ANNALI DI CA' FOSCARI

RIVISTA DELLA FACOLTÀ DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE DELL'UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA

XXXVII, 3 1998

(Serie orientale 29)

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

5 GIANROBERTO SCARCIA, RUDY FAVARO, Dilemmi architettonici del Camino de Santiago

49 DANIELA MURGIA, Attributi e significati dell'aquila nella cultura arabo-musulmana

67 GIORGIO VERCELLIN, *Ḥisba*: Religious Duty or Practical Job? Some Considerations on an Islamic Institution Between Morals and Markets

97 STEFANIA CUNIAL, L'intervento angelico nella creazione dell'uomo secondo Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī

115 MARCO SALATI, Nuovi documenti sui Zuhrāwī/Zuhra Zāda di Aleppo (1699-1710)

155 ALBERTO GRIGIO, Le fonti della *Ṭarīqa Tijāniyya*

187 PAOLA BENAGLIA, La sperimentazione teatrale tunisina contemporanea: Taoufik Jebali e i suoi percorsi di ricerca

201 ALÂEDDIN YALÇINKAYA, Jamâl ad-Dîn Al-Afghânî and Pan-Islamism

223 BOGHOS LEVON ZEKIYAN, Reflections on Genocide. The Armenian Case: A Radical Negativity and Polivalent Dynamics

243 ELA FILIPPONE, Note su due versioni baluci del *miʿrāǰ*

283 DANIELE GUIZZO, L'ordinamento alfabetico dei dizionari neopersiani (secoli V/XI-XI/XVII)

313 DANIELA MENEGHINI CORREALE, Il verso visibile: alfabeto e artifici poetici nella retorica persiana

339 GHANSHYAM SHARMA, Aspetti semantico-pragmatici della teoria del *rasa*

365 CARLO ARENA, Raghuvīr Sahāy: l'attimo di percezione artistica in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ*

381 CECILIA COSSIO, Il cinema hindi degli anni cinquanta: un'introduzione

409 DANIELA BERTI, Una liturgia controllata. Riti brahmanici e possessione in Himachal Pradesh

439 FRITZ-HEINER MUTSCHLER, La memoria del passato. Un confronto tra la storiografia greco-romana e la storiografia cinese antica

467 MAURIZIO SCARPARI, Mencius and Xunzi on Human Nature: The Concept of Moral Autonomy in the Early Confucian Tradition

501 CLAUDIO MINCA, GERARDO NOBILE, Geografie del decentramento: le Zone Economiche Speciali in Cina

535 ANDREA CAMPANA, La riunificazione coreana: bilancio storico e prospettive

Recensioni

557 M. RADSCHEIT, *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996 (R. Tottoli). T. NAGEL, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen, 1995 (R. Tottoli). S. GOLDMAN, *The Wiles of Women / The Wiles of Men. Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*, Albany 1995 (R. Tottoli). A. KAPLONY, *Kostantinopel und Damaskus. Gesandtschaften une Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639-750. Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie*, Berlin 1996 (R. Tottoli). D. PINGREE, *Census of Exact Sciences in Sanskrit*, Philadelphia 1994 (G. Pellegrini). G. SHARMA (a cura di), *Tātārī vīrān*, Delhi 1997 (M. Offredi). M. SABATTINI, P. SANTANGELO, *Il pennello di lacca. La narrativa cinese dalla dinastia Ming ai giorni nostri*, Roma-Bari 1997 (M. Scarpari). N. YUTAKA (a cura di), *Nihon no Chuka minkoku shi kenkyu* [Gli studi in Giappone sulla storia della Cina repubblicana], Tokyo 1995 (G. Samarani).

Gianroberto Scarcia - Rudy Favaro

DILEMMI ARCHITETTONICI DEL CAMINO DE SANTIAGO

1. *Gusto* mudéjar *e gusto crociato*

Il viaggiatore già un po' informato, ma senza pregiudizi di sorta, che, posto piede a Toledo scendendo in quello che forse è il più completo esempio di mudéjar locale, e cioè la stazione ferroviaria (1919), decidesse di cominciare la sua visita critica della città partendo dal monumento più vicino, ancora extra moenia, si troverebbe, con il castello di Galiano, dinanzi al volgarizzato dilemma, postogli certo in maniera un po' semplicistica – e anche ottimistica, dato il troppo perfetto stato di conservazione/manutenzione dell'opera – dalla guida breve alla stazione acquistata: edificio arabo o edificio mudéjar?

Di fronte a una formulazione così secca, lo spassionato viaggiatore non potrebbe che riconoscere nei mattoni che sembrano romani le vestigia arabe, e negli elementi più moreschi, a rigore più *tipicamente* arabi, le tracce – a loro volta, ormai, palesemente sopraffatte dal gusto 'ferroviario' – del 'restauro' o 'adattamento' mudéjar: stratificazione e diversificazione certamente più nette di quanto non occorra, nella moschea «de las Tornerías», fra strutture davvero romane e strutture davvero arabe.

L'equivoco, o problema dei problemi [Fontaine 1983, in specie pp. 41-63] mozarabico, postulante un diaframma sotto molti aspetti plausibile fra tarda antichità romano-iberica e vicende successive, non sembra avere, almeno a Toledo, grande spessore[1]. Ma, ovunque, o una 'para-romanica' ('romanza',

[1] Non ci si riferisce qui all'uso volgare dei termine quale sinonimo o equivalente di «arabizzante tra cristiani» (anch'esso caratteristico di manuali tra i più frettolosi) ma proprio all'accezione tecnica [cfr. I. G. BANGO TORVISO, *Alta edad media. De la tradición hispanogoda al románico* (Introducción al arte español, 2), 1989, p. 60-62].

magari accentuante i tratti stabilmente 'orientali', ovvero anellenici, di Roma), al massimo 'protogotica' (pre-sugeriana), serena austerità e clarté, ovvero l'esuberante linguaggio flamboyant della nostalgia esotizzante, in quelle «antichità arabe di Spagna» la cui pioneristica ricognizione portava a dire José de Hermosilla [Rodríguez Ruiz 1992, pp. 113-118], all'estremo opposto psicologico del visitatore odierno di Galiano, che la moschea di Cordoba (di Cordoba!) è in fondo «poco araba». Lo scandalo è peraltro superfluo. Assolutamente speculare a questa, settecentesco-classicistica, è l'impressione 'cordovese' del chiostro di Le Puy-en-Velay presso altri benemeriti pionieri, oltretutto più recenti, ma in sostanza non ancora affrancati dal pan-medievismo mitico di Viollet-le-Duc: bastasse certa dicromia, l'ingresso italiano al Camino de Santiago, partendo da Pisa (e Pistoia, e Siena...) e passando per Genova (e per Embrun), non sarebbe che un lungo vestibolo saraceno. E l'equivoco dura a tutt'oggi, anche se la matrice degli orientalismi cromatici (le «fantasmagorie dei tappeti arabi»), su quella Via Francigena che è un altro vestibolo italiano al Camino, viene ricondotta piuttosto, direttamente, agli «influssi orientali derivanti dalle Crociate» [Bardessono 1995, p. 15] che non all'Alvernia 'mozarabica' di pur sospetta presenza nell'orizzonte di certo Monferrato [Casartelli 1957].

Le «antichità arabe» paiono sentite soprattutto, dai 'rinascentisti' e classicisti locali, come componente, e certo abbastanza essenziale, di un pittoresco generico loro 'gotico', non necessariamente spregiato (come presso i brunelleschiani cultori italici dello «stile moderno»), forse per una tipicità che non poteva assolutamente ridurlo a mero frammento di un 'gotico franco' da condividersi col resto d'Europa. Tantopiù che l'impatto di *questo* con *l'altro* gotico, quello più 'banale' e più ovvio nonostante realizzazioni eccelse, che veniva d'Oltrepirenei, era ed è proprio ciò che costituisce, e in ben ricche varianti regionali, la maggior originalità del gotico spagnolo (a Toledo, fra l'altro, non solo l'armonica fusione di Santiago del Arrábal, ma le clamorose sebbene tacite citazioni del Tránsito in S. Juan de los Reyes; in Aragona Tobed e Torralba, e via dicendo...). Un gotico più composito e capriccioso, dunque, che in Occidente non s'usi; un gotico, forse, un po' alla rumena, se è lecito il paragone con un altro limes, ove il *locale,* non solo brancoveano, è una sorta di aprioristica sintesi gotico-bizantino-ottomana (con dentro, per l'ultimo tramite, e un quid

di Armenia e un quid di Persia). O per altro verso un po', *mutatis* di molto *mutandis,* alla russa, se si pensa come, per la rattrappita prospettiva, fosse laggiù definito (ma esplicitamente) «gotico» (pittoresco-selvatico alla sarmatica!) tutto ciò che era preclassicistico, compreso, certo, persino il rococò, se non rastrelliano, proto-neogotico (o epigonico gotico-perenne) della chiesa pietroburghese celebrante a metà Settecento la vittoria di Cheshme [fig. 1].

Beninteso, questa considerazione 'tipologica' è mia: gli spagnoli tendono a usare in senso un po' troppo generico non il termine 'gotico' bensì il termine mudéjar, categoria o dimensione esotica nel tempo (non nello spazio) nella quale è possibile – viene pericolosamente spontaneo – sussumere *qualunque* loro 'orientalismo', compreso quanto altrove, a Casale poniamo[2], per tornare al già menzionato vestibolo monferratese, si preferisce veder venire di Terrasanta o di Armenia [da ultimo, credo, Fontana 1993, pp. 458 e 473 n. 4: rapidissimo survey delle ipotesi, tra cui, non certo assente, anche quella andalusa]. Ma, beninteso ancora, non intendo in alcun modo attribuire, con ciò, al criticato inflazionistico uso ispanico complessi in connessione necessaria, quanto ad architettura iberica, con altri 'cromosomi orientali', quelli che Marcel Dieulafoy [1913, pp. 1-49] postulava ritrovando radici iraniche ovunque, a partire dall'arco de herradura, che arriverebbe direttamente da Firuzabad. No, il riferimento è, qui, a certa 'architettura templare', quindi, comunque, a dopo la chiave di volta dell'Anno Mille.

Andrà tuttavia ulteriormente premesso al discorso in proposito che mudéjar come dizione non tecnica, e generica, oltre che 'gotico' può ricordare anche la dizione nostrana, quantomai fuorviante ma dura a morire, di 'bizantino' con riferimento a *tutto ciò che, ovunque,* precede un Cavallini, ovvero il «recuperato realismo nell'arte d'Occidente»: una sorta di ricognizione in negativo, cioè, di quanto *non* è (ancora) linearmente cristiano-franco, o «gotico internazionale», o «prerinascimentale».

[2] A Casale, naturalmente, si pongono ulteriori problemi connessi con l'occorso radicale restauro, che però sembra aver lasciato indenne il nartece [cfr. N. GABRIELLI, *L'arte a Casale Monferrato dal XI al XVIII secolo: la cattedrale,* Torino 1935, pp. 3-191]. Per inciso, pare che quel celebre nartece ci sia stato salvato dall'abate Rosmini, la cui percezione del semplice *buon senso* non era dunque inferiore al filomedievismo conservatorio forse istillato a Prosper Mérimée proprio dal suo ampiamente risaputo, e talora prezioso, *senso esotico.*

Negativo insomma, questo mudéjar, sostanzialmente ed originariamente, appunto come 'gotico' e come 'bizantino', a prescindere dai rovesciamenti di valore e di segno che non mancano mai. Peraltro, quale 'esotismo nel tempo' (cioè di casa propria ma di tempi andati, chissà se bei tempi...) mudéjar è anche una sorta di gemello *moro,* antitetico, del *bianco* vagheggiamento classicistico. Laddove il classicismo ha una visione esoticamente 'spartana' di Atene e delle perdute sue non dicromie ma tricromie bianco-rosso-turchine, e paventerebbe Papuasia in una risorta Etruria 'reale', e conosce dell'architettura romano-imperiale solo i muri spogli degli esuberanti orpelli 'indiani' che vi aderivano, le «antichità arabe» di Spagna sono, all'opposto, un'interpretazione 'sibarita' (ma possiamo dire semplicemente nasride, o, appunto, mudéjar) di una 'arabiyya reale anch'essa in gran parte sparita.

Un mito moresco, insomma, nutrito da un continuo processo di autosuggestioni, o di automimesi, come una mayonnaise da una continua aggiunta di olio che rende densa e saporosa, ma talora anche più stucchevole, e nel caso di eccessi 'impazzita', la salsa dell'esito, certo ben più sapido del semplice tuorlo iniziale.

Un po' forse, ancora procedendo per plausibili analogie, come il mito persiano nell'islam? Ma questo, talora, sviluppa e rende coerentemente maturi, o consapevoli, non infrollisce embrioni, come – mi diceva una volta Whitehouse – Ibn Tulūn porta a compimento trionfale il 'bozzetto' di Fahraj; e talora, aggiungo, addirittura coglie l'essenziale dello 'spirito iranico', come nella moschea, sempre cairota, di Sultān Hasan, l'unico esemplare, almeno *superstite,* in cui lo schema della 'moschea-madrasa' raggiunga una sua mai edita purezza 'archetipale'. Non *sa* di Persia, quella moschea, non solo per le troppo leggiadre bifore incastonate nelle troppo crociate muraglie, ma anche, forse soprattutto, per il suo rigido 'ipercorrettismo' iranico. Come Montesquieu allo stato puro, che si può rintracciare soltanto nella Costituzione americana, e mai in Europa.

Viceversa, l'Alhambra è un'interpretazione o rilettura *conclusiva* dello 'stile califfale', non andalusa e non araba, ma indiana, persiana, *musulmana* (se non un 'pastiche' islamico)...

Non così gli altrettanto esuberanti molti esemplari italiani quattrocenteschi (e il plateresco si accoderà) i quali, tutt'altro che 'spartani', veramente ricordano gli indianismi della Roma imperiale[3]. Essi sono *spontaneamente,* non librescamente né

miticamente, 'romanzi', mentre l'Alhambra *vuole essere* l'Acropoli a posteriori dell'Islam, *l'altro* estremo, *l'altro* polo, del lungo percorso estetico – peraltro sentito come *naturale* – tra Sparta e Sibari.

Però quale differenza *sostanziale*, di grazia, tra l'islamica Alhambra (essa stessa, guarda caso, segnata da emblematici richiami ad *altro* ambiente cortese) e il cristiano palazzo di Tordesillas, coevi[4]?

Insomma, mudéjar, con quel suo accento poggiato sul saraceno ridotto alla corvée, ma sempre, anzi *sempre più,* saraceno nel *gusto,* rischia di essere un'etichetta, un dépliant pericolosamente in bilico tra la pubblicità della Casa de Pilato e quella della stazione di Toledo, mascherante la turgida, e più ecumenica nelle sue pur mille varianti, stagione 'flamboyant' dello stile andaluso, Spagna a sé riconquistante, e storicamente rielaborante, ancora, non altro che se stessa.

Non è del resto l'esotismo – non è *anche* – una dimensione interiore, intima, nostalgica di ciò che *non c'è* (non *c'è più,* o non c'è *ancora,* o non c'è *qui,* è lo stesso), pur quando si tratta di esotismo nello spazio? Quanto è, la stessa Fontainebleau con le sue più precoci 'italianerie', un complessato adeguarsi alla travolgente furia moderna (italiana), e quanto è omologabile, piuttosto, all'adeguarsi del palazzo di Rosenborg alla secondaria voga modernistica (olandese), implicante anche in Danimarca un po' di Cina, onde quelle che sono pur le più precoci cineserie d'Europa? Soprattutto se aveva almeno un po' ragione Geoffrey Scott [1939, p. 176] quando scriveva: «L'architettura italiana rappresentava inevitabilmente la moda, ma gli stili 'italiani' che sorsero in Francia e in Inghilterra, mentre sacrificavano i meriti delle antiche, spontanee architetture nazionali,

[3] L'impressione di barocchismo quattrocentesco, non secentesco, che suscita tanto spesso un'India, per altro verso così 'romana', è una costante dei miei ricordi di viaggiatore giovane e non più giovane.

[4] Altri ricordi, adolescenziali questi: pareva, a un inesperto neofita, 'patito' e dello 'stile gotico' e dello 'stile moresco', naturalmente anche lui, allora, un po' alla Viollet-le-Duc, che nulla vi fosse, neppure a Granada, di più intensamente e sostanzialmente moresco della Sala degli Ambasciatori dell'Alcázar di Siviglia. E, peggio, pareva allo stesso che l'apogeo dello stile «indo-saraceno» fosse costituito dalle tante alhambre gugiarato-ragiastaniche sul genere della «Reggia di Baroda». Ma tant'è: le grandi gabbie stilistiche dell'umanità (classicistica, egiziana, indiana, cinese, islamica...) sono, talora e spesso, vere e proprie prigioni del gusto.

erano un puro travestimento di quella straniera. Lo spirito della moda, come generalmente accade, si impadroniva dei particolari e non riusciva a cogliere il principio. Dei costruttori ignoranti, con in mano il libro dei modelli tedeschi, avevano poca probabilità di realizzare spazio, proporzione e dignità, ma i capitelli ed i fregi erano secondo l'autentica moda di Roma. Così, con un'ardente prodigalità, nelle dimore del tempo di Giacomo e nei chateaux di Touraine venivano profusi pilastrini d'ogni forma e dimensione dovunque si potesse trovar loro un punto di appoggio». Esotismo anche questo, già questo, a fronte del parallelo classicismo colto, di Biblioteca. Sarà presto ben chiaro, all'Europa pur tanto italianizzata, lo sarà almeno dal Seicento, che tutto ciò che si incontra oltre Alpi e Pirenei è in fondo curiosità 'africana'. E «Je suis *curieuse* de ce pays», dirà dell'Italia la scopritrice (ben seria) de l'Allemagne[5].

Inebriamento naïf, o già *atteggiamento* da 'egittomane', in Francesco I? Sì, vi sono al mondo cose più remote, e, in quanto tali, più fascinose dei toreador di Mérimée. A Capo São Vicente il 'mal d'Africa', o d'India, fluisce nella corrente cosmica del 'mal d'ignoto' assoluto. D'altra parte, anche l'ignoto assume presto i tratti, più rassicuranti, della sempre meno ignota India, e la variante manuelina del mudéjar, troppo assolutizzata dall'astoricismo dorsiano, lusitanizza l'India così come a Rosenborg si addomestica la Cina. Non per nulla le Indie si sdoppiano in orientali e occidentali. E se le Indie orientali esaltano e nutrono il lato 'gotico' dell'anima europea, quelle occidentali chiamano piuttosto il classicismo a riempire, per (ri)strutturarlo utopicamente, il loro preteso vuoto. Ma 'vuota' è, a oriente, anche la Siberia, dove l'unico, eterno esotismo russo da Terza Roma vuol impiantare, ascoltando Voltaire, teatri

[5] Michel de Montaigne, certo, era stato (sarebbe stato) più curioso d'altro (Cracovia, la Grecia...) che di Roma; ma quella sua visione, non coloniale, di un Testaccio reale ahimé più vivo del morto Campidoglio – pertinendo al primo anche gli orpelli della vincente moda e al secondo il Testo vero, a Roma *sepolto* – è cosa un po' rara. Pure a Roma, nel Seicento, come a Kabul negli anni cinquanta di questo secolo, certi 'archeologi' andavano, ci dice SCARRON [*Romant comique, 1,* ed. de la Tradition 1945, p. 100], a molestar donne, «outre que la plus jeune ne levast un voile qui luy couvroit le visage». Ma l'Italia è moda esotica *tenace.* Se dopo solo cent'anni l'ocra e la lacca cinesi di Rosenborg cedono il posto d'onore all'azzurro slavofilo e slavato dei *Jeux Russiens* di Jean Baptiste Le Prince, di ritorno a Parigi insieme al Russo di Voltaire, è che ai briganti di Radicofani non è mai occorso il concreto onore europeo di bivaccare sui Campi Elisii.

d'opera comica a Orenburgo, dietro frontoni dorici. E 'africana', da 'Orfeo nero', è, a occidente, la nuova grande vampata, liminare al barocco, del mudéjar ispano-americano[6].

L'insistenza sul peso universale della dimensione esotica non paia fuori luogo, né troppo digressiva. Se essa è così evidente, ovunque nel mondo moderno, per quale ragione dovrebbe essere meno congeniale all'"uomo medievale'?

Valga dunque come premessa, tutto ciò, al mio modo di vedere un particolare dilemma ispanico, un dilemma del Camino de Santiago, riguardante le due chiese navarrene di S. Maria de Eunate e del S. Sepolcro di Torres del Rio [figg. 2, 3], a proposito delle quali occorre di sentir chiamare in causa il termine 'califfale' o mudéjar oltre che in cartoline e dépliant anche nel libri [Lojendio 1967, p. 31]. Ancora una volta e – si badi a quell'intercambiabilità dei due aggettivi – in maniera non pertinente se non per quanto afferisce, appunto, a una questione di puro 'gusto esotico'[7]. Neppure è affar mio un

[6] Si danno poi, certo, correnti secondarie di esotismo. Il 'neo-fieravantismo' parve a uno Stalin l'unica occasione degna, in quanto paradossalmente 'autoctona', per apportare qualche correzione 'gotico-sarmatica' a quello che resta il programma classicistico più consequenziario e perenne che mai si sia visto (al punto che, oggi, è difficile distinguere la relativamente giovane età di edifici, peraltro degnissimi, che potrebbero avere anche un secolo di più). 'La Chine' del Québec si risolve, sotto lo choc della Rivoluzione, in un perenne Louis XV che si sblocca solo con il neogotico. Sul limite della giungla, l'esotismo britannico dubita: il visitatore della cattedrale di St. Thomas a Bombay sperimenta così problemi analoghi a quelli del visitatore di Galiano, e non sa se prima viene la nave classica, poi il presbiterio neogotico, oppure prima il presbiterio gotico-perenne, e poi la nave classica. Al centro (ex-centro della vecchia Europa), la nostalgia illuministica sembra solo libresca: una spruzzatina d'oro peruviano sul soffitto di S. Maria Maggiore, e poi un canonico ritocco generale, per fortuna non totalmente vandalico, che comunque prelude all'ultimo (e unico) capolavoro dell'esotismo accademico nostrano, quel S. Paolo fuori le Mura cui, non per nulla, non altri che MARIO PRAZ [pp. 206-7 di *Gusto Neoclassico,* nell'ed. di Milano 1990] ha saputo rendere il dovuto, meritato onore...

