è quest'ultimo. Le poche parole di Zaynab hanno un effetto così forte da far vergognare ‘Umar il quale, da uomo, si sente a disagio a piangere davanti a una donna e dunque distoglie lo sguardo da lei.

Arriva il momento più drammatico della storia: al-Ḥusayn viene ucciso da Sinān b. Anas e la sua testa viene tagliata. Riceve trentatré pugnalate e trentaquattro colpi. Nell'attimo successivo all'uccisione, Sinān b. Anas attaccava chiunque osasse avvicinarsi ad al-Ḥusayn, per paura che qualcuno si appropriasse della sua testa, prezioso bottino e prova della vittoria da esporre al pubblico ludibrio. Alcuni dei nemici rubano e dividono i vestiti della vittima, i pantaloni, il mantello in seta, i sandali e la spada, violando il corpo in tutti i modi possibili. Si dirigono poi verso le superstiti.

Andarono verso gli indumenti e i cammelli e saccheggiarono tutto. Poi si diressero verso le donne di al-Ḥusayn, le sue vettovaglie e il suo equipaggiamento. I vestiti furono strappati dalle schiene delle donne, le quali ne vennero forzatamente private⁷⁶.

Le donne della famiglia del Profeta subiscono uno dei peggiori oltraggi: vengono private dei loro indumenti. I Kūfani non solo hanno ucciso il nipote del Profeta, dopo l'assassinio hanno anche violato l'onore e la dignità delle donne della sua famiglia.

⁷⁵ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 452; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 159-160. Le parole di Zaynab sono riportate uguali in al-Balāḍurī, con delle piccole differenze: «Zaynab bint ‘Alī disse a ‘Umar b. Sa‘d: “Abū ‘Abdallāh viene ucciso e tu te ne stai a guardare?”. Pianse e distolse lo sguardo da lei» (AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-ašrāf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1417/1996, vol. 3, p. 409. Nel vol. 28 della stessa opera troviamo un riassunto dell'episodio).

⁷⁶ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 453; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 161.

Tale violazione proseguirà nel viaggio che i prigionieri compiranno da Kūfa a Damasco e sarà una delle tematiche dei sermoni di Zaynab.

Dopo l'uccisione di al-Ḥusayn, uno degli uomini dell'esercito kūfano vuole uccidere 'Alī b. al-Ḥusayn, ma un uomo, Ḥumayd b. Muslim, glielo vieta considerando la giovanissima età. 'Umar b. Sa'd ordina di non entrare nella tenda delle donne, di non disturbare il ragazzo e di restituire loro tutto ciò che gli era stato rubato. 'Umar b. Sa'd continua a profanare il corpo di al-Ḥusayn, chiedendo ai suoi seguaci chi avrebbe voluto calpestare il cadavere a cavallo. Si fanno avanti dieci volontari che martoriano il corpo. Il bilancio finale è di settantadue o settantatré vittime tra i seguaci di al-Ḥusayn, ottantotto dalla parte di 'Umar b. Sa'd. Il giorno stesso in cui al-Ḥusayn viene ucciso, la testa viene portata come trofeo da Ḥawalī b. Ziyād a 'Ubaydallāh b. Ziyād. Quando questi arriva al palazzo, lo trova chiuso e porta allora la testa nella sua abitazione, mettendola temporaneamente in un bacino. Scoprendo che si trattava della testa di al-Ḥusayn, la moglie scappa di casa e l'uomo chiama l'altra moglie affinché dorma con lui. Di notte, l'uomo vede una colonna di luce partire dal cielo per arrivare fino al bacino, ed uccelli bianchi volarvi intorno. Il giorno dopo, l'uomo porta la testa da 'Ubaydallāh b. Ziyād e, alla partenza del corteo, Zaynab recita una breve ma intensa elegia dedicata al fratello, il cui *sağ* ("rima") dell'originale non viene reso nella traduzione.

'Umar b. Sa'd restò lì per il resto di quel giorno e il giorno successivo. Poi ordinò a Ḥumayd b. Bukayr al-Aḥmarī di annunciare alla gente la partenza per Kūfa. Prese con sé le figlie e le sorelle di al-Ḥusayn, i bambini che erano con loro e 'Alī b. al-Ḥusayn, il quale era malato.

Narra Abū Miḥnaf, da Abū Zuhayr al-'Absī, da Qurra b. Qays al-Tamīmī: Guardai quelle donne. Quando passarono davanti ad al-Ḥusayn, ai membri della sua famiglia e ai suoi figli, gridarono e si graffiarono i volti. Volsi il mio cavallo verso di loro. Non avevo mai visto donne più belle di quelle che vidi quella volta. Dio mio! Erano più belle delle vacche selvatiche di Yabrīn⁷⁷. Non dimenticherò mai le parole di Zaynab, figlia di Fāṭima, quando passò il corpo prostrato del fratello al-Ḥusayn:

«O Muḥammad, o Muḥammad (*Muḥammadāh*)!
Ti benedicano gli angeli del cielo (*al-samā*)!
Questo è al-Ḥusayn all'aperto (*bi- 'l- 'arā*),
immerso nel suo sangue (*bi- 'l-dimā*),
mutilato nelle membra (*al-a 'dā*)
O Muḥammad, le tue figlie sono prigioniere (*sabāyā*),
la tua discendenza uccisa e lo zefiro la cosparge di sabbia (*al-ṣabā*)».

O Dio, fece piangere ogni nemico e ogni amico⁷⁸.

⁷⁷ Un'altra descrizione (*waṣf*) riservata alle donne della famiglia del Profeta. Yabrīn era una regione sabbiosa situata nella parte orientale della Penisola arabica, un'oasi di palme e sorgenti. Le donne sono paragonate a delle vacche situate in un'oasi, tipica immagine per esprimere la bellezza femminile.

⁷⁸ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 455-456; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 164. Ibn Sa'd sostiene che chi ha esclamato "O Muḥammad, questo è al-Ḥusayn all'aperto, immerso nel sangue, la sua famiglia e le sue donne sono prigionieri" (versione ridotta rispetto a al-Ṭabarī), è una donna della famiglia di al-Ḥusayn ("*ṣarahat imra' minhunna*", IBN SA'D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 445), senza specificarne l'identità. Saranno storici successivi a identificare questa donna, ma non sappiamo se hanno "inventato" che si trattasse di Zaynab o se invece il dettaglio è sfuggito a Ibn Sa'd. In al-Balāḍurī, ad esempio, viene specificato che la donna che parla sul corpo di al-Ḥusayn è la sorella Zaynab (AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-*

La voce di Zaynab si fa sentire sempre di più. Prima le sue poche parole avevano indotto al pianto il feroce ‘Umar b. Sa‘d, il quale non piange dopo aver ucciso il nipote del Profeta ma piange di fronte alle parole di una donna; adesso suscitano il pianto di tutti, sostenitori e nemici. I versi pronunciati da Zaynab costituiscono un’elegia funebre (*ritā’*), genere letterario molto diffuso nella poesia araba preislamica che ebbe come esponenti sia uomini che donne. La più famosa poetessa che operò nell’epoca precedente all’islam era al-Ḥansā’, convertitasi poi all’islam e i cui versi dedicati al fratello Ṣaḥr ucciso in battaglia erano molto amati dal Profeta⁷⁹. Ciò che distingue l’elegia di Zaynab dalle elegie preislamiche è la presenza dell’invocazione al Profeta. L’immagine del vento del deserto che ricopre di sabbia i cadaveri dei familiari di Zaynab ricorda un’elegia di al-Ḥansā’, in cui la poetessa dice che il corpo del fratello “adesso è ricoperto da strati di sabbia”⁸⁰. Sembra, dunque, che i versi attribuiti a Zaynab si inseriscano nel quadro di una tradizione poetica araba ben consolidata, fattore che rende il personaggio stereotipato e dall’aura letteraria più che storica.

Il corteo dei prigionieri e delle vittime prosegue il suo viaggio, fino a giungere a destinazione nel palazzo di Ibn Ziyād a Kūfa, il quale fa entrare nel suo palazzo la delegazione e la gente.

La testa di al-Ḥusayn gli fu posta davanti. Infilzò una canna tra i denti di al-Ḥusayn. Quando Zayd b. Arqam vide che continuava a infilzare la canna nella testa, disse: «Togli quella canna da quei denti perché, giuro su Dio, ho visto le labbra dell’Inviato di Dio baciare queste labbra». Poi l’anziano si mise a piangere. Ibn Ziyād disse: «Che Dio ti faccia piangere! Se non fosse per il fatto che sei un anziano, che è rimbambito ed è fuori di mente, ti taglierei la testa». Zayd b. Arqam si alzò e lasciò l’udienza. Dopo che se ne fu andato, ascoltai la gente dire: «O Dio! Zayd b. Arqam ha detto certe parole che, se Ibn Ziyād lo avesse sentito, lo avrebbe ammazzato». Io chiesi: «Cosa ha detto?». Risposero: «Quando è passato da noi, diceva: “Uno schiavo ha dato potere a uno schiavo e li ha presi come se fossero beni ereditari. Voi, Arabi, siete gli schiavi dopo oggi. Avete ucciso il figlio di Fāṭima e dato il potere al figlio di Marḡāna⁸¹. Egli ucciderà i migliori di voi e renderà schiavi i peggiori tra voi. Voi avete accettato l’umiliazione. Possano perire coloro i quali accettano l’umiliazione!”».

Quando la testa di al-Ḥusayn fu portata al cospetto di ‘Ubaydallāh b. Ziyād insieme ai suoi bambini, alle sorelle e alle donne della famiglia, Zaynab, figlia di Fāṭima, era vestita di stracci, indistinguibile dalle sue ancelle che le stavano intorno. Lei entrò e si mise a sedere. Ibn Ziyād chiese: «Chi è questa donna che si sta sedendo?». Lei non rispose. Lui ripeté la domanda tre volte, ma lei non rispose. Una delle sue ancelle disse: «È Zaynab, figlia di Fāṭima». ‘Ubaydullāh le disse: «Gloria a Dio che vi ha fatto cadere in disgrazia, vi ha ucciso e ha messo in luce la falsa natura delle vostre pretese». Rispose Zaynab: «Lode a Dio che ci ha onorati con Muḥammad e ci ha purificati completamente dal peccato⁸², al contrario di quanto tu sostieni. Lui svela il corrotto e rivela la falsa natura del depravato». Ibn Ziyād disse: «Che cosa pensi di quello che Dio ha fatto

aṣrāf, cit., vol. 3, p. 411). Anche la reazione degli astanti viene descritta con delle piccole differenze: “Non ci fu amico e nemico che non si mise a piangere” (Ibn Sa‘d); “Ogni nemico e sostenitore pianse” (al-Balāḍurī).

⁷⁹ EL TAYIB, “Pre-Islamic Poetry”, cit., pp. 85-87.

⁸⁰ FARRIN, *Abundance from the Desert. Classical Arabic Poetry*, Syracuse, Syracuse University Press, 2011, p. 77.

⁸¹ *Kunya* di Ibn Ziyād, figlio di Marḡāna, dal nome della madre. Rivolgersi a un uomo chiamandolo con il nome della madre era un’offesa, dal momento che pronunciarne pubblicamente il nome è un atto di mancanza di rispetto.

⁸² Zaynab cita il celebre “versetto della purificazione”, Cor. 33:33. Si veda p. 77.

alla tua famiglia (*ahl baytiki*)?». Lei rispose: «Era scritto che sarebbero stati uccisi, ma sono scesi in battaglia verso i luoghi ove ora giacciono morti. Dio riunirà voi e noi. Voi discuterete e litigherete davanti a Lui»⁸³. Ibn Ziyād andò su tutte le furie. Intervenne ‘Amr b. Ḥurayṭ: «Possa Dio dare prosperità al governatore! È solo una donna! È possibile biasimare una donna per i suoi ragionamenti? Non è possibile biasimarla per ciò che dice o rimproverarla per le sciocchezze che proferisce». Ibn Ziyād le disse: «Dio ha curato la mia anima dal tuo tiranno e dai disobbedienti membri della tua famiglia». Zaynab pianse e disse: «O vita mia! Tu hai ucciso il mio uomo maturo (*kahlī*), hai distrutto la mia famiglia (*ahlī*), hai reciso i giovani rami (*far ‘ī*), hai sradicato le mie radici (*aṣlī*). Se ciò ti soddisfa, hai raggiunto il tuo obiettivo». ‘Ubaydullāh disse: «Questo sì che è vero coraggio. Tuo padre era un poeta coraggioso»⁸⁴. Lei rispose: «Cos’ha una donna a che fare con il coraggio? Io ho cose che mi distraggono dal coraggio. Quello che ho detto era solo un’espressione spontanea»⁸⁵.

Zaynab risponde agli attacchi di Ibn Ziyād e si difende con abilità dall’accusa di essere una manipolatrice di parole. È così eloquente che un uomo di Ibn Ziyād dice a quest’ultimo di non prendere in considerazione le sue parole poiché è una donna e in quanto tale non può essere biasimata per ciò che dice. Zaynab si difende dicendo di non essere eloquente e di non aver preparato il suo discorso, ma quello che ha detto le è uscito estemporaneamente dal cuore. Sia Zaynab che Ibn Ziyād sostengono che la morte di al-Ḥusayn è stata voluta da Dio, ma per motivi diversi: per Zaynab perché Dio ha deciso che fosse così, per Ibn Ziyād perché era un ribelle che non accettava le regole. Zaynab osa lanciare tali accuse attraverso uno slancio poetico che porta Ibn Ziyād a definirla “coraggiosa” (*ṣuḡā’a*) come il padre, famoso nella storia dell’islam per gli eloquenti sermoni a lui attribuiti. Dopo l’elegia funebre, dunque, Zaynab emerge come poetessa. Nelle intenzioni di Ibn Ziyād, darle della poetessa era una pesante accusa, dal momento che l’uomo associa i versi di Zaynab alla visione negativa della poesia che fa uso del *sağ* ‘ come era abitudine degli indovini e dei poeti dell’epoca della *ḡāhiliyya*.

A questo punto giungiamo a uno degli episodi più significativi della biografia di Zaynab, quando salva la vita al nipote ‘Alī b. al-Ḥusayn, rendendo possibile la sopravvivenza dell’unico uomo della sua famiglia rimasto ancora in vita. Si tratta di un episodio che ha implicazioni fondamentali per lo sviluppo futuro dello sciismo.

⁸³ L’incipit del dialogo tra Zaynab e Ibn Ziyād è riportato anche in Ibn Sa’d, in versione ridotta e con delle piccole differenze. «Le chiese: “Cosa ne pensi di quello che Dio ha fatto alla tua famiglia?”. Zaynab rispose: “Era scritto che sarebbero stati uccisi, ma sono scesi in battaglia verso i luoghi ove ora giacciono morti. Dio riunirà noi, te e loro”. Ibn Ziyād disse: “Grazie a Dio che vi ha ucciso e ha messo in luce la falsità delle vostre affermazioni”. Zaynab rispose: “Grazie a Dio che ci ha onorati con Muḥammad e ci ha purificati”» (IBN SA’D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 445).

⁸⁴ Nel resoconto di al-Ṭabarī, si dice a proposito di Sinān b. Anas, l’assassino di al-Ḥusayn: «Era un poeta e c’era qualcosa di insano in lui» (AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 162). Questo per indicare che l’essere poeta era infamante. Anche il Profeta era stato accusato di essere un poeta da un qurayšita ostile. Il Corano chiarisce che il Profeta non è né un indovino né un uomo posseduto. Il Profeta era molto sensibile all’espressione poetica, e i due califfi ‘Umar e ‘Alī furono ancora più noti per il loro interesse verso l’espressione poetica che promuove gli insegnamenti dell’islam (JAYYUSI, “Umayyad Poetry”, in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 390-391). Il termine usato in altre fonti da Ibn Ziyād per definire ‘Alī poeta è *sağḡā* ‘, termine che deriva da *sağ* ‘, la prosa rimata attraverso la quale gli indovini emettevano i loro oracoli. Il riferimento è al *sağ* ‘ presente nei sermoni attribuiti a ‘Alī.

⁸⁵ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 456-457; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 165-166.

Secondo Abū Miḥnaf, da al-Muḡālīd b. Sa‘īd: Quando ‘Ubaydallāh b. Ziyād notò ‘Alī b. al-Ḥusayn, disse a una guardia: «Vedi se è diventato uomo». Dopo avergli spostato la mutanda, disse che lo era. Ibn Ziyād ordinò: «Portatelo via e tagliategli la testa». ‘Alī disse: «C’è un legame tra te e queste donne. Dunque manda con esse un uomo che se ne prenda cura». Ibn Ziyād lo chiamò a sé e lo mandò con esse.

Secondo Abū Miḥnaf, da Sulaymān b. Abī Rāšīd, da Ḥumayd b. Muslim: Ero da Ibn Ziyād quando gli fu presentato ‘Alī b. al-Ḥusayn. Gli chiese: «Come ti chiami?». Rispose: «Sono ‘Alī b. al-Ḥusayn». Ibn Ziyād disse: «Non ha Dio ucciso ‘Alī b. al-Ḥusayn?». Stette zitto. Allora Ibn Ziyād gli chiese: «Che cos’hai che non parli?». Rispose: «Avevo un fratello di nome ‘Alī b. al-Ḥusayn ma lo hanno ucciso». Ibn Ziyād disse: «Dio lo ha ucciso». ‘Alī rimase in silenzio. Ibn Ziyād gli domandò: «Che cos’hai che non parli?». Rispose: «Dio chiama a sé le anime al momento della loro morte⁸⁶. Non è possibile che alcuno muoia altro che col permesso di Dio⁸⁷». Ibn Ziyād gridò: «Tu sei uno di loro! Guarda se è diventato uomo. Penso di sì». Murrī b. Mu‘āḍ al-Aḥmarī lo scoprì e disse: «Sì, ha raggiunto la maturità». Ibn Ziyād gli ordinò di ucciderlo. ‘Alī b. al-Ḥusayn gli chiese: «Chi sarà il responsabile di queste donne?». Zaynab, sua zia, si strinse a lui e implorò: «Ibn Ziyād, non ne hai abbastanza di noi? Non ti sei dissetato con il nostro sangue? Non lascerai sopravvivere nessuno di noi?». Strinse a sé ‘Alī e disse: «In nome di Dio, se sei credente, ti chiedo di uccidere anche me, se uccidi lui!⁸⁸». ‘Alī b. al-Ḥusayn lo chiamò: «Ibn Ziyād, se tra te e la famiglia di ‘Alī vi è un qualsiasi legame, manda con loro un uomo probato affinché le accompagni secondo la maniera musulmana corretta». Ibn Ziyād guardò per un momento Zaynab poi gli astanti e disse: «Che cosa meravigliosa è la parentela (*al-rahim*)! Dio, penso che davvero voglia essere uccisa anche lei se uccido lui. Lascia il giovane, va’ con le tue donne»⁸⁹.