[7] Sia ben chiaro che a questa (malfamata e sospetta) categoria, se si vuole epidermica, penso, e a questa sola. Mai mi permetterei, anche se mi occupo di 'nervature', di affrontare problemi tecnici, strutturali, sul genere di quelli, poniamo, così felicemente affrontati da E. GALDIERI [«Contributi alla conoscenza delle strutture a nervature incrociate», in *Rivista degli Studi Orientali,* LVII (1983), pp. 61-75]. Mi permetto però di richiamare le assennate considerazioni fatte, a proposito di 'islamismi chez nous', forse tanto più significativi quanto più tardi, cioè più palesemente di 'gusto', da M.V. FONTANA [1993, pp. 464 e 474 n. 25].

dilemma a monte, riguardante dette chiese: edifici templari o cappelle funerarie per i pellegrini? Dilemma addirittura ideologico, oggi che la 'moda templare' provoca anche disdegnosi rifiuti e azioni di rigetto. Ciò non perché il gusto esotico non abbia, anch'esso, componenti ideologiche (tutt'altro, e s'è visto!), ma perché di ben diversi ideologismi si tratta.

In proposito, la vulgata critica *odierna* [v. più ampiamente *infra*] parla di cappelle sepolcrali. Dissonante, e sonoramente tale, sempre [e v. sempre *infra*], la voce di Rafael Alarcón.

Personalmente, io non capisco perché le due costruzioni non possano (o non debbano) essere templari. Non sono molto dissimili, ma solo infinitamente più belle, poniamo, delle cappelle arcinote di Metz o di Laon. Ad Alarcón, che indubbiamente dice troppo, ma non necessariamente vano, v'è poco da aggiungere sul piano dell'informazione in proposito[8], ma il

[8] Mi limito a quanto segue... Sul *bafomet* (eventualmente *Abū-fam* - *Būfam,* 'colui che ha la bocca [per adoperarla]', con vari riferimenti fabulosi ma non quello al mito «sabeo», [F. BISETTO, «Sul trauma della circoncisione», in *Annali di Ca' Foscari,* XXXIV, 3 (s. o. 26, 1995), pp. 327-332], né quello alla Terrasanta di Perseo/San Giorgio e di Medusa [M. VAN BERCHEM, «La chaire de la Mosquée d'Hébron et le martyrion de la tête de Husain à Ascalon», in *Festschrift Edward Sachau,* (ed. Götthold Weil) Berlin 1915, pp. 298-310], meraviglia che, nel contesto della gran devozione presente lungo il Camino, da Arles al Saintonge passando attraverso Conques, per santi decollati [Guía del Peregrino 1997, p. 54], non si indaghi intorno all'interesse di Sancho il Grande, a Saint Jean d'Angély nel 1010, *per l'inventio* della testa di Giovanni Battista [LOJENDIO 1967, p. 11], personaggio inquietantemente presente, forse in concorrenza con Amiens, su diverse tappe del Camino, a partire da Genova e passando per Lugdunum, pirenaica sede leggendaria dell'esilio di Erode e famiglia (con una raffigurazione di *quella* Passione, a pochi passi da St. Bertrand-de-Comminges, nel portale di St-Just, e di nuovo nel tempio regale di Navarra, a Lescar). Esemplari locali ricordano comunque da vicino quelli di Laon, di cui pure non si segnala l'analoga prossimità a una celeberrima 'Madonna Nera'. Sulla problematica «lanterna» che sovrasterebbe le «cappelle sepolcrali», altro elemento luminoso ben diffuso lungo il Camino indipendentemente dalla presenza di cappelle: si tratterebbe, comunque, anche di cosa molto adatta al Santo Sepolcro, [cfr. la testimonianza di Biruni in J. FÜCK, *Sechs Ergänzungen zu Sachaus Ausgabe von al-Birunis «Chronologie orientalischer Völker»,* Berlin 1951, reprint in *Sāqitāt al-Āthār...,* Tehran 1969, pp. 28 n. 1, 52] (un'illuminazione continua a base di stoppini di rame entro globi di cristallo – di origine egizia – che farebbe pensare a un impianto elettrico!). A Eunate, infine, si insiste molto sia sulla singolare importanza attribuita, nell'architettura religiosa della zona, a portali di settentrione senza la funzione di ingresso principale, sia sulla *direzione* che le nervature *irregolari* della cupola indicherebbero: una punterebbe su Lourdes, luogo di sacertà certamente recente, ma «termine fisso d'eterno consiglio» e di «magnetismi terrestri». *Et de rebus*

punto è questo: nella cupola l'architetto di Eunate [figg. 4, 5] concede solo 'qualcosa', mentre l'architetto di Torres del Rio [figg. 6, 7, 8] concede 'molto' alla tradizione moresca[9], o si tratta solo di citazioni, di singole consapevoli aperture a qualche cosa di strutturalmente 'diverso' in un puro testo romanico? Non è problema che si ponga solo qui, ma investe ambedue i versanti dei Pirenei, salvo che, a settentrione di questi, il fantasma mudéjar è meno automaticamente evocabile[10]. I tratti 'moreschi' serpeggianti qua e là per l'Alvernia [figg. 14-15, 17-21], talora vere e proprie illusioni ottiche favorite dalle luci e dalle ombre [figg. 15, 27], non hanno certo l'*evidente* corposità di quelli dell'Hôpital Saint-Blaise[11] [Lambert 1941] [figg. 9, 23, 24]. C'è chi lo evoca ma bisogna intendersi: *una cosa* è l'ispanicità 'permanente' (mozarabica o mudéjar che sia) della chiesetta di San Baudelio de Berlanga [Alvárez, Mélida 1908, pp. 144-155; cfr. Fontaine 1983, pp. 215-225; Alarcón 1986, pp. 212, 345 n. 115], palese 'moschea cristiana' sul margini di Navarra; *una cosa* è il mudéjar spontaneo, di un'architettura soprattutto

templaribus satis, ma v. *infra* la significativa proposta identificazione del prototipo di Eunate, non già con il Santo Sepolcro, bensì con la più illustre *Sancta Maria Rotunda* [cfr. KRAUTHEIMER 1986] della storia, cioè la Moschea della Roccia, Tempio per eccellenza nella sua concreta manifestazione ultima, e santuario mariano della Presentazione e della Purificazione.

[9] Altri segni di islam? Le tracce locali d'influenza islamica, «qu'il serait surprenant que la Navarre n'ait pas subi», non sono poi molte. Si citano i portali polilobati di Estella e di Puente la Reina appunto [figg. 11, 12] e «les voutes à nervues dérivées de la mosquée de Cordove, et du Cristo de la Luz à Tolede». Ma, a Torres del Rio, «*chose curieuse* [corsivo mio], cette forme purement hispanique voisine avec des chapiteaux historiés d'un style très particulier» [LOJENDIO 1967, p. 23]; nonché con echi, aggiungerei, di certo «damier», o chiaro-scuro/traforo bearnese [figg. 13, 16, 25].

[10] A prescindere da un particolare forse emblematico: il saraceno/telamone del portale della cattedrale di Oloron SteMarie [fig. 22] che, diversamente da qualche omologo più aggressivo, ma sempre 'ispanico-tardogotico' [M.V. Fontana mi segnala quello che compare alla fig. 49 di S. VASCO ROCCA, «Il palazzo baronale di Fondi», in *Fondi e la Signoria dei Caetani*, catalogo a cura di F. Negri Arnoldi, A. Pacia, S. Vasco Rocca, Roma 1981, pp. 27-57], potrebbe anche stare a indicare che a quella costruzione ha contribuito pure lui, con tutte le sue catene, del resto ancora di prassi, quelle, quando altri prigionieri saraceni, senza punto spirito mudéjar, fabbricheranno la reggia di Caserta.

[11] Sempre che di *evidenza* si possa parlare di fronte ai risultati odierni di un restauro un po' «radicale» per quanto «honnête»; soprattutto ove confrontati con un «disegno del XIX secolo» fornito da P. Dubourg-Noves nel suo opuscoletto a disposizione del visitatore dal titolo *L'église Saint-Blaise.*

umile[12] [figg. 25, 26], come quella della cappella ottagonale de La Commande d'Aubertin [Lambert 1950]; *una cosa* è il coerente mantenimento di componenti filologicamente 'saracene' in un filone architettonico nobile come può essere quello arabo-normanno-catalano presente nella Cappella del Sacramento a S. Maria di Betlem a Modica (secc. XV-XVI); *una cosa* è l'inserzione limpida, netta e 'gratuita', di *un elemento singolo* in un'opera di grido inequivocabilmente *altra* (che poi può anche essere arabizzante alla cordovese, ma in un senso molto ampio, cioè allo stesso modo che è, magari, altrettanto bizantineggiante, cioè non immemore di remote comuni radici tardantiche), come Torres del Rio[13], di cui peraltro Eunate denuncia con chiarezza i 'cromosomi orientali' in transito: a mo' del S. Evasio di Casale [fig. 28], per il quale non per nulla, viceversa, si parlò pure di Andalusia. Il Camino de Santiago, allora, luogo di incontro di saraceni locali cristianizzati, che si attardano, e di crociati che indulgono alla nuova moda 'saracena' la quale contribuisce, di Terrasanta, all'ecumenismo esoterico-iniziatico templare?

Certo è che l'idea di una S. Maria di Eunate 'raccordo' tra gusto crociato e gusto mudéjar si accompagnerebbe bene all'etimologia del toponimo, che devo a Jean Baptiste Orpustan: non già «le cento porte» della tradizione, sulla base di una lettura epidermicamente basca, ma «la porta del campo/orto/giardino». Porta del campus stellae del sogno di Carlomagno, alludente a una galassia 'lattea', cui nella tradizione orientale [cfr. Bellingeri 1993] corrisponde – nourriture terrestre di Caino, non necessariamente antitetica bensì complementare, ierogamica, all'alimento di Abele, e ad occhio templare, forse, parimenti accetta a Dio – l'erba dei campi, la fienagione, la trebbiatura.

G.S.

[12] Così parimenti una moschea protoislamica di Persia, concepita senza grande impegno, poteva essere – ma non a Fahraj! – un chahār-tāq, e poteva essere, con poco maggiore impegno, l'ivan di Neyriz.

[13] Perciò è inutile condannare lo 'sciovinismo' dei francesi che 'tengono', con la cupola della Ste-Croix [fig. 10], sempre a Oloron, per un 'ghiribizzo' da pellegrino a Santiago (del resto lo stesso ghiribizzo, preso sul serio da generazioni, che produrrebbe il chiostro di Le Puy). La cupola, simile a quella dell'Hôpital, è però *inserita* in un romanico abbastanza agevolmente condivisibile col resto d'Europa, non in un complesso «tipicamente ispanico».

2. *Il cuore a destra*

> «Il muro del Paradiso, nel quale tu abiti, è costituito dalla coincidenza dei contrari, e rimane impenetrabile a tutti coloro che non hanno vinto il sommo Spirito della Ragione che ne custodisce la Porta.»
>
> NICOLA CUSANO, *De visione Dei*, c. IX

Questo contributo vuol considerare un singolare, forse sintomatico caso di 'ars specularis' che trae origine da una cappella mariana di Navarra e, a sentir la tradizione popolare, dalle vicende che si vennero lì svolgendo all'epoca della sua costruzione.

Solitaria, dislocata nel cuore della Valdizarbe presso il villaggio di Obanos, la chiesa di Santa Maria di Eunate [fig. 2],uno dei più interessanti esempi di architettura romanica di Navarra, rappresentava col suo complesso (oggi distrutto) punto di riferimento per il pellegrino che, seguendo la strada di Santiago, si accingeva ad attraversare l'obbligato ponte fatto costruire dalla regina Blanca (Puente la Reina).

La chiesa è sorta molto probabilmente ad opera dell'Ordine del Tempio nella seconda metà del XII secolo sotto il regno di Sancho VI di Navarra detto il Saggio [Lojendio 1967, p. 256], ma le sue vicende ci rimangono oscure fino al 1520, anno al quale data il primo documento in cui vi si fa menzione[14].

La costruzione presenta un originale corpo centrale in forma di ottagono dai lati vistosamente diseguali, il quale si prolunga su quello orientale con un'abside pentagonale: ossatura di pianta che porta, inevitabilmente, a insolite soluzioni asimmetriche anche nell'assetto dei costoloni che sostengono la cupola [fig. 29].

L'edificio è interamente circondato da un inconsueto recinto ad arcate, separato dal muro della chiesa da circa quattro metri, venendo a costituire una sorta di chiostro/deambulatorio intorno ad essa. Si deve supporre che questo peristilio, in parte oggi di restauro, facesse parte dell'originale complesso del secolo XII; esso è così descritto nel documento su citato: «...Alderredor de la dicha iglesia de la parte de fuera ay un claustro muy hermoso e solemne...en el cual ay muchos arquos...». Bello e solenne, ma anch'esso irregolare nella diversa misura dei suoi segmenti.

[14] Si tratta di un verbale di processo per questioni di giurisdizione, conservato nell'Archivio Vescovile di Pamplona e pubblicato da J. Etayo [*Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra,* V/1914, pp. 64 e sgg].

Con questa non usuale struttura irregolare, doppione dell'irregolare fulcro ottagonale centrale, in Santa Maria si viene a creare pure un duplice ingresso: uno di fronte all'altro ma non in asse stavano, secondo tradizione popolare e supposizioni archeologiche [Alarcón 1988, p. 284], due portali gemelli attraverso i quali il pellegrino poteva passare per entrare nella cappella, preferendo tale ingresso posto a settentrione a quello orientale, più modesto in dimensioni e decorazioni, anche se più 'ovvio' in quanto opposto all'abside.

Il viandante del XX secolo che arriva ad Eunate, tuttavia, può ammirare solamente uno dei portali, quello che dà accesso alla chiesa, in quanto quello del deambulatorio è stato smantellato o, meglio, sembra si sia spostato... ad Olcoz!

I portali strombati delle due chiese di Eunate e Olcoz [figg. 30, 31], distanziate da circa una decina di chilometri, sono in effetti *specularmente* identici [fig. 35], salvo qualche particolare che rompe tale simmetria. Si presentano con un archivolto modanato in nove ghiere [figg. 36, 37], la più esterna delle quali mostra nei suoi conci una serie di figure umane e del simbolismo zoomorfo che, lette come detta il canone dal basso verso l'alto, non sono altro che un'allegoria dell'Ascensione dell'anima del fedele al Cielo: salita che culmina nella 'bafometica' maschera nella chiave di volta, anch'essa dotata di una sua irregolarità, consistente in un leggero spostamento verso destra [figg. 38-51].

Benché le pietre dei due portali siano palesemente in condizioni conservative difformi, tanto da far pensare sulle prime che ad Olcoz vi sia una manodopera neoromanica, l'osservazione razionale in loco delle due opere sembra confermare [Alarcón 1986, p. 190] che le differenze sono dovute essenzialmente a un maggior riparo dalle intemperie, soprattutto dall'acqua, che ha mantenuto nel tempo la pietra del portale di Olcoz, come pure quella delle ghiere più interne di Eunate.

Siamo pertanto di fronte a due monumenti romanici uguali, con una sola e strana differenza: gli elementi appaiono *invertiti* come in uno specchio; le figure che ad Eunate stanno a destra, ad Olcoz si collocano a sinistra e viceversa. Se si pongono le due porte una di fronte all'altra la simmetria è così assoluta da non concedere alternative all'ipotesi che in origine le due strombature facessero parte di un medesimo edificio.

Gli studiosi suppongono dunque che il portale oggi installato ad Olcoz fosse quello collocato un tempo di fronte all'ingresso al chiostro/deambulatorio; e che i due rispecchiassero così, l'uno

nell'altro, le figure che ornano i conci dell'arco e i capitelli.

L'ipotesi che i due portali fossero in origine entrambi scolpiti per la stessa chiesa è sostenuta pure da una leggenda che circola tra gli abitanti della Valle di Ilzarbe[15]. Questa racconta che, quando i monaci del Tempio stavano costruendo il loro convento di Eunate, il Maestro di un altro monastero mandò a chiamare il mastro scalpellino, appartenente all'Ordine, il quale realizzava in quel momento il portale, manufatto che considerava come il proprio capolavoro. Senza discutere sugli ordini, egli lasciò qui interrotto il suo lavoro e si diresse nel luogo ove era stata richiesta la sua opera.

Passò del tempo e, non potendo attendere oltre il ritorno del monaco scultore, i Cavalieri cercarono qualcuno in grado di portare a termine l'impresa iniziata. Incontrarono, non lontano di lì, un vecchio il quale era esperto nel lavoro della pietra, avendo ereditato tale scienza dai suoi antenati. E, sebbene già da qualche tempo non esercitasse più la sua attività, egli accettò volentieri il lavoro offerto, tanto per il denaro che per non deludere i monaci guerrieri.

Il vecchio tagliapietre, preso in mano il cantiere, non aspettò tempo per trasportare al convento la pietra necessaria, a tagliarla e a collocarla nell'edificio, creando il prezioso portale nord-orientale che oggi contempliamo, con una prodigiosa celerità e perfezione.

Inaspettatamente, però, di lì a pochi giorni tornò il monaco scalpellino, il quale giustificò la sua assenza con inattesi lavori commissionatigli e una lunga malattia. Accorgendosi poi che un intruso aveva posto mano alla sua opera, andò in collera, protestando vivamente di fronte all'abate. Quest'ultimo, non volendo disprezzare il valente artigiano, ma desiderando dar una lezione al suo arrogante atteggiamento, quando la sua regola lo vincolava ad umiltà ed obbedienza, lo incaricò di realizzare la porta di accesso al chiostro. Il tutto con la condizione che fosse tanto preziosa quanto quella intagliata dal vecchio, pena la sua espulsione dall'Ordine per vanità.

L'artiere, preoccupato per come si erano svolti gli avvenimenti, si sentì incapace di superare, o di eguagliare il lavoro dell'anziano collega e decise a quel punto di recarsi alla vicina fonte Nequea, dove si diceva abitasse una giovane maga. Una

[15] Varie versioni della leggenda sono state raccolte ed analizzate da ALARCÓN [1988, pp. 283-288] e da CORPAS MAULEÓN [1993, pp. 7-10].

volta lì, entrò nel suo tugurio e, spiegandole fatti e motivazioni, le chiese aiuto.

La lamiña – basco per ninfa – lo consigliò così: «Nella fonte qui a lato vive una serpe; quando essa entra a bagnarsi lascia sulla riva qualcosa che tiene sempre in bocca: una Pietra della Luna. Approfitta del momento in cui la serpe è in acqua per rubarle quella pietra e conservala fino al giorno di San Giovanni. In quella notte, dopo aver riempito questo calice d'oro con l'acqua della stessa fonte, vi immergerai la pietra e andrai di fronte all'opera del tuo vecchio collega. Aspetta dunque che salga la luna [sembra prospettarsi un'esigenza di coincidenza tra solstizio e plenilunio], che con la sua luce illuminerà il portale, facendo sì che si rispecchi nell'acqua del calice; in quel momento ripeterai questa formula: – Per il potere di tutte le lamiña, della loro pietra e della loro acqua, che si alzi una bella porta di pietra –. Fai attenzione soprattutto a non agitare l'acqua del calice e otterrai appagamento al tuo desiderio. Appresso non dimenticarti di restituirmi la Pietra della Luna; altro compenso non esigo per il mio consiglio».

Soddisfatto, il monaco scalpellino si recò al convento, ammassò le pietre necessarie nel luogo ove doveva collocarsi la porta e ritornò alla fonte. Una volta arrivato, spiò la serpe, le rubò il suo betile magico e aspettò per sette giorni fino alla notte di San Giovanni. Quella sera prese il calice con l'acqua, aggiunse la Pietra della Luna e, alla salita dell'astro notturno, quando Selene illuminò il portale, recitò lo scongiuro della giovane maga. Allora il portale, riflesso nel calice d'oro per mezzo della luce della luna, si proiettò sulle pietre come si trattasse di uno specchio, segnandone il riverbero che pareva intagliato da abili artefici, ma, logicamente, invertito rispetto all'originale per l'effetto causato dall'acqua. Tuttavia, nel freddo della notte, un brivido fece tremare il templare che, scuotendo lievemente la superficie liquida del calice nel momento cruciale dello scongiuro, provocò deformazioni che si tradussero nelle differenze tra i due portali apprezzabili a tutt'oggi. Quando, il mattino seguente, lo scalpellino mostrò ad abate e compagni il suo lavoro, riconobbero tutti la magnificenza del monumento, che non aveva nulla da invidiare a quello eseguito in precedenza, lievi varianti a parte. E lodarono anche la sua astuzia, sorvolando sulla vanità, quando lui, pentito del suo atteggiamento iniziale, confessò loro il metodo del quale si era valso per innalzare l'opera.

Il vecchio scalpellino, informatosi sulle vicende, salì su tutte le furie e si diresse al convento ove, senza rispetto né per il luogo né per le persone, mandò per aria il secondo portale, il quale, pare, andò a cadere poco distante da lì, sopra il villaggio di Olcoz. E se questo non causò disgrazie fu perché il timpano aveva un clipeo, con un'effigie magica, fatto eseguire dall'abate dei Cavalieri per santificare un'opera realizzata grazie alla magia.

Gli abitanti di Olcoz approfittarono di quella porta caduta dal cielo per edificare intorno ad essa la loro parrocchiale.

Fin qui la leggenda, palesemente ricca di quegli elementi orientali che non ci si meraviglia certo di ritrovare in un ambito templare[16].

Resta ora il nostro intento di comprendere l'origine dei due portali, nella loro specularità identici, in un medesimo complesso.