Grazie a questo coraggioso gesto verbale e fisico, Zaynab riesce a salvare la vita al nipote, dimostrando ancora una volta di saper ottenere un effetto sulla controparte omayyade grazie alle sue capacità oratorie. Diversamente dalle prime apparizioni, ora palesa tutto il suo coraggio, essendo pronta alla morte pur di difendere suo nipote. Ogni volta che Ibn Ziyād parla con lei, la provoca e fa riferimento al fallimento totale della sua famiglia, ma Zaynab non gli dà mai ragione, mostrandosi all’altezza di ogni attacco.

Nel frattempo Yazīd b. Mu‘āwiya, califfo di Damasco, viene informato del destino di al-Ḥusayn e dei suoi uomini, i quali hanno preferito combattere invece di riconoscere l’autorità di Ibn Ziyād. I loro corpi uccisi sono bruciati dal sole, le teste affondate nella sabbia, le aquile e gli avvoltoi sono i loro visitatori. Secondo il resoconto di al-Ṭabarī, all’udire queste notizie, Yazīd piange. Non avrebbe voluto che al-Ḥusayn venisse ucciso.

‘Ubaydallāh b. Ziyād ordina alle donne e ai bambini della famiglia di al-Ḥusayn di prepararsi per il viaggio. Fa incatenare ‘Alī b. al-Ḥusayn al collo e li fa partire da

⁸⁶ Cor. 39:42.

⁸⁷ Cor. 3:145.

⁸⁸ Questo intervento di Zaynab è citato anche da un antico genealogista medinese, Muṣ‘ab al-Zubayrī (m. 236/851), il quale cita Zaynab in un paragrafo dedicato ai figli di al-Ḥusayn (AL-ZUBAYRĪ 1953, *Nasab Qurayš*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1953, p. 58).

⁸⁹ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 457-458; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 166-167. L’episodio è narrato anche da Ibn Sa‘d e al-Balāḍurī, ma in versione ridotta: «Ordinò di ucciderlo e Zaynab bint ‘Alī gridò: “Ibn Ziyād, basta con il nostro sangue. Ti chiedo, per Dio, di uccidere anche me se uccidi lui”. E lo lasciò» (IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, cit., vol. 6, p. 445; AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-ašraf*, cit., vol. 3, p. 412).

Kūfa, al seguito del corteo con le teste dei martiri. Arrivati da Yazīd, Muḥaffiz b. Ṭa‘laba⁹⁰ li annuncia come dei vili e degli immorali e l’“umano” Yazīd gli risponde che colui al quale la madre di Muḥaffiz ha dato la vita è molto più diabolico. Quando le teste vengono messe di fronte a Yazīd, questi dice che se fosse stato lui a combattere contro al-Ḥusayn, non lo avrebbe ucciso.

Quando Yazīd b. Mu‘āwiya tenne un’assemblea, chiamò i nobili siriani e li fece sedere intorno a sé. Poi chiamò ‘Alī b. al-Ḥusayn, i bambini e le donne di al-Ḥusayn. Furono portati da lui mentre la gente stava a guardarli. Yazīd disse a ‘Alī: «‘Alī, tuo padre ha reciso il legame di parentela con me, non ha riconosciuto i miei diritti e ha provato a privarmi della mia autorità. Dio lo ha trattato nel modo che hai visto». Rispose ‘Alī: «Non vi toccherà disgrazia sulla terra o nelle vostre persone senza che sia stata scritta in un Libro prima ancora che Noi la produciamo⁹¹». Yazīd sollecitò suo figlio Ḥālid a rispondergli, ma questi non sapeva cosa dire. Allora rispose Yazīd: «Di’: “Ogni male che vi colpisce, vi colpisce per quel che meritano le vostre mani, ma molte cose perdona”⁹²». A queste parole, lui tacque.

Yazīd chiamò le donne e i bambini, i quali furono fatti sedere di fronte a lui. Quel che vide fu spaventoso. Disse: «Che Dio detesti Ibn Marḡāna! Se ci fosse stato qualsiasi legame tra lui e voi, non vi avrebbe fatto questo, non vi avrebbe ridotto in questo stato».

Secondo Abū Miḥnaf, da al-Ḥārīṭ b. Ka‘b, da Fāṭima figlia di ‘Alī: Quando fummo fatti sedere davanti a Yazīd, lui mostrò pietà nei nostri confronti, ci fece portare delle cose e fu gentile. Un siriano dal volto rosso si alzò davanti a Yazīd e disse: «Principe dei Credenti, dammi questa». Intendeva me. Ero una bella giovane donna. Rabbrividii e mi spostai, dal momento che pensai che glielo avrebbe concesso. Mi aggrappai al vestito di mia sorella Zaynab, la quale era più grande e saggia (*a‘qāl*) di me. Lei disse che non sarebbe successo. Disse al siriano: «Per Dio! Sei un bugiardo! Un essere ignobile! Questo non è permesso né a te né a lui!». Yazīd si adirò e le disse: «Bugiarda! Eccome se mi è permesso. Se voglio, posso farlo». Zaynab rispose: «Per Dio, no! Dio ti permetterebbe di far ciò solo se lasciassi la nostra fede e ne abbracciassi un’altra!». Yazīd, irato e turbato, disse: «Mi affronti in questo modo? Tuo padre e tuo fratello sono quelli che hanno abbandonato la religione». Rispose Zaynab: «Tu, tuo padre e tuo nonno siete stati guidati dalla religione di Dio, la religione di mio padre, mio fratello e mio nonno!». Lui disse: «Tu menti, nemica di Dio!». Lei ribatté: «Tu, capo che detieni il potere, insulti come un empio e opprimi con il tuo potere!». Mio Dio, fu come se si vergognasse. Tacque. Il siriano tornò a ripetere: «Principe dei Credenti, donami la ragazza». Yazīd gli rispose: «Sparisci! Che Dio ti doni una morte fatale»⁹³.

Questo è un altro episodio cruciale della biografia di Zaynab, che con tutte le sue forze difende la sorella minore Fāṭima da un uomo che voleva prenderla come schiava e da Yazīd. Anche questa volta, Zaynab riesce a salvare un membro della sua famiglia grazie alla sua eloquenza e al suo argomentare. Ribadisce a Yazīd che lui, suo padre

⁹⁰ Colui che porta i prigionieri da Yazīd. Aveva preso parte alla conquista araba della Persia.

⁹¹ Cor. 57:22.

⁹² Cor. 42:30. Yazīd risponde a ‘Alī citando un versetto del Corano, dimostrando che anche lui argomenta in base al libro sacro e che quanto successo alla famiglia di al-Ḥusayn è frutto del loro stesso operato. Si noti che in questa versione, che apparentemente cerca almeno in parte di disculpare Yazīd, l’ultima parola è lasciata a lui.

⁹³ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 461-462; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 170-171. L’episodio in cui Zaynab salva la sorella è riportato in versione molto ridotta e con delle lacune da al-Balāḍurī, con una Zaynab che non dice nulla. «Un siriano guardò la figlia di ‘Alī. Disse a Yazīd: “Dammi costei”. Zaynab sentì le sue parole. Yazīd si arrabbiò e disse: “Se voglio dargliela, gliela do”» (AL-BALĀḌURĪ, *Ansāb al-ašraf*, cit., vol. 3, p. 417).

Mu'āwiya e suo nonno Abū Ṣufyān hanno professato la religione di Muḥammad ma non hanno esitato a tradire il Profeta. Zaynab accusa Yazīd di essere un oppressore; lo fa senza mezzi termini, tanto da indurre l'uomo a tacere e a non risponderle, nello stesso modo in cui aveva fatto con 'Umar b. Sa'd.

A questo punto, Yazīd decide di mandare i superstiti a Medina.

Yazīd b. Mu'āwiya disse: «Al-Nu'man b. Baṣīr, fornisci loro di ciò di cui hanno bisogno e poi manda un bravo e fedele siriano con loro. Mettigli a disposizione cavalieri e aiutanti, e falli andare a Medina con loro». Poi ordinò che le donne fossero alloggiate in una casa isolata. Gli fece avere quanto gli sarebbe stato utile. Il fratello, 'Alī b. al-Ḥusayn, era in casa con loro. Poi uscirono e andarono nell'abitazione di Yazīd. Non vi era donna della famiglia di Mu'āwiya che non piangesse e gemesse per al-Ḥusayn vedendole. Esse continuarono a piangere per lui per tre giorni⁹⁴.

Nella versione sunnita di al-Ṭabarī, Yazīd garantisce un trattamento consono ai superstiti, come se volesse ripagarli per tutto quello che hanno subito e a cui hanno assistito. Essi saranno trattati con grande riguardo fino al loro arrivo a Medina, tanto che Fāṭima e Zaynab pensano di offrire un dono al siriano che le ha accompagnate in modo rispettoso.

Secondo al-Ḥārīṭ b. Ka'b, da Fāṭima figlia di 'Alī: Dissi a mia sorella Zaynab: «Sorellina, questo siriano ci ha trattato bene. Cosa ne pensi se gli offriamo un dono?». Rispose: «Non abbiamo altro da dargli se non i nostri gioielli». Dissi: «Diamoglieli». Così presi il mio bracciale, lei prese il suo, e glieli demmo in dono. Gli chiedemmo scusa e gli dicemmo: «Questa è la tua ricompensa per averci accompagnato in modo rispettoso». Egli disse: «Se lo avessi fatto per la ricchezza terrena, sarei molto soddisfatto dei vostri gioielli. Tuttavia l'ho fatto solo per Dio e per la vostra parentela (*qarāba*) con il Suo Inviato»⁹⁵.

Continuando la storia di al-Ṭabarī, troviamo un altro episodio che testimonia il fatto che Yazīd ha avuto un trattamento decoroso verso le donne della famiglia di al-Ḥusayn, restituendo loro tutto ciò che gli era stato rubato, ovvero quei gioielli che potrebbero essere parte del *mahr* (“dono nuziale”) richiesto dal Corano come condizione per un matrimonio legale e che era considerato una ricompensa che la donna avrebbe potuto reclamare anche in caso di divorzio.

Le donne di al-Ḥusayn furono portate da Yazīd. Le donne della famiglia di Yazīd, le figlie di Mu'āwiya e la sua famiglia si tormentarono dal dolore e fecero le lamentazioni. Fāṭima, figlia di al-Ḥusayn, che era più grande di Sukayna, chiese: «Le figlie dell'Inviato di Dio sono prigioniere, Yazīd?». Yazīd rispose: «Cugina, non sapevo che ciò sarebbe accaduto». Lei disse: «Non ci è stato lasciato nemmeno un orecchino». Egli rispose: «Cugina, quello che ti sarà dato sarà più grande di quello che ti è stato preso». Poi furono fatte uscire e portate a casa di Yazīd b. Mu'āwiya. Non ci fu nemmeno una donna della famiglia di Yazīd che si sia messa a lamentarsi e ad addolorarsi. Yazīd chiese a ognuna delle donne: «Che cosa ti è stato sottratto?». Nessuna menzionò qualcosa, persino preziosa, senza che le fosse restituito il doppio del suo valore. Sukayna diceva: «Non ho mai visto un uomo che non crede in Dio migliore di Yazīd b. Mu'āwiya»⁹⁶.

⁹⁴ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 462; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 171.

⁹⁵ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., pp. 462-463; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., p. 173.

⁹⁶ AL-ṬABARĪ, *Tārīḥ al-rusul*, cit., p. 464; AL-ṬABARĪ, *History of al-Ṭabarī. Vol. 19*, cit., pp. 174-175.

Si noti come la vicenda si concluda con un giudizio positivo su Yazīd da parte di una delle donne della famiglia del Profeta, giudizio che corona il parziale riconoscimento del suo pentimento già cominciato con la descrizione del comportamento generoso del califfo verso le donne degli *ahl al-bayt*. Con il gesto di riconoscenza verso il siriano si chiude la narrazione della partecipazione di Zaynab a Karbalā' secondo il resoconto di al-Ṭabarī. Dopo l'esposizione di questo dettaglio, non abbiamo più traccia di Zaynab. Nessuna fonte storica del periodo classico ci dice dove sia andata dopo essere stata mandata a Medina e con chi, come abbia trascorso la parte restante della sua vita.

Ricapitolando, i punti salienti della storia di Zaynab che emergono dall'autorevole cronaca di al-Ṭabarī sono:

- il dolore e l'angoscia incontrollata per i presagi della morte del fratello;
- la commovente elegia funebre sul corpo di al-Ḥusayn;
- la critica sicura e fiera all'oppressore, incarnato nelle persone di 'Umar b. Sa'd, Ibn Ziyād e Yazīd;
- la difesa della propria famiglia (il nipote 'Alī e la sorella Fāṭima);
- la difesa orgogliosa del diritto al potere della propria famiglia, oltraggiato dagli Omayyadi;
- l'enfasi sul tema della parentela;
- l'ineluttabilità della morte e del giudizio divino.

Come si pone questa influente versione nei confronti di quelle degli storici anteriori ricorsi anch'essi ad Abū Miḥnaf come fonte principale? Alla luce del paragone con le narrazioni anteriori, al-Ṭabarī risulta essere il primo ad aver riportato una versione più completa della storia di Zaynab, versione che pone l'accento sull'eloquenza della donna nei confronti del tiranno. La presentazione più approfondita del personaggio potrebbe essere motivata dalla volontà dello storico di bilanciare le posizioni delle due parti antagoniste, mostrando il coraggio delle vittime e l'umanità di perlomeno alcuni dei carnefici⁹⁷, senza dunque prendere apertamente posizione nei confronti degli uni o degli altri.

Si noti che le fonti precedenti ad al-Ṭabarī, come Ibn Sa'd e al-Balāḍurī, presentano Zaynab in modo superficiale, senza i dettagli forniti da al-Ṭabarī, che sembra essere il primo storico sunnita a investire il personaggio di nuovi significati. Sorge dunque una domanda: la versione di Abū Miḥnaf è stata riassunta dagli storici precedenti ad al-Ṭabarī o al-Ṭabarī ha aggiunto dettagli che non erano stati riportati da Abū Miḥnaf, sviluppando personaggi come quello di Zaynab che non avevano ricevuto adeguata attenzione? Ecco il riepilogo di alcuni esempi significativi al riguardo. L'elegia funebre che Zaynab recita quando il corpo del fratello le viene fatto passare davanti: Ibn Sa'd sostiene che sia stata una delle donne della famiglia di al-Ḥusayn a recitare i versi, gli storici a lui successivi, come al-Balāḍurī e al-Ṭabarī, rivelano

⁹⁷ Il lato umano dei "carnefici" emerge in diversi punti della *Storia* di al-Ṭabarī. Se 'Umar b. Sa'd e Ibn Ziyād sono rappresentati in tutta la loro ferocia e disumanità, Yazīd viene assolto più volte. Quando un messaggero gli comunica la notizia dell'uccisione di al-Ḥusayn, il califfo sostiene che non avrebbe voluto che ciò fosse avvenuto e al-Ṭabarī sottolinea che non diede alcuna ricompensa al messaggero che gli portò questa notizia (Ivi, p. 169). Quando Yazīd è con 'Alī b. al-Ḥusayn gli dice che se suo padre gli avesse chiesto un favore, lui lo avrebbe esaudito, e gli confessa che non avrebbe mai permesso che al-Ḥusayn venisse ucciso (Ivi, p. 162).

l'identità della donna, contribuendo a porre le basi del ruolo esemplare di Zaynab nei rituali sciiti in cui si piange per al-Ḥusayn. La reazione di 'Umar b. Sa'd all'accusa di Zaynab, secondo la quale l'uomo non fa nulla per evitare che al-Ḥusayn venga ucciso, è amplificata da al-Ṭabarī rispetto alla versione anteriore di al-Balāḍurī. Il dialogo tra Zaynab e Ibn Ziyād è conciso in Ibn Sa'd e più elaborato in al-Ṭabarī. Anche l'episodio in cui Zaynab difende il nipote 'Alī è sviluppato da al-Ṭabarī, mentre Ibn Sa'd e al-Balāḍurī riducono gli interventi di Zaynab a poche parole. Qual è dunque la funzione narrativa del personaggio Zaynab secondo al-Ṭabarī e nella sua epoca? La donna potrebbe essere funzionale a garantire un certo equilibrio tematico alla narrazione degli eventi. Le parole di Zaynab e i comportamenti che Ibn Ziyād e Yazīd hanno avuto nei suoi confronti permettono ad al-Ṭabarī di non prendere apertamente le parti a favore della famiglia del Profeta o degli Omayyadi. Zaynab riesce a salvare la vita al nipote 'Alī e alla sorella Fāṭima grazie alle sue parole incisive, essenziali e chiare. Allo stesso tempo, attraverso un finale parzialmente redentivo, in cui gli oppressori cedono alle richieste di Zaynab, lo storico vuole suggerire al lettore che il tiranno e i suoi collaboratori non sono così repressibili.

Nel resoconto appena visto, Zaynab è il personaggio femminile dominante, l'unico a essere chiamato per nome. Le donne che vengono citate nei resoconti di battaglie sono sempre parenti di uomini protagonisti di queste battaglie. Esse, dunque, svolgono il ruolo di ausiliari⁹⁸, pur essendo dotate di una certa autonomia, come nel caso di Zaynab. Nel racconto emergono alcuni temi specificamente legati al genere femminile: le donne come vittime di umiliazione in quanto prigioniere di guerra, le donne che piangono per le vittime, le donne come portatrici e trasmittitrici del messaggio di al-Ḥusayn e dunque come coscienza della comunità. È proprio quest'ultimo ruolo che assicura a Zaynab un ruolo centrale nella storia, tanto da esserne diventata uno dei principali narratori. Gli uomini, invece, rappresentano la lotta, il comando, la resistenza, il martirio. Nella rappresentazione comunemente accettata di Zaynab, il personaggio si fa portavoce non solo di valori femminili ma, dopo il martirio, anche di alcuni valori maschili. L'aver salvato la vita al nipote e l'aver apostrofato Yazīd "capo che opprime" mette in evidenza un ribaltamento dei ruoli di genere tradizionalmente accettati.

Il fatto che, a parte del suo eroismo davanti agli usurpatori, di Zaynab non si sappia nient'altro, potrebbe far pensare che il personaggio sia stato adoperato per enfatizzare il coraggio e la ricerca della verità della famiglia del Profeta e per continuare a diffondere il messaggio di giustizia del fratello dopo l'uccisione di quest'ultimo, consegnandolo alla storia e alla memoria.

Nei secoli successivi ad al-Ṭabarī, la storiografia sunnita non dedicherà nessuna particolare attenzione a Zaynab, ma si limiterà a riportare in forma stringata le sue

⁹⁸ RODED, *Women in Islamic Biographical Collection. From Ibn Sa'd to Who's Who*, London, Lynne Rienne Publishers, 1994, p. 23.

azioni a Karbalā', rifacendosi alla tendenza a riassumere i grandi temi della prima storia musulmana⁹⁹.

1.4 Zaynab nella storiografia sciita: un timido preludio

Nelle più antiche opere dedicate al *maqtal* di al-Ḥusayn redatte da storici sciiti, il personaggio di Zaynab passa in sordina, proprio come riscontrato nelle fonti sunnite precedenti ad al-Ṭabarī. Al-Dīnawarī la nomina una sola volta¹⁰⁰ nella sua descrizione del *maqtal*; al-Ya'qūbī e al-Mas'ūdī la presentano attraverso brevi richiami che suggeriscono che Zaynab era uno dei tanti partecipanti della storia, non “il” personaggio¹⁰¹; Ibn A'tam al-Kūfī la presenta in diverse situazioni ma si tratta sempre di apparizioni fugaci; altri ancora, infine, ne parlano ma senza citarne il nome. Ciò che distingue le più antiche versioni sciite da quelle sunnite sono i ripetuti richiami ai “Cinque del mantello”¹⁰², le scene di donne che si disperano e si graffiano il volto e la presenza di altri personaggi femminili della famiglia di al-Ḥusayn, anticipando quello che sarà un tema portante della narrativa sciita, ovvero le scene corali di donne che piangono per il martire.

La prima apparizione di Zaynab in al-Ṭabarī, quando la donna è angosciata per aver sentito il rumore dei nemici avvicinarsi, viene raccontata anche da Ibn A'tam con alcune differenze che amplificano i presagi della tragedia:

Sua sorella Zaynab udì il clamore e il fracasso. Andò dal fratello, lo scosse e gli disse: «Fratello mio, non senti che i rumori si stanno avvicinando a noi?». Al-Ḥusayn alzò la testa e disse: «Sorella mia, ho visto in sogno mio nonno, mio padre 'Alī, mia madre Fāṭima e mio fratello al-Ḥasan, la pace sia su di loro. Mi hanno detto: “Al-Ḥusayn, presto verrai da noi”. Giuro, sorella mia, ciò sta per accadere, ne sono certo». Zaynab si graffiò il viso e gridò: «Fratello!». Al-Ḥusayn disse: «Piano! Taci e non gridare, perché i nemici gioiranno»¹⁰³.

Quando al-Ḥusayn recita i versi che preannunciano la propria morte, Ibn A'tam aggiunge un dettaglio riguardante la presenza della sorella di Zaynab, Umm Kulthūm, altra protagonista dell'evento nelle narrazioni sciite e non citata nelle fonti sunnite.

Le sorelle Umm Kulthūm e Zaynab dissero insieme: «Fratello, queste sono parole di chi ha la certezza di essere ucciso!». Poi Zaynab disse: «O perdita! Magari la morte colpisse la mia vita.

⁹⁹ Ad esempio, Ibn al-Ḡawzī (m. 597/1200) in *al-Muntaẓam fī tāriḥ al-mulūk wa 'l-umam*, Ibn al-Aṭīr in *al-Kāmil fī 'l-tāriḥ*, al-Mizzī (m. 742/1342) in *Tahqīb al-kamāl fī asmā' al-riḡāl*, Ibn Kaṭīr (m. 774/1373) in *al-Bidāya wa 'l-nihāya*, al-'Asqalānī (m. 852/1447) in *Tahqīb al-tahqīb*.

¹⁰⁰ Lo storico specifica che al-Ḥusayn ha intrapreso il viaggio verso Kūfa accompagnato dalle sorelle Umm Kulthūm e Zaynab (AL-DĪNAWARĪ, *al-Aḥbār al-ṭiwāl*, Cairo, Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabī, 1380/1960, p. 228), mentre al-Ṭabarī parlava genericamente di “donne della sua famiglia”.

¹⁰¹ Un'altra versione sciita sobria è quella di Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī (m. 356/967), storico di origini persiane autore di *Maqātil al-Ṭālibiyyīn* (“Le uccisioni dei Ṭālibidi”), enciclopedia biografica dei primi tre secoli della storia ṭālibide, riguardante cioè i discendenti di Abū Ṭālib (AL-IṢFAHĀNĪ, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, Cairo, al-Hay'ia al-'Āmma li-Quṣūr al-Ṭaqāfa, 1424/2003, vol. 1, pp. 91-120).

¹⁰² Si veda cap. 2.

¹⁰³ IBN A'TAM AL-KUFĪ, *Kitāb al-futūḥ*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1411/1991, vol. 5, p. 97.

Oggi sono morti mio nonno, mia madre Fāṭima, mio padre ‘Alī e mio fratello al-Ḥasan, e adesso mi viene annunciata la morte di al-Ḥusayn». Le donne piansero e si graffiaron le guance¹⁰⁴.

Due antiche opere sciite dedicate alle biografie degli *imām* si caratterizzano per la rappresentazione degli eventi da una prospettiva più storica che agiografica. La prima è di Ibn Bābawayh (m. 381/991-2), noto come al-Šayḥ al-Šadūq, considerato dagli sciiti duodecimani uno dei più grandi e dotti tradizionalisti. Autore prolifico, i suoi lavori sono ritenuti un pilastro della fede duodecimana. Il suo *Kitāb al-amālī* (“Il libro della dettatura”) è significativo ai fini di questa analisi poiché è una delle fonti sciite più antiche a presentare il personaggio di Zaynab senza sfumature agiografiche. Tuttavia il giudizio negativo su Yazīd si fa sentire. La figura di Zaynab appare molto ridimensionata, e altre donne della famiglia di al-Ḥusayn parlano animando la narrazione¹⁰⁵. Zaynab si limita a intervenire due volte: la prima quando dialoga con Ibn Ziyād, la seconda quando difende la sorella¹⁰⁶. La seconda opera è quella di al-Šayḥ al-Mufīd (m. 413/1022), noto teologo sciita originario di Baghdad, il quale scriveva al tempo del Califfato abbaside ma il potere era effettivamente in mano ai Buyidi persiani, i quali erano sciiti e dunque sostenevano lo studio e l’evoluzione del pensiero sciita. Autore prolifico, in questa sede si prende in considerazione la sua opera *al-Iršād fī ma‘rifat ḥuḡaḡ Allāh ‘alā ‘l-‘ibād* (“La guida per far conoscere agli uomini le prove di Dio”), in cui presenta le biografie degli *imām* sciiti. Gran parte del secondo volume dell’opera è dedicato al martirio di al-Ḥusayn, narrato dettagliatamente basandosi sulle fonti classiche. Zaynab viene introdotta indirettamente, senza menzionarne il nome ma attraverso il rapporto di parentela fraterna con al-Ḥusayn, identificata come sua sorella (*uḥtuhu*) nel primo episodio che la vede protagonista, quello in cui sente l’esercito nemico avvicinarsi¹⁰⁷. Gli interventi della donna sono uguali a quelli visti in al-

¹⁰⁴ Ivi, p. 84. L’episodio è presentato in versione stringata in al-Ya‘qūbī. Nel paragrafo dedicato all’assassinio di al-Ḥusayn, Zaynab è presentata dal nipote ‘Alī b. al-Ḥusayn la sera in cui il fratello verrà ucciso, quando costui recita i versi sull’inevitabilità della sua morte: «Zaynab, sentendo le sue parole, si strappò le vesti e disse: “O perdita, oggi la morte ha colpito la vita. Oggi sono morti Fāṭima, ‘Alī e al-Ḥasan”. Le rispose al-Ḥusayn: “Sorella mia, la morte è inevitabile”. Zaynab si percosse il viso e svenne. Al-Ḥusayn le mise dell’acqua in viso e le disse: “Io e ogni musulmano abbiamo un modello nell’Inviato di Dio. Ti prego, non strapparti le vesti, non graffiarti il viso, non piangere per il dolore e la perdita”. Poi la prese con sé e la portò da me che ero malato» (AL-YA‘QŪBĪ, *Tārīḥ al-Ya‘qūbī*, Najaf, Maktabat al-Ġazī, 1357/1938, vol. 2, pp. 216-217).

¹⁰⁵ «Umm Kulṭūm bint al-Ḥusayn mise la mano sulla testa di al-Ḥusayn e disse: “O Muḥammad, questo è al-Ḥusayn all’aperto, derubato del turbante e dei vestiti”» (al-Šadūq, *Amālī al-Šadūq*, Beirut, Mu’assasat al-A‘lamī li-‘l-maṭbū‘āt, 1430/2009, p. 125). Queste parole di solito sono attribuite a Zaynab. Ancora: «Quando Yazīd fece portare la testa di al-Ḥusayn davanti a lui, Sukayna disse: “Per Dio, non ho mai visto un cuore più duro di quello di Yazīd, non ho mai visto un infedele e un associatore più crudele e più ingiusto di lui”» (Ivi, p. 128). In questo modo, il giudizio positivo che Sukayna dava di Yazīd in al-Ṭabarī viene rovesciato completamente.

¹⁰⁶ Zaynab non viene menzionata attraverso il suo nome, ma solo come “mia sorella” (AL-ŠADŪQ, *Amālī al-Šadūq*, cit., p. 128).

¹⁰⁷ AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Iršād fī ma‘rifat ḥuḡaḡ Allāh ‘alā ‘l-‘ibād*, Beirut, Mu’assasat Āl al-Bayt li-ihyā’ al-turāt, 1416/1995, vol. 2, p. 90.

Ṭabarī¹⁰⁸, con delle piccole differenze. Ad esempio, nell'episodio in cui Zaynab accusa 'Umar b. Sa'd di essere inerte di fronte all'uccisione di al-Ḥusayn, Zaynab dice – in aggiunta rispetto alle fonti viste finora –: «“Guai a voi, c'è un musulmano tra di voi?” Nessuno le rispose». Nell'episodio in cui Zaynab viene portata a Kūfa con i superstiti, Ibn Ziyād le dice: “Chi è costei che si è appartata in un angolo e ha delle ancelle?”. Ancora, per la prima volta la donna che Zaynab difende dal siriano nella corte di Yazīd non è la sorella Fāṭima ma la nipote Fāṭima, figlia di al-Ḥusayn¹⁰⁹. È la prima opera sciita a registrare il ruolo di Zaynab nella sua interezza, considerando come modello la versione “standard” di al-Ṭabarī.

Questa breve rassegna di antiche fonti sciite a nostra disposizione sulla partecipazione di Zaynab agli eventi di Karbalā' mette in luce la fugacità con cui il personaggio viene rappresentato. Fino al V/XI secolo, le opere sciite richiamano la sobria versione di al-Ṭabarī. Se nei resoconti degli storici sunniti dell'epoca classica Zaynab è l'unica protagonista femminile degli eventi successivi alla battaglia, già nelle versioni sciite più datate troviamo, accanto a Zaynab, altre donne della famiglia di al-Ḥusayn a cui viene data la parola e a cui viene concesso più spazio. La tendenza degli sciiti a dar voce alle donne nell'ambito della narrazione della seconda guerra civile è molto diffusa ed è dovuta al fatto che, a causa della morte di tutti gli uomini tranne 'Alī b. al-Ḥusayn, i trasmettitori alidi delle vicende di Karbalā' sono essenzialmente donne. Tutti i personaggi femminili legati all'evento sono presentati in maniera positiva, soprattutto le coraggiose donne della famiglia di al-Ḥusayn¹¹⁰.

Paradossalmente, se consideriamo l'importanza di Zaynab nella storia dello sciismo, nelle prime cronache di autori sciiti passa quasi sotto silenzio, presentando tuttavia prodromi di tratti che diverranno caratteristici dello sciismo. Questo breve confronto conferma che la prima rappresentazione approfondita del personaggio è stata opera di uno storico sunnita, e che nel V/XI secolo Zaynab non aveva ancora assunto nello sciismo la centralità che le sarà accordata in seguito. Zaynab personaggio storico è stata presentata in modo uniforme e omogeneo nelle fonti e, a parte alcuni piccoli dettagli, non è possibile stabilire un confine tra storiografia sunnita e sciita a proposito del personaggio. Se gli eventi della prima *fitna* hanno portato all'emergere dello sciismo come affiliazione religiosa nel contesto delle operazioni politiche e militari condotte da 'Alī, in epoca omayyade il movimento è stato un gruppo politico-religioso oggetto di persecuzioni, la cui appartenenza dipendeva dalla devozione nei confronti di un *imām* vivente. In epoca abbaside, lo sciismo è emerso come gruppo teologico e scuola legale¹¹¹. Questa evoluzione si riflette nei diversi strati che si sono accumulati nella rappresentazione di Zaynab.

¹⁰⁸ Anche nella versione del persiano al-Ṭabarsī (m. 548/1154) Zaynab ha un ruolo uguale a quello visto in al-Ṭabarī. Nell'opera in questione, l'autore narra le biografie di Muḥammad, Fāṭima e degli *imām* (AL-ṬABARSĪ, *I'lām al-warā bi-i'lām al-hudā*, Qumm, Mu'assasat Āl al-Bayt 'alayhim al-salām li-iḥyā' al-turāt, 1417/1997, vol. 1, pp. 457-476). Un altro storico sciita che riprende la versione di al-Ṭabarī è al-Irbilī (m. 692/ 1293), famoso autore di biografie dei dodici *imām*. Al-Irbilī riporta in particolare il dialogo tra Zaynab e Ibn Ziyād (AL-IRBILĪ, *Kašf al-ḡumma fī ma'rifat al-'imma*, Beirut, Dār al-Adwā', 1305/1888, vol. 2, p. 275).

¹⁰⁹ AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Iršād fī ma'rifat ḥuḡaḡ Allāh 'alā 'l-'ibād*, cit., pp. 112, 115, 121.

¹¹⁰ DAKAKE, *The Charismatic Community*, cit., p. 219.

¹¹¹ Ivi, p. 213.

1.5 L'apoteosi dell'eroismo di Zaynab

Il VI/XII secolo segna uno spartiacque nella rappresentazione di Zaynab, la svolta che sancirà le peculiarità del personaggio dal punto di vista sciita e la consegnerà alla devozione popolare nelle sue tinte politico-rivoluzionarie. Uno dei primi autori di questa svolta è il teologo imāmīta di origini persiane Ibn Šahrāšūb (m. 588/1192), il quale fu costretto a lasciare la Persia selgiuchide e recarsi ad Aleppo, in quel tempo rifugio per gli studiosi sciiti. Considerato il più grande dotto sciita del suo tempo, era ammirato anche dai sunniti. Tra le sue opere più note, vi sono i *Manāqib āl Abī Ṭālib* (“I meriti della famiglia di Abū Ṭālib”), trattato apologetico sulle gesta dei dodici *imām*. Citiamo questa sua opera perché presenta una particolarità: al personaggio di Zaynab sono attribuite parole non presenti nelle fonti viste in precedenza e che contengono sfumature dal sapore pietistico sciita. Ibn Šahrāšūb è il primo a presentare un episodio avvenuto durante il viaggio verso Karbalā’, quando al-Ḥusayn e i suoi si fermarono in una località di nome al-Ḥuzimiyya, dove Zaynab disse di aver sentito una voce che annunciava la morte che si stava avvicinando¹¹². Quando al-Ḥusayn annunciò con dei versi che la sua morte era vicina, Zaynab disse: «È come se tu stessi dicendo che sarai preso con la forza»¹¹³. L’elegia funebre è la parte dove le differenze rispetto al passato si fanno tangibili. Dopo aver elencato le vittime della tragedia, l’autore fa intervenire Zaynab:

«O Muḥammad, su di te la preghiera del Signore del cielo. Questo è al-Ḥusayn immerso nel sangue, che giace a Karbalā’, le membra fatte a pezzi, la testa tagliata dalla nuca, derubato del turbante e dei vestiti. Possa mio padre essere riscattato per l’esercito che è stato saccheggiato e il cui accampamento è stato distrutto. Possa mio padre essere riscattato per chi non è assente e si spera che ritorni, per chi è stato ferito senza poter essere curato. Possa io dare la mia vita per l’afflitto che è stato ucciso, per l’assetato che è morto per la sete. Possa io dare la mia vita per colui il cui sangue gli è sceso sulla barba»¹¹⁴.

La prima parte dell’elegia è uguale a quella riportata da al-Ṭabarī, con l’aggiunta di alcuni dettagli sullo stato del corpo del fratello dopo che è stato ammazzato, mentre la seconda parte è completamente nuova. Quest’opera è una delle prime a carattere agiografico e a presentare un’amplificazione retorica del lamento. Si noti lo sviluppo narrativo del personaggio, che richiama il sacrificio del padre, il quale si arricchisce di un nuovo significato dopo l’uccisione del figlio.