Un primo dato di fatto che ci assicuri che i portali non

[16] Numerose fonti attestanti l'esistenza e l'uso di pietre magiche che conferivano poteri miracolosi a chi le possedeva sono state rese celebri da E. M. QUATREMÈRE *[Histoire cles Mongols de la Perse écrite en persan par Raschid-Eldin,* I. Paris 1936, pp. 428-440] e da U. MONNERET DE VILLARD *[Le leggende orientali sui Magi evangelici,* Città del Vaticano 1952, pp. 99-102]. Il particolare per noi più importante consiste nella 'notizia' che per far agire i poteri delle loro pietre magiche gli sciamani per prima cosa e la più importante le mettevano nell'acqua. L'immersione dell'idolo è tuttavia un noto elemento della fenomenologia universale. Alla croce, nel cristianesimo orientale, non è ignota una ritualità del genere e viene in mente l'ipotesi della confusione/assimilazione reciproca tra selenite e croce occorsa in arabo per motivi di somiglianze grafiche [cfr. O.L. VIL'CHEVSKIJ, «Termin 'krestnoe drevo' v 'Kanone' Avicenny i ego proishozhdenie», in *Iranskij sbornik k semidesjatiletiju I. I. Zarubina,* Moskva 1963, pp. 208-213]. Altra «inquietante coincidencia» [ALARCÓN 1986, p. 377 n. 14] è quella che esiste tra la *Pietra della Luna* che serve al templare per realizzare un portale con archivolto scolpito e quella che in Sri Lanka si conosce pure come *Pietra della Luna,* che si può descrivere come un pezzo di pietra scolpita, di forma semicircolare con figure intagliate in modo concentrico [un es. noto può essere reperito nel 'Padiglione della Regina' di Anuradhapura]; questa pietra, invece di venir collocata sopra la porta, si situa sul suolo, a modo di soglia, nei templi e luoghi sacri. Il suo simbolismo sarebbe quello di disporre l'anima dei fedeli, che passano sopra la pietra a piedi nudi, per l'incontro con la divinità che riposa nel santuario. Ma addirittura palmare è l'evidenza orientale (di matrice ellenistica, con abbondanti citazioni di Galeno e Dioscoride) del motivo della pietra del serpente (hajar al-hayya), elemento tra il minerale e il vivente, tra il morbido e il duro, tra lo statico e il guizzante, dotato di particolari poteri terapeutici accanto ad altri usi 'pratici' (ad es., strofinata sulla lana nera la rende bianca), ricorrente nelle lettere persiane col nome di mohre-ye mār [cfr. A.A. DEHKHODÀ, *Loghat-Nāma,* serie 39, fasc. 4, Tehran 1959, pp. 347-48].

siano frutto di esperienze magiche ci viene dall'Alvernia dove, lungo quel cammino per Santiago in partenza da Le Puy-en-Velay, nell'archivolto del portale della modesta chiesa-priorato di Santa Fede a Bains [fig. 32], si riconosce in modo chiaro e indubbio lo stesso stile e pressoché lo stesso repertorio dello scalpellino di Eunate, con le sue modalità e i soggetti iconografici a lui cari [figg. 52-58].

Su ciò Corpas Mauleón [1993, pp. 15-22] costruisce una teoria di giochi di specchi portata all'estremo, fin a vedere le due grandi tappe di Puy e Estella concepite in pianta come speculari una all'altra, tenendo come punti di riferimento l'ansa di fiume sulla quale entrambe le città sono state adagiate e la collocazione urbanistica rispetto a detto corso d'acqua delle omonime chiese romaniche di San Michele e di Nostra Signora. Estremo, anche se rimane curiosa la correlatività tra Bains ed Eunate, ove Bains è la prima tappa che il pellegrino trova dopo Le Puy, punto di partenza di uno dei grandi tragitti francesi (altri partono da St-Gilles/Arles, Vezelay e Tours), mentre Eunate è l'ultima prima di Puente la Reina, definitivo luogo di incontro dei cammini europei che di lì continuano nell'unico percorso iberico.

Al di là del fatto che i sostenitori della leggenda potrebbero ora spiegarsi dove fosse stato costretto a spostarsi il monaco costruttore sostituito dal vecchio collega, la presenza di un manufatto del secolo XII della stessa fattura di quella da noi presa in considerazione, a qualche centinaio di chilometri dalla Navarra, non deve peraltro sorprendere. Principalmente perché si tratta di due insediamenti collegati da un'unica trafficata via che porta alla tomba di San Giacomo, la quale, valicando a Roncisvalle, prendeva il nome di 'Cammino Templare' [Aubarbier, Binet 1997, p. 82]. Il tutto è inoltre avvalorato dal fatto che anche a Bains furono presenti i Cavalieri dei Tempio, testimoniati già dal 1170 [*ibidem,* p. 114], i quali si sarebbero probabilmente valsi di una maestranza interna all'Ordine. Maestranza alla quale, con azzardo, si vorrebbe addirittura dare un volto [Castanet 1994, p. 17], mettendola al servizio di mastro Esteban/Etienne, figura documentata nel 1101 a capo del cantiere di San Giacomo di Compostela ed in seguito a Pamplona. Castanet [ibidem] propone per tale Esteban un viaggio a ritroso lungo il cammino di Santiago che ebbe come tappe, oltre a Pamplona (quindi indirettamente Eunate), anche Bains,

dove il maestro sarebbe stato assistito da maestranze del Velay.

Che maestri e botteghe viaggiassero, del resto, è cosa banale e nota [cfr. per es. Gimpel 1969, pp. 91 sg.]. Allora come oggi, i costruttori si spostavano per lavorare e per conoscere, attirati dalle esigenze di lavoro o dalle tendenze della moda e delle innovazioni, ovvero dalla più pura e semplice curiosità, portandosi appresso le loro tecniche costruttive e le loro tematiche decorative. In detta maniera, non è per nulla sorprendente il fatto di trovare un'identità di gusto tra regioni fra loro distanti ma percorse da comuni vie di traffico/pellegrinaggio, come nel caso dei rapporti nelle architetture romaniche tra Francia e Via Francigena, anche se poi occorre sentir discutere se certo Monferrato ricordi più il Saintonge [Fissore Solaro 1971] o l'Alvernia [Casartelli 1959]. Lo stesso vale, forse anche a maggior ragione, per le relazioni Navarra-Alvernia: oltre alla già citata parrocchiale di Bains, abbiamo identificato altre due architetture nel Puy-de-Dome che recano nei portali quei caratteri tipologici e di stile che sono alla base di queste note: Dore-L'Eglise e Saint-Hilaire-la-Croix [figg. 33, 34].

Preceduto da una monumentale scalinata, il portale della parrocchiale di Dore-L'Eglise, chiesa posta sotto il con-patronato di San Biagio e di San Giovanni Battista, presenta inconfutabilmente nell'archivolto più esterno della sua strombatura quegli elementi che ci rimandano dapprima a Bains, con i suoi falsi archetti pensili, quindi ad Eunate e alle sue figure scolpite [figg. 59-63]. E come trait-d'union tra Eunate, Bains e Dore abbiamo quell'enigmatica testa in chiave di volta, la quale in tutti e tre i casi si trova singolarmente spostata verso destra, quasi fosse un motivo-firma di una maestranza/ordine che accomuna i tre siti. Inoltre nel programma iconografico di Dore, tanto nel portale quanto nei capitelli interni, troviamo pure rimandi di più ampio respiro, ma sempre affini ai nostri: quello templare anzitutto (intuibile già dall'esplicita dedicazione) che emerge dalla copiosa presenza di motivi 'bafometici', in più dall'uso di temi simbolici presenti in Navarra e già da noi notati ad Estella [figg. 64, 65].

Medesimo raffronto vale anche per Saint-Hilaire-la-Croix, fondata nel 1128 come priorato del Lac Roy (Lac Rouge), rosso, dice il sapere popolare [Passat 1995, p. 13], per il sangue dei molti pellegrini uccisi dai demoni in questo luogo. Il portale nord, uno dei più ricchi della diocesi di Clermont, non differisce nella sostanza da quelli da noi finora esaminati, tanto

nell'insieme che nell'archivolto [figg. 34, 66, 67], con la tipica strombatura coronata da una ghiera con figure simboliche, quanto nei rimandi alla Navarra, quali l'arco polilobo (non usuale questo in Alvernia) e l'interessante figura dei capitelli dei piedritti, comuni nel Saintonge, ma di nuovo registrabili anche a Puente la Reina [figg. 68, 69].

A prescindere, comunque, da tutte queste assonanze estetiche, le *inversioni* nel programma decorativo di Eunate e Olcoz permangono: senz'altro con delle buone ragioni 'ideologiche'.

Se è vero che lo specchio, al pari del simbolo, rivela il non manifesto, ciò che è fuori dal nostro angolo visuale, è (o sarà stato) altresì lecito sostenere che il simbolo è lo specchio (magico) dei significati. La conoscenza, in questo senso, viene realmente ad essere un misurato dosaggio di *riflessione* e di *speculazione.*

Socrate raccomandava ai suoi giovani allievi di guardarsi ogni mattina allo specchio per mantenere la cognizione di sé e per correggere nella virtù le imperfezioni riscontrate. Del resto il mitico mirarsi di Narciso nella superficie riflettente dell'acqua, specchio per eccellenza, non è altro che il «Nosce te ipsum» socrateo, processo conoscitivo che lo porta alla trasformazione, all'abbandono dello stato iniziale, corporeo, per una rinascita. Non a caso, quindi, nello *Speculum* del gesuita Masenius [1681, p. 299], Narciso diventa «quaedam imago Dei amore hominum capti atque incarnati».

Con lo specchio nasce anche il doppio, copia perfetta nella sua inevitabile inversione catottrica. E il doppio, con i suoi rovesciamenti, riunisce l'unità concettuale delle opposizioni binarie dentro/fuori, destra/sinistra, alto/basso. In questa accezione il Creato è il doppio dell'Essere Supremo, caratterizzato dalla consustanzialità degli opposti, dritto e mancino, del principio maschile e di quello femminile.

La Manifestazione, nel procedere dal Principio, genera nel suo moto discendente un doppio (Mondo) capovolto per effetto del riverbero delle Acque Superiori, confine tra fenomenico e non manifesto, superficie riflettente che separa le rive della sfera terrena da quelle della celeste. Contrariamente, in un moto ascendente dalla Manifestazione verso il Principio, queste Acque disvelano nel loro riflesso inversioni che rescindono la dialettica del riflettente Mondo in una risoluzione di antitesi.

Il terrestre trova perciò nel celeste la sua rettifica; l'umano si corregge nella riflessione divina (e sul divino).

Nell'arte tradizionale, che considera l'idea in forma imitabile, il tentativo di dar immagine alle potenze dell'aldilà si è spesso svolto tenendo come caposaldo il concetto di doppio.

È risaputo che forme rappresentative gianiformi si riscontrano tanto indietreggiando nei millenni che presso i popoli oggi definiti primitivi, ovunque come traduzione delle relazioni tra visibile ed invisibile. Allo stesso modo, nel corso dei secoli, si crearono altre figurazioni che effigiassero questo dualismo e ragguardevoli esempi ci sono giunti dalla medievale arte cristiana, meditata soprattutto negli ambienti monastici.

Tornando dunque ai nostri portali, è noto che nella simbologia cristiana la *soglia* (ed Eunate tutta è soglia!) è metafora del transito dalla vita terrena a quella celeste. Di più: il portale accentua il passaggio dallo spazio della vita quotidiana allo spazio sacrale della chiesa.

Ovunque timpani, lunette e piedritti scolpiti sono rappresentazioni di carattere eminentemente teofanico, con un diretto riferimento *all'ingresso,* che sia un'Incoronazione o Pietro con la chiave, San Michele o Enoch ed Elia[17], oppure le diffuse formule tratte dal simbolismo zoomorfo.

È dalla porta che prende il via la cerimonia della dedicatio dell'edificio sacro: la chiesa comincia ad esistere solo quando il vescovo ha consacrato la porta. Una simile importanza si spiega bene con i riferimenti testamentari nei quali il Cristo dichiara di essere Egli stesso la Porta che dà accesso al Regno di Dio: «Se si entra da questa Porta si verrà salvati» [Jo X,9]. La sua dottrina è quindi il tramite per accedere al Paradiso; infatti «senza di Lui non è possibile vedere la Porta» si legge in Filippo[18].

17 A differenza di quanto già scritto [R. SALVINI, *Wiligelmo e le origini clella scultura romanica,* Milano 1956, pp. 95-100; e S. LOMARTIRE, *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena,* Modena 1984, pp. 378-79], l'iconografia di Enoch ed Elia accoppiati, presenti nei rilievi del portale occidentale di Chartres e nei programmi wiligelmici di Modena e Cremona non potrebbe essere compresa se non ricorrendo al testo apocrifo. *Il Vangelo di Nicodemo,* noto anche come *Atti di Pilato,* così descrive l'ingresso nel Regno del Cristo che si accompagna per mano ad Adamo: «Mentre essi stavano oltrepassando la Porta del Paradiso, vennero loro incontro due uomini anziani, ai quali i Santi Padri domandarono: – Chi siete voi, che non avete visto la morte e non siete scesi all'inferno, ma dimorate in Paradiso con l'anima e il corpo? – Uno di essi rispose: – Io sono Enoch, che sono piaciuto al Signore e sono stato qui trasportato da Lui, e questo è Elia, il Tesbita; e noi continueremo a vivere fino alla fine dei tempi –» [IX,1 trad. M. Craveri].

18 *Vangelo di Filippo,* par. 27, nella versione di Ménard. Altri – Wilson Schenke e Till – traducono 'la Porta' (epro nel testo copto) con 'il Re'; del

Altri apocrifi scritti dello stesso apostolo ci offrono un'apodittica chiave di lettura di quella specularità rappresentativo-iconografica di cui la combinata Eunate-Olcoz ci offre un esempio tra i più raffinati. Così il paragrafo CXL degli Atti di Filippo, dove anche lui è crocefisso alla maniera di Pietro: «Non affliggetevi perché pendo in tale maniera: reco infatti la forma del primo uomo caduto a terra con la testa in giù e quindi rivificato per mezzo del legno della croce, della morte del peccato. Ora io compio dunque il precetto, poiché il Signore mi ha detto: – Se non trasformerete in alto il basso, e in sinistra la destra e in destra la sinistra, non entrerete nel mio Regno! – Siate perciò con me, poiché tutto l'universo, con tutte le anime che esso contiene è capovolto» [trad. M. Erbetta].

Una speculare coppia di portali gemelli come incitamento al con-vertirsi, al voltarsi indietro e capovolgere tutto, facendo sì che la destra diventi la sinistra e viceversa. Rovesciamento che riguarda anzitutto la genesi dell'uomo, che deve rifarsi simile al bambino, riprendendone persino la posizione all'atto della nascita, con la testa in giù, dalla quale deriva quell'inversione rispetto allo stato normale degli uomini.

Questo ribaltamento riguarda poi la costituzione del mondo intero, che l'intervento di Cristo ha sconvolto; scrive Clemente Alessandrino che «Cristo, sole di giustizia, ha rovesciato l'ordine del mondo; egli ha mutato l'Occidente in Oriente, sottomettendo la morte alla vita» [*Protrettico*, par. 14, trad. J. Doresse]. In questa formula sta il principio primario dell'inversione totale dei valori e orientamenti, che dà spazio ai concetti di riassorbimento dei contrari e di androginia celeste, con il primo strettamente connessi.

«I perfetti sono rappresentati nelle sacre scritture come ambidestri» ribadiva Cassiano [1955, pp. 228-232] nel VII secolo ma, evidentemente, questi erano concetti ben noti ed affermati prima della nostra era. Per lo stesso Platone sembra siano inopinabili e talora scontati: ne discute specificamente solo nel dialogo sull'immortalità dell'anima [cfr. *Fedone,* 70c-72e], dove si afferma chiaramente che vi è inseparabilità tra i contrari; inoltre si asserisce che tutte le cose si generano dal loro contrario in un duplice e reciproco processo generativo.

Questa genesi, data per riflesso analogico, è la stessa teoriz-

resto 'Porta' è termine corrente in turco e in persiano per indicare 'Reggia' e quindi 'Regno'.

zata dalla fenomenologia cristiana, che vede in quello che sta in Terra il contrario di ciò che è al di sopra dei piano di riflessione. In altri termini tutto ciò che è al di sopra di quest'ultimo è diritto, ciò che sta sotto è rovescio; di qui la necessità di inversione per l'ingresso nel Regno (chiesa).

Nella ricerca di esempi architettonici equiparabili alla cappella di Eunate, anche ad Alarcón [1986, p. 182] spontaneo nasce il raffronto con la Cupola della Roccia di Gerusalemme, della quale si imita non solo la forma ottagonale, ma anche il recinto-deambulatorio; tanto più se si appoggia il fatto che ad Eunate ci fosse fin dall'origine una presenza templare: la Qubbat al-Saqrā fu la prima chiesa dell'Ordine nella Gerusalemme cristiana [*contra* Bresc-Bautier 1997, p. 248].

Ciò nonostante, una nota tendenza interpretativa [Parga 1948-49, I p. 562 n.61; II pp. 147-48 n.47] vuole Santa Maria di Eunate immessa in un trio di chiese funerario-sepolcrali costruite lungo la strada di Santiago per cantare le esequie dei pellegrini morti in viaggio. La tesi, accettata anche da Lojendio [1967, p. 257] e da Lozano [Guía del Peregrino 1997, p. 108 n.56], vorrebbe la prima cappella essere quella del Santo Spirito a Roncisvalle, posta all'inizio del tratto ispanico della strada; Eunate la seconda, presso il punto di riunione dei due percorsi che valicano i Pirenei (di Jaca e di Roncisvalle), mentre il Santo Sepolcro di Torres del Rio [fig. 3] sarebbe la terza, posta nell'estremità del Regno di Navarra. Al di là, comunque, di questa peregrina ipotesi, è bene valutare che le costruzioni a pianta centrale del romanico europeo venivano innalzate prendendo quei modelli che, attraverso resoconti o testimonianza diretta, giungevano dalla Terra Santa: in particolare i monumenti gerosolimitani del Santo Sepolcro e della Chiesa del Tempio/Cupola della Roccia; le strutture delle due dovevano essere molto simili all'arrivo dei crociati.

Nonostante il conclamato furore distruttivo dei persiani prima (614) e del califfo al-Hākim poi (1010) verso le chiese cristiane di Gerusalemme, Grabar [1946, 1 p. 282] sostiene che molti elementi strutturali del Santo Sepolcro che si credevano posteriori al 614 siano invece da far risalire al secolo costantiniano e restaurati in epoca bizantina, in modo che la rotonda dell'Anastasis del IV secolo continua ad esistere in quelle forme che, meticolosamente studiate dal Conant [1956, pp. 44-48], non sono per nulla lontane dalle chiese a pianta centrale del XII secolo.

Anche i più recenti studi su questo complesso [Piccirillo 1997] confermano quanto detto, avvalorandolo [*ibidem,* p. 240] con la preziosa testimonianza di un pellegrino russo, l'abate Daniele, a Gerusalemme nel 1106-7: «La chiesa della Resurrezione è di forma circolare e ha dodici colonne monolite e sei pilastri. Ha sei entrate e tribune con dodici colonne... La cupola della chiesa non è chiusa da una volta in pietra, ma si compone di travi di legno in forma di capriata così che la chiesa è aperta in alto. Il Santo Sepolcro è posto sotto questa cupola scoperta...».

Le poche modifiche strutturali che accorsero al Santo Sepolcro dopo l'invasione persiana, ricostruibili attraverso i resoconti dei pellegrini [Vincent 1949, pp. 43-51], consistettero nell'allargamento dell'ingresso principale e nell'innalzamento di una sorta di tribuna prima e, con Monomaco, nella modifica della parte orientale della rotonda con l'apertura di un'abside. Nel 1105, in seguito ad una violenta scossa di terremoto, s'impose un restauro del complesso del Calvario, ultimato e consacrato nel 1149 [Deschamps 1991, p. 267], nel corso del quale l'Anastasis fu rispettata il più possibile.

I palmieri, pertanto, portarono attraverso il Mediterraneo e in Europa un modello che servì per l'edificazione così di sepolcri come di martyria, battisteri o chiese con dedicazioni a vari santi ma forse, soprattutto, alla Maria [cfr. Krautheimer 1954 e Lambert 1964]. Tipologia oggi esemplificata in quelle poche costruzioni rimaste dei secoli XI-XII quali ad es. la chiesa della Vera Cruz di Segovia, il battistero di San Pietro già Santo Sepolcro in Asti, il Santo Sepolcro di Pisa, San Giovanni al Sepolcro di Brindisi, o nell'elegante San Tommaso in limine ad Almenno; nonché dalla distrutta chiesa-sepolcro dedicata all'interessante figura di San Frontón [Guía del Peregrino 1997, pp. 51-52], costruita a Périgueux (siamo sempre sul Camino de Santiago) nel 1077 in forma di rotonda sovrastata da una copertura tronco-conica, la quale avrebbe imitato scrupolosamente il sepolcro del Cristo in Gerusalemme[19]. In tutti questi casi

[19] Quanto alla rotonda mantovana di San Lorenzo, chiamata anche Santo Sepolcro nel solco della tradizionale teoria – sostenuta anche da A. Calzona – di chiesa 'matildica' innalzata sulla tomba di Longino (vedasi per es. la mappa del Bertazzolo) riprendendo l'archetipo gerosolimitano, va ricordata pure la tesi sostenuta di recente da G. GIOVANNONI [«La Rotonda di San Lorenzo e il Palazzo di Matilde», in *Matilde, Mantova e i Palazzi del Borgo,* Mantova 1995, pp. 43-46] secondo cui l'edificio, sorto per volontà di Beatrice di Lorena, segnerebbe il luogo di ritrovamento – o invenzione – della

l'imitazione è sì un atto architettonico, ma soprattutto, sottolinea la Bresc-Bautier [1997, pp. 246-47], un'intenzione di memorizzazione atta a ricreare il luogo santo, il quale diverrà meta di un pellegrinaggio mentale, quasi che nel 'nostro' viaggio verso la tomba di San Giacomo sia implicito anche quello a Gerusalemme e alla tomba di Cristo. La studiosa insiste indi [*ibidem,* p. 248] sul concetto di polisemia del Santo Sepolcro e della diversità di forme delle sue imitazioni: esse devono sì fornire l'illusione dell'originale, dando però per scontata l'assenza nel medioevo del concetto di copia esatta e conforme[20]. Ad un analogo ordine di idee è probabilmente dovuta anche la varietà delle raffigurazioni 'occidentali' del Santo Sepolcro: non poche e spesso abbastanza dissimili, molte delle quali ripetutamente documentate nella letteratura scientifica. Gli esempi qui proposti [figg. 70-73] sono scelti fra i meno noti.

Poche differenze, quindi, nel prototipo delle costruzioni a pianta centrale, tra la Cupola della Roccia e il Santo Sepolcro, entrambi santuari conservanti rocce sacre[21]: un deambulatorio delimitato da colonne che circonda il cuore dell'edificio coperto da cupola: schema architettonico che, visto in chiave simbolica, è rappresentazione di Ascensione/Resurrezione, ovvero sintesi dell'incontro fra la Terra e il Cielo, il quadrato e il cerchio, dei quali la forma di passaggio è l'ottagono. A questo proposito è interessante far notare che, nell'architettura cristiana dei primi secoli, costruzioni a pianta ottagonale (martyria e battisteri) alternano al loro interno quattro nicchie semicircolari ad altrettante quadrangolari; questo avvenne tanto a Corinto quanto a Milano, a Dere Aghzï in Anatolia come nella mesopotamica Qartamin, dal battistero di Kapama in Kos al copto Deir el-Abiad. E detto simbolismo era probabilmente valso anche per i musulmani che, sotto il califfato di 'Abd al-Malik

reliquia del Preziosissimo Sangue (portata a Mantova, si narra, dal medesimo Longino): non martyrium quindi, bensì cappella palatina sul modello di Aquisgrana (come a Nyuwegen e Goslar).

[20] Dichiarata 'memoria' della tomba del Cristo era quella contenuta nel Santo Sepolcro di Milano, ove l'arcivescovo accordava la remissione di un terzo dei peccati a coloro che, impediti di recarsi al vero Santo Sepolcro, fossero venuti a pregare «in hoc sepulchrum ad ejus veram similitudinem factum» [cfr. BRESC-BAUTIER 1997, p. 247].

[21] Ed esisteva da quelle parti un terzo caso di santuario a pianta centrale custode di una roccia sacra: emersa nel corso di recenti scavi, la basilica del Katisma racchiudeva entro un doppio giro di colonne la roccia ove Maria gravida si riposò nel suo viaggio tra Gerusalemme e Betlemme.

(685-705), innalzarono la Qubbat al-Saqrā, monumento che è emblema e testimonianza del mi'rāj che il Profeta compì sopra quella roccia[22].

Appresso, non volendo sminuire la citata intuizione di Alarcón ed essendo l'inversione il nostro soggetto, faremo osservare come la singolare architettura di Santa Maria di Eunate possa sì essere imitazione della moschea di Omar, del suo ottagono e del suo deambulatorio, ma con un *ribaltamento* sui giochi di pieni e di vuoti rispetto alle nervature portanti: a Gerusalemme pieni all'esterno e vuoti all'interno, ad Eunate il contrario.

Da ultimo non bisogna obliare come anche nella Cupola della Roccia ci sia una palese presenza mariana. Già manifesta nelle iscrizioni coraniche impresse nei mosaici della cupola che riportano versetti della sura della famiglia di 'Imrān [III, 37], essa è ulteriormente esaltata dalla dedicazione alla Vergine di un mihrāb di questo edificio; tuttavia a noi preme sottolineare come la tradizione islamica dei tafsīr coranici identifichi nel mihrāb di Maria il luogo ove gli angeli ossequiarono la Vergine con frutta invernale in estate e, *inversamente,* con frutta estiva in inverno[23].

Senza la comprensione simbolica dell'incrocio di contrari non sarebbe possibile intendere certi temi dell'arte cristiana quali lottatori, l'abbraccio, gli antipodi, fiori e spirali contrapposte, nonché i vari motivi di intersezione grafica, tutti elementi che ritroviamo spesso presso l'ingresso alla chiesa. Sul trumeau di Moissac, ad esempio, dove sono effigiate due leonesse rampanti che si incrociano a modo di X, o su un concio chiave della strombatura del portale della chiesa di San Pedro a Estel-

[22] Per le relazioni fra la Cupola della Roccia e il viaggio notturno di Maometto *(Corano, XVII*) si veda O. GRABAR, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», in *Ars Orientalis,* 111/1959, pp. 33-62; «Die Himmelreise Muhammeds», in *Der Islam,* vol. 7, 1916, dove si cerca di dimostrare che il mi'rāj del Profeta non è altro che una sorta di ascensione iniziatica. Queste argomentazioni sono state riprese in seguito da G. WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension,* Uppsala 1951.

[23] ABU'L-FUTŪH RĀZĪ, *Tafsīr,* Tehran 1320/1942, vol. 11, p. 341. Ampia analisi sui racconti mariani coranici e apocrifi e sulle loro relazioni con i Vangeli (soprattutto Evangelo dell'Infanzia, Protovangelo di Jacopo, Pseudo-Matteo) è stata effettuata da J.M. ABD AL-JALIL *[Problèmes de mariologie dans le Coran,* s.l. 1948] e recentemente da I. ZILIO-GRANDI [«La Vierge Marie dans le Coran», in *Revue de l'Histoire des Religions,* 1997-1, pp. 57-103; e «La storia di Maria nel Corano: una soppravvivenza del mito dell'androgino?», in *Annali di Ca' Foscari,* XXXVI, 3 (s. o. 28), 1997, pp. 83-97].

la, nel quale sono i termini fondamentali di inizio e fine, alfa e omega, posti a fianco del monogramma cristologico nella versione compostelana ad invertirsi [fig. 74]: un'immagine chiara ed efficace di come l'entrata nel Regno corrisponda pure al compimento e realizzazione delle profezie del Cristo. «Così gli ultimi saranno i primi, e i primi ultimi» [Mt 20,16]. E se i tre clipei collocati alla sommità dell'archivolto esterno del portale centrale del nartece di Vézelay, dove compaiono un uomo un cane ed una sirena che fanno le capriole, comunemente definiti 'acrobati', possono esser visti come manifestazione del 'rovesciarsi su se stessi', il capitello del nartece di Sant'Evasio di Casale Monferrato che raffigura un uomo a gambe all'aria [fig. 75] è sicuramente più esplicito. A Saint-Sernin di Tolosa, inoltre, stanno interessanti rilievi di personaggi simbolici seduti a gambe incrociate, i quali sottolineano la metafora con un piede calzato e uno scalzo. Ma la porta Miégeville di Saint-Sernin offre altro spunto di studio nei rilievi che affiancano la lunetta dell'Ascensione: i leoni fanno da seggio a Davide, disegnando la forma dell'incrocio sulla mensola di sinistra, in contrapposizione alle lussuriose che cavalcano i leoni sulla mensola di destra. Davide si incontra inoltre dallo stesso lato delle scene dell'Infanzia di Gesù, che esaltano la Vergine. Ci troviamo insomma di fronte alla medesima concatenazione di figure che appare nella Porta degli Orafi di Compostela, ma in modo rovesciato: quello che a Tolosa è a destra a Compostela è a sinistra!

Per finire, volendo ripercorrere *al contrario* il peregrinare dei temi figurativi trattati, sia nello spazio sia nel tempo, sentiamo il fascino della posizione di Monneret de Villard [1939, pp. 115-24], secondo il quale dovremmo cercare nella lontana India l'origine di molte forme iconografiche cristiane, quali le decorazioni dei portali, che, passate attraverso l'Egitto copto, hanno fiorito in Europa nel XI e XII secolo. Non a caso, forse, è proprio nelle decorazioni parietali dei templi induisti che troviamo alcune tra le più umane delle forme di inversione[24].

R.F.

[24] Queste note costituiscono una sorta di prosecuzione di quelle già apparse in questi *Annali* [1997, pp. 429-442], dove il lettore è pregato di perdonare la svista per cui la diapositiva costituente la fig. 1 è stata stampata al rovescio: anche là è stata trasformata in sinistra la destra e in destra la sinistra!

Bibliografia

ALARCÓN 1986: R. Alarcón H., *A la sombra de los templarios,* Barcelona 1986.

ALARCÓN 1988: R. Alarcón H., *La otra España del Temple,* Barcelona 1988.

ALVAREZ, MÉLIDA 1908: M.A. Alvarez y J.R. Mélida, «Un monumento desconocido. Le ermita de S. Baudelio en término de Casillas de Berlanga (provincia de Soria)», in *Boletín de la Sociedad Española de Excurciones,* 1908, pp. 144-155.

AUBARBIER, BINET 1997: J. Aubarbier, M. Binet, *Les sites templiers de France,* Tours 1997.

BARDESSONO 1995: B. Bardessono, *Santa Fede di Cavagnolo,* Cavagnolo (TO) 1995.

BELLINGERI 1993: G. Bellingeri, «Anatolia-Anadolu: sorgente e 'Grande Madre'», in *Annali di Ca' Foscari,* XXXII, 3 (s. o. 24) 1993, pp. 329-333.

BRESC-BAUTIER 1997: G. Bresc-Bautier, «Le imitazioni del Santo Sepolcro», in *Le crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi (1096-1270),* catalogo della mostra di Roma, Milano 1997, pp. 246-250.

CASARTELLI 1959: S. Casartelli, «Quattro chiese benedettine del XII secolo in Monferrato», in *Atti del X congresso di storia dell'architettura,* Roma 1959, pp. 309-330.

CASSIANO 1955: Cassiano, *Conférences,* trad. par E. Pichery, Paris 1955 (1966).

CASTANET 1994: G. Castanet, *Sur le chemin de Compostelle: Sainte Foy de Bains et Saint Roch de Montbonnet,* Saint Chamond 1994.

CONANT 1956: K.J. Conant, «The original buildings of the Holy Sepulchre in Jerusalem», in *Speculum,* XXXI/1956, pp. 1-48.

CORPAS MAULEÓN 1993: J.R. Corpas Mauleón, *Un sorprendente juego de espejos en el camino de Santiago,* Pamplona 1993.

DESCHAMPS 1991: P. Deschamps, *Terra Santa Romanica,* Milano 1991.

DIEULAFOY 1913: M. Dieulafoy, *Espagne et Portugal* (Ars Una Species Mille), Paris 1913.

FONTANA 1993: M.V. Fontana, «L'influsso dell'arte islamica in Italia», in *Eredità dell'Islam. Arte islamica in Italia,* catalogo della mostra di Venezia a cura di G. Curatola, Milano 1993, pp. 455-476.

FISSORE SOLARO 1971: A. Fissore Solaro, «Romanico nel Monferrato e i suoi rapporti con la Saintonge», in *Archivi e cultura in Asti,* Asti 1971, pp. 129-152.

FONTAINE 1983: J. Fontaine, *L'Art Mozarabe,* trad. it. *L'arte mozarabica. Cristiani e mussulmani nell'alto medioevo,* Milano 1983.

GIMPEL 1969: J. Gimpel, *Les batisseurs des cathedrales,* Bourges 1969.

GRABAR 1946: A. Grabar, *Martyrium,* Paris 1946, 3 voll.

GUÍA DEL PEREGRINO 1997: *Guía del Peregrino medieval («Codex Calixtinus»),* trad. castellana M. Bravo Lozano, Sahagún 1997.

KRAUTHEIMER 1954: R. Krautheimer, «Sancta Maria Rotunda», in *Arte del primo millennio. Atti del II Convegno per lo studio dell'arte dell'Alto Medioevo tenuto presso l'Università di Pavia nel settembre 1950,* a cura di Edoardo Arslan, Torino 1952, pp. 21-27.

LAMBERT 1941: É. Lambert, intervento al «Congrés archéologique de France, Bordeaux-Bayonne 1939»; cfr. *Atti,* Paris 1941, pp. 426-435.

LAMBERT 1950: É. Lambert, «Un monument hispano-mauresque en Béarn à La Commande d'Aubertin», in *Mélanges William Marçais,* Paris 1950, pp. 185-189.

LAMBERT 1964: É. Lambert, *L'architecture des Templiers,* La-Pierre-Qui-Vive 1964.

LOJENDIO 1967: L.M. de Lojendio, *Navarre romane,* La-Pierre-Qui-Vive 1967.

MASENIUS 1681: J. Masenius, *Speculum Imaginum Veritatis Occultae, exhibens Symbola, Emblemata, Hierogliphica, Aenigmata,* Colonia 1681.

MONNERET DE VILLARD 1939: U. Monneret de Villard, «Per la storia del portale romanico», in *Medieval Studies in memory of A. K. Porter,* Cambridge 1939, pp. 115-124.

PARGA 1948-49: V. de Parga, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* Madrid 1948-49, 3 voll.

PASSAT 1995: J. Passat, *Saint-Hilaire-la-Croix: l'eglise du prieuré du Lac-Roy. Symbolisme biblique des chapiteaux,* Clermont-Ferrand 1995.

PICCIRILLO 1997: M. Piccirillo, «Gerusalemme e la basilica del Santo Sepolcro», in *Le crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi (1096-1270),* catalogo della mostra di Roma, Milano 1997, pp. 233-242.

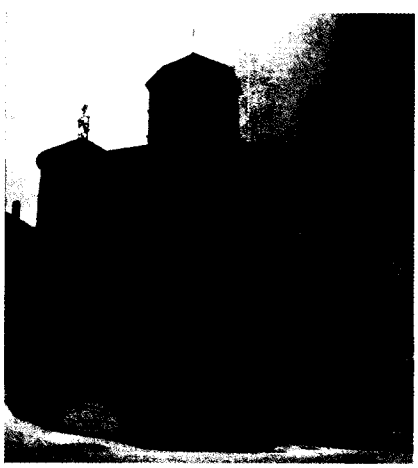
RODRÍGUEZ RUIZ 1992: D. Rodríguez Ruiz, *La memoria frágil. José de Hermosilla y Las Antigüedades arabes de España,* Madrid 1992.

SCOTT 1939: G. Scott, *L'architettura dell'umanesimo. Contributo alla storia del gusto,* trad. E. Craveri Croce, Bari 1939.

VINCENT 1949: L.H. Vincent, «Histoire de la basilique du Saint-Sépulcre», in *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme,* Bergamo 1949, pp. 23-77.

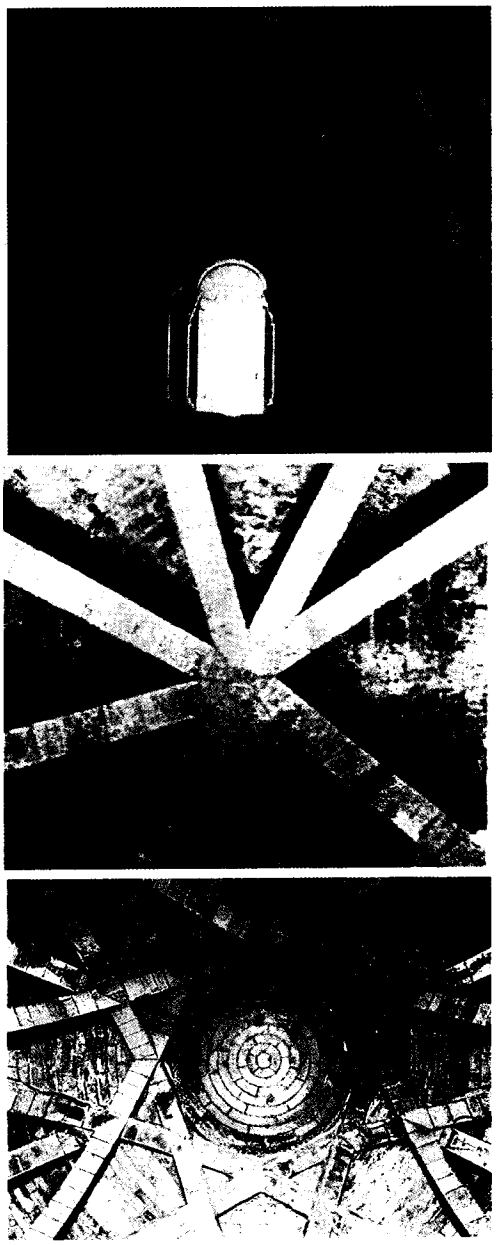




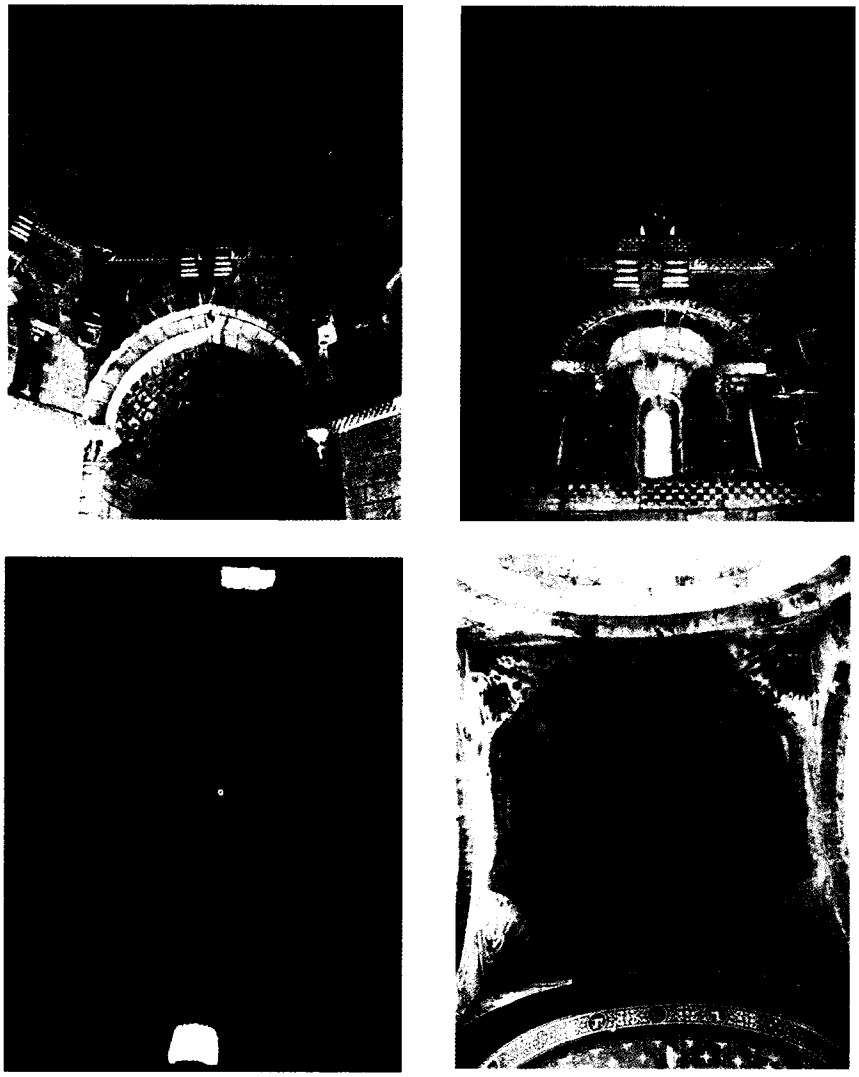


1. *San Pietroburgo, chiesa per la vittoria di Cheshme, 1770 ca.*
2. *Eunate, Santa Maria, XII sec.*
3. *Torres del Rio, Santo Sepolcro, XII sec.*

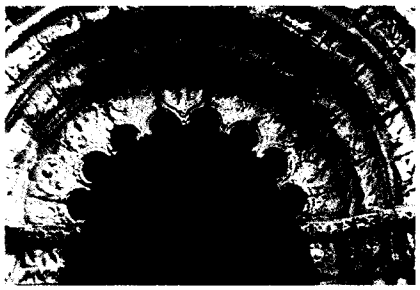
[Le figg. si susseguono procedendo, in ogni pagina, da sinistra a destra e dall'alto in basso.]

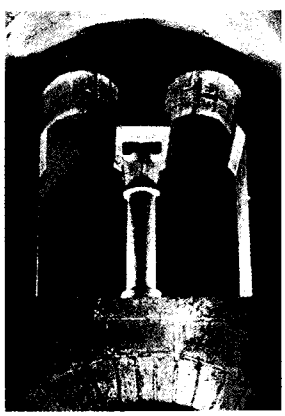


4. *Eunate, Santa Maria, catino dell'abside.*
5. *Eunate, Santa Maria, particolare della cupola.*
6. *Torres del Rio, Santo Sepolcro, cupola.*



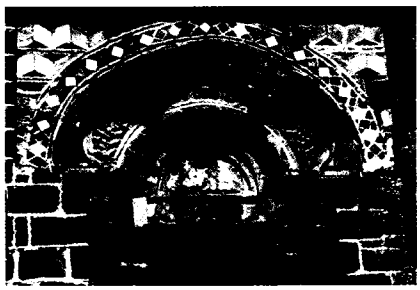
7-8. *Torres del Rio, Santo Sepolcro, particolari della cupola.*
9. *Hôpital St-Blaise, XII sec., cupola.*
10. *Oloron, Ste-Croix, XII sec., cupola.*

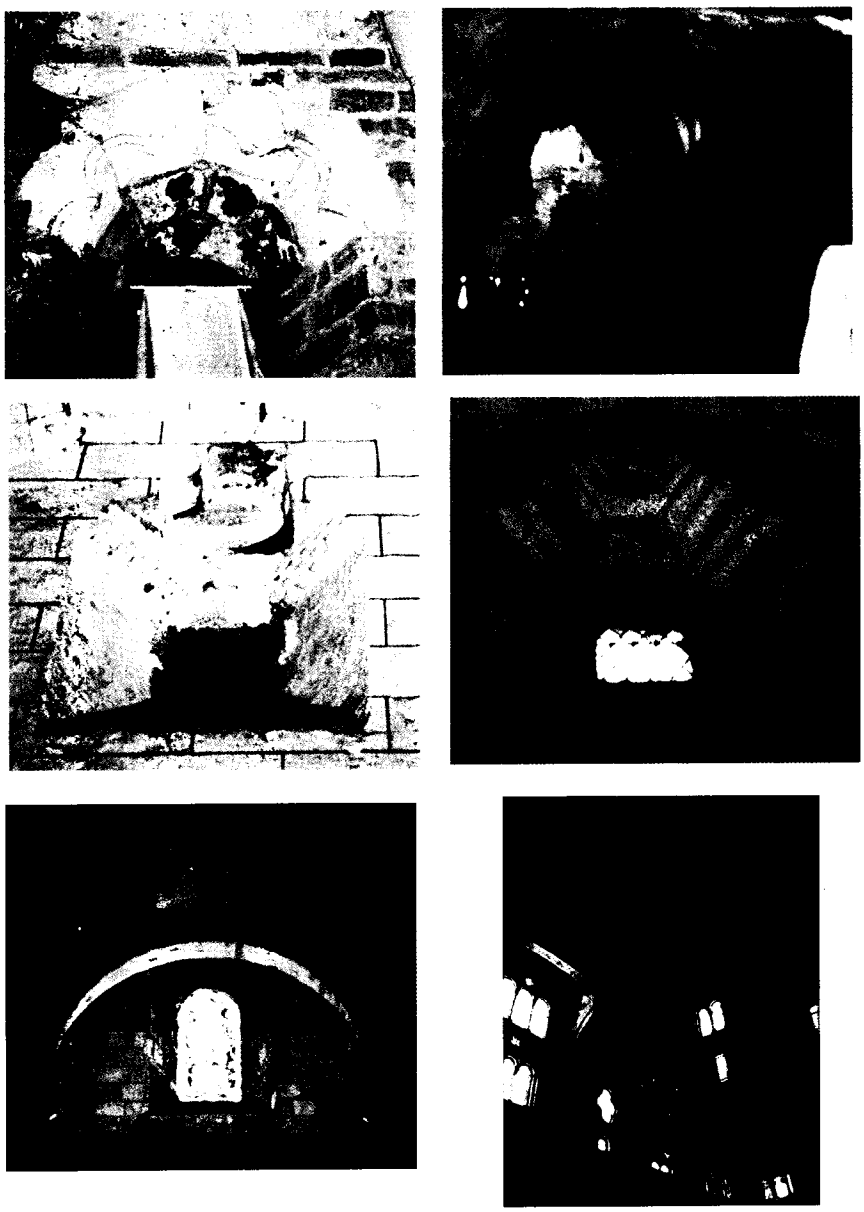

11. *Estella, San Pedro, XII sec., portale.*
12. *Puente la Reina, Santiago, XII sec., particolare del portale.*
13. *Torres del Rio, Santo Sepolcro, particolare dell'interno.*
14. *St-Nectaire, chiesa, XII sec., particolare dell'esterno.*
15. *Orcival, Notre-Dame, XII sec., particolare della tribuna.*
16. *La Commande d'Aubertin, St-Blaise, XII sec., particolare dell'abside.*