Con Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266), storico iracheno discendente sia di al-Ḥasan sia di al-Ḥusayn, uno dei più prolifici studiosi medievali, l’elegia di Zaynab si tinge di quei colori sempre più drammatici che caratterizzeranno la figura della donna nello sciismo. Lo storico ha dedicato un *maqṭal* ad al-Ḥusayn, *al-Malhūf ‘alà qatlā al-ṭafūf* (“Il dolore per gli uccisi ai margini”), diviso in tre parti: gli eventi prima di Karbalā’, gli eventi della sera prima del martirio e quegli successivi. In questa versione sciita ci sono più dettagli e vengono riportati entrambi i sermoni di Zaynab. Tali aggiunte sono indice

¹¹² IBN ŠAHRĀŠŪB, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1412/1991, vol. 4, p. 103.

¹¹³ Ivi, p. 108.

¹¹⁴ Ivi, p. 122.

del fatto che, a partire dal VII/XIII secolo, le opere sciite dedicate al martirio di al-Ḥusayn avevano assunto uno stampo prettamente agiografico. Quest'opera, composta per i pellegrini che si recavano in visita a Karbalā', è una delle prime fonti sciite ad aver aggiunto particolari "romantici" alla vicenda. Inoltre, essa conserva le più antiche tradizioni sul significato cosmico del martirio di al-Ḥusayn e sull'importanza di visitare la sua tomba¹¹⁵. Il martirologio di Ibn Ṭāwūs, scritto seicento anni dopo la battaglia, abbraccia secoli di riflessioni teologiche, perdita di autorità, persecuzioni, abbellimenti spirituali da parte sciita e la consapevolezza di non poter raggiungere mai quel potere usurpato¹¹⁶. Di seguito il testo dell'elegia secondo la penna di Ibn Ṭāwūs:

Zaynab uscì dalla porta della tenda dicendo: «Mio fratello, mio signore, mia famiglia¹¹⁷! Vorrei che il cielo cadesse sulla terra e che le montagne si spianassero (*dakdaka*) sulle pianure»¹¹⁸.

Il narratore disse: Non dimenticherò mai Zaynab figlia di 'Alī piangere al-Ḥusayn e parlare con voce triste e cuore stretto: «O Muḥammad, la preghiera del re del cielo sia su di te! Questo è al-Ḥusayn all'aperto, immerso nel sangue, con le membra mutilate. Che catastrofe! Le tue figlie sono prigioniere. Il mio lamento va a Dio, a Muḥammad l'Eletto, a 'Alī al-Murtaḍā, a Fāṭima al-Zahrā' e a Ḥamza Signore dei martiri. O Muḥammad, questo è al-Ḥusayn denudato, lo zefiro lo copre di sabbia, ucciso dai figli dei bastardi! Che tristezza e dolore per te, o Abū 'Abdallāh! Oggi è morto mio nonno, l'Inviato di Dio. O Compagni di Muḥammad, questa è la progenie dell'Eletto, che viene condotta prigioniera». Secondo un'altra versione: «O Muḥammad, le tue figlie sono prigioniere, la tua progenie uccisa, lo zefiro li cosparge di sabbia. Questo è al-Ḥusayn, con la testa tagliata dalla nuca, derubato del turbante e del mantello. Possa mio padre essere riscattato¹¹⁹ per l'esercito che è stato ucciso lunedì e il cui accampamento è stato distrutto; possa mio padre essere sacrificato per chi non è assente e si spera che ritorni, per chi è stato ferito senza poter essere curato; possa mio padre essere sacrificato per colui per il quale sacrificherei la mia vita; possa mio padre essere sacrificato per il compianto che è stato ucciso, per l'assetato che è morto per la sete; possa mio padre essere sacrificato per colui il cui sangue è sceso sulla barba; possa mio padre essere sacrificato per colui il cui nonno è l'Inviato di Dio, per colui che è il nipote del Profeta della retta via; possa mio padre essere sacrificato per 'Alī al-Murtaḍā, per Ḥadīḡa al-Kubrā, per Fāṭima al-Zahrā', per colui per il quale il sole è tornato affinché preghi». Disse il narratore: Dio, Zaynab fece piangere ogni nemico e amico¹²⁰.

La peculiarità della narrazione consiste nel fatto che l'autore riporta, qui e altrove, due versioni dell'evento, di cui la prima chiaramente agiografica. Il tocco agiografico di Ibn Ṭāwūs si può osservare anche in altri passaggi aventi come protagonista Zaynab.

Le donne piansero, si colpirono i volti e si strapparono le vesti. [...] Al-Ḥusayn disse: «O sorelle mie, tu Umm Kulthūm, tu Zaynab, tu Ruqayya, tu Fāṭima e tu, Rubāb¹²¹. Se sarò ucciso, non strappatevi le vesti, non graffiatevi i volti e non proferite parole ingiuste¹²²». Secondo un'altra versione, quando Zaynab udì i versi, si trovava in un posto isolato con le donne e le ragazze. Uscì

¹¹⁵ AYOUB, *Redemptive Suffering in Islam*, cit., p. 21.

¹¹⁶ CLOHESSY, *Half of my Heart. Narratives of Zaynab, Daughter of 'Alī*, New Jersey, Gorgias Press, 2018, p. 30.

¹¹⁷ L'invocazione alla famiglia è un ulteriore segnale che la storia ha assunto un carattere marcatamente sciita.

¹¹⁸ IBN ṬĀWŪS, *al-Malhūf 'alā qatlā al-ṭafīf*, Teheran, Dār al-Aswa li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1425/2004, p. 175.

¹¹⁹ Formula che si usava anche se il genitore era già morto. In questo caso il sacrificio di 'Alī avverrebbe una seconda volta per dare un senso alla morte del figlio.

¹²⁰ Ivi, pp. 180-181.

¹²¹ Moglie di al-Ḥusayn.

¹²² Nella versione di al-Ṭabarī, al-Ḥusayn si rivolge solo a Zaynab.

senza velo, strappandosi le vesti, finché giunse dal fratello e gli disse: «O perdita! Vorrei che la morte mi liberasse dalla vita. Oggi sono morti mia madre Fāṭima al-Zahrā', mio padre 'Alī al-Murtadā, mio fratello al-Ḥasan il Retto¹²³, o luogotenente di chi non c'è più e guardiano di chi resta». Al-Ḥusayn disse: «Sorella mia, non perdere la pazienza». Lei disse: «Giuro sulla vita di mio padre e mia madre, cercherai di farti uccidere? Possa io essere sacrificata al tuo posto». [...] Zaynab disse: «Che dolore! Ti sei messo in pericolo con le tue stesse mani. Non vi è nulla di più penoso e più duro per il mio cuore». Poi si strappò le vesti e svenne. Al-Ḥusayn si alzò, le mise dell'acqua sul viso finché riprese conoscenza. Poi cercò di consolarla e le ricordò la tragedia della morte di suo padre e di suo nonno, la pace di Dio sia su di loro¹²⁴.

Ibn Ṭāwūs fornisce due versioni di un evento, di cui la prima viene presentata per la prima volta e fa riferimento alle scene collettive di pianto delle donne, che saranno emulate nelle sedute in cui si commemora la morte del nipote del Profeta. Un episodio non presente nelle fonti sunnite, che ha per protagonista il figlio di al-Ḥusayn 'Abdallāh, viene citato o aggiunto dall'autore.

Si alzarono le voci dalla tenda delle donne. Al-Ḥusayn si avvicinò alla porta della tenda e disse a Zaynab: «Portami il mio figliolino, affinché possa dirgli addio». Lo prese e lo baciò. Ḥarmala b. al-Kāhil lanciò una freccia, che colpì il collo del piccolo uccidendolo. Al-Ḥusayn disse a Zaynab: «Prendilo». Poi si riempì le mani con il sangue del bambino e lo lanciò verso il cielo. Disse: «Posso io sopportare facilmente le affezioni che sono scese su di me. Esse sono sotto gli occhi di Dio». [...] Secondo un'altra versione, la quale è più verosimile, poiché in quella situazione al-Ḥusayn non aveva tempo per dire addio al bambino essendo occupato con la battaglia e le uccisioni, sua sorella Zaynab portò fuori il bambino e gli disse: «Fratello mio, è da tre giorni che tuo figlio non beve un goccio d'acqua. Procuragliene un po'»¹²⁵.

È interessante notare che l'autore presenta la seconda versione definendola *al-aqrab min al-'aql* ("più vicina alla ragione"). Un altro episodio riportato sempre da fonti sciite è quello in cui Zaynab salva la vita al nipote 'Alī, episodio che nello sciismo ha assunto un significato particolare perché Zaynab è colei che ha trasmesso la *waṣayya*, l'"autorità", dal fratello al nipote, dunque da un *imām* al suo successore¹²⁶.

Lo sviluppo narrativo sciita si scontra con la tendenza generale della storiografia sunnita classica posteriore ad al-Ṭabarī di riassumere la descrizione della partecipazione di Zaynab a Karbalā', basandosi sempre sull'autorità del grande storico. Questo atteggiamento storiografico è il risultato di una situazione politica che aveva visto la fine dell'unità califfale e la nascita di diverse entità politiche islamiche territoriali, per cui gli storici hanno abbandonato un approccio universale alla scrittura storiografica per abbracciarne uno "regionale"¹²⁷. Con particolare riferimento a Zaynab, essa non aveva un significato rilevante nella coscienza sunnita¹²⁸. Una

¹²³ I titoli dati ai membri della famiglia di Zaynab sono un'aggiunta rispetto alla versione sunnita e sono tipicamente sciiti.

¹²⁴ Ivi, pp. 140-142.

¹²⁵ Ivi, pp. 168-169.

¹²⁶ DAKAKE, *The Charismatic Community*, cit., p. 220.

¹²⁷ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 292.

¹²⁸ Difatti, Zaynab è assente da alcuni grandi dizionari biografici medievali, come gli *Ansāb al-aṣrāf* di al-Balāḍurī o il *Kitāb ṣifat al-ṣafwa* di Ibn al-Ġawzī, opera che contiene entrate su donne devote e ascete e su Compagne del Profeta. Al-Dahabī (m. 748/1348), nella sua monumentale opera *Siyar a'lam al-nubalā'*, non

eccezione degna di nota a questa tendenza sunnita è rappresentata da al-Ḥawārizmī (m. 568/1172-3) storico autore di un *Maqatal al-Ḥusayn* caratterizzato da una narrazione tanto emotiva e drammatica da aver influenzato Ibn Ṭāwūs¹²⁹.

Donner ha definito il tema del massacro degli Alidi a Karbalā' un *boundary theme*, cioè un tema che definisce una comunità o un gruppo in relazione a un'altra comunità o a un altro gruppo. Si tratta del *boundary theme* per eccellenza, poiché il massacro è stato decisivo per la formazione di una specifica identità sciita¹³⁰. Il personaggio di Zaynab sembra identificarsi in questo *theme* di Donner: essa è presentata come un attore di una storia, un coadiuvante non un protagonista, ma nello stesso tempo ha giocato un ruolo fondamentale, compiendo delle azioni che hanno avuto conseguenze influenti per la storia dell'islam. Si noti che l'episodio in cui Zaynab salva la vita al nipote 'Alī, spesso riportato in forma ridotta nelle fonti classiche, è stato invece approfondito nelle fonti sciite, dal momento che Zayn al-'Ābidīn, unico uomo sopravvissuto a Karbalā', diventerà il quarto *imām* sciita.

Il personaggio di Zaynab oscilla tra presenza e assenza, nonostante l'analisi condotta finora abbia messo in luce che gli storici e i biografi non lo hanno messo da parte. Un personaggio "tangenziale" che interseca eventi di cui i protagonisti sono uomini. La sua intelligenza e la sua eloquenza, tuttavia, la rendevano degna di nota agli occhi dei grandi storici. Le voci biografiche del passato devono essere considerate come un sistema di rappresentazione, e non vanno accettate come pura fonte di informazioni storiche.

1.6 Ritratto di famiglia

L'importanza del personaggio di Zaynab è scaturita in maniera diretta, considerata la quantità di fonti a disposizione, dalla sua partecipazione alla battaglia di Karbalā', in maniera indiretta, considerando la penuria di fonti, dall'appartenenza a una nobile famiglia. Sappiamo con certezza chi sono i genitori, i fratelli e il marito. Per quanto riguarda i figli, il numero varia da fonte a fonte, facendo sorgere alcune incertezze. Inoltre, nulla è emerso dei luoghi e delle date che hanno segnato la sua vita. Il silenzio totale delle fonti sulle dinamiche familiari di Zaynab al di fuori di Karbalā' può essere dovuto a vari fattori: nessun trasmettitore si è interessato alla sua vita privata; alcuni membri della sua famiglia, come i fratelli, hanno catturato tutta l'attenzione degli storici, lasciando Zaynab in disparte; ultimo probabile motivo, nella vita privata di Zaynab non vi è stato nulla di degno di attenzione, per cui non costituiva un argomento appetibile per i genealogisti che scrivevano biografie dei familiari di Muḥammad. Probabilmente Zaynab ha condotto una vita tranquilla e, a parte Karbalā', non vi è nulla

dedica una rubrica specifica a Zaynab, ma la menziona solo tra i figli di Fāṭima nella biografia riservata a quest'ultima. Molto strano, se consideriamo che lo storico dedica un'entrata alla sorella Umm Kulṭūm, la quale sposò, dopo la morte del marito 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, il figlio di Zaynab 'Awn e il marito di Zaynab, 'Abdallāh.

¹²⁹ Una delle fonti principali di al-Ḥawārizmī è Ibn A'tam al-Kūfī.

¹³⁰ DONNER, *Narratives of Islamic Origins*, cit., p. 143.

che ha potuto catturare l'attenzione degli studiosi¹³¹. Oppure, ultima possibilità, Zaynab ha goduto di luce riflessa: la grandezza dei genitori e dei fratelli e la loro importanza storica si sono riflessi sulla donna, rendendola degna di essere citata. Il silenzio sulle dinamiche familiari di Zaynab è stato colmato dai biografi contemporanei, in particolare egiziani, iracheni e iraniani, i quali hanno rielaborato la biografia di Zaynab arricchendola di dettagli non presenti nelle fonti classiche, dando vita a delle pseudo-biografie “complete” della figlia di Fāṭima. Spesso le biografie contemporanee egiziane sono state influenzate da quelle sciite contemporanee, ma con l'eliminazione di alcuni dettagli troppo connotati confessionalmente.

Dalle fonti classiche emerge esclusivamente il rapporto di parentela che lega Zaynab alla sua nobile famiglia, fattore di non poco conto perché va a sostegno della storicità del personaggio. Inoltre, il suo nobile lignaggio sarà il motivo principale della sua venerazione e dell'attenzione che molti agiografi sufi egiziani le riserveranno. Presenteremo di seguito alcune brevi informazioni sui genitori e sul marito di Zaynab, utili per comprendere la posizione di Zaynab nell'ambito degli *ahl al-bayt* di cui si parlerà nel secondo capitolo e le motivazioni che hanno alimentato il suo culto.

1.6.1 'Alī b. Abī Ṭālib

Il padre di Zaynab è 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), uno dei primi convertiti all'islam, illustre Compagno del Profeta e quarto califfo Ben Guidato. 'Alī era cugino e genero di Muḥammad e figlio di Abū Ṭālib, importante membro dei Qurayš, il quale si prese cura di Muḥammad dopo che la madre e il nonno di quest'ultimo morirono. Celebre per il coraggio dimostrato in molte spedizioni militari, in particolare quelle a cui prese parte quando il Profeta era in vita. Fu proclamato califfo dopo l'assassinio di 'Uṭmān b. 'Affān, ma ben presto si trovò a dover affrontare due oppositori, Ṭalḥa e Zubayr, due Compagni del Profeta che si allearono con 'Āi'sa, vedova di Muḥammad, e si ribellarono al nuovo califfo. Lo scontro tra le due parti si ebbe nella celebre Battaglia del Cammello (36/656), durante la quale i due oppositori di 'Alī persero la vita e 'Āi'sa fu costretta a ritirarsi a Medina.

'Alī dovette affrontare anche l'opposizione di Mu'āwiya, il quale chiedeva ai sostenitori di 'Uṭmān di far luce sui motivi del suo assassinio, spinto dal fatto di essere suo parente. In realtà Mu'āwiya mirava ad assumere il potere e non aveva accettato il fatto che 'Alī lo avesse rimosso dalla sua posizione di governatore. Si giunse così allo scontro nel 37/657. Nella celebre *Waq'at Ṣiffīn* (“Battaglia di Ṣiffīn”, località situata in Iraq), dopo violenti scontri, Mu'āwiya chiese ai suoi uomini di esporre copie del Corano sulle loro lance, invitando in questo modo gli avversari a risolvere la questione consultando il libro sacro. 'Alī, spinto dai suoi uomini, accettò l'arbitrato che si svolse ad Adruḥ e nel quale si dichiarò solo che il terzo califfo era stato ucciso ingiustamente

¹³¹ Alcuni studiosi hanno sostenuto che la scarsità di informazioni storiche sulle figlie del Profeta porta a pensare che alcune di queste figure siano state inventate, per dare ai primi califfi il prestigio di aver contratto matrimonio all'interno della famiglia del Profeta (RODED, *Women in Islamic Biographical Collection*, cit., p. 23).

e Mu'āwiya non fu nominato califfo. 'Alī dovette affrontare anche l'opposizione dei ḥarigiti, un movimento che contestava sia lui, poiché aveva accettato di sottoporsi all'arbitrato, sia Mu'āwiya, poiché si era ribellato al califfo in carica. 'Alī affrontò i ḥarigiti nella battaglia di Nahrawān, che si concluse con un massacro degli oppositori del califfo. Fu proprio un ḥarigita a uccidere 'Alī: Ibn Muḡgam, per vendicare le vittime di Nahrawān, colpì 'Alī con una spada avvelenata davanti alla porta della moschea di Kūfa¹³². L'unico episodio che, a nostra conoscenza, vede Zaynab in compagnia del padre è riportato da Ibn 'Inaba (m. 828/1424), storico sciita discendente di al-Ḥusayn, il quale narra che «la sera del giorno in cui fu ucciso, 'Alī restò sveglio fino a tardi. Disse: “Sarò ucciso quando farà giorno”. Arrivò il *mu'addin* per la preghiera. 'Alī camminò un poco e Zaynab disse al padre: “Ordina a Ġa'da di guidare la preghiera”. Rispose: “Non c'è scampo a ciò che è scritto”. E uscì»¹³³.