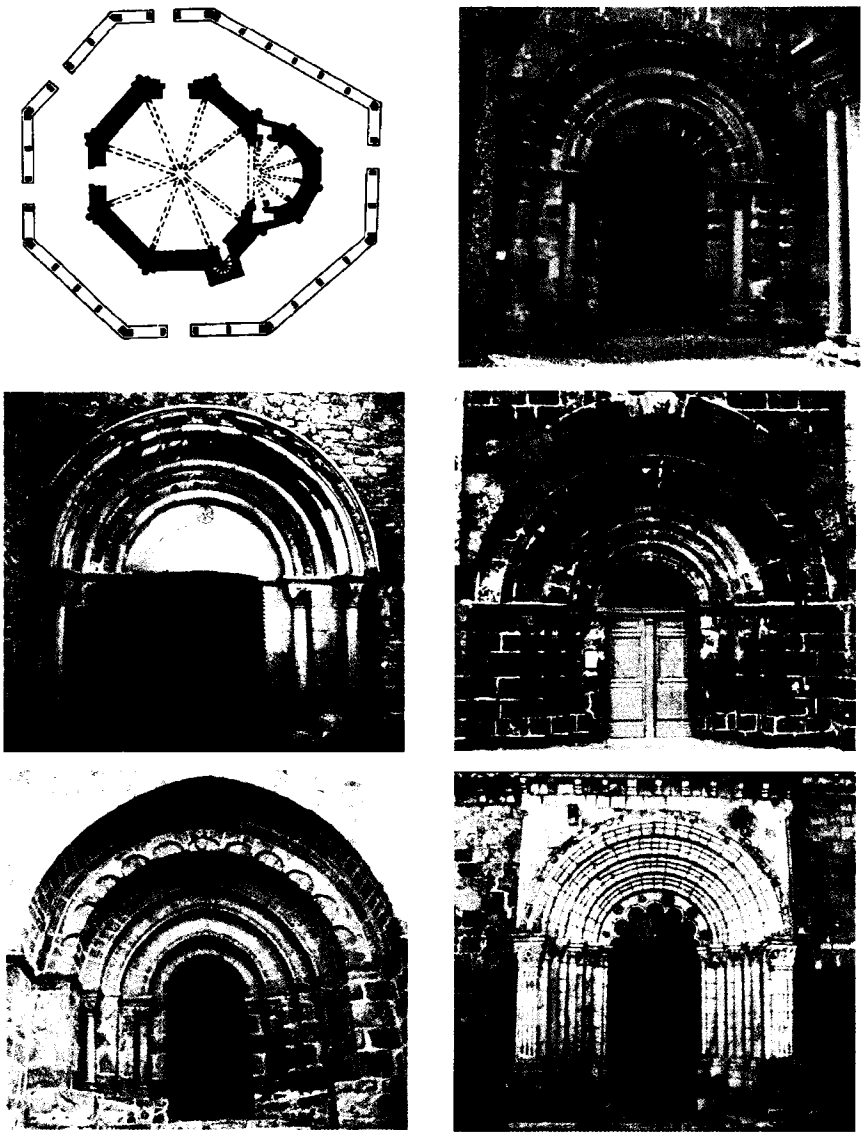




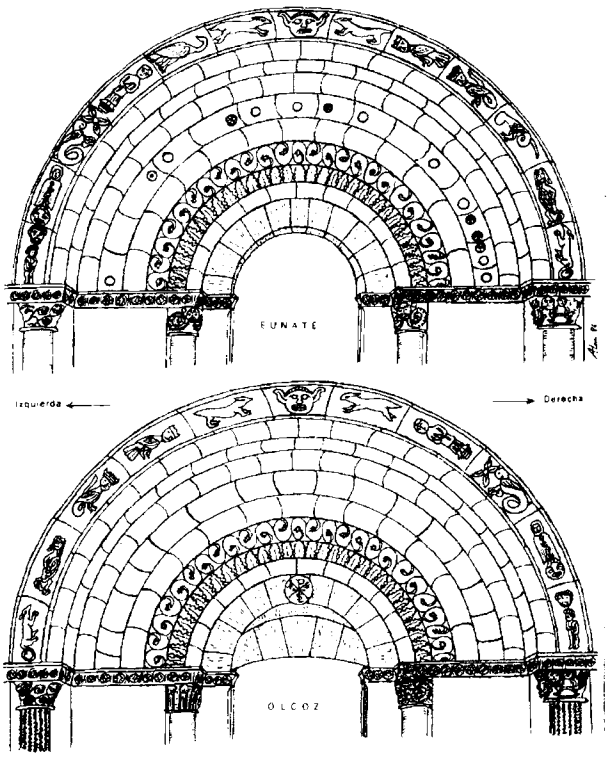

17. *Brioudes, St-Julien, XII sec., particolare esterno dell'abside.*
18. *Clermont-Ferrand, Notre-Dame-du-Port, XII sec., particolare della cupola.*
19. *Le Puy-en-Velay, St-Michel, XII sec., lunetta del portale.*
20. *Le Puy-en-Velay, Notre-Dame, XII sec., particolare del chiostro.*
21. *Issoire, St-Austremoine, XII sec., particolare del matroneo.*
22. *Oloron, Ste-Marie, XII sec., trumeau.*



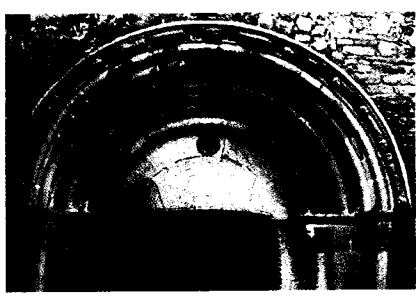
23-24. *Hôpital St-Blaise, particolari dell'interno.*
25-26. *La Commande d'Aubertin, St-Blaise, particolari dell'interno.*
27. *Clermont-Ferrand, Notre-Dame-du-Port, particolare dell'interno.*
28. *Casale Monferrato, Sant'Evasio, XII sec., nartece.*



29. *Eunate, Santa Maria, pianta.*
30. *Eunate, Santa Maria, portale nord.*
31. *Olcoz, San Miguel, XII sec., portale nord.*
32. *Bains, Ste-Foy, XII sec., portale.*
33. *Dore l'Eglise, St-Blaise et St-Jean Baptiste, XII sec., portale.*
34. *St-Hilaire-la-Croix (Lac Rouge), XII sec., portale.*



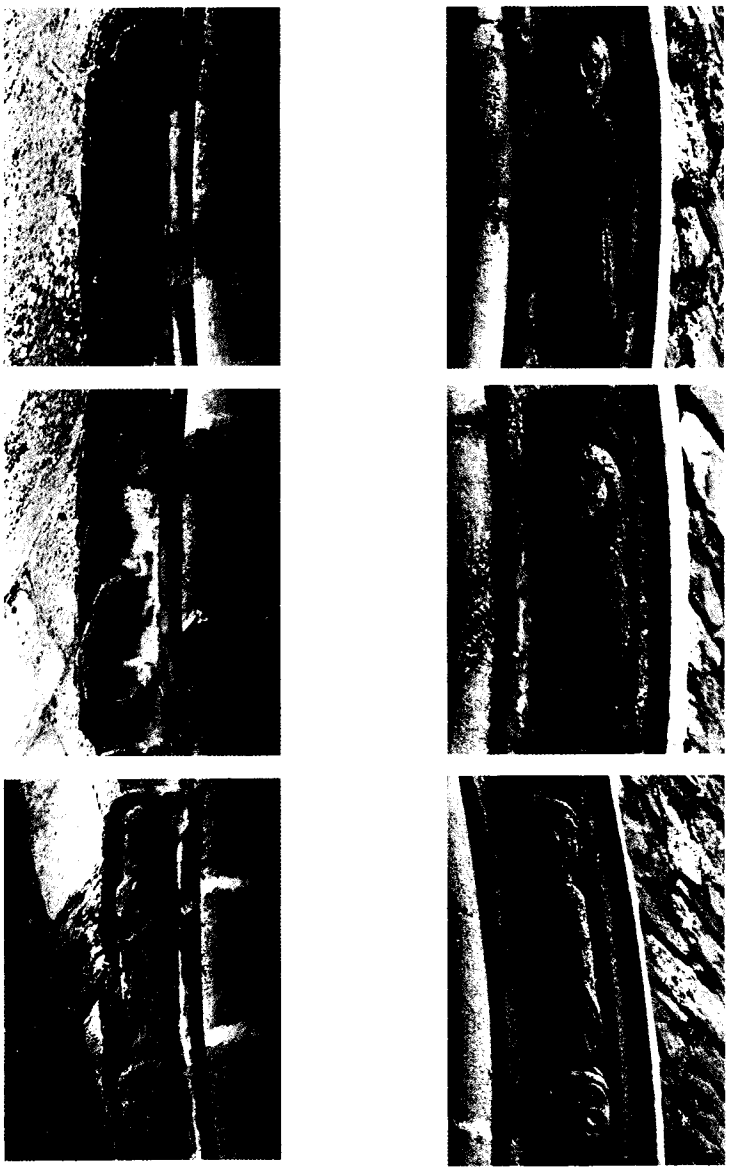




35. *Riproduzione grafica dei portali nord di Eunate e Olcoz (da Alarcón).*
36. *Eunate, Santa Maria, archivolto del portale nord.*
37. *Olcoz, San Miguel, archivolto del portale nord.*

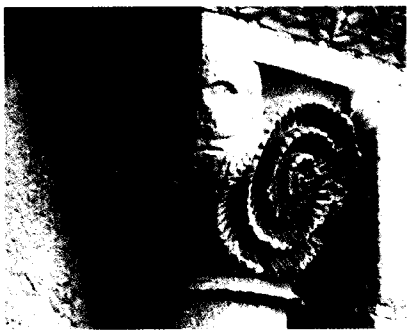


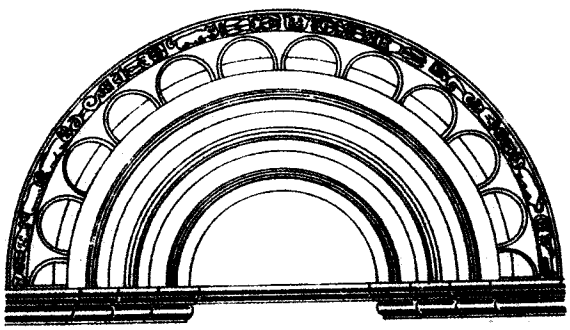
38. *Eunate, Santa Maria, particolare dell'archivolto del portale nord.*
39. *Olcoz, San Miguel, particolare dell'archivolto del portale nord.*
40. *Eunate, Santa Maria, particolare dell'archivolto del portale nord.*
41 *Olcoz, San Miguel, particolare dell'archivolto del portale nord.*
42. *Eunate, Santa Maria, particolare dell'archivolto del portale nord.*
43. *Olcoz, San Miguel, particolare dell'archivolto del portale nord.*

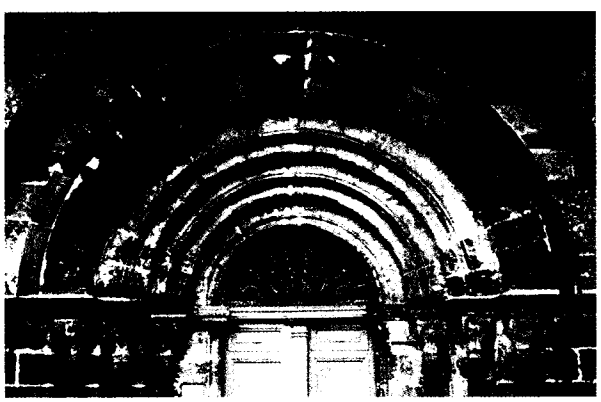


44. *Eunate, Santa Maria, particolare dell'archivolto del portale nord.*
45. *Olcoz, San Miguel, particolare dell'archivolto del portale nord.*
46. *Eunate, Santa Maria, particolare dell'archivolto del portale nord.*
47. *Olcoz, San Miguel, particolare dell'archivolto del portale nord.*
48. *Eunate, Santa Maria, particolare dell'archivolto del portale nord.*
49. *Olcoz, San Miguel, particolare dell'archivolto del portale nord.*







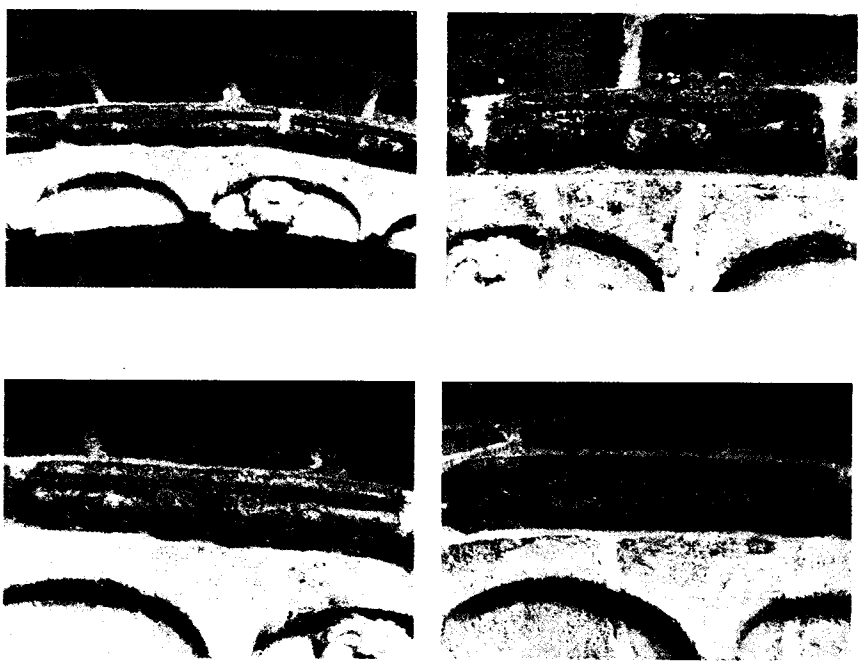


50. *Eunate, Santa Maria, capitello del portale nord.*
51. *Olcoz, San Miguel, capitello del portale nord.*
52. *Riproduzione grafica del portale di Bains (da Castanet).*
53. *Bains, Ste-Foy, archivolto del portale.*



54-58. *Bains, Ste-Foy, particolari dell'archivolto del portale.*





59. *Dore l'Eglise, St-Blaise et St-Jean Baptiste, archivolto del portale.*
60-63. *Dore l'Eglise, St-Blaise et St-Jean Baptiste, particolari dell'archivolto del portale.*



64. *Dore l'Eglise, St-Blaise et St-Jean Baptiste, capitello interno.*
65. *Estella, San Miguel, particolare dell'esterno.*
66-68. *St-Hilaire-la-Croix, particolari del portale.*
69. *Puente la Reina, Santiago, particolare del portale.*









70. *Milano, Musei Civici, anta di dittico (detta Avorio Trivulzio), VII sec.*
71. *Arles, Musée de l'Arles Antique, Cintura di San Cesario, VI sec., avorio.*
72. *St-Nectaire, chiesa, capitello del coro.*
73. *St-Pierre-Colamine, cité troglodyte de Jonas, cappella, IX sec.*





74. *Estella, San Pedro, particolare del portale.*
75. *Casale Monferrato, Sant'Evasio, capitello del nartece.*

ABSTRACT

The paper deals with a few issues regarding the Romanesque church of St. Maria de Eunate (XII century) in the Spanish region of Navarra. The first part, by Gianroberto Scarcia, tackles the phenomenon of exoticism in architecture, maintaining that it is a universal dimension, not unknown to medieval gusto. Especially, in Spain at the time of the Reconquista, there is an exoticism stemming from nostalgia to local Muslim milieu as well as a «normal» Holy Land orientalism. A distinction should be made between the two: the «Islamic» features of some Spanish buildings belong to the latter in spite of the general preponderance of the former.

In the second part, Rudy Favaro deals with the structural «irregularities» of the church, whereby the hollow-solid equilibrium is overturned in relation to the Oriental prototype, and above all the problem of the two mirror-shaped portals of the chapel and the cloister.

KEY WORDS

Romaneque. Exoticism. Overturning.

Daniela Murgia

ATTRIBUTI E SIGNIFICATI DELL'AQUILA NELLA CULTURA ARABO-MUSULMANA

L'aquila è un animale che ha sempre evocato immagini di potenza e superiorità. Le parole di al-Nuwayrī (m. 1332), noto enciclopedista dell'epoca mamelucca (1250-1517), rendono con puntuale efficacia la maestosità di questo rapace: «L'aquila, durante le sue migrazioni, copre di veli il sole e lo mette in ombra»[1]. L'elevato valore simbolico dell'aquila[2] ha impregnato la cultura di civiltà ed epoche molto diverse. Nell'arte islamica le raffigurazioni di questo volatile abbondano[3].

Per comprendere la vastità del fenomeno di migrazione del simbolo connesso all'aquila è sufficiente citare il mito dell'«ascensione di Alessandro»[4] grazie a delle aquile. L'origine di questa leggenda risale ad un antico testo babilonese, di cui si conservano solo dei frammenti, che narra la storia del re Etana, il quale ascende al cielo trasportato da un'aquila. Dagli inizi della civiltà sumerica (IV millennio a.C.), sino alla fine dell'impero persiano, si è tramandata questa leggenda. In seguito alla conquista della Babilonia da parte di Alessandro il Grande, e successivamente alla sua morte, il mito dell'ascen-

[1] AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab,* [1923] (riproduzione fotomeccanica) Miṣr (Il Cairo), Dār al-kutub, 1965, vol. X, p. 183.

[2] Si veda G. DE CHAMPEAUX, *I simboli del medioevo*, Milano, Jaca Book, 1988, pp. 423-455; si veda anche DOM P. MIQUEL, *Dictionnaire symbolique des animaux*, Paris, Le Leopard d'Or, 1991, pp. 35-39.

[3] Si veda a tale proposito J.P. ROUX, «Le combat d'animaux dans l'art et la mythologie irano-turcs», *Arts Asiatiques*, 36, 1981, pp. 5-10; R. ETTINGHAUSEN, *Arab Painting*, Lausanne, Skira, 1962, p. 139; E. DE LOREY, «Le bestiaire de l'Escurial», *Gazette des Beaux-Arts*, 1935, pp. 228-238; E. BAER, *Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art*, Oriental Notes and Studies, 9, Jerusalem, 1965.

[4] Si veda C. SETTIS-FRUGONI, *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem*, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1973.

sione per mezzo delle aquile divenne uno dei fatti più straordinari narrati nell'*Iskandar-Nāma* (*Romanzo di Alessandro*)[5], quinto poema della *Khamsa* (*Pentalogia*) di Niẓāmī (1141-1209 ca.). Lo stesso mito verrà attribuito ad altri imperatori, tra i quali Kai Kā'üs[6], uno dei leggendari re avestici, le cui imprese furono narrate nello *Shāh-Nāma* di Firdūsī (X sec.).

Il rischio di perderci fra la narrazione di gesta e miti, che abbiano l'aquila come protagonista, è grande, perciò è necessario definire il campo della nostra ricerca. Il nostro intento è quello di incentrare l'interesse e lo studio sulla figura e sul ruolo dell'aquila, così come ci vengono descritti dalle fonti letterarie arabe più autorevoli in materia di «animalistica». Se descrivere la funzione e l'influenza di un animale all'interno di una data società non è cosa semplice, lo scopo diventa ancora più arduo quando si deve fare riferimento alla sfera culturale e sociale arabo-musulmana. Il fine che ci si prefigge non è quello di tracciare la mera storia biologica dell'animale, ma quello di raccogliere dati, della natura più diversa, sul comportamento e sulla vita del volatile. Nonostante l'ineccepibile cultura scientifica degli arabi, soprattutto matematica ed astronomica, essi non furono in grado di lasciare ai posteri delle opere «naturalistiche» che potessero vantare una reale scientificità e sistematicità[7]. Tanto è vero che dinanzi a vasti trattati di materia naturalistica ed animalistica, come nel caso del *Kitāb al-ḥayawān* (*Libro degli animali*) di al-Ǧāḥiẓ[8] (m. 868-9), non possiamo certo parlare di vere e proprie opere di zoologia.

In questo tipo di trattati, che possono essere definiti opere

[5] A. ABEL, «Iskandar-Nāma», *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, vol. IV, 1978, pp. 134-135.

[6] D.M. KNIPE, «The Heroic Theft: Myths from Rgveda IV and the Ancient Near East», *History of Religions*, 6, 1966-7, p. 350. Per un approfondimento sulla trattazione del tema nelle fonti arabe si veda F. DE POLIGNAC, «Alexandre entre ciel et terre: initiation et investiture», *Studia Islamica*, 84, 1996, pp. 135-144.

[7] Si veda a questo proposito M. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, Brill, 1972; N. BEL-HAJ MAHMOUD, *La psychologie des animaux chez les Arabes*, Paris, Klincksieck, 1977.

[8] Si veda C. PELLAT, *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Paris, Maisonneuve, 1953; F. GABRIELI, «*Kitāb al-ḥayawān* di al-Ǧāḥiẓ e i suoi frammenti ambrosiani», in *La bisaccia dello sheikh, Omaggio ad Alessandro Bausani*, [Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica, e Caucasologia dell'Università di Venezia] Venezia, 1981, pp. 245-255.

enciclopediche o opere di *adab*[9], possiamo trovare un coacervo di notizie, racconti, miti e dati scientifici. Non è forse un caso che al-Ǧāḥiẓ, per la stesura della sua opera, abbia fatto maggiore riferimento al trattato aristotelico *Historia animalium* piuttosto che al *De generatione animalium* o al *De partibus animalium*[10]. Infatti, mentre queste due ultime opere hanno un'impostazione prettamente scientifica, l'*Historia animalium* ci riserva il piacere della narrazione di aneddoti e miti che hanno accompagnato la storia dei vari animali.

Un altro testo fondamentale di para-zoologia araba è la *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* di al-Damīrī[11] (m. 1405). Quest'opera si presenta a distanza di cinque secoli di tempo rispetto a quella di al-Ǧāḥiẓ[12]. Non si tratta certo di un'opera caratterizzata da originalità né tantomeno da uno spiccato senso dell'intuito e dell'innovazione. Nonostante si senta la forte influenza gaḥiziana, l'opera di al-Damīrī è preziosa per la chiarezza usata nel disporre il patrimonio di notizie disponibili. Mentre nello studio gaḥiziano, di enorme mole, il materiale è sparpagliato e privo di alcun metodo di elencazione dei soggetti, qui abbiamo una catalogazione degli argomenti in ordine alfabetico. Al-Damīrī è solito citare gli *ḥadīṯ* relativi ad ogni animale, fa seguire una qualificazione giuridica (*ḥukm*), i proverbi (*amṯāl*), le qualità magiche e le proprietà medicinali (*al-ḫawāṣṣ*) dei differenti organi dell'animale[13]. Al-Qazwīnī (m. 1283) è un altro importante autore arabo che

[9] In ambito letterario arabo per *adab* si intende l'insieme delle conoscenze che permettono all'uomo del IX sec. d.C. di essere colto ed urbano; egli attraverso lo studio delle diverse scienze e materie acquista una cultura enciclopedica. Si veda F. GABRIELI, «Adab», *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, vol. I, 1960, pp. 180-181.

[10] Si veda a questo riguardo G. FURLANI, «Le antiche versioni araba, latina ed ebraica del *De partibus animalium* di Aristotele», *Rivista degli studi orientali,* 9, 1922, pp. 237-257.

[11] L. KOPF, «Damīrī», *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, vol. II, 1965, pp. 109-110.

[12] J. DE SOMOGYI, «Al-Ǧāḥiẓ and al-Damīrī», *The Annual of Leeds University Oriental Society,* 1, 1958, pp. 55-60.

[13] Al-Ǧāḥiẓ si limita a stabilire delle categorie e a delineare delle branche, distinguendo tra cose inorganiche (*ǧamad* = inerte) e organiche (*nāmin* = crescente). Divide poi le organiche in due «regni» animale (*ḥayawān*) e vegetale (*nabāt*). Il regno animale è suddiviso a sua volta in quattro categorie, in base alla maniera di muoversi degli animali: quelli che camminano (*mā yamšī*), quelli che volano (*mā yaṭīr*), quelli che nuotano (*mā yasbaḥ*), quelli che strisciano (*mā yansāḥ*).

raccoglierà dati anteriori per poi inserirli in un trattato di zoologia all'interno dell'opera *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt*.[14]. Le opere arabe di materia propriamente naturalistica sono piuttosto rare, per questo, al fine di conoscere il maggior numero di notizie, che in questo caso concernano l'aquila, sarà necessario consultare opere «enciclopediche» di varia natura onde estrapolarne i motivi più interessanti.

1. *Caratteristiche dell'aquila,* ṭibā' al-'uqāb

Gli arabi del deserto chiamano l'aquila «il rapace» (*al-kāsir*) per antonomasia[15]. Il termine arabo per designare l'aquila è *'uqāb*. Il lessicografo Ibn Manẓūr (m. 1311) ci dice che il termine *'uqāb* può designare sia il maschio che la femmina dell'animale e il suo plurale è *'a'qub*, «poiché *'uqāb* è di genere femminile»[16]. Questo breve esame lessicografico, ci mette subito a conoscenza di un fatto piuttosto curioso che riguarda il comportamento sessuale dell'aquila e le sue caratteristiche biologiche. L'aquila è infatti ritenuta per eccellenza di genere femminile. Al-Damīrī, quando descrive uno degli attributi particolari dell'aquila, ovvero *al-ḫudāriyya* «colei che è verde», lo riporta sotto forma di aggettivo sostantivato femminile[17]. Sempre secondo al-Damīrī gli esemplari maschi della sua specie non sono di bell'aspetto e, citando Ibn Ḫallikān, riporta la notizia in base alla quale «tutte le aquile sono di sesso femminile e i maschi che le coprono sono infimi uccelli di specie diverse»[18]. Ciò che ci riferisce al-Nuwayrī, a questo proposito, sembra invece contrastare con quanto ci tramanda Ibn Ḫallikān: «È nella natura del maschio mettere alla prova

[14] Al-Qazwīnī divide il regno animale in sette categorie: uomo, *ǧinn*, cavalcature (*dawābb*), bestiame (*na'am*), bestie feroci, uccelli, insetti (*hawāmm*) e rettili (*ḥašarāt*).

[15] AL-DAMĪRĪ, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, Miṣr, Muṣṭafā al Babī al-Ḥalabī, 1978, vol. II, p. 37.

[16] Cfr. IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab*, Bayrūt, Dār Ṣādir li 'l-maṭba'a wa 'l-Nashr, 1955-1956, vol. I, p. 621. Si veda anche E.W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Bayrūt, Librairie du Liban, 1968, part. 5, s.v. «*'uqāb*». Il Lane sottolinea il fatto che il termine *'uqāb* può essere usato sia per il maschio (*ḏakar*) che per la femmina (*unṯā*) dell'animale, tuttavia se si tratta del maschio bisogna specificarlo: «*hāḏā 'uqāb ḏakar*».

[17] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, p. 38.

[18] *Ibidem.*

la femmina per vedere se è fedele o se è compiacente rispetto ad un maschio che non sia della sua specie»[19]. A corroborare la tesi del preponderante carattere femminile di questo predatore al-Damīrī ci dice: «Nelle *'Aǧā'ib* di Ibn 'Unayn al-Šā'ir, nella satira di un individuo che si chiama Ibn Sīdah, si dice «Tu non sei altri che l'aquila, la cui madre è nota e il cui padre è sconosciuto»[20]. Da al-Damīrī apprendiamo un'altra nozione relativa al comportamento sessuale del rapace, e cioè che la volpe copre l'aquila[21]. Questa volta, per quanto l'autore citi il fatto laconicamente, siamo, senza ombra di dubbio, dinanzi ad uno di quei fatti straordinari definiti in arabo *'aǧīb*. Come ci fa sapere Marcel Devic, nel suo studio dedicato al paese degli *Zanǧ*, questa stessa credenza è confortata dalle parole di Leone l'Africano: «"Plusieurs historiens d'Afrique disent que le male de l'aigle couvre quelquefois la louve; et après, etant pleine, s'enfle si fort qu'elle crève, et en sort un dragon qui a le bec et les ailes d'oiseau, le pattes du loup et la queue du serpent ..."»[22].

Spesso più che una mera descrizione fisica del rapace troviamo delle metafore, a rendere, in maniera più esaustiva, la sua grandezza e la sua superiorità «[...] l'aquila è del colore nero e prugna, bruno, bianco e biondo. In essa abita ciò che vi è nei monti, ciò che risiede nel *ṣaḥrā'*, quello che regna nella foresta, ciò che esiste intorno alle città»[23].

Le numerose specie di aquila esistenti erano ben note sia ad Aristotele (384-322 a.C.)[24] che a Gaio Plinio Secondo (23-79 d.C.), i quali ne riportarono con precisione i nomi, le caratteristiche e le abitudini. Plinio ci segnala sei specie di aquila: il *melanaeto* o «aquila delle lepri», il *pigargo*, il *morfno* (la più nera delle aquile dotata di denti e muta per non avere la lingua), il *percnottero* (dall'aspetto dell'avvoltoio), il *gnesio* (il vero e il solo tipo di razza pura) ed infine l'*aliaeto* o «aquila di mare»[25]. I naturalisti arabi non ci forniscono noti-

[19] Cfr. AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, [1923] (riproduzione fotomeccanica), Miṣr, Dār al-kutub, 1965, vol. X, p. 181.

[20] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, p. 38.

[21] *Ibidem.*

[22] Si veda MARCEL DEVIC, *Le pays de Zendjs ou la côte orientale d'Afrique au moyen-âge*, Amsterdam, Oriental-Press, 1975, p. 214.

[23] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, p. 38.

[24] ARISTOTE, *Histoire des animaux,* traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1969, tome III, livre IX, p. 97.

[25] GAIO PLINIO SECONDO, *Storia naturale,* Torino, Einaudi, 1983, vol.

zie altrettanto precise sulla varietà della specie[26], ma l'attenzione sembra piuttosto focalizzarsi sulla sesta specie citata da Plinio, l'*aliaeto* o *smergo* (dalla parola latina «*mergum*» o «uccello che si immerge»). Al-Damīrī risolve brevemente la questione: «Essa è di due specie: aquila (*'uqāb*) e smergo (*zummāğ*)». Al-Qazwīnī non ci fornisce nessun dato in proposito, al-Nuwayrī riporta la stessa distinzione tra aquila e smergo fornitaci da al-Damīrī, mentre, fra le notizie sparse del *Kitāb al-ḥayawān* di al-Ğāḥiẓ dedicate all'aquila, troviamo maggiori informazioni sull'aspetto e sul comportamento dell'animale, piuttosto che sulle diverse specie[27].

All'*aliaeto* sono attribuite caratteristiche rare e fatti straordinari. Essa, infatti, è la specie con la vista più acuta. Quando i suoi pulcini sono piccoli vengono messi alla prova, il loro sguardo viene indirizzato verso i raggi del sole, se resisteranno alla luce abbagliante dimostreranno di essere di razza pura[28], altrimenti verranno gettati dal nido come bastardi e degeneri[29]. Secondo il *Kitāb manāfi' al-ḥayawān*[30] a questa specie verrebbe in special modo attribuito il mito in base al quale, quando l'aquila è vecchia, il suo volo si è appesantito e la sua vista si è oscurata, va in cerca di una fonte di acqua pura. Una volta trovata la fonte vi si immerge, cosicché le sue piume ricresceranno e il suo sguardo tornerà ad essere il più acuto di tutti[31]. Aristotele ci descrive un altro singolare aspetto del comportamento dell'*aliaeto*. Infatti quando questo si tuffa nell'acqua, per afferrare una preda e non è in grado di riportarla in superficie, si lascia trascinare sul fondo dell'acqua[32].

II, libro X (Antropologia e zoologia, traduzione e note di Elena Giannarelli), pp. 415-417.

[26] Si veda a questo proposito EDOUARD GHALEB, *al-Mawsū'a fī 'ulūm al-ṭabī'a*, Bayrūt, al-Maṭba' al-kāṯūlikiyya, 1966, pp. 152-153.

[27] Si veda in particolar modo il breve paragrafo «*ma'rifat fī l-'uqāb*» (notizie sull'aquila), al-ĞĀḤIẒ, *Kitāb al-ḥayawān*, bi-taḥqīq wa šrḥ 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Miṣr, Maṭba' Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1938-1945, vol. VII, p. 37.

[28] *Kitāb manāfi' al-ḥayawān, Libro de las utilidades de los animales,* traduccion y notas de Carmen Bravo-Villasante, Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1980, p. 85.

[29] PLINIO, *op. cit.*, libro X, p. 419.

[30] La paternità di quest'opera è di difficile attribuzione, probabilmente fu composta da Ibn Baḫtišū nel secolo XI.

[31] AL-DAMĪRĪ , *op. cit.*, p. 85.

[32] ARISTOTE, *op. cit.*, libro IX, p. 98.

Secondo al-Damīrī «l'aquila, nella maggior parte dei casi, depone tre uova e le cova per trenta giorni. Quando nascono i pulcini, ne scaccia uno, perché altrimenti dovrebbe procurare tre prede, e non ha la pazienza di farlo»[33]. Al-Qazwīnī ci informa che «[...] non cova più di due uova, quelle in eccedenza le scarta a causa della voracità dei piccoli; essa non si dedica a molti pulcini a causa dell'asprezza del suo cuore e della sua indole malvagia»[34]. Al-Nuwayrī conferma: «Nella maggior parte dei casi depone tre uova, dalle quali nascono tre pulcini [...] Qualcuno dice: "Poiché essa non cova più di due uova". Altri dicono : "Potrebbe covare e nascerebbero tre pulcini, tuttavia essendo troppo pesante incaricarsi di tre ne getta via uno". Altri ancora dicono: "Questo è dovuto unicamente alla spossatezza causata dalla caccia, così come le partorienti sono colpite dalla stanchezza e dalla debilitazione"»[35].

Al-Ǧāḥiẓ non manca di notificare le varie versioni sul comportamento del rapace durante la cova. Egli sottolinea, in particolar modo, l'egoismo dell'animale che sembra non trovare pari se non nella gazza (*'aq'aq*), la quale, per il fatto di trascurare i pulcini, viene apostrofata con il detto: «Più folle di una gazza»[36]. Tutte queste notizie paiono essere traslate pedissequamente dalle opere di Aristotele e di Plinio. Quest'ultimo, nella sua *Historia naturalis*, afferma che l'aquila scaccia il terzo pulcino per la noia di doverlo nutrire, ma aggiunge il particolare interessante che l'*ossifraga*, uccello di specie affine all'aquila, raccoglie gli aquilotti scacciati e li alleva[37]. Esiste, tuttavia, a parere di Plinio, una specie di aquila, fra le sei a sua conoscenza, quella chiamata *melanaeto*, che pare la sola ad allevare tutti i propri piccoli. Una descrizione, tutt'altro che negativa dell'aquila, contrastante con il carattere geloso e malvagio del volatile, fino ad ora descrittoci, ci viene dal *Kitāb manāfi' al-ḥayawān* dove l'aquila viene lodata per il suo sentimento di fedeltà e di amore. Quando, infatti, perde il compagno, essa prova un dolore talmente

[33] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 38.

[34] AL-QAZWĪNĪ, *Kitāb 'aǧā'ib al-maḫlūqāt wa ġarā'ib al-mawǧūdāt*, Miṣr, Muṣṭāfa al-Babī al Ḥalabī, 1398 h./1978, vol. II, p. 280

[35] AL-NUWAYRĪ, *op. cit.*, vol. X, p. 181.

[36] AL-ǦĀḤIẒ, *Kitāb al-ḥayawān, cit.*, libro III, p. 179.

[37] PLINIO, *op. cit.*, libro X, p. 421; ARISTOTE, *op. cit.*, livre IX, 34, p. 101.

grande da rimanere immobile nel suo nido senza mangiare né dormire[38].

Al-Ğāḥiẓ ci racconta come la visione degli aquilotti, benché sia «una cosa difficile e un affare arduo», molto probabilmente a causa dell'altezza elevatissima dei nidi, sia una delle esperienze più straordinarie. Per dare maggiore vigore a questa immagine sublime le contrappone quella detestabile degli sporchi e fetidi pulcini di corvo (*ġurāb*) e di upupa (*hudhud*), caratterizzati da una grande testa, da un corpo piccolo, da un lungo becco e da ali corte[39].

L'esistenza di un uccello che attende con diligenza ai pulcini smarriti e li imbecca[40] è confermata da al-Ğāḥiẓ che gli dedica un paragrafo dal titolo «*al-ṭāyr al-'aǧīb: kāsir al-'iẓām*» (l'uccello straordinario: *kāsir al-'iẓām* – lett.: quello che rompe le ossa); «esso si prende cura di tutti i pulcini, dopo essersi prodigato con i propri. Si occupa del terzo pulcino dell'aquila, quello che viene espulso dal nido, poiché essa è troppo ingorda, troppo affamata e malvagia di carattere per poter sopportate di nutrire tre pulcini»[41].

2. *L'aquila, predatore* (kāsir) *per antonomasia*

Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (973-1057), poeta siriano e una delle maggiori figure del panorama letterario arabo, attraverso alcune rime virtuose ci descrive la potenza e l'inafferrabilità dell'aquila: «Vedo l'aquila che è lungi dall'essere cacciata. Sii tenace con chi puoi resistere, sospetta di tutti i fratelli e non affidare a nessuno il pensiero segreto del tuo cuore!»[42]. La superiorità incontrastata dell'aquila su tutti gli altri animali, compresi gli altri rapaci (*sab'*), è un fatto sostenuto unanimemente dai naturalisti arabi. Pare che l'unico essere che l'aquila fugga sia proprio l'uomo, come ci fa sapere al-Damīrī «[...] quando l'aquila grida essa vuole dire: "Distanti dalla gente c'è la quiete"»[43], mentre al-Nuwayrī suggella questa credenza

[38] *Kitāb manāfi' al-ḥayawān*, *op. cit.*, p. 84.
[39] Al-Ğāḥiẓ, *op. cit.*, libro II, p. 318.
[40] Si veda Al-Damīrī, *op. cit.*, p. 38.
[41] Al-Ğāḥiẓ, *op. cit.*, libro II, p. 151.
[42] Al-Damīrī, *op. cit.*, vol. II, p. 37.
[43] *Ibidem.*

con le parole: «L'aquila nutre un forte timore nei confronti dell'uomo»[44].

Quando l'aquila caccia una preda, non la porta immediatamente nel suo nido, ma la trasferisce da un luogo ad un altro, poggiandosi solo su siti molto elevati. Essa è tra i predatori con la tempra più forte; è la più potente nel movimento, la più dura di indole. È leggera nell'ala ed è un volatile talmente veloce da pranzare in Iraq e cenare nello Yemen[45]. Al-Nuwayrī ci fornisce preziose notizie sulle attitudini dell'aquila durante la propria caccia, ma soprattutto ci rende noto un particolare espediente che il rapace utilizza per predare l'asino selvatico (*al-ḥimār al-waḥš*). «Essa, quando vede un asino, si getta nell'acqua per bagnarsi le ali, poi si voltola nella polvere e vola finché non arriva a poggiarsi sulla testa dell'asino. Allora sbatte le ali sugli occhi dell'animale, riempiendoli di terra. L'asino che non vede dove andare è così catturato»[46].

Non è difficile comprendere come l'aspetto di questo rapace, nobile e potente, capace di ghermire la preda al volo, di rapire animali di grossa taglia, come volpi e lupi, e di portarli in aria, abbia sollecitato la fantasia degli uomini a tal punto da narrare che in paesi lontani vi sono uccelli, simili in tutto e per tutto all'aquila, che sollevano in volo animali mastodontici. Così nel *Kitāb 'aǧā'ib al-Hind*, troviamo che un uccello del paese di Sofāla, passando per la vallata, alla vista di un elefante, lo aveva serrato tra gli artigli, portato in aria e poi rigettato sul suolo[47].

Secondo al-Damīrī il poeta cieco Baššār ibn Burd disse: «"Se per grazia di Dio tu fossi un animale, quale mai sceglieresti?" Egli rispose: "L'aquila! Poiché risiede dove nessun animale da preda (*sab'*) e nessun quadrupede possa raggiungerla. Gli uccelli predatori la evitano, nella caccia si affatica ben poco, tutto ciò che è selvaggina essa la depreda"»[48]. Da 'Amr ibn Ḥizām, per bocca di al-Damīrī, ci viene un'altra immagine poetica: «Non ho lasciato che il mio cuore si riem-

[44] AL-NUWAYRĪ, *op. cit.*, vol. X, p. 182.

[45] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 38; al-ǦĀḤIẒ, *op. cit.*, libro VII, p. 38; AL-NUWAYRĪ, *op. cit.*, vol. X, p. 181; AL-QAZWĪNĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 280.

[46] AL-NUWAYRĪ, *op. cit.*, vol. X, p. 182.

[47] Cfr. *Kitāb 'aǧā'ib al-Hind, Livre des merveilles de l'Inde*, traduit par L. M. Devic, Leide, Brill, 1886, par. 80, p. 178.

[48] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 39; AL-QAZWĪNĪ, *op. cit.*, p. 280.

pisse di polvere, così come le ali dell'aquila non smettono mai di battere»[49].

L'aquila, che caccia in solitudine, ben più difficile da addestrare dei falchi, è a sua volta utilizzata per la caccia. Nel Maġreb, come ci rende noto al-Damīrī, 'è un fatto comune che venga addestrata. A questo proposito ci è stata tramandata la significativa storia di Cosroe, re di Persia, e di Cesare, «re» dei romani. Cesare offrì in dono a Cosroe un'aquila, affinché potesse cacciare con questa. Un giorno un giovane della servitù rimase ucciso dal rapace e Cosroe si sentì aggredito in terra propria, senza la presenza dell'esercito romano. Mandò quindi, senza fare parola del misfatto, un ghepardo a Cesare, il quale rimase incantato dal felino. Un dì questo sbranò uno degli schiavi, fu allora che Cosroe si sentì soddisfatto[50]. Questa storia ci rammenta, come sostiene anche A. Miquel, nella sua approfondita ricerca sulla geografia umana del mondo musulmano, l'importanza degli uccelli predatori all'incrocio tra numerose tradizioni, come quella persiana, indiana, bizantina, turca ed araba. L'aquila e il falco ricevevano particolari attenzioni dall'uomo, il loro aspetto destava ammirazione, ma soprattutto attraeva il loro dono di essere animali della terra, capaci al contempo di volare raggiungendo luoghi lontani e panorami ignoti all'uomo[51].

Notizie più precise sull'*ars venandi cum avibus* del mondo arabo-musulmano ci giungono dal *Kitāb al-Bayzara*[52], redatto nel 995 d.C. dal Grande Falconiere del Califfo fāṭimida al-'Azīz bi-llāh, opera che rimanda a quella scritta due secoli dopo dall'imperatore Federico II di Hohenstaufen nel contesto della Sicilia arabizzata[53].