Celebre oratore, 'Alī era noto per la sua austerità, la stretta osservanza dei precetti religiosi, il suo allontanarsi dai beni materiali. In molte occasioni si dimostrò compassionevole: dopo la Battaglia del Cammello, proibì di ridurre in schiavitù uomini e bambini; dopo le battaglie, dimostrava dolore per le vittime, piangendo e pregando sui loro corpi. Riguardo alla vita matrimoniale di 'Alī, che in questa sede ci interessa in quanto padre di Zaynab, sposò Fāṭima bint Muḥammad e, dopo la sua morte, ebbe altre otto mogli. Da Fāṭima ebbe cinque figli: al-Ḥasan, al-Ḥusayn, Muḥsin, morto prematuramente, Zaynab e Umm Kulṭūm; in tutto ebbe trentatré figli¹³⁴.

1.6.2 Fāṭima bint Muḥammad

Figlia di Muḥammad e Ḥadīġa, è l'unica figlia del Profeta ad aver ricevuto grande attenzione e venerazione nel mondo musulmano, forse perché era la più vicina al padre, oppure perché è la figlia che ha vissuto più a lungo e gli ha dato il maggior numero di discendenti. Considerata una delle prime quattro donne che entrerà in Paradiso, Fāṭima sembra soffrire dello stesso “male” di Zaynab: le fonti storiche hanno trasmesso poche informazioni su di lei, tanto che alcuni accademici occidentali ne hanno ridimensionato la portata. Tra questi, Henri Lammens, il quale ha dipinto un ritratto estremamente negativo di Fāṭima, descrivendola come una donna insignificante, senza carattere, dall'intelligenza mediocre, presa poco in considerazione dal padre, all'ombra del quale viveva, malaticcia e incline al pianto¹³⁵. La rappresentazione elaborata da Louis

¹³² IBN 'INABA, *'Umdat al-Ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, Qumm, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ašī al-Naġafī, 1425/2004, p. 69.

¹³³ Ivi.

¹³⁴ Il fatto che Zaynab sia figlia di 'Alī è attestato in tutte le fonti storiche in cui si parla di lei come “Zaynab bint 'Alī”. Ad esempio, al-Balāḏūrī la menziona tra i suoi figli in un paragrafo dal titolo *Wuld 'Alī b. Abī Ṭālib* (AL-BALĀḌŪRĪ, *Ansāb al-ašraf*, cit., vol. 28, p. 174). Ancora, AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Iršād fī ma'rifat ḥuġaġ Allāh 'alā 'l-'ibād*, cit., vol. 1, p. 354. Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 456/1064) cita Zaynab in un paragrafo dal titolo *Hawlā' wuld Amīr al-Mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib* (IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-'Arab*, Cairo, Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1382/1963, p. 37). Ibn al-Sabbāġ (m. 855/1451), giurista meccano, la cita nel paragrafo *Fī ḍikr awlādihi*, specificando che è nota come Zaynab al-Kubrā, mentre Zaynab al-Ṣuġrā è la sorella (IBN AL-ŠABBĀĠ, *al-Fuṣūl al-muhimma fī ma'rifat al-aḥwāl al-a'imma*, Beirut, Dār al-Aḍwā', 1409/1988, p. 134).

¹³⁵ LAMMENS, *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1912, pp. 15-16.

Massignon è agli antipodi: lo studioso sostiene che per i musulmani Fāṭima equivale a ciò che la Vergine Maria è per i cristiani, tanto da associarle il concetto di “iperdulia”, l’alta venerazione riservata a Maria. A Fāṭima, specifica Massignon, viene attribuito l’epiteto maschile *fāṭir*, “creatore”, che porta in sé il concetto della glorificazione della donna¹³⁶. Massignon tiene conto dell’amore che i musulmani nutrono per Fāṭima e cerca di spiegarne i motivi, non solo sulla base delle informazioni storiche, ma anche di quelle leggendarie sviluppate in particolare dagli sciiti, descrivendola come una creatura pura predisposta all’amore puro.

Gli storici non ci hanno lasciato date certe circa la data di nascita di Fāṭima, come è successo per Zaynab. Alcuni dicono sia avvenuta cinque anni prima dell’inizio della missione profetica di Muḥammad. Era l’ultima di quattro sorelle, Zaynab, Ruqayya e Umm Kulṭūm. Sia Abū Bakr che ‘Umar chiesero la sua mano, ma il padre non accettò. ‘Alī non avanzò la proposta di sposarla perché era molto povero. Fu Muḥammad a dirgli di vendere alcuni beni che possedeva per poter acquistare il *mahr*, considerato il rispetto che Muḥammad nutriva verso il cugino, uno dei primi ad abbracciare l’islam. I due coniugi condussero una vita all’insegna delle privazioni e della modestia. Non vissero sempre d’amore e d’accordo: ‘Alī trattava la moglie in modo duro e la donna si lamentava di ciò dal padre. Una volta, a ‘Alī fu proposto di sposare una donna qurayšita e lui non rifiutò; allora Fāṭima riferì ciò a suo padre, il quale prese le parti della figlia, pronunciando le famose parole “*innahā bid‘at^{um} minnī*” (“lei è parte di me”), e dicendo al genero che, se avesse voluto sposare un’altra donna, avrebbe prima dovuto divorziare da Fāṭima. Molte fonti confermano che Fāṭima fu la madre di Zaynab¹³⁷.

Secondo quanto riportato dalle fonti più antiche, sono pochi gli eventi storici accaduti durante la vita del Profeta in cui Fāṭima è stata presente. Tra questi, dopo la disfatta di Muḥammad ad opera dei meccani nella battaglia di Uḥud, Fāṭima curò le ferite del padre e andò a pregare sulle tombe delle vittime della battaglia. Durante la malattia del padre, Fāṭima soffrì molto e piangeva di continuo. Secondo un *ḥadīṭ*

¹³⁶ MASSIGNON, “La *mubahala* de Medine et l’hiperdulie de Fatima”, in L. Massignon (ed.), *Opera Minora*, Beirut, Dar al-Ma‘ārif, 1963, vol. 1, pp. 570-571.

¹³⁷ Ibn Sa‘d, nella rubrica dedicata a Fāṭima, cita Zaynab tra i suoi figli (IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., p. 27). Ibn Qutayba menziona Zaynab nella sua opera *al-Ma‘ārif* in una sezione dal titolo *Awlād al-Nabī*, chiamandola “Zaynab al-Kubrā” (IBN QUTAYBA, *al-Ma‘ārif*, Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1389/1969, p. 143). Il genealogista AL-DŪLĀBĪ (m. 310/923) la nomina in *al-Durriyya al-ṭāhira al-nabawiyya*, Kuwait, Dār al-Salafiyya, 1406/1986, p. 62. Al-Dāraqṭunī, tradizionalista del IV/X secolo, la cita insieme al marito e tre figli (AL-DĀRAQTUNĪ, *al-Iḥwa wa-‘l-iḥwāt*, Riyāḍ, Dār al-Rāya li-‘l-naṣr wa-‘l-tawzī‘, 1414/1993, vol. 1, p. 29). Ibn Ḥazm al-Andalusī (m. 456/1064) menziona Zaynab nella sua opera genealogica *Ġamharat ansāb al-‘Arab* tra i figli di Fāṭima (IBN HAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, cit., p. 16). In *Ṣifat al-ṣafwa*, Zaynab è citata tra i figli di Fāṭima in una sezione dedicata alle Compagne del Profeta (*Dīkr al-Muṣṭafiyāt min ṭabaqāt al-Ṣaḥābiyyāt raḍīya Allāh ‘anhunna*). Si parla anche del marito e vengono nominati due figli (IBN AL-ĠAWZĪ, *Kitāb ṣifat al-ṣafwa*, Hayderabad, Maṭba‘at Maḡlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1355/1936-7, vol. 1, parte 2, p. 3). In un’opera di al-Munāwī (m. 1031/1621) dedicata a Fāṭima, Zaynab è menzionata tra i suoi figli in un paragrafo dal titolo “Il suo matrimonio con ‘Alī” (AL-MUNĀWĪ, *Iḥāf al-sāi‘ l-bimā li-Fāṭima min al-manāqib wa-‘l-faḍā‘il*, Cairo, Maktabat al-Qur‘ān li-‘l-ṭaba‘ wa-‘l-naṣr wa-‘l-tawzī‘, s.d., p. 5).

trasmesso da ‘Āi’ša, una volta Fāṭima pianse dopo che il padre le parlò in segreto. Passato del tempo, ‘Āi’ša chiese a Fāṭima il motivo di quel pianto e Fāṭima le raccontò che il padre le aveva detto che Gabriele era andato da lui due volte in quell’anno per rivelargli il Corano invece che una, e questo era un chiaro segno che la sua morte era vicina. Muḥammad le disse che sarebbe stata il primo membro della famiglia a raggiungerlo nell’aldilà, essendo lei *Sayyidat al-nisā’*, la “Signora delle donne”. Dopo la morte del Profeta, Fāṭima chiese ad Abū Bakr di lasciare i beni del padre, che lui gestiva. Fu presso il terreno di Fadak che Abū Bakr si oppose alla richiesta di Fāṭima, dicendo che aveva sentito il Profeta dire che non aveva eredi e che ciò che lasciava era *ṣadaqa*, vale a dire elemosina volontaria. Non era dunque così timida come alcune fonti sostengono, dal momento che appoggiò il marito in modo coraggioso contro Abū Bakr e reclamò la sua eredità al califfo, il cui rifiuto è considerato dallo sciismo come un’ingiustizia ai danni di Fāṭima.

La donna si ammalò poco dopo la morte del padre. Secondo alcune fonti, si riconciliò con Abū Bakr durante la malattia, secondo altre rimase in cattivi rapporti con lui fino alla fine. Non ci sono date precise sulla sua morte, ma la maggior parte delle fonti sostiene che sia avvenuta sei mesi dopo il padre, nell’anno 11/632. Si mantenne il segreto sulla sua morte e venne seppellita di notte.

Fāṭima veniva chiamata *Umm abīhā*, “madre di suo padre”, epiteto che le è stato dato probabilmente dagli sciiti, i quali sostengono che Dio ha creato la luce di Fāṭima e l’ha messa in un albero del Paradiso. Durante l’ascensione di Muḥammad in Paradiso, Dio ha invitato il Profeta a cogliere un frutto da questo albero, per poter depositare la luce di Fāṭima nei suoi lombi, motivo per cui la donna è chiamata *Umm abīhā*. Secondo un’altra interpretazione del significato di questo epiteto, Fāṭima seppe attraverso una rivelazione che il nome del suo ultimo discendente sarebbe stato Muḥammad, come il padre.

1.6.3 ‘Abdallāh b. Ğa‘far b. Abī Ṭālib

Nipote di ‘Alī e figlio di Ğa‘far b. Abī Ṭālib, uno dei primi convertiti all’islam e uno di coloro che presero parte alla migrazione in Abissinia nel 14/613, che si ebbe quando alcuni musulmani lasciarono la Mecca a causa delle ostilità nei loro confronti per cercare rifugio in Abissinia, dove ‘Abdallāh nacque. Quando la famiglia tornò a Medina, ‘Abdallāh si distinse per la sua generosità, tanto da essere denominato *baḥr al-ḡūd*, “il mare della generosità”. Accompagnò ‘Alī in alcune battaglie. Quando i Kūfani inviavano lettere ad al-Ḥusayn affinché andasse a Kūfa in loro soccorso, ‘Abdallāh provò a dissuadere al-Ḥusayn data la pericolosità dell’impresa, ma al-Ḥusayn non accettò e ‘Abdallāh fece partire con lui due suoi figli.

Le cronache non hanno trasmesso aneddoti che hanno come protagonisti Zaynab e il marito. Sappiamo che erano sposati¹³⁸ ed ebbero cinque figli. Secondo gli storici, ‘Abdallāh sposò anche la sorella di Zaynab, Umm Kulṭūm, ma non è chiaro se i due si

¹³⁸ In un’opera genealogica del III/IX secolo, ‘Abdallāh è citato in un paragrafo dal titolo *Aṣḥār ‘Alī b. Abī Ṭālib*, “i generi di ‘Alī” (IBN ḤABĪB AL-BAĠDĀDĪ, *al-Muḥabbar*, Beirut, Dār al-Ifāq al-Ġadīda, s.d., pp. 55-56).

sposarono dopo la morte di Zaynab o dopo che ‘Abdallāh divorziò da Zaynab¹³⁹. In ogni caso sposò prima Zaynab poi la sorella. Dall’unione nacquero ‘Alī, ‘Awn, ‘Abbās, Muḥammad e Umm Kulṭūm¹⁴⁰. Il tema del divorzio di Zaynab, sul quale le fonti classiche tacciono, sarà oggetto di osservazioni “femministe” da parte dell’accademica egiziana Bint al-Šāṭī, come si vedrà nel terzo capitolo.

1.7 Trasmittitrice di una visione familiare

Un aspetto della figura di Zaynab trascurato dagli studi accademici occidentali è l’aver trasmesso alcune tradizioni profetiche. Analizzando la trasmissione femminile dei *aḥādīṭ*, si vede che le donne sono presenti nei primi due anelli della catena. Le donne che appaiono nel terzo e quarto anello sono sempre più rare, dimostrando come la presenza femminile sia andata diminuendo gradualmente, raggiungendo il minimo nel IV/X secolo¹⁴¹. Alcune mogli del Profeta furono trasmittitrici dirette dei suoi detti, insieme a quattro sue cugine. Per quanto riguarda le nipoti che sono sopravvissute dopo la sua morte, ovvero Umāma bint Abī al-‘Aṣ, Zaynab bint ‘Alī e Umm Kulṭūm bint ‘Alī, nessuna delle tre ha trasmesso dal nonno, essendo troppo giovani quando costui è morto¹⁴². Difatti, Ibn Sa‘d colloca Zaynab nella sezione del suo dizionario biografico intitolata *Tasmiyat al-nisā’ allawātī lam yarwīna ‘an rasūl Allāh, wa rawayna ‘an azwāğihī wa ġayrihinna* (“Denominazione delle donne che non hanno trasmesso direttamente dal Profeta ma dalle sue mogli e da altri”)¹⁴³. L’affermazione di Ibn Sa‘d viene confermata da alcune fonti posteriori che forniscono maggiori dettagli sulla questione. Al-Dūlābī, al-Iṣfahānī e Ibn ‘Asākir sostengono che Zaynab abbia trasmesso dalla madre Fāṭima; Ibn ‘Asākir riporta che abbia trasmesso anche da Asmā’ bint ‘Umays, sua suocera, e da un servo del nonno, e che la nipote Fāṭima bint al-Ḥusayn abbia trasmesso da lei¹⁴⁴. Secondo le fonti sunnite, dunque, Zaynab ha trasmesso delle tradizioni non direttamente dal Profeta.

I detti di cui Zaynab è ritenuta trasmittitrice sono esigui ma il loro contenuto ha un filo conduttore. Una delle testimonianze più antiche è riportata da al-Mu‘āfā b.

¹³⁹ La tesi del divorzio è riportata da Ibn Ḥazm al-Andalusī, il quale sostiene che Umm Kulṭūm, dopo la morte del marito ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, sposò ‘Abdallāh dopo che costui ebbe divorziato da Zaynab. Dunque si parla esplicitamente di divorzio (IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, cit., p. 38). Ibn Sa‘d, invece, sostiene che “Umm Kulṭūm sposò ‘Abdallāh dopo sua sorella Zaynab” (IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., p. 430).

¹⁴⁰ Ivi. IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, cit., p. 68; SIBṬ B. AL-ĠAWZĪ, *Tadkirat al-ḥawāṣ*, Teheran, Maktabat Nīnawā al-Ḥurriya, s.d., p. 192, cita quattro figli. Al-Dāraqṭunī ne cita tre: ‘Alī, Umm Kulṭūm e Ruqayya (AL-DĀRAQTUNĪ, *al-Iḥwa wa-‘l-iḥwāt*, cit., vol. 1, p. 28).

¹⁴¹ SAYEED, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 90-91.

¹⁴² Ivi, p. 45.

¹⁴³ IBN SA‘D, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr. Fī ‘l-nisā’*, cit., p. 431.

¹⁴⁴ “Ha trasmesso da sua madre Fāṭima, figlia dell’Inviato di Dio, la pace e la benedizione su di Lui, da Asmā’ bint ‘Umays e da un *mawlā* del Profeta chiamato Ṭahmān o Ḍakwān. Hanno trasmesso da lei Muḥammad b. ‘Amr, ‘Aṭā’ b. al-Sā’ib e la nipote Fāṭima bint al-Ḥusayn b. ‘Alī” (IBN ‘ASĀKIR, *Tārīḥ Dimašq*, Beirut, Dār al-Fikr li-‘l-ṭibā‘a wa-‘l-našr wa-‘l-tawzī‘, 1415/1995, vol. 69, p. 174).

Zakariyyā (m. 390/916), iracheno autore di un grande commentario del Corano, il quale riporta questo *ḥadīṭ* in cui Zaynab bint ‘Alī è la seconda garante dell’*isnād*:

al-Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad b. Sa’īd al-Kalbī ci ha raccontato: Muḥammad b. Zakariyyā al-Ġalābī ci ha detto: Ya’qūb b. Ġa’far b. Sulaymān mi ha detto: Mio padre mi ha detto da suo padre da Umm al-Ḥusayn b. Ġa’far b. Ḥasan b. Ḥasan, da Fāṭima bint al-Ḥusayn, da sua zia Zaynab bint ‘Alī, la pace e la benedizione su di essi, da Asmā’ bint ‘Umays, la quale ha detto: Al Profeta, la pace e la benedizione di Dio su di Lui, venne portata una capra arrostita. Fece chiamare Fāṭima, ‘Alī, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, la pace su di essi, e li fece sedere con lui affinché mangiassero. Il primo a tendere la mano verso la capra fu al-Ḥasan. Fāṭima gli diede un colpo sulla mano e pianse. Il Profeta, la pace e la benedizione di Dio su di Lui, le disse: «Possa tuo padre sacrificarsi per te. Cosa ti è successo, perché piangi?». Rispose: «Profeta, ieri ho visto in sogno che ti veniva portata questa capra e tu ci facevi riunire, e non appena al-Ḥasan tendeva la sua mano per prenderla, la mangiava e moriva». Il Profeta disse: «Smettete!». Poi disse: «Visione!». Gli rispose una voce invisibile: «Eccomi, Profeta». Il Profeta disse: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Rispose: «No». Allora il Profeta invocò: «O sogno confuso!». Disse: «Eccomi a te, Profeta». Il Profeta: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Disse: «No». Il Profeta: «O parola dell’anima!». Un qualcosa disse: «Eccomi, Profeta». Il Profeta: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Rispose: «No». Il Profeta: «O Diavolo dei sogni!». Un qualcosa disse: «Eccomi, Profeta». Il Profeta: «Hai fatto vedere qualcosa alla mia amata?». Rispose: «Sì. Le ho fatto vedere questo e questo». Il Profeta disse: «Cosa ti ha spinto a fare ciò?». Rispose: «Era uno scherzo». Disse: «Non tornare più da lei». Poi sputò tre volte alla sua sinistra e disse: «Chiedo rifugio a Dio per il male che hai visto. Mangiate invocando il nome di Dio»¹⁴⁵.

Questo *ḥadīṭ*, che ha per protagonisti i “cinque del mantello”, ha per oggetto un aneddoto in cui il Profeta rassicura Fāṭima su un sogno pauroso e presago di morte che aveva fatto.

Alcuni storici sunniti e sciiti hanno attribuito a Zaynab la trasmissione del sermone di Fadak, pronunciato dalla madre in occasione della disputa con Abū Bakr a proposito dei terreni che il padre le aveva lasciato in eredità e che secondo Abū Bakr appartenevano ai musulmani, dal momento che i profeti non hanno eredi¹⁴⁶. Il fatto che ci fosse stata una disputa tra Abū Bakr e la figlia del Profeta non era ben visto dai musulmani, i quali cercarono di ridimensionare la portata dell’accaduto sostenendo che Fāṭima voleva la sua eredità per poter aiutare gli indigenti. Zaynab aveva cinque anni quando la madre è morta, quindi è poco verosimile che una bambina abbia potuto trasmettere un intero sermone al quale, tuttavia, sono attribuite varie catene di trasmissione. Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Ġawharī (m. 323/935), dotto sunnita la cui opera *al-Ṣaqīfa wa Fadak* (“Gli incidenti di al-Ṣaqīfa e Fadak”) non è sopravvissuta fino a oggi ma è stata riportata da Ibn Abī al-Ḥadīd, cita Zaynab nella catena di trasmissione del sermone¹⁴⁷. Al-İṣfahānī sostiene che Ibn ‘Abbās abbia trasmesso questo sermone da Zaynab; secondo alcune fonti, Ibn ‘Abbās era con Fāṭima quando costei reclamò la sua eredità¹⁴⁸. Anche al-Šayḥ al-Šadūq inserisce Zaynab nell’*isnād*¹⁴⁹, così come al-Šayḥ

¹⁴⁵ AL-MU‘ĀFÀ B. ZAKARIYYĀ, *al-Ġalīs al-šāliḥ wa ‘l-anīs al-nāsiḥ*, Beirut, ‘Ālam al-Kutub, 1413/1993, pp. 168-169.

¹⁴⁶ MADELUNG, *The Succession to Muḥammad*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 50.

¹⁴⁷ IBN ‘ABD AL-‘AZĪZ AL-ĠAWHARĪ, *al-Ṣaqīfa wa Fadak*, Teheran, Maktabat Ninawā al-Ḥadīṭa, s.d., p. 98.

¹⁴⁸ Si veda p. 48.

¹⁴⁹ AL-ŠAYḤ AL-ŠADŪQ, *‘Ilal al-šarā’i’*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1427/2006, p. 242.

al-Mufīd¹⁵⁰. Mağd al-Dīn Ibn al-Aṭīr (m. 606/1210), fratello dello storico Ibn al-Aṭīr, introduce il sermone eliminando l'intero *isnād* e dicendo solo *Qālat Zaynab bint 'Alī b. Abī Ṭālib* ("Zaynab bint 'Alī b. Abī Ṭālib disse")¹⁵¹. Non sappiamo se queste fonti abbiano attribuito erroneamente la trasmissione del sermone a Zaynab, se Zaynab avesse l'età giusta per essere il secondo anello dell'*isnād* o se questa operazione fosse finalizzata all'esaltazione di una bambina divenuta poi un'importante alide. Riprendendo quanto detto da Robert Serjeant, "Alī is also credited, by the Shī'ah above all, with numerous pronouncements on a wide range of subjects; to accept all as truly his words strains credulity"¹⁵².

In alcune raccolte di *aḥādīṭ* sciiti troviamo il nome di Zaynab in catene di testimoni. Rispetto alla tradizione sunnita, le trasmettitrici sciite sono inferiori di numero e sono sempre membri della famiglia alide¹⁵³. In una raccolta del VI/XIII secolo attribuita a 'Imād al-Dīn al-Ṭūsī, viene riportato un *ḥadīṭ* narrato da Zaynab avente per tema un altro miracolo avvenuto alla sacra famiglia.

Zaynab bint 'Alī ha narrato: Un giorno il Profeta fece la preghiera dell'alba, poi incontrò 'Alī e gli disse: «Avete da mangiare?». Disse: «Non mangio da tre giorni». Disse il Profeta: «Facciamo un salto da mia figlia Fāṭima». Entrarono da Fāṭima, che stava morendo dalla fame con i figli. Disse il Profeta: «Figlia mia, possa tuo padre sacrificarsi per te. Hai da mangiare?». La donna provò vergogna e rispose: «Sì». Si alzò e andò a pregare, poi sentì un rumore, si girò ed ecco un cesto pieno di *ṭarīd*¹⁵⁴ e di carne. Lo prese, lo portò e lo mise davanti al Profeta. Costui riunì 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan e al-Ḥusayn, e 'Alī si mise a guardare Fāṭima con aria di meraviglia, e disse tra sé: «Quando sono uscito, lei non aveva cibo. Quindi da dove viene ciò?». Poi andò da lei e disse: «Figlia del Profeta, da dove ti è arrivato questo cibo?». Lei disse: «Mi viene da Dio, perché Dio dà della Sua provvidenza a chi vuole, senza conto¹⁵⁵». Il Profeta sorrise e disse: «Grazie a Dio che ha creato nella mia famiglia persone simili a Zakariya e Maryam», quando disse a costei: «Da dove ti è arrivato questo?». E Maryam rispondeva: «Mi viene da Dio, perché Dio dà della Sua provvidenza a chi vuole, senza conto»¹⁵⁶.

Altre tradizioni trasmesse da Zaynab sono state riportate dallo storico sunnita damasceno Ibn 'Asākir (m. 571/1176) nella sua opera enciclopedica *Tārīḥ Dimašq* ("Storia di Damasco"), nella quale dedica a Zaynab una lunga rubrica in un volume dedicato alle donne dal titolo *Min al-nisā'* ("Delle donne").

Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī ci ha riferito da al-Ḥasan b. 'Alī da 'Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Kaysān da Yūsuf b. Ya 'qūb al-Qāḍī da Abū al-Rabī' Šarīk da 'Aṭā' b. al-Sā'ib:

¹⁵⁰ AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Amālī*, cit., p. 40.

¹⁵¹ MAĞD AL-DĪN IBN AL-AṬĪR, *Manāl al-Ṭālib fī šarḥ ṭiwāl al-ğarā'ib*, Cairo, Maktabat al-Ḥānağī bi-'l-Qāhira, 1417/1997, p. 501.

¹⁵² SERJEANT, "Early Arabic Prose", in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 119.

¹⁵³ DAKAKE, *The Charismatic Community*, cit., p. 223.

¹⁵⁴ Piatto tradizionale della Penisola arabica, consistente in brodo di carne con pezzi di pane e verdure.

¹⁵⁵ Cor. 3:37.

¹⁵⁶ 'IMĀD AL-DĪN AL-ṬŪSĪ, *al-Tāqib fī 'l-manāqib*, Qumm, Mu'assasat Anšāriyān li-'l-ṭibā'a wa 'l-našr, 1377/1957, pp. 221-222.

Abū Ġa‘far mi ha indicato che una donna, che dicono essere Zaynab bint ‘Alī o una delle figlie di ‘Alī, ha detto: «Mi ha detto un servo del Profeta, di nome Ṭahmān o Ḍakwān, che il Profeta ha detto: “L’elemosina legale non spetta a Muḥammad e alla sua famiglia”».

Uno dei suoi servi ci ha detto che Abū ‘Abdallāh al-Farāwī e Abū al-Mazfar ibn al-Quṣayrī hanno detto che Abū Sa‘d Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān ha detto che Abū ‘Amr b. Ḥamdan ha detto che Umm al-Muḡtabī bint Nāṣir ha detto che Qurī ‘Ibrāhīm b. Maṣṣūr ha detto che Abū Bakr b. al-Muqri’ ha detto che Abū al-‘Ylā al-Mūṣilī ha detto che Abū Sa‘īd al-Aṣaḥ ha detto che Ibn Idrīs ha narrato da Abī al-Ḥaḡāf Dawd b. Abī ‘Awf che ha detto che Muḥammad b. ‘Amr al-Hāsimī ha detto che Zaynab bint ‘Alī ha detto che Fāṭima bint Muḥammad ha detto:

Il Profeta guardò ‘Alī e disse: «Costui andrà in paradiso. Ha dei seguaci che si professano musulmani ma lo rifiutano, i *nibz*¹⁵⁷, che vengono chiamati *al-Rāfiḍa*¹⁵⁸. Chi li trova, deve ucciderli, poiché sono degli associatori»¹⁵⁹.

I detti trasmessi da Zaynab riguardano il divieto per la famiglia del Profeta di ricevere l’elemosina legale e la condanna dei *Rāfiḍa* in quest’ultimo *ḥadīṭ* antisciita.

Gli esempi visti sono esemplificativi del fatto che non vi sono episodi di cui Zaynab è protagonista, ma solo episodi a cui lei avrebbe assistito e che ha raccontato. Zaynab viene associata a racconti che vedono riuniti i “cinque del mantello”: nel secondo capitolo si approfondirà il suo legame con la sacra famiglia dell’islam e il ruolo che tale legame ha avuto nella nascita del culto a lei dedicato.

1.8 L’appassionata eloquenza di Zaynab bint ‘Alī

La fama di Zaynab nella storia dell’islam è dovuta all’eloquenza – simile a quella tipica dei grandi oratori arabi del periodo formativo – con cui denuncia i tiranni. La sua capacità oratoria è ereditaria, essendo figlia del più celebre oratore dell’islam, l’esempio per eccellenza dell’eloquenza arabo-islamica. Usando cadenze ritmiche e le tradizionali metafore arabe delle carovane di cammelli e dei pozzi d’acqua, ‘Alī spingeva il suo pubblico a credere nell’unico Dio e nel suo Profeta e a essere pronti per l’aldilà¹⁶⁰. La figlia è nota per aver pronunciato due sermoni in cui ha denunciato le usurpazioni e le ingiustizie a cui la sua famiglia è stata sottoposta a Karbalā’. I due sermoni, il primo rivolto ai Kūfani e il secondo a Yazīd, sono registrati nelle cronache storiche, dall’antichità fino ai nostri giorni, non senza problemi di attribuzione.

‘Ilm al-balāḡa, l’arte dell’eloquenza o della retorica, è una scienza in cui gli Arabi si sono distinti; nata con lo scopo di facilitare l’esegesi del Corano, si è distinta fin da subito per essere una retorica di matrice islamica¹⁶¹. *Al-balāḡa* presuppone *al-*

¹⁵⁷ Il verbo *nabaza* significa “dare un nomignolo infamante”. I *nibz*, dunque, sono così chiamati perché insultano (in questo caso Abū Bakr e ‘Umar) oppure perché sono insultati.

¹⁵⁸ Oppositori di Mu‘āwiya che sostenevano che ‘Alī avrebbe dovuto essere il primo califfo e che Abū Bakr e ‘Umar gli avevano usurpato il potere. Secondo la visione sunnita, i *Rāfiḍa* sono blasfemi, poiché Abū Bakr e ‘Umar sono considerati due venerabili Compagni del Profeta.

¹⁵⁹ IBN ‘ASĀKIR, 1415/1995, *Tārīḥ Dimašq*, cit., vol. 69, p. 174.

¹⁶⁰ QUTBUDDIN, “The Sermons of ‘Alī Ibn Abī Ṭālib at the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur’an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 1, 2012, p. 202.

¹⁶¹ HALLDÉN, “What Is Arabic Islāmic Rethoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics”, *International Journal of Middle East Studies*, 37, 1, 2005, p. 21.

faṣāḥa, vale a dire la purezza e l'eufonia del linguaggio, termini non raramente attribuiti a popoli stranieri, come Persiani, Greci e Indiani¹⁶². *Fann al-ḥiṭāba*, l'arte del discorso pubblico, è l'arte della *ḥuṭba*, ovvero il sermone, era una parte cruciale del paesaggio letterario nell'Arabia del I/VII secolo. Secondo Philip Halldén, la formazione della retorica musulmana è stata influenzata da fonti greche, considerando che non poteva ignorare un sistema precedente praticato nella stessa area geografica, quella del Mediterraneo¹⁶³. Sia nell'Arabia preislamica sia nell'Arabia agli albori dell'islam, la *ḥuṭba* rivestiva un'importante funzione politica, sociale e religiosa. Per lungo tempo, fu l'unico genere di prosa esistente, e includeva discorsi, sermoni, proverbi (*amṭāl*) e i versi rimati degli indovini (*sağ' al-kuhhān*). Si trattava di un genere molto elevato che influenzò fortemente la prosa araba, tanto da essere considerato la madre dei generi in prosa della letteratura araba¹⁶⁴. Il termine *ḥuṭba* designa in particolare un discorso ufficiale che viene composto estemporaneamente e pronunciato davanti a un pubblico, con l'oratore posizionato più in alto rispetto al suo uditorio. Il lessicografo Ibn Manẓūr ha offerto una derivazione alternativa per il verbo *ḥaṭaba* che indicherebbe un evento importante o una calamità, sostenendo che la *ḥuṭba* fu così chiamata perché pronunciata dagli Arabi in momenti critici o catastrofici¹⁶⁵. Difatti, i due sermoni di Zaynab sono stati pronunciati dopo l'uccisione del fratello e lo sterminio della sua famiglia, uno degli eventi più drammatici della storia dell'islam formativo e della storia musulmana in generale. Molte orazioni del primo islam sono andate perse. Infatti, mentre la poesia beneficiava di strumenti metrici che ne favorivano la memorizzazione e di occasioni in cui venivano recitate, come la fiera di 'Ukāz, la *ḥuṭba* non aveva tutti questi mezzi, nonostante presentasse rime parziali, parallelismi e altre figure retoriche.

Una criticità dei sermoni della prima epoca islamica riguarda la loro autenticità, dal momento che venivano trasmessi oralmente e la maggior parte di essi sono stati messi per iscritto verso la fine dell'epoca omayyade e l'inizio dell'epoca abbaside, dunque tra i cento e centocinquanta anni dal momento in cui erano stati pronunciati. Questo lungo periodo di trasmissione orale crea molte perplessità sull'affidabilità dei sermoni. Si tratta di una problematica a cui difficilmente si potrà rispondere in modo univoco. Si consideri che spesso venivano fatte circolare false *ḥuṭab* e attribuite a certi personaggi del passato, per motivi politici¹⁶⁶. I sermoni riuniti in raccolte non possono essere considerati *in toto* come parole realmente pronunciate dai loro oratori; alcuni possono essere invenzioni di ciò che potrebbe essere stato detto in alcune occasioni¹⁶⁷. Come si vedrà, uno dei due sermoni di Zaynab presenta problemi di attribuzione, dal momento che nella fonte più antica a noi disponibile in cui è registrato non è attribuito

¹⁶² SCHAADÉ, VON GRUNEBaum, "Balāghah", *EI2*, vol. 1, pp. 981-983.

¹⁶³ HALLDÉN, "What Is Arabic Islāmic Rethoric?", cit., pp. 33-34.

¹⁶⁴ QUTBUDDIN, "Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration", in B. Gruendler e M. Cooperson (eds.), *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, Leiden, Brill, 2008, pp. 177-178.

¹⁶⁵ Ivi, pp. 180-181.

¹⁶⁶ Ivi, pp. 187-188.

¹⁶⁷ SERJEANT, "Early Arabic Prose", cit., p. 118.

a lei. I sermoni riportati nelle cronache storiche vengono considerati come interpretazioni del senso di questi personaggi: è attraverso questi discorsi che gli individui diventano “personaggi” storici. L’attribuzione dunque lascia spazio a dubbi, poiché la lunghezza del periodo in cui i sermoni venivano trasmessi oralmente ha lasciato mano libera a fabbricazioni, aggiunte, trascrizioni non corrette, probabile motivo – che sarebbe comunque legato al caso, non a una specifica volontà – per cui uno dei sermoni di Zaynab è stato attribuito anche a sua sorella.

Le tematiche tradizionalmente affrontate nelle *ḥuṭab* sono politiche o politico-religiose, contenenti sempre richiami a contenuti di stampo musulmano e a versetti del Corano. Tra gli argomenti dei sermoni dell’epoca preislamica, ovvero il tema politico, militare, il testamento, il contratto di matrimonio e i versi rimati degli indovini, quello politico è stato il più praticato con l’avvento dell’islam e adattato al nuovo contesto introducendo richiami al tema della morte, alla necessità di seguire l’esempio del Profeta e consigli su come condurre una vita pia secondo gli insegnamenti della fede¹⁶⁸. L’emergere di alcuni settarismi in seno alla comunità musulmana si trova riflesso nei sermoni pronunciati da leader politici come ‘Alī e il figlio al-Ḥusayn, il quale declamò sermoni appassionati per i suoi sostenitori e contro i suoi nemici a Karbalā’.