[49] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 39.

[50] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 39; AL-NUWAYRĪ, *op. cit.*, vol X, p. 183.

[51] Si veda A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ème siècle*, Paris, Mouton, 1980, vol. II, pp. 315-156.

[52] Si veda *Kitāb al-Bayzara, Le traité de l'art de volerie*, traduit par F. Viré, Leiden, Brill, 1967, pp. 57-62; si veda inoltre AL-ĠITRĪF IBN QUDĀMA AL-ĠASSĀNĪ, *Kitāb dawārī al-ṭayr*, Frankfurt, ed. Fuat Sezgin, 1986.

[53] Questo imperatore riempirà i suoi edifici di aquile scolpite e ne farà il simbolo della sua potenza. Per la compilazione del suo *Arte di cacciare con gli uccelli* trasse ispirazione sia dall'occidente che dal mondo orientale ed arabo, data la dimestichezza che egli aveva con la lingua araba. «Si vuole che Federico, in risposta ad una delle fastidiose lettere con cui il gran Khān dei Mongoli lo invitava a sottomettersi al suo volere e a rinun-

3. *Proverbi* (amṯāl) *sull'aquila.*

Spesso, più che veri e propri detti o proverbi, troviamo delle brevi frasi a fare da corollario rispetto alle caratteristiche e alle attitudini dell'animale ampiamente citate.

Nella *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā,* nella parte iniziale dedicata alla voce *al-ʿuqāb*, troviamo: «L'aquila è il signore degli uccelli e l'avvoltoio (*nasr*) è il loro capo»[54]. Per il resto l'opera di al-Damīrī risulta alquanto avara di proverbi: «Dicono: 'più invincibile dell'aquila del cielo'. Per la sua inaccessibilità la si considera alla stregua dell'aria».[55] Inoltre nel paragrafo dedicato ai proverbi (*amṯāl*) viene segnalato un fatto interessante: «[...] camminarono finché si imbatterono in un'aquila con una delle ali spezzate. Il ragazzo rabbrividì e pianse»[56]. L'aquila non è riconosciuta come animale di presagio nella tradizione araba, tuttavia questo passo di al-Damīrī è uno dei rari attestanti il valore profetico di questo animale.

Al-Qazwīnī menziona un altro singolare proverbio che recita: «qualcuno più risoluto di un aquilotto»[57]. Per nostra fortuna l'autore ci viene incontro, spiegando il perché di questo detto e dandoci l'opportunità di apprendere un altro aspetto del carattere e delle abitudini dell'aquila. Infatti la fermezza e la risolutezza dell'aquilotto si spiegano con l'atteg-

ciare alla corona, abbia risposto che volentieri sarebbe disceso dal trono se gli fosse stata data la possibilità di diventare falconiere del Khān». Cfr. D. ABULAFIA, *Federico II*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 224-227. Ricordiamo che gli ultimi uomini a praticare la caccia con l'aquila si trovano proprio in Kazaḫstan. Si veda a questo proposito J.-L. GOURAUD, «Les derniers aigliers», *Etudes mongoles et sibériennes*, 21, 1990, pp. 123-135.

[54] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 37. È bene sottolineare il fatto che il termine *nasr* lascia adito ad una certa ambiguità di significato, infatti non si è mai sicuri se gli autori arabi, che lo citano, si riferiscano all'aquila o all'avvoltoio. Si veda F. VIRÈ, «Nasr», *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, vol. VII, 1993, pp. 1014-1017. Il disguido doveva avvenire anche per gli antichi naturalisti che, soprattutto nel campo delle leggende, assimilavano di frequente l'avvoltoio all'aquila, si confronti J. HUBAUX et M. LEROY, *Le Mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Liège, Université de Liège, 1939, p. 175.

[55] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 43.

[56] *Ibidem.* Sappiamo, inoltre, che un'aquila che incarnava un *tābiʿ* (discepolo) avrebbe iniziato alla divinazione un *kāhin* (indovino) cristiano, Ma'mūn ibn Mu'āwiya, che annunciò la venuta imminente di Maometto. Cfr. T. FAHD, *La divination arabe, études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, Brill, 1966, p. 409.

[57] AL-QAZWĪNĪ, *op. cit.*, p. 281.

giamento che esso assume quando si trova all'interno del proprio nido, che, normalmente, è posto dalla madre nei punti più alti di un monte, con pareti a strapiombo e sdrucciolevoli. «Il pulcino, malgrado la sua giovanissima età e l'esiguità della sua esperienza, è cosciente di questo e così rimane immobile». Lo stesso al-Qazwīnī ci spiega che è stato dotato da Dio di un intuito particolare che gli consente di salvaguardare la propria vita. Infatti non spiccherà il volo fintanto che il suo piumaggio non si sarà raddrizzato[58].

In *Amṯāl al-'arab* di al-Maydānī viene riportato il proverbio «*aḫṭaf min 'uqāb*»[59] in latino «*magis abripiens quam aquila*», ovvero «più fulmineo, nello strappo, dell'aquila», a sottolineare lo straordinario vigore del rapace nell'afferrare e al contempo l'impossibilità di essere afferrato.

4. Alcuni aspetti «fantastici» relativi all'aquila

Sappiamo che la letteratura delle «mirabilia» (*'aǧā'ib*) occupa un posto rilevante nella cultura arabo-musulmana, e certo non mancano aneddoti straordinari e meravigliosi attribuiti al «signore degli uccelli» (*sayyid al-ṭuyūr*). Le notizie fantastiche sono della natura più diversa e spesso ci rivelano stravaganti abitudini del volatile.

L'aquila ha, ad esempio, un curioso comportamento quando mangia le sue prede. Secondo al-Damīrī è un fatto straordinario che l'aquila si nutra delle viscere dei conigli e delle volpi quando essa è, a sua volta, trafitta nelle viscere. Si tratta di un espediente per procurarsi la guarigione[60]. Inoltre, quando mangia i serpenti[61], e pare che per la caccia di questi

[58] *Ibidem.*

[59] G.W. FREYTAG, *Amṯāl al-'arab*, *Arabum Proverbia*, [1834-1845] (riproduzione fotomeccanica) Osnabrück, Biblio Verlag, 1968, p. 134. Si veda anche T. FAHD, «Psychologie animale et comportement humain dans les proverbes arabes», *Revue de Synthése*, 61-62, 1971, p. 11.

[60] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 38

[61] Al-ǦĀḤIẒ ci dice che l'aquila è più rapida nel mangiare i serpenti di quanto questi non lo siano nel mangiare i topi. Si veda *op. cit.*, libro V, p. 284. Aristotele racconta che l'aquila e il drago sono nemici perché il rapace si nutre di serpenti. Si veda al riguardo ARISTOTE, *op. cit.*, IX, 1, p. 65. Vale la pena di menzionare, fra i diversi miti e favole dove l'aquila e il serpente sono legati vicendevolmente, il racconto relativo alla valle del Serendīb, ricca di pietre preziose, ma irraggiungibile a causa dei numerosi

nutra una vera e propria passione, si limita a mangiarne il corpo, mentre degli uccelli scarta il cuore. Oltre a collezionare noccioli di datteri ed erba secca essa conserva, nel proprio nido, il cuore umido o secco degli uccelli[62].

La cosiddetta «pietra dell'aquila» costituisce un altro intrigante mistero. È una pietra rara che sembra trovarsi solo nel nido dell'aquila, che la importa dalla lontana terra d'India. Quando si agita ne fuoriesce un suono, poiché essa contiene dentro di sé un'altra pietra. Plinio la chiama *aetite*, o in base ad altre fonti *gagite*; questa pietra è utile come medicina e non perde le sue virtù se posta al fuoco. L'autore latino la paragona all'utero della donna[63]. La particolarità della *aetite*, che per la sua conformazione ricorda il feto nel ventre della madre, ha creato il mito della «pietra del parto». Tuttavia non è esplicito il motivo del suo legame con l'aquila. La spiegazione più plausibile può giungerci dal *Kitāb manāfi' al-ḥayawān,* dove, nel paragrafo concernente l'aquila, si sottolinea il dolore del rapace durante la cova.[64] L'uomo, venuto a conoscenza degli straordinari poteri della pietra, ha cominciato a darle la caccia. Essa, infatti, non solo allevia le pene del parto della donna, ma, se posta sotto la lingua, permette di sconfiggere l'avversario in una eventuale disputa verbale[65].

Un altro curioso aneddoto è quello secondo il quale l'aquila rifugge dall'aloe. Sembra che l'odore emanato da questa pianta le faccia perdere i sensi.[66] Forse è per questo che il legno di aloe è altresì chiamato «legno d'aquila»[67].

serpenti che vi abitano. Le uniche a frequentare questo luogo sono le aquile, usate dagli uomini per appropriarsi dei diamanti della valle. Questo aneddoto sulla valle di Serendīb, nome arabo dell'isola di Ceylon, è citato in numerose fonti. Si veda *Kitāb 'aǧā'ib al-Hind*, cit., p. 129; *Kitāb al-Bulhān di Oxford*, traduz. e note di S. Carboni, [Quaderni del dipartimento di studi eurasiatici], Venezia, 1988, p. 90; A. ARIOLI, *Le isole mirabili, Periplo arabo medievale*, Torino, Einaudi, 1989, p. 105.

Per uno studio sui serpenti nella tradizione e cultura arabo-musulmana si veda G. CANOVA, «Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche», *Quaderni di studi arabi*, 8, 1990 , pp. 291-207: 228. Ricordiamo inoltre lo studio di R. WITTKOWER, «Eagle and Serpent. A Study in the Migration of Symbols», *Journal of the Warburg Institute*, 2, 1938-39, pp. 293-325.

62 AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, vol. II, p. 38.

63 PLINIO, *op. cit.*, X, p. 4.

64 *Kitāb manāfi' al-ḥayawān*, *op. cit.*, p. 84.

65 AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, p. 39.

66 AL-DAMĪRĪ, *op. cit,* p. 49.

67 *Kitāb 'aǧā'ib al-Hind*, *op. cit.*, p. 241.

5. *L'aquila* ('uqāb) *e la fenice* ('anqā' muġrib)

Se esaminiamo, attraverso antiche fonti greche e latine, le notizie riguardanti la fenice, riscontriamo che molti uccelli sono comparati al mitico volatile. Tuttavia l'aquila sembra occupare il posto di maggiore rilevanza. Secondo diverse fonti classiche i due uccelli sono caraterizzati da una notevole somiglianza. Gli studiosi J. Hubaux e M. Leroy, in una approfondita ricerca sul mito della fenice, citano molte delle voci storiche antiche, come quelle di Erodoto e di Filostrato, che sottolineano la consonanza di aspetto e di grandezza tra i due animali[68]. Anche Plinio, per quanto scettico, ci parla della fenice e forse non è un caso che la menzioni nel libro X della sua *Historia animalium* dedicato agli uccelli, poco prima di menzionare l'aquila[69].

La letteratura araba non è certo priva di paragoni fra i due animali, al contrario in essa si ritrovano costanti motivi che accomunano ed intrecciano la storia dell'aquila a quella della fenice. Al-Damīrī parla dell'aquila e della *'anqā' muġrib* (fenice) senza fare distinzione fra i due volatili[70]. Nelle opere arabe di *'aǧā'ib* (cose meravigliose) si trovano frequenti richiami ad uccelli rapaci, straordinariamente grandi, spesso molto simili all'aquila; questi uccelli di dimensioni inaudite sono chiamati comunemente *ruḫḫ* o *'anqā'*. Il nome *'anqā'* trova la sua spiegazione nel significato arabo del termine *'anq*, ovvero una sorta di collare di piume bianche che si trova intorno al collo dell'uccello e che, come abbiamo visto, è testimoniato come caratteristica della fenice, sin dalle fonti greco-romane più antiche.

[68] «La plus ancien description historique du phénix établit déjà un parallèle entre les deux oiseaux: 'Pour l'envergure et la grandeur', écrit Hérodote à propos du phénix, 'il est parfaitement et en tous points semblable a l'aigle'. Philostrate, en des termes plus simples, attribue au phénix la grandeur et l'aspect de l'aigle». Cfr. J. Hubaux e M. Leroy, *Le mythe du phénix*, Liège, Université de Liège, 1939, p. 128.

[69] «Etiopi e Indiani posseggono uccelli estremamente variopinti e indescrivibili e, più famosa di tutti, la fenice d'Arabia (non so se si tratti di una leggenda), un solo esemplare in tutto il mondo e visto non molto spesso. Si narra che abbia le dimensioni di un'aquila con un bagliore d'oro intorno al collo, di porpora nel resto del corpo, con penne rosa che spiccano sulla coda azzurra, la gola ornata di creste ed un ciuffo di piume sulla testa». Si veda Gaio Plinio Secondo, *op. cit.*, libro X, p. 413.

[70] Al-Damīrī, *op. cit.*, p. 37.

Una bellissima descrizione dell'uccello *ruḫḫ* ci viene da Ibn al-Wardī, nel cui testo *Kitāb ḫarīdāt al-'aǧā'ib wa farīdat al-ġarā'ib*, ovvero *Libro della perla delle cose mirabili e del gioiello e delle cose straordinarie*, egli racconta l'episodio dell'«Isola del Rukhkh», che cala come un'enorme nube «serrando tra gli artigli un pezzo di montagna pari ad una grande casa [...]»[71]. Nonostante spesso il nome *'anqā'* venga tradotto con il termine fenice, risulta che le caratteristiche comportamentali del grosso volatile arabo si distinguano nettamente da quelle della fenice. Infatti il *ruḫḫ* o la *'anqā'*, vengono continuamente citati come esempi di straordinarie macchine, terrificanti agli occhi dell'uomo, capaci di portate in volo degli elefanti[72]. La spiegazione di questo si può trovare nel fatto che, così come ci spiega al-Mas'ūdī (m. 956) in *Murūǧ al-ḏahab wa ma'ādin al-ǧawhar,* originariamente Dio aveva creato la *'anqā'* dotata di tutte le perfezioni, ma in seguito essa era diventata un flagello. Intervenne allora il profeta dell''intervallo' Ḥanẓala ibn Ṣafwān che pose fine ai danni causati da quest'uccello[73].

Nel contesto delle leggende persiane troviamo il gigante alato, chiamato *simūrġ*, simile per molti aspetti alla fenice occidentale, che è protagonista di una delle storie più straordinarie dello *Shāh-Nāma* di Firdūsī; Sam ha avuto un figlio di grande bellezza, tuttavia egli ha orrore dei capelli del figlio

[71] A. ARIOLI, *op. cit.*, p. 17.

[72] Secondo al-Damīrī (*op. cit.*, p. 87), il quale a sua volta cita al-Qazwīnī, la *'anqā' muġrib* è il più grandioso fra gli uccelli, capace di ghermire un elefante come un nibbio afferra un topo. In seguito alle continue molestie che l'animale procurava alla gente, il profeta lo maledì e Dio lo relegò in qualche isola dell'Oceano, al di là dell'equatore. Una collocazione nel punto più estremo del mondo, che si trova in netta contraddizione con l'antica localizzazione della fenice in Arabia, o comunque in oriente. I greci classici collocano la fenice nel deserto dell'Arabia, si veda C. PELLAT, «'Ankā'», *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, vol. I, 1960, p. 524. Non mancano dati attestanti la presenza dell'aquila nell'area geografica dell'Arabia. Al-Idrīsī nella sua opera geografica *Kitāb nuzhat al-muštāq*, ci segnala la presenza presumibile dell'aquila nel mare dell'Oman, e più precisamente nell'isola degli uccelli (*ǧazīrat al-ṭuyūr*) detta *Raqa*. Qui si trova un volatile simile all'aquila, rosso e armato di artigli. Cfr. P.-A. JAUBERT, *La géographie d'Edrisi, Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*, [Paris, 1836-1840] (riproduzione fotomeccanica) Amsterdasm, Philopress, 1975, p. 201.

[73] AL-MAS'ŪDĪ, *Murūǧ al-ḏahab wa ma'ādin al-ǧawhar*, édition Barbier de Meinard et Pavet de Conteille, revue et corrigée par C. Pellat, Beyrūt, Imprimerie catholique, 1966, IV, 19 ss.

che sono bianchi come la neve e quindi ricordano la vecchiaia. Il bambino viene allora abbandonato su un monte. Qui il *simūrġ* ha fatto il suo nido e quando vi rientra con i propri piccoli, scorge la creatura che vagisce e se ne prende cura, circondandolo di tenerezza[74].

Nell'opera di Ġazālī, *Risālat al-ṭayr*, alla quale si ispirerà Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (XII sec.) con il suo scritto *Manṭiq al-ṭayr,* la *'anqā'* è posta sullo stesso piano del *simūrġ* persiano. Dobbiamo dire che, dato il particolare ambito letterario e religioso delle due opere – non dimentichiamo che entrambi gli autori sopra citati operano all'interno di movimenti *ṣūfī* - qui, più che in altri contesti, questo uccello assume una complessa ed intensa valenza simbolica[75]. È doveroso citare a questo riguardo un'opera assai particolare ed inconsueta rispetto ai canoni dell'ambito letterario arabo, sia per il titolo che per il contenuto. Si tratta della *Risālat al-ittiḥād al-kawnī*, nota come il *Libro dell'albero e dei quattro uccelli*, di Ibn 'Arabī[76]. Non si conosce con precisione la data nella quale è stata composta, probabilmente prima del soggiorno dell'autore alla Mecca nel 598 dell'egira. L'opera, il cui lungo titolo è stato ridotto per comodità, è estremamente complessa per la ricchezza di significati e di espressioni simboliche, filosofiche, e religiose che spesso vengono rese con l'uso di una lingua ermetica. L'autore attraverso il simbolo dell'albero e dei quattro uccelli, quali la colomba, l'aquila, la fenice e il corvo, vuole descrivere la doppia e complessa natura dell'uomo, la sua condizione spirituale e materiale.

L'accostamento del motivo dell'albero della vita a quello di un uccello è testimoniato anche nell'arte islamica. Secondo uno studio di Eva Baer la presenza e la convivenza dei due motivi testé citati non hanno, nell'arte islamica, una mera funzione decorativa, ma al contrario un forte valore simbolico[77]. L'al-

[74] M. DEVIC, *op. cit.*, pp. 249-250.

[75] Secondo lo studioso Denis Gril, la *'anqā'* di Ġazālī è: «[...] le symbole de l'identité de l'être aussi bien que de la 'materia prima' qui renvoie à chacun sa propre image». Si veda D. GRIL, «Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn 'Arabī (Risālat al-ittiḥād al-kawnī)», *Annales Islamologiques*, 17, 1981, p. 66.

[76] D. GRIL, *op. cit.*

[77] E. BAER, *Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art*, Oriental Notes and Studies, 9, Jerusalem, 1965, s. v. «The 'anqā», pp. 38-42; si veda anche M. GELFER-JØRGENSEN, *Medieval Islamic Symbolism and the Paintings in the Cefalù Cathedral*, Leiden, Brill, 1986, pp. 120-122.

bero della vita è associato a questi animali solari[78], visti come creature celestiali e quindi come tramite per il morto tra il mondo terreno e materiale e la luce e quindi la vita eterna.

Per ritornare all'opera di Ibn 'Arabī, l'aquila e la fenice si trovano insieme, come elementi significanti le differenti e successive tappe che l'uomo deve attraversare per raggiungere la propria identità. L'aquila, in quest'opera araba, sembra riacquistare antichi valori e significati, che le erano stati attribuiti molto tempo addietro in Siria[79].

Ci piace concludere ricordando che questo rapace era il simbolo rappresentato sul vessillo dei Qurayš, il clan del profeta[80]. Nel paragrafo del *ta'bīr* (interpretazione dei sogni) al-Damīrī dice: «se appare quando si è in guerra l'aquila reca successo e rende vittoriosi sul nemico, poiché essa era il vessillo del profeta, la pace e la preghiera di Dio su di lui»[81].

ABSTRACT

The eagle has a strong influence and an unquestioned symbolic value even in the Arabic-Islamic culture. Through the most important sources of the naturalistic and animalistic subjects we are able to discover several and different imformation concerning the preyer, on the other hand it is possible to find out the most salient themes about the eagle, «the lord of birds» (*sayyid al-ṭuyūr*). For that purpose the works on the Arabic para-zoology become rather precious, as the *Kitāb al-ḥayawān* of al-Ǧāḥiẓ and the *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā* of al-Damīrī, which inform us about *ḥadīṯ*, proverbs (*amṯāl*), peculiarities (*ṭibā'*), and about extraordinary aspects (*'aǧā'ib*) of the bird of prey, which was selected as symbol of Qurayš, Muḥammad's clan.

KEY WORDS

Eagle. Arabs. Animals.

[78] Si veda a questo riguardo J. HUBAUX et M. LEROY, *op. cit.*, p. 131; JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission archéologique en Arabie*, [Paris, Leroux, 1909], (rèimpression) Lausanne, Roth-Hotz, 1982, pp. 400-401; A. BAGNERA, «Delfinus non longe ab Aquila», *Rivista degli studi orientali*, 65, 1992, pp. 247-265: 253.

[79] F. CUMONT, *Etudes Syriennes*, Paris, Picard, 1917.

[80] AL-DIMAŠQĪ, *Nuḫbat al-dahr fī 'aǧā'ib al-barr wa al-baḥr*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1923, p. 251.

[81] AL-DAMĪRĪ, *op. cit.*, p. 48.

Giorgio Vercellin

ḤISBA: RELIGIOUS DUTY OR PRACTICAL JOB? SOME CONSIDERATIONS ON AN ISLAMIC INSTITUTION BETWEEN MORALS AND MARKETS *

In 1836 Alexander Burnes, an Englishman traveling in Central Asia, was in Afghanistan. One evening he went to a famous resort North of Kabul because «our escort [...] declared that Istalif had at all times been the abode of pleasure

* I publish here the paper I presented to the 31st Middle Eastern Studies Association (MESA) of North America meeting held in San Francisco from November 22 to 24, 1997. The text I actually read on Monday 24 was just a short summary of this one, which was yet circulating (even if without notes) during the MESA itself, as requested by the organizers. I decided to publish in the *Annali di Ca' Foscari* this draft version because I think that in any case a research is useful if it can circulate widely among scholars interested in the issue, even when only at an initial stage as this one. Indeed I hope to continue it, as I indicate often in the text itself. Let me add here that after October 15, 1997 (the day I had to send the paper to the MESA) I continued the research, in particular in New York libraries where I was for one month as a visiting scholar on an exchange agreement between Ca' Foscari and New York University. While there I found more material that anyhow I have not used for this article. For instance I could finally read the relevant pages of IZUTZU's book (see note 25), which appear very rich in suggestions for my topic; I discovered as well many very important considerations regarding the question of *'urf* in the section by Clifford GEERTZ on "Suq, The Bazar Economy in Sefrou" in the volume ed. by Clifford GEERTZ, Hildred GEERTZ and Lawrence ROSEN, *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 1979. More on, before going to press with this article I found in a catalogue that was just published the book by IZZI DIEN M. (ed.) *The theory and practice of hisba in Medieval Islam: A study of Kitab Nisab by Umar b. Muhammad al-Sunami* (Warminster, 1997). All these texts as well as the many other materials I have collected (the articles and books listed in the notes here are just a small part of a larger bibliography on *ḥisba* and relevant matters) will be used in my future approaches to the *ḥisba* questions.

This research was made possible thanks to the contribution of the Fondi 60% and 40% of the Italian Ministero per l'Università e la Ricerca Scientifica.

and that, without wine, not only would the illumination [prepared by local people in honour of the visitors, G.V.] lose its value, but Nature herself would be worth nothing. We accordingly sent a few bottles of wine, to which they did the amplest justice, although the "Moohtussib", a chief constable of Cabool, was of the party. On the following day I taxed him with this departure from the rule of his sect [i.e., the Islamic faith, G.V.]. He bore my bantering with great equanimity, and replied with mock heroic dignity: "Who, my lord, suspectes me – me, the 'Moohtussib' – of indulging in wine? My duty is to reform the morals of others"».[1]

Some fifty years later, at another border of the *dār al-islām*, the Moroccan society was adapting itself to modern technologies, in particular to the introduction of printing. Indeed, as there were no standards regarding how this activity should be done, the execution of the relevant regulations was given to the *muḥtasib*s. These officials consequently had also to visit the bookshops the way they visited other stalls in the traditional *sūq*. But quite surprisingly their principal duty was not to check the texts or the contents of the books for possible moral or religious infractions. On the contrary, their task was to control that the newly printed items were up to the graphic standards in regard to the quality of paper, ink and legibility.[2]

Many other examples can be added to these two, showing how complex the issue of *ḥisba* is. This Islamic institution seems to sway continually between religious considerations and practical jobs, «between morals and markets», as I suggest in the title of my paper. This same uncertainty is reflect-

[1] Alexander BURNES, *Cabool: a Personal Narrative of a Journey to, and Residence in that City, in the Years 1836, 7 and 8*, II edition, 1841, (reprint Lahore, 1961) pp. 113-114. The passage was mentioned (from another ed.) in Xavier de PLANHOL, «Le vin de l'Afghanistan et de l'Himalaya occidental», *Revue géographique de l'Est*, 1977, 1-2, pp. 3-26:21.

[2] Fawzi ABDULRAZAK, *The Kingdom of the Book: The History of Printing as an Agency of Change in Morocco between 1865 and 1912*, unp. diss., Boston University, 1990, 19, 135, as quoted in Thomas GLICK, «New perspectives on the *ḥisba* and its Hispanic derivatives», *al-Qantara*, 1992, 8, 2, pp. 479-80. Abdulrazak says that towards the end of the century the Moroccan government shifted the relevant authority from the *muḥtasib* to the *qāḍī* of Fez, to whom application had to be made for printing a book, although the decree establishing this new regulation in 1897 specified that Islamic texts required inspection by the *muḥtasib*. This time, I presume, it was for "religious" matters, not for quality of paper...

ed in the literature on the subject, both original[3] and scientific. To mention once again only two very recent articles, on one hand R.P. Buckley's essay entitled «The *muḥtasib*» stresses "market control"[4], while the other approach is perfectly represented by Cl. Gilliot, «Islam et pouvoir: la commanderie du bien et l'interdiction du mal».[5]

These titles introduce here two of the expressions that identify my problem: that is *muḥtasib*, or *ḥisba* and *iḥtisāb*, vs. the Qur'anic formula usually rendered in English as «enjoining what is good, or proper, or right and forbidding what is evil, or reprehensible or wrong», as run the traditional translations of the expression *al-amr bi 'l-ma'rūf wa 'l-nahy 'an al-munkar*[6]. This sentence summarizes one of the principal

[3] «La dualité du sens de la *ḥisba* est cause de la diversité des sources qui nous renseignent sur elle»: CAHEN & TALBI, in *EI²*, cit. *below*.

[4] R.P. BUCKLEY, «The *muḥtasib*», *Arabica*, XXXIX, 1992, p. 59-117. To substantiate my statement, let me quote the first sentence of this article: «There is no mention of any official charged solely with responsibilities over the market during the *jāhiliya* despite the fact that there were some very large markets in pre-Islamic Arabia». No hint, at least at the very start, is made at the double identity or function of the *muḥtasib*, even if later on Buckley writes that «The implication is, however, that the old *'āmil al-sūq* had no religious duties. Indeed it may be suggested that the very fact of renaming this official as *muḥtasib*, was intended to indicate a change in function and in spirit – an Islamicizing of the post. The point of the new terminology was to indicate the new function» [p. 65 and see also pp. 97 and ff.]. As I shall return very often to this article, which is the best *mise à point* of the "market-oriented" approach to the issue, I leave aside any appraisal of Buckley's division. On the contrary, regarding the existence of a *muḥtasib* in Mecca *fi 'l-jāhiliyati*, I refer the reader to a passage quoted by M.J. KISTER, «Some reports concerning Mecca from Jahiliyya to Islam», *JESHO*, 1972, XV, 61-93: 83, note 1 and *Addenda* in p. 93 (and see also Buckley himself, p. 59-60) which I will discuss below, and see also my note 58. Buckley's path of analysis is the one followed on the entry *ḥisba* in *EI²* (divided, as usual, in many sections: «Généralités: sources, origines, fonctions», by Cl. CAHEN and M. TALBI; «Sous les Ottomans», by R. MANTRAN; «Perse», by A.K.S. LAMBTON and «Sous-continent Indien» by A.S. BAZMEE ANSARI).

[5] Claude GILLIOT, «Islam et pouvoir: la commanderie du bien et l'interdiction du mal», *Communio, Révue catholique internationale*, 1991, XVI, n. 5-6, pp. 127-147. In this direction see also Madelung's entry in *EnIr* mentioned below in note 7.

[6] Qur'an, III, 100/104, 106/110, 114; IV, 110/114; VII, 156/157; IX, 67; 72/71, 113/112; XXII, 42/41; XXXI, 16/17; LXV, 6. At this stage of my research I referred always to Yusuf Ali's translation as it is available on CDRom and then more quickly accessible. The CDRom is *Alim. The world's most useful Islamic software*, Multimedia edition.

duties regarding every Muslim, bound «to induce [his or her] fellow Muslims to live and act in accordance with the Qur'an and the religious law and to refrain from acts objectionable under the *sharī'a*»[7]. The Qur'an itself lists such a duty on the same level as other "religious" obligations, such as the *ṣalāt* and the *zakāt*: «(They are) those who if We establish them in the land establish regular prayer and give regular charity, enjoin the right and forbid wrong: with Allah rests the end (and decision) of (all) affairs» (XXII, 41).

This obligation was deemed important and binding to such a level, that al-Ghazālī called it «the most important pivot in religion»[8], and many other Muslim *'ulamā* dealt with it[9], up to the point of arguing (as did the Andalusian Zahirite Ibn Hazm) that *amr bi 'l ma'rūf* was «el principio justificativo del derecho del pueblo a la insurrection contra el principe tiránico y injusto»[10].

[7] The wording is W. MADELUNG's in the entry «*Amr be ma'rūf*» in *EnIr*.

[8] *Al-quṭb al-a'ẓam fi 'l-dīn*, al-GHAZĀLĪ, *Kitāb iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Cairo, 1356/1937, VII, pp. 4-93: 6. A French translation of the relevant section is in L. BERCHER, «L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazālī», *IBLA*, 1955, XVIII, 53-91, 313-21; 1957, XX, 21-30; 1958, XXI, 389-407; 1960, XXIII, 299-326.

[9] The list, very long, is to be found in all the scientific essays mentioned in the preceding notes, to which one can add the relevant indications in Alfred MORABIA, *Le ǧihād dans l'islam médiéval. Le "combat sacré" des origines au XII siècle. Préface de Roger Arnaldez*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 567, in particular pp. 315-324 and related notes, and in Syed Jalaluddin ANSAR, *Maroof & Munkar*, translated by Syed Amin Ashraf, Kuwait, Al Faisal Press, 1410/1989, pp. 301. Michael Cook told me that he has quite finished «an extensive research on the doctrine of *al amr bi 'l ma'rūf wa 'l nahy 'an al munkar* [in which he will be] tracing the meaning of the doctrine as it is spelled out in various juristic and theological discussions, beginning with ninth-century schools of Islamic thought to the present» (this summary sentence is from Florence EID, «Studies of Islam. Economics and governance. A survey of some recent developments», in *American Journals of Islamic Social Sciences*, 11, 1994, 1, pp. 62-63). Obviously Cook's research will also contain the best up-to-date bibliography on the topic. For an annotated list of the works by Muslim authors of *ḥisba* as a "practical job", the best reference remains Pedro CHALMETA GENDRON, *El Señor del Zoco en España: edades media y moderna. Contribución al estudio de la historia del mercado. Préface de* Maxime Rodinson, Madrid, Instituto hispano-arabe de cultura,1973, pp. 761, in particular pp. 299-321.

[10] M. GARCIA-ARENAL, «La practica del precepto de *al-amr bi 'l-ma'rūf wa 'l-nahy 'an al-munkar* en la hagiografia maghrebi», *al-Qantara*, 1992, XIII, p.148. Garcia-Arenal quotes the *Kitāb al-fisal fi 'l-milal* of Ibn Ḥazm, (Cairo, 1347 H., IV, 171 ff.) as related by Emile TYAN, *Histoire de*

The questions I am trying to formulate and hopefully to answer through the research I am presenting here are very simple: how did *amr bi 'l-ma'rūf* became *ḥisba*? And eventually why?[11] What are the real links between them? Is there a connection between "morals" and "markets"? Is the *muḥtasib* a "religious" or a "civil" official?[12] And – to introduce some

l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Paris-Lyon, 1938-46 (Revised edition: Leiden: E.J. Brill, 1960): vol. II, 439. For another passage from Ibn Ḥazm, see MADELUNG, *entry cit.*, referring to *al-Muḥallā* [ed. M. Kh. Harràs, Cairo, 1964, XI, pp. 119-20] («the Andalusian Zahirite Ebn Ḥazm, argued that anyone inviting to fulfill the duty of *amr be ma'rūf* and acting in accordance with the Koran, Sunna, and justice cannot be considered a rebel (*bāġī*), and that every Muslim is entitled to offer armed resistance to transgressions of the ruler against himself, particularly in respect to his lawful property»).

[11] One very clear-cut position is that taken by J. Schacht who, discussing «the jurisdiction of the "inspector of the market" whose office had continued into Islam from Byzantine times», wrote: «The early 'Abbasids, while maintaining his functions, superficially Islamicized the office by entrusting his holder with discharging the collective obligation, enjoined in the Koran, to "encourage good and discourage evil", making him responsible for enforcing Islamic morals and behavior in the community of Muslims, and giving him the Islamic title of *muḥtasib* (his office called *ḥisba*)» (Joseph SCHACHT, *An introduction to Islamic law*, Oxford, Clarendon Press, 1964 (reprint 1984), p. 51). For an opposite opinion see Levi-Provençal: «L'institution de la *ḥisba* dans l'Islam eut, on le sait, à l'origine, un charactère spécifiquement religieux» (E. LEVI PROVENÇAL, «Un manuel hispanique de *ḥisba*», *Publication de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines*, XXI, Paris, 1931, pp. i-ii). Obviously it is possible also to suppose a dynamic, diachronic approach: «The position of the *muḥtasib* was no longer [in the Ottoman period] regarded as a "religious duty", but rather had a strictly economic secular character. Those who performed the function were merchants and other professional people who occasionally held the title of *al-mu'allim*, i.e. 'the expert' in their particular field.»: A. COHEN, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge, 1989, p. 13, as quoted by GLICK, *New Perspectives*, p. 478.

[12] Again, just two examples from native sources (even if mentioned here from European translations): «Le contrôle des marchés (*ḥisba*) est aussi une fonction religieuse. Elle fait partie des obligations religieuses de la "commanderie du bien et de l'interdiction du mal"», IBN KHALDŪN, *Discours sur l'histoire universelle, (al-Muqaddima). Traduction nouvelle, préface et notes par* Vincent MONTEIL, Beirouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1967-68, III vols: I:448. On the contrary in the *Taẕkirat ul-mulūk*, a Safavid manual of state administration the *muḥtasib* is not classed among the religious officers (ed. V. Minorski, London, 1943, p. 83 of the translation and p. 149 of his commentary). No scholar seems to have noted that in this same text there is another official in charge with the AMNM (on this abbreviation see below n. 22): the *shaykh al-islām* (see p. 43 of the English translation)! By the way, I believe that an analytical survey of the different labels used by the scholars (Muslims

new elements connected with the global issues – what is meant when speaking of "ethics" or "morals" in Islam: *ḥisba* or *akhlāq* or *adab* or something else?[13] Why was the *muḥtasib* in charge only of the bazaar and not of the dwelling quarters of the "Islamic towns"? What about villages? Why was he not in charge of the behavior of the tribal people? What about fairs?[14] Why were the big merchants, the *tujjār*, beyond his authority? Why has Niẓām al-Mulk a chapter in his *Siyāsat-nāme* on the importance of the activity of the *muḥtasib* who «must take particular care in regard to goods which are kept true and that moral and religious principles are observed» and then presents many stories mentioning parties where Muslim people drank wine?[15] And so on.

and Western) in defining this duty and this officer will offer an interesting panorama both of their approaches to the topic and of their *Weltanschauungen*.

[13] For a very introductory indication, keep in mind this passage from the section «Histoire de l'éthique musulmane» of the entry «*Akhlāḳ*» in *EI²*, mentioned below in note 26: «L'éthique musulmane apparaît, à son stade le plus évolué, comme un amalgame intéressant, et somme toute réussi, de traditions arabes préislamiques et d'enseignements coraniques, avec des éléments non arabes, surtout d'origine persane et grecque, intégrés dans une structure islamique générale».

[14] The question of fairs or "temporary bazaar" in the Muslim world is not so much discussed; for an introduction limited to a particular region, see entry «*Bāzār*», V. «Temporary bazars in Iran and Afghanistan» (by Marcel BAZIN), quoted below note 103, pp. 45-51.

[15] The English sentence mentioned is from NIZAM AL-MULK, *The Book of Governors or Rules for Kings*, trans. H. Darke (London, 1960), pp. 46-47; for stories mentioning drinking parties see, for only one instance, chapter XXIX: «Concerning the rules and arrangements for drinking parties» (Persian original: *Andar tartib-e majles-e sharāb wa sharāyet-e ānhā* see Abu 'Ali Ḥasan ebn 'Ali Khwāje NEZĀM OL-MOLK, *Siyāsat-nāmè*, ed. Moḥammad Qazwini, Tehrān, Ent. Zowwār, 2536). And see also Kai Kā'us b. Iskandar b. QĀBUS B. WASHMGĪR, *The Nasīḥat-nāma known as Qabus-namè*, ed. with critical notes by Reuben LEVY, London, 1951, cap. XI (*Dar tartīb-e sharāb khwordanī*). Let me say immediately – to forestall a possible objection to some of my final hypotheses – that these meetings were "private". Anyhow is it necessary to mention the importance of wine and wine-drinking both in the literature in all the Muslim languages (see for instance EHSAN YARSHATER, «The Theme of Winedrinking and the Concept of Beloving in Early Persian Poetry», *Studia Islamica*, XIII, 1960, pp. 43-53) or in Islamic eschatology (for this see JANE D. MCAULIFFE, «The Wines of Earth and Paradise: Qur'anic Proscriptions and Promises», in Roger M. SAVORY and Dionisius A. AGIUS, *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, Pontifical Istitute of Medieval Studies, 1984, pp. 159-174 – Paper in Medieval studies, 6)? Worth recalling in this

To answer these and other similar questions will take a long time, and I am still very far away from a complete solution to the puzzle. Notwithstanding this situation I will propose here some of the ideas I am elaborating on, in order to have the opportunity to discuss them at the MESA. This also because the issue of *ḥisba* is not only an historical, bygone matter. A few years ago in Egypt there was a big judicial, social and political debate in connection with the famous «Abu Zeyd case». He was an University professor whose writings were blamed by Islamic activists for questioning the divine nature of the Qur'an. Thus – to be very short – a much discussed application of a «*ḥisba* law» persuaded a court to rule that Abu Zeyid had became an apostate and to order that he should divorce his wife since a Muslim woman cannot be married to a non-Muslim. The issue went on and Abu Zeyid was successively acquitted, but now he lives in the Netherlands[16]. And in Iran every year there is an «*amr be*

context is rather the "drinking ceremony" held at the court of the Ashtarkhanid ruler of Balkh in XVII century. Indeed «the place of highest honor in such ceremonial gatherings is assigned to a figure called the *naqīb*, a term most commonly understood as referring to the leader of a particular community's *sayyid*s (that is, descendants of the Prophet Muhammad through 'Ali)». I found traces of this "drinking ceremony" in Devin DE WEESE, «The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of *naqīb* in Central Asia», *JAOS*, 115, n. 4, Oct-Dec 1995, pp. 612 and notes 1 and 2 (with references to other works on the issue).

[16] See «A propos de l'Affaire Abu Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie» in *Monde arabe Maghreb-Machreq*, 151, janvier-mars 1996, a set of article comprising an «Introduction» (p. 18), Badouin DUPRET, «Le procès: l'argumentation des tribunaux» (pp. 19-22), BAYAZET, «La tradition?... Quelle tradition?» (pp. 23-31). The episode has been presented also by the MESA Committee on Academic Freedom in the Middle East and North Africa (CAFMENA), see *MESA Newsletter*, 17, 3, August 1995, p. 17. For mass-media and newspaper articles, see for instance the very equilibrated and documented article by Anthony SHADID, «Barrel of a Pen: Cairo Artists Must Profess Faith in God» in *Fort Worth Star-Telegram*, Friday, February 2, 1996 or Alexandre BUCCIANTI, «La justice égyptienne légalise le divorce pour apostasie», in *Le Monde*, 7 août 1996 or also the commentary by Tahar BEN JELLOUN (I have read the Italian version of his article, published in the weekly *Panorama*, April 26, 1996). I have found the three preceding documents in INTERNET, together with other related materials such as US DEPARTMENT OF STATE, *Egypt Country Report on Human Rights Practices for 1996*, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, January 30, 1997, or the «Center for Human Rights Legal Aid's (CHRLA) Comments on the Court of Cassation Ruling Regarding the Case of Professor Nasr Hamed Abu Zeid» (in *Civil Society*,

ma'rūf week»[17], and in Saudi Arabia there is a *Hay'at al-amr bi 'l-ma'rūf wa 'l-nahy 'an al-munkar*, and in Morocco the *muḥtasib* is discussed as a "protector of the consumer"[18] and so on[19].

Briefly, everywhere in today's Muslim world the word *ḥisba*, even if it has apparently disappeared as "market-control", is still used, both in the "simple" meaning of our, Western "censorship"[20] and/or in the wider Islamic sense of the duty to oblige people to «respecter les règles de la bienséance musulmane en raison du principe que la practique de l'Islam ne consiste pas seulement à éviter de commettre des actes dits *ḥarām* [...] et à faire ce qui est "obligatoire" mais aussi à faire tout ce qui est considéré comme "recommendé" et à éviter tout ce qui est "blamâble" ou "répréhensible", en arabe *munkar*»[21].

The first step of my paper then will be to discuss the terminology of my topic[22]. The Qur'ran refers many times to

5, 57, September 1996). For a sociological analysis of the case see Badouin DUPRET and Jean-Noel FERRIÉ, «For intérieur et ordre public. Ou comment la problematique de l'*Aufklärung* peut permettre de décrire un debat égyptien», to be published in BOETSCH, G., DUPRET, B. and FERRIÉ, J.-N. (eds.), *Droits et société dans le monde arabe*, Aix-en-Provence, Presse universitaire de Aix-en-Provence (I thank the Authors who let me read the proofs of their paper).

[17] Setrag Manoukian, personal communication.

[18] See Salah BOUKNANI, «Le *mohtassib* et la protection du consommateur», *Révue Franco-Maghrebine de Droit*, 1995, 3, pp. 89-142 (I haven't read it yet).

[19] I am preparing a tentative survey of contemporary situations of *ḥisba* issues in the Muslim countries (including, obviously, Taleban's Afghanistan...).

[20] Which anyhow is something far from be uniformly defined and globally accepted in the different cultures and regions of the so called Western world. For an introduction to the problematic see G[eorge] AN[ASTAPLO], «Censorship», in *The New Encyclopedia Britannica*, vol. 15 (*Macropaedia. Knowledge in depth*), pp. 634-641. By the way, in the section on «History of censorships» of this entry the reader finds paragraphs on «Ancient Greece and Rome», «Ancient Israel and early Christianity», «Ancient China», «Medieval Christendom», «The 17th and 18th centuries», «Modern practices», but nothing on Islam or on the Muslim world and societies.

[21] Dominique et Janine SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, Presse Universitaire de France, 1996, pp. XII-1010: 349, entry *ḥisba*.

[22] In reality the terminological problem pertains also to the scientifical analysis of the issue. I am really not always completely at ease when speaking of *ḥisba* instead of *amr bi 'l-ma'rūf* or viceversa, as each of them has nowadays inevitably a great deal of socio-cultural connotations behind it. In order to try to be as clear as possible, I will use *ḥisba* when privileging the "market approach", *amr bi 'l-ma'rūf* when following the "moral path"

the duty for the believer to AMNM. I feel that a detail must be taken into account first of all: in the original Arabic formula (*al -amr bi 'l- ma'rūf wa 'l-nahy 'an al-munkar*) there is absolutely neither the idea of "good", "proper", "right" nor of "evil", "reprehensible", "wrong". On the contrary, in one of the most celebrated *āya* among those connected with the topic I am discussing we read[23]: «Let there arise out of you a band of people inviting to all that is good [*yadu'ūna ilà 'l-khayr