Le donne provenienti da famiglie eminenti pronunciarono sermoni solo in casi eccezionali nel primo islam. Tra queste, vi è Fāṭima bint Muḥammad, che ha pronunciato la potente *ḥuṭba* di Fadak per difendere il diritto del marito al califfato e l’eredità che le era stata lasciata dal padre, rappresentata dalle terre di Fadak. ‘Ā’iṣa, figlia di Abū Bakr e vedova del Profeta, ha tenuto vari sermoni in difesa del padre e istigando la popolazione contro ‘Alī prima e dopo la Battaglia del Cammello. Le sorelle Zaynab e Umm Kulṭūm hanno pronunciato dei sermoni contro gli Omayyadi dopo il martirio del fratello al-Ḥusayn¹⁶⁹. Si tratta, dunque, di sermoni pronunciati da donne appartenenti alla famiglia del Profeta e, dunque, la fonte dell’autorità delle loro orazioni è il nobile lignaggio. Sono asserzioni presenti in questi sermoni a confermare tale tesi. Come si vedrà, il sermone pronunciato da Zaynab contro Yazīd è un susseguirsi di richiami ai suoi antenati e parenti – ‘Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad e al-Ḥusayn¹⁷⁰.

Una delle più antiche raccolte di sermoni pronunciati da donne è *Balāḡāt al-nisā’* (“L’eloquenza delle donne”) del linguista di origini persiane Ibn Ṭayfūr (m. 280/893) che, pur presentandosi come una semplice compilazione, è una fonte di straordinaria importanza dal momento che costituisce la prima testimonianza di alcuni sermoni risalenti sia all’epoca preislamica sia all’epoca successiva alla rivelazione. Ibn Ṭayfūr non cita le catene di trasmissione, dunque non è possibile risalire agli informatori.

1.8.1 *La ḥuṭba di Kūfa*

¹⁶⁸ Ivi, p. 197.

¹⁶⁹ Ivi, p. 201.

¹⁷⁰ QUTBUDDIN, *Arabic Oration. Art and Function*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 399.

La notevole eloquenza di Zaynab è già emersa nell'elegia funebre e nell'invettiva che ha rivolto a Ibn Ziyād e che le è valso il paragone – oltraggioso nell'ottica del governatore per conto omayyade – con il padre “poeta coraggioso”. Tuttavia leggendo la cronaca di al-Ṭabarī si percepisce che l'eloquenza della donna è anche motivo di vanto, tanto che provoca il pianto persino nei nemici.

Nella compilazione di Ibn Ṭayfūr, il celebre sermone pronunciato da Zaynab a Kūfa è attribuito a Umm Kulṭūm bint ‘Alī¹⁷¹. Diversi storici, soprattutto sunniti, che abbiamo menzionato non ne parlano, facendo sorgere seri dubbi sulla veridicità dello stesso¹⁷². Il primo storico sciita che, a nostra conoscenza, riporta questa orazione attribuendola a Zaynab è Ibn A‘tām al-Kūfi, seguito da al-Ṭabarsī due secoli dopo. Si possono avanzare diverse spiegazioni a riguardo. Si potrebbe trattare di un'operazione di propaganda sciita che ha attribuito per motivi politici un sermone a una donna piuttosto che a un'altra. Probabilmente gli sciiti non nutrivano gran simpatia verso Umm Kulṭūm poiché aveva sposato ‘Umar b. Ḥaṭṭāb. Un altro motivo della doppia attribuzione può essere legato al fatto che si è creata una certa confusione tra le due figlie di Fāṭima, perché Umm Kulṭūm è nota anche come Zaynab al-Ṣuġrā¹⁷³, e questo avrebbe potuto creare problemi nella trascrizione del testo. Nonostante i dubbi, si è scelto di riportare la traduzione italiana del sermone perché il discorso è entrato nell'immaginario collettivo come attribuito a Zaynab e alcuni autori egiziani che saranno oggetto del nostro studio lo considerano una sua opera. Oggi Zaynab è considerata “autrice” di entrambi i sermoni. Si riporta per primo il sermone di Kūfa perché gli eventi di Kūfa precedono quelli di Damasco.

Disse: Quando arrivò con le donne da Karbalā' a Kūfa, ‘Alī b. al-Ḥusayn, la pace su di loro, era smagrito e sfinito dalla malattia. Vidi le donne di Kūfa che si strappavano le vesti per [quanto accaduto a] al-Ḥusayn b. ‘Alī. ‘Alī b. al-Ḥusayn, la pace su di loro, alzò la testa e disse: «Costoro piangono, ma a noi chi ci ha ucciso?». Poi vidi Zaynab bint ‘Alī¹⁷⁴, la pace su di lei, e non vidi mai, giuro, un protettore più eloquente (*ḥufra antaq minhā*) di lei. Era come se parlasse dalla lingua del Principe dei Credenti, la pace su di lui. Fece cenno alla gente di tacere. Quando gli animi si placarono e i rumori si calmarono, disse:

¹⁷¹ IBN ṬAYFÜR, *Kitāb balāġāt al-nisā'*, Cairo, Maṭba‘at Madrasat Wālidat ‘Abbās al-Awwal, 1326/1908, pp. 28-29.

¹⁷² Linda Darwish sostiene che, data la mancanza di fonti indipendenti o sunnite antiche che riportano i sermoni, si può mettere in dubbio con facilità l'autenticità delle orazioni di Zaynab e si chiede se queste parole siano state attribuite a Zaynab per motivi di propaganda politica. Inoltre queste orazioni sono state abbellite nel corso dei secoli, di pari passo con lo sviluppo del culto degli *imām*. Nonostante i dubbi, i sermoni rappresentano un'immagine di Zaynab fortemente accettata oggi, non solo dagli sciiti ma anche dai sunniti (DARWISH, “Images of Muslim Women: ‘A’isha, Fāṭima, and Zaynab bint ‘Alī in Contemporary Gender Discourse”, *McGill Journal of Middle East Studies*, 4, 1996, p. 121). Anche nel caso di sermoni inventati, essi erano conformi allo stile delle orazioni reali e rispettavano i temi convenzionali, fattore che ne complica l'attribuzione (QUTBUDDIN, “Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration”, cit., p. 189).

¹⁷³ al-Šayḥ al-Mufīd, a proposito del sermone di Kūfa, specifica in nota che Zaynab bint ‘Alī è in realtà Umm Kulṭūm, nota all'epoca come Zaynab al-Ṣuġrā. Si tratta di un raro esempio in cui questo punto viene chiarito (AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Amālī*, cit., p. 321). Al-Ṭūsī (m. 672/1274) attribuisce questo sermone a Zaynab bint ‘Alī ma il curatore dell'opera specifica in nota che si intende Umm Kulṭūm, nota come Zaynab al-Ṣuġrā (AL-ṬŪSĪ, *Kitāb al-amālī*, Teheran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1385/1965, pp. 152-155).

¹⁷⁴ In Ibn Ṭayfūr, Umm Kulṭūm.

«Lode a Dio¹⁷⁵ e la preghiera per mio nonno Muḥammad e per la sua nobile discendenza.

O Kūfani, ingannatori e traditori¹⁷⁶, piangete¹⁷⁷? Che le vostre lacrime non cessino di scendere e le vostre grida non si placino. Siete come *la filatrice che disfa il suo filato dopo averlo torto con forza*¹⁷⁸, usando i vostri giuramenti come un mezzo per tradirvi tra voi stessi. Cosa avete se non la presunzione e la turpitudine, la menzogna e l'odio, adulare le schiave e calunniare i nemici? Siete come un pascolo sugli escrementi, come l'argento sulle tombe¹⁷⁹.

Avete fatto solo del male a voi stessi, per cui Dio è adirato con voi e *il vostro tormento sarà eterno*¹⁸⁰. Piangete? Gemete¹⁸¹? Giuro, piangerete molto e riderete poco¹⁸², perché vi siete macchiati del disonore e dell'infamia, da cui non potrete lavarvi mai.

È impossibile lavarvi dall'uccisione del figlio del sigillo della profezia, fonte del Messaggio, Signore dei giovani del Paradiso, rifugio dei migliori tra di voi, colui da cui cercate asilo in caso di diatribe, faro della vostra autorità e difensore delle vostre tradizioni¹⁸³.

Quanto male avete commesso! L'allontanamento e la disfatta si abatteranno su di voi. Il vostro tentativo è andato sprecato, le mani sono perite, i vostri affari sono andati in malora. Siete incorsi nella rabbia di Dio e *verrà impresso a voi un marchio di infamia e sarà scagliata pure l'indigenza*¹⁸⁴.

Guai a voi, Kūfani! Sapete quale fegato del Profeta avete reciso¹⁸⁵? Quale sua figlia avete esposto¹⁸⁶? Quale sangue avete versato? Quale santità avete disonorato¹⁸⁷? *Avete proferito*

¹⁷⁵ La formula di *tahmīd* era una delle più diffuse per cominciare un sermone, tanto da diventare in seguito una formula standard per aprire una lettera, un contratto, un libro. Questa formula veniva fatta seguire da un'invocazione di benedizione a Muḥammad e dalla frase *ammā ba'du* (e quindi) e dal vocativo diretto, in questo caso "O Kūfani" (QUTBUDDIN, "Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration", cit., pp. 206-207).

¹⁷⁶ Secondo un commentatore iracheno, Zaynab fa riferimento a quattro episodi in cui i Kūfani hanno tradito la sua famiglia: la prima a Siffīn, quando hanno tradito suo padre, la seconda quando hanno tradito il fratello al-Ḥasan, la terza quando hanno inviato diversi messaggi ad al-Ḥusayn chiedendogli aiuto contro gli Omayyadi e la quarta quando i Kūfani non hanno protetto al-Ḥusayn a Karbalā' (AL-QAZWĪNĪ, *Zaynab al-Kubrā. Min al-mahd ilā 'l-laḥd*, Beirut, Dār al-Murtaḍā, 1420/1999, pp. 291-293).

¹⁷⁷ Zaynab sente i Kūfani piangere, ma considera il loro pianto ipocrita, dal momento che proprio essi hanno ucciso al-Ḥusayn voltandogli le spalle. Per questo motivo pone la domanda in modo retorico. Ivi, p. 293. L'uso della domanda retorica era molto diffuso nei sermoni del primo islam e aveva la funzione di coinvolgere il pubblico (QUTBUDDIN, "Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration", cit., p. 216).

¹⁷⁸ Cor. 16:92. Zaynab paragona i Kūfani a una donna che al mattino tesse la sua tela e la sera ne disfa i fili, per indicare quanto siano traditori (AL-QAZWĪNĪ, *Zaynab al-Kubrā*, cit., p. 297).

¹⁷⁹ Immagine molto forte che indica che i Kūfani sono apparentemente brave persone, come un pascolo che dà di sé una bella immagine ma in realtà questa erba è cresciuta sugli escrementi animali. *Malḥūda* è una salma in una tomba. Mettendo l'argento su una tomba, i passanti ne ammirano la bellezza ma non sanno cosa nasconde realmente. Zaynab vuole ribadire che i Kūfani hanno una doppia faccia (Ivi, pp. 302-304).

¹⁸⁰ Cor. 43:94.

¹⁸¹ Zaynab pone ancora una volta questa domanda retorica, sottolineando come il pianto dei Kūfani sia ipocrita.

¹⁸² Parallelismo che ha lo scopo di ricordare ai Kūfani quale sarà la loro sorte nell'aldilà.

¹⁸³ Zaynab descrive il fratello con una serie di aggettivi che ne mettono in luce la razionalità, la moderazione, la bontà verso gli altri e la vicinanza al Profeta, tanto da farne l'erede diretto.

¹⁸⁴ Cor. 3:112.

¹⁸⁵ Zaynab fa un parallelismo tra il fratello e il nonno, sottolineando come uccidendo al-Ḥusayn, i Kūfani abbiano ucciso anche il loro Profeta. La menzione del fegato potrebbe essere un riferimento alla pratica preislamica di consumare il fegato dei nemici. Tra l'altro, fu proprio la madre di Yazīd, Hind bint 'Utba, a mangiare il fegato del cugino del Profeta Hamza caduto nella battaglia di Uḥud.

¹⁸⁶ Zaynab si riferisce al fatto che è stata privata del suo velo dopo il massacro, comportamento inaccettabile verso una donna della famiglia del Profeta. Anche nella *ḥuṭba* successiva la donna farà riferimento a questo fatto, considerandolo un abominio.

¹⁸⁷ *Hurma* è la cosa più cara che appartiene all'uomo, ovvero la sua famiglia. Esporre al pubblico ludibrio le figlie del Profeta senza il capo coperto è una delle più gravi violazioni che poteva essere commessa in quel tempo.

*un'azione abominevole*¹⁸⁸! Avete compiuto questa azione illegittima enorme come la faccia della terra e la volta celeste.

Vi stupite se dal cielo piove sangue¹⁸⁹? Ma la punizione nell'aldilà sarà più aspra e non sarete vincitori. L'attesa non sarà certo leggera per voi, Egli non è spronato dalla fretta, non teme che passi il tempo della vendetta, e *sappi che il Signore è in agguato*^{190,191}.

L'intero sermone è costituito da ripetuti attacchi di Zaynab ai Kūfani, condotti sia descrivendo la loro ipocrisia sia citando numerosi versetti del Corano in cui viene sottolineato come sarà dura la punizione dopo la morte.

Il persiano al-Ṭabarsī ha riportato un commento fatto da 'Alī alla zia al termine di questo sermone. Tale commento è importante perché in origine è stato citato da autori sciiti mentre in epoca contemporanea è stato ripreso da molti biografi egiziani. Il nipote attribuisce alla zia degli aggettivi che ne mettono in luce la sapienza e la conoscenza, doti che avrebbe posseduto per natura.

'Alī b. al-Ḥusayn disse: «Zia, taci, io imparo da quel che resta del passato. Tu, grazie a Dio, sei sapiente senza che ti sia stato insegnato a esserlo e capisci senza che qualcuno ti spieghi. Il pianto e la nostalgia non riportano indietro chi è stato ucciso dal tempo». E lei tacque¹⁹².

1.8.2 *La ḥuṭba contro Yazīd*

“È forse giustizia, figlio di liberti?”. Con questa domanda retorica, posta da Zaynab bint 'Alī a Yazīd nel celebre sermone contro il califfo omayyade, Zaynab, con grande padronanza dell'arte della *faṣāḥa*, si rivolge all'uomo accusato di aver ordinato la morte del fratello e di aver disonorato le donne della famiglia del Profeta, condotte nel palazzo califfale a Damasco come bottino di guerra. L'espressione “figlio di liberti” era stata usata in un sermone da Muḥammad per riferirsi ai membri dei Qurayš che erano stati nemici dell'islam fino a quando furono costretti a capitolare dopo la conquista musulmana della Mecca. Questa ripresa di immagini usate dal Profeta chiama in causa la questione della costruzione della figura di Zaynab nelle fonti storiografiche più antiche, evidenziando delle caratteristiche stereotipate del

¹⁸⁸ Cor. 19:89-90.

¹⁸⁹ Molte cronache storiche fanno riferimento al fatto che dal cielo piovve sangue e il cielo si tinse di rosso dopo l'uccisione di al-Ḥusayn.

¹⁹⁰ Cor. 89:14.

¹⁹¹ IBN ṬĀWŪS, *al-Malhūf 'alā qatlā al-ṭafīf*, cit., pp. 192-193. Si riporta questa versione, leggermente diversa rispetto a quella di Ibn Ṭayfūr, perché sarà quella maggiormente accreditata a Zaynab fino all'epoca contemporanea. La versione di Ibn Ṭayfūr sarà ripresa da al-Ṭabarsī (AL-ṬABARSĪ, *al-Iḥtiḡāḡ*, Qumm, Manšūrāt al-Šarīf al-Raḏī, 1380/1960, vol. 2, pp. 25-27). Il sermone è registrato da vari autori sciiti in epoca classica. Uno dei più antichi è Ibn A'ṭam al-Kūfī (IBN A'ṬAM AL-KŪFĪ, *Kitāb al-futūḥ*, cit., p. 121). Anche AL-ŠAYḤ AL-MUFĪD, *al-Amālī*, cit., p. 321. Ibn Šahrāšūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, cit., vol. 4, pp. 124-125. Ibn Ḥamdūn (m. 562/1166) attribuisce il sermone a Umm Kulṭūm nella sua antologia letteraria (IBN ḤAMDŪN, *al-Taḏkira al-ḥamdūniyya*, Beirut, Dār Šādir, 1417/1996, pp. 264-265). Come si può notare, si tratta soprattutto di autori sciiti.

¹⁹² AL-ṬABARSĪ, *al-Iḥtiḡāḡ*, cit., p. 27. Lo stesso commento è riportato in AL-MAḒLISĪ, *Bihār al-anwār*, Beirut, Mu'assasat al-Wafā', 1403/1983, vol. 45, p. 164.

personaggio che servivano a renderlo familiare e accettabile in quanto fedele al modello incarnato dal Profeta.

Considerato uno dei sermoni più celebri nella storia dell'eloquenza araba, la *ḥuṭba* contro Yazīd fu pronunciata da Zaynab quando venne portata a Damasco alla corte del califfo insieme alle donne e ai sopravvissuti di Karbalā'. La *ḥuṭba*, di stampo politico-religioso, è riportata da Ibn Ṭayfūr senza *isnād*. A differenza della precedente, questo sermone viene attribuito a Zaynab in tutte le fonti in cui è riportato ed è la prova ineccepibile della sua eloquenza e del suo coraggio. È registrato sia in fonti sunnite che sciite¹⁹³. L'eloquenza che emerge da questo sermone è tale che al-Ṭabarsī lo riporta in una delle sue opere in un paragrafo dal titolo *Iḥtiḡāḡ Zaynab bint 'Alī 'alà Yazīd*, "Protesta di Zaynab bint 'Alī contro Yazīd"¹⁹⁴. Prima di riportare il testo, Ibn Ṭayfūr espone brevemente il contesto in cui Zaynab lo ha pronunciato.

Stava per raccontare quanto successo a Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn b. 'Alī, la pace sia su di essi. 'Umar b. Sa'd, che Dio lo maledica, se ne andò con le donne e il resto della famiglia di Muḥammad, la preghiera e la pace su di Lui, le condusse da Ibn Ziyād, che Dio lo maledica, e questi le condusse da Yazīd, che Dio lo maledica, e si adirò con lui. Quando furono alla sua presenza, ordinò di portare la testa di al-Ḥusayn, la pace sia su di lui, e fu portata su un piatto. Cominciò a infilzare tra i denti lo scettro che teneva in mano¹⁹⁵.

A questo punto Yazīd recita dei versi in cui dice che vorrebbe che i suoi antenati sconfitti a Badr vedessero cosa ne è di al-Ḥusayn adesso che ha finalmente vendicato le vittime di Muḥammad a Badr. La violazione del cadavere del fratello e le parole di Yazīd spingono Zaynab a intervenire, per ricordare a Yazīd che le sue azioni malevole avranno una dura ripercussione nell'aldilà.

Dio e il Suo Inviato dicono il vero, Yazīd. *E così, malvagia sarà la fine dei malvagi, poiché smentirò i Segni di Dio e li deriserò*¹⁹⁶.

Ti illudi forse, Yazīd, poiché noi siamo state trascinate ai confini della terra, senza altro tetto che il cielo, sospinte come una mandria di prigionieri, credi¹⁹⁷ forse che Dio non si curi più di noi, e di essere, tu, nelle Sue grazie? Tutto questo sarebbe una prova della tua grandezza?

¹⁹³ Il sermone di Zaynab a Yazīd è riportato in un maggior numero di fonti rispetto al sermone di Kūfa. La più antica consultabile oggi, la versione di Ibn Ṭayfūr, sembra essere accettata sia da sunniti che da sciiti. Stranamente, la *ḥuṭba* non è riportata nelle opere storiche classiche che sono state oggetto di analisi, in particolare quelle sunnite. Il sermone è menzionato anche in opere letterarie, prova del fatto che era riconosciuto come esempio di eloquenza e retorica. Ad esempio, viene riportato in un'antologia letteraria del V/XI secolo in una sezione dal titolo *Kalām li-'l-nisā' al-ṣarā'if* ("Parole di nobili donne", AL-ĀBĪ, *Naṭr al-durr fī al-muḥādarāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004, vol. 4, pp. 17-19). Il sermone è citato anche nell'antologia di Ibn Ḥamdūn, tratto da *Balāḡāt al-nisā'* e da *Naṭr al-durr*.

¹⁹⁴ AL-ṬABARSĪ, *al-Iḥtiḡāḡ*, cit., pp. 30-33.

¹⁹⁵ IBN ṬAYFŪR, *Kitāb balāḡāt al-nisā'*, cit., p. 25.

¹⁹⁶ Cor. 30:10. L'incipit del sermone è una citazione coranica, prova del fatto che Zaynab basa le sue argomentazioni su quanto detto nel libro sacro rivelato a suo nonno, dimostrando che quanto dirà ha una giustificazione sacra. Zaynab si rivolge direttamente al suo interlocutore utilizzando *ḥarf al-nidā'*, la particella vocativa, ma nello stesso tempo si rivolge a un pubblico più ampio, ovvero i presenti nella corte di Yazīd. Chiamando Yazīd per nome e non riservandogli il titolo di "Principe dei Credenti", Zaynab fa capire che lui è un uomo comune.

¹⁹⁷ Zaynab si rivolge ancora direttamente a Yazīd e gli fa una domanda retorica, la cui risposta è ovvia agli occhi di tutti e ha lo scopo di enfatizzare la cattiveria e l'arroganza dell'uomo.

Eccoti che, inorgoglito, ti guardi intorno, allegro e soddisfatto, vedendo il mondo nelle tue mani e i beni affluire da te, come cammelli¹⁹⁸, il governo del regno saldamente in tuo pugno. In realtà ti è stata data solo una dilazione, un momentaneo sollievo. Questa è Parola di Dio: *I miscredenti non credano che la dilazione che accordiamo loro sia un bene per essi. Se gliela accordiamo, è solo perché aumentino i loro peccati. Avranno un castigo avvilente*¹⁹⁹.

È forse giustizia, figlio di liberti²⁰⁰, che tu tenga al riparo le tue donne e le tue concubine, mentre trascini in giro le figlie dell'Inviato di Dio (*banāt al-rasūl*), quelle a cui tu hai strappato il velo, arrochito la voce, quelle infelici sballottate sulla groppa dei cammelli, incitate dal grido dei nemici come bestie da soma, erranti di paese in paese, senza custodia né rifugio, esposte allo sguardo del primo venuto, poiché nessun uomo della loro famiglia le può più proteggere²⁰¹? Come facciamo a fermare tutti quelli che ci guardano con brama e rancore, con odio e malizia²⁰²?

Tu hai osato dire: “Se solo i miei antenati di Badr avessero potuto assistere!²⁰³”, senza considerare che ciò è un gravissimo peccato? Tu hai osato colpire i denti di Abū ‘Abdallāh con il tuo scettro²⁰⁴? E perché non dovresti? Tu, che hai riaperto la ferita ed estirpato la radice, versando il sangue della progenie dell'Inviato di Dio (*durriyat al-rasūl*), le stelle della terra (*nuḡūm al-ard*), i discendenti di ‘Abd al-Muṭṭalib! Presto dovrai presentarti davanti a Dio, come è stato per loro, e desidererai²⁰⁵ con tutta l'anima esser stato cieco e muto, di non aver detto: “Esultate e gridate di gioia!²⁰⁶”. O Dio, fatti giustizia, vendicaci dall'oppressore!

In verità, hai reciso la tua propria pelle, hai trapassato la tua propria carne. Sarai portato tuo malgrado al cospetto dell'Inviato di Dio, che Dio lo benedica e lo salvi. La sua prole (*'itrātuḥu*)

¹⁹⁸ I due participi presenti qui usati, *mustawsiqa* e *muttasiqa*, hanno la stessa radice, che indica l'attività di riunire i cammelli dispersi (KAZIMIRSKI, *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, vol. 2, p. 2929). Zaynab usa la tipica metafora araba dei cammelli con un'accezione negativa per descrivere la gioia di Yazīd quando vede la vittoria degli Omayyadi. L'orazione della prima epoca islamica ricorreva spesso a espressioni metaforiche legate alla flora e alla fauna del deserto. L'uso di queste immagini vivide, ben note agli Arabi dell'epoca, aiutava l'oratore a trasferire un'immagine astratta sul piano della realtà. Zaynab, come avevano fatto il padre e la madre in alcuni sermoni, non usa direttamente la parola “cammello”, ma usa un verbo a essa legato (QUTBUDDIN, “Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration”, cit., pp. 217-218).

¹⁹⁹ Cor. 3:178.

²⁰⁰ *Ibn al-tulaqā'* fa riferimento ai membri della tribù dei Qurayš che furono nemici dell'islam fino a quando furono costretti a capitolare dopo la conquista musulmana della Mecca. Tra questi liberti, vi è il nonno di Yazīd, Abū Sufyān. In questo modo, Zaynab si rivolge in modo diretto a Yazīd, attribuendogli un nome che lo disonora, e ponendogli un'altra domanda retorica. Anche Muḥammad, in un sermone rivolto ai Qurayš, aveva detto “*Antum tulaqā'*” (QUTBUDDIN, “Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration”, cit., p. 229).

²⁰¹ Zaynab prosegue l'attacco a Yazīd stabilendo un parallelismo tra il nobile trattamento che egli riserva alle sue donne e alle sue schiave e il trattamento misero e indegno che ha riservato alle donne della famiglia del Profeta. Uno dei gesti più gravi che Yazīd ha compiuto è stato quello di privare le nipoti del Profeta del loro velo, gesto che ha violato la loro dignità e il loro pudore. Le ha date in pasto ai nemici facendole viaggiare sui cammelli (*al-abā'ir*) e camminare come fossero cammelli (*yaḥdū* – verbo che fa riferimento all'azione di spingere i cammelli attraverso una cantilena particolare). Zaynab riprende la metafora dei cammelli vista nei versi precedenti, intrisa di un senso negativo. Inoltre, Yazīd le ha esposte agli sguardi degli uomini, i quali non hanno rispettato il loro status rivolgendogli la parola.

²⁰² Attraverso questa domanda, Zaynab fa capire di non avere a disposizione i mezzi per difendersi da sola e di trovarsi in questa situazione solo ed esclusivamente per colpa di Yazīd.

²⁰³ Zaynab cita le parole pronunciate da Yazīd prima che lei proferisse il sermone, riferendosi al fatto che uccidendo al-Ḥusayn ha vendicato i suoi antenati che erano stati uccisi a Badr. Esprime dunque un giudizio sotto forma di domanda retorica, provocando il suo interlocutore.

²⁰⁴ Zaynab commenta, attraverso una domanda retorica, il vile gesto di Yazīd, che umilia la testa di al-Ḥusayn colpendola con il suo scettro.

²⁰⁵ Uso di *nūn al-tawkiḍ* e del *lām* enfatico nei due verbi *lataridanna* e *latawaddanna*, sia per sottolineare il fatto che il giudizio di Dio è inevitabile sia come mezzo per coinvolgere l'interlocutore e il pubblico.

²⁰⁶ Zaynab si riferisce ad alcuni versi recitati da Yazīd, rivolgendosi ai suoi antenati uccisi durante la Battaglia di Badr mentre si opponevano ai musulmani.

e la sua famiglia carnale (*lahmatuhu*) saranno con lui nel santo recinto del Paradiso, il giorno in cui Dio li farà tornare insieme e li riunirà dopo che sono stati dispersi²⁰⁷. Questa è parola di Dio: *E non chiamare morti coloro che son stati uccisi sulla via di Dio, anzi, vivi sono, nutriti di grazia presso il Signore*²⁰⁸.

Colui che ti ha designato e ti ha dato potere sulla vita dei credenti, saprà²⁰⁹ – quando Dio sarà l'arbitro nella contesa in cui Muḥammad, che Dio lo benedica e lo salvi, sarà la parte offesa e le tue stesse membra testimonieranno contro di te. *Pessimo scambio per gli empi*²¹⁰ – e allora *vedranno chi ha il luogo peggiore, chi ha il presidio più debole*²¹¹.

Per Dio, nemico di Dio e figlio del Suo nemico, per quanto infimo io stimi il tuo valore e enorme il tuo crimine²¹², lo stesso gli occhi si riempiono di lacrime e i petti ribollono. Ma a cosa serve? Al-Ḥusayn è stato ucciso, e il partito di Satana ci spinge verso il partito degli insensati, per mettere nelle loro mani i beni che appartengono a Dio, dopo aver violato quel che Gli è sacro. Queste vostre mani grondano del nostro sangue, queste vostre bocche si sono impiastrate dilaniando la nostra carne²¹³, mentre quei corpi puri giacciono inerti, lasciati in preda ai lupi del deserto²¹⁴!

Se ci prendi come bottino, la pagherai cara, quando ti troverai da solo davanti all'effetto di ciò che le tue mani hanno commesso, e griderai: “O Ibn Margāna!”, implorando aiuto, e anche lui invocherà il tuo nome²¹⁵. Ululerai, con i tuoi seguaci, davanti alla Bilancia²¹⁶, quando scoprirai che la sola eccellente provvigione che Mu'āwiya ti ha lasciato è proprio la progenie di Muḥammad. Mio Dio! Non temo che Dio e solo a Lui rivolgo il mio lamento. Qualunque astuzia tu ordisca, qualunque zelo tu impieghi, qualunque sforzo tu faccia, giuro su Dio, niente mai potrà lavarti dall'onta di ciò che hai perpetrato contro di noi²¹⁷.

Sia lodato Dio²¹⁸, che ha concesso la felicità e il perdono finali ai Signori dei giovani del Paradiso (*šubbān al-ḡanān*), e gli ha destinato il Paradiso. Chiedo a Dio di innalzarli nei loro gradi lassù, di concedergli un sovrappiù della Sua grazia. Invero Egli è un protettore potente²¹⁹.

L'eloquenza di Zaynab dimostra quanto sostenuto da Leila Ahmed a proposito delle donne della prima comunità musulmana: esse non erano sempre seguaci passive e docili, ma attive interlocutrici nel campo della fede e in altri campi. Il fatto che le parole delle donne avevano un peso, anche quando riguardavano temi religiosi e sociali, fu una caratteristica della comunità musulmana anche nel periodo successivo alla morte del Profeta, come dimostrato dall'accettazione del contributo femminile nel campo del

²⁰⁷ Attraverso un parallelismo, Zaynab ricorda a Yazīd che tutto quello che ha fatto gli si ritorcerà contro. Gli ricorda la disparità di trattamento che sarà riservata ad al-Ḥusayn e alla sua famiglia, ai quali è garantito il Paradiso e la cui morte non è stata vana.

²⁰⁸ Cor. 3:169.

²⁰⁹ Il riferimento è al padre di Yazīd, Mu'āwiya.

²¹⁰ Cor. 18:50.

²¹¹ Cor. 19:75.

²¹² Continua l'uso del parallelismo per sottolineare quanto è grande l'oppressione di Yazīd.

²¹³ Parallelismo costituito da soggetto, verbo e complemento, basato su un'immagine molto realistica che sfrutta le immagini del sangue e della carne per descrivere ancora una volta il modo in cui sono stati violati i corpi dei nipoti del Profeta.

²¹⁴ Antitesi tra la purezza dei corpi delle vittime e la cattiveria dei colpevoli, descritti come “lupi del deserto”. Ancora una volta, Zaynab fornisce un ritratto molto realistico.

²¹⁵ Riferimento a 'Ubaydallāh b. Ziyād. Zaynab lo chiama in modo offensivo attraverso il nome della madre.

²¹⁶ Yazīd e la sua famiglia sono ancora paragonati a dei lupi, questa volta indirettamente attraverso un verbo onomatopeico.

²¹⁷ Zaynab asserisce che il destino del suo interlocutore è segnato e non avrà scampo.

²¹⁸ Zaynab conclude il sermone con la formula di *taḥmīd*; ricordiamo che con la stessa formula aveva esordito nel sermone ai Kūfani.

²¹⁹ IBN ṬAYFŪR, *Kitāb balāḡāt al-nisā'*, cit., pp. 26-27.

*ḥadīṯ*²²⁰. Secondo Tahera Qutbuddin, specialista dell'antica arte oratoria araba, il fattore scatenante dei sermoni femminili della prima epoca islamica è un trauma vissuto dall'oratrice, il risultato di una sofferenza fisica ed emotiva. Zaynab pronuncia il suo sermone dopo che molti uomini della sua famiglia sono stati assassinati davanti ai suoi occhi. Grazie alla sua abilità retorica, Zaynab riesce a ribaltare i ruoli e a mettere Yazīd in difficoltà. Lei non è più la prigioniera e lui il dominatore, ma Yazīd diventa vittima delle sue stesse azioni e le sue vittime diventano oggetto della vittoria finale, quella garantita da Dio. Da un lato il genere di Zaynab è irrilevante, in quanto il suo sermone non fa altro che riflettere le stesse argomentazioni sostenute da al-Ḥusayn fino alla morte; da un altro lato, è l'essere donna che le permette di inveire in un contesto insidioso e teso, laddove i suoi parenti uomini sono stati ridotti al silenzio dalla spada²²¹.

I sermoni di Zaynab sembrano ispirarsi al principio greco della *parresia*, termine tecnico che indica la franchezza e la libertà nell'esprimersi in argomenti per lo più politici. Tale concetto si sviluppò nell'Atene del V secolo ed era un concetto essenziale della democrazia greca, una sua conquista. Il concetto di *parresia* è stato poi adottato dalla Chiesa cristiana immettendovi un nuovo significato: la *parresia* è la libertà del martire che ha ottenuto il diritto speciale e la libertà di parlare a Dio²²². Zaynab sembra non avere limiti quando attacca i Kūfani prima e Yazīd dopo. La sua libertà di parola sembra derivare dalla convinzione dell'ineluttabilità della punizione dell'oppressore. La *parresia* di Zaynab potrebbe essere strumentale ai fini di una determinata rappresentazione degli Omayyadi, per questo viene tramandata soprattutto da fonti sciite. Così come i discorsi dei grandi personaggi erano un aspetto della storiografia greca classica rappresentata da Tucidide, anche la libertà di parola incarnata da personalità come Zaynab potrebbe avere un legame con la tradizione greca.

L'analisi delle fonti più antiche ha messo in luce che Zaynab personaggio storico è stato rappresentato in modo relativamente omogeneo dagli storici sunniti e sciiti più antichi, tanto da non presentare tratti prettamente confessionali. Il personaggio ha conosciuto un più ampio sviluppo in ambito sciita a partire dal VI/XII secolo, di pari passo con lo sviluppo del culto degli *imām*. Fragile prima dell'uccisione di al-Ḥusayn, la donna manifesta tutta la sua forza d'animo negli eventi successivi alla morte di costui. Nessuno dei personaggi di Karbalā' ha saputo, meglio di Zaynab, esprimere il dolore e lo strazio di fronte ai corpi mutilati abbandonati tra le sabbie del deserto e rivendicare al tiranno i diritti della sua famiglia. La Zaynab delle origini – le origini della costruzione del suo personaggio – non è marcata ideologicamente ma è una figura quasi neutra nella sua pur forte presa di posizione contro gli Omayyadi. Essa è la principale *ṣahīda*, “testimone oculare”, del martirio dei martiri (*ṣuhadā'*) di Karbalā':

²²⁰ AHMED, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven & London, Yale University Press, 1992, p. 72.

²²¹ QUTBUDDIN, *Arabic Oration. Art and Function*, cit., pp. 403-405.

²²² MOMIGLIANO, “La libertà di parola nel mondo antico”, *Rivista Storica Italiana*, 83, 1971, pp. 424-427, 433.

pur continuando a vivere, essa è martire, nel senso di testimone del martirio²²³, come i suoi parenti martirizzati. Il tema ricorrente nelle parole di Zaynab è quello della parentela e del nobile lignaggio che la unisce al fratello. Nel capitolo successivo si vedrà quali sono stati gli effetti di questa parentela a livello devozionale.

²²³ Il termine *šahīd* (plurale *šuhadā'*) ricorre frequentemente nel Corano con il significato di “testimone”. Su influenza dell’uso del termine in ambito cristiano, dove indicava il testimone oculare, poi il testimone della fede e dunque il martire, gli esegeti musulmani hanno interpretato il coranico *šahīd* nel senso di martire (RAVEN, “Martyr”, in J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* [d’ora in avanti *EQ*], Leiden, Brill, vol. 3, p. 282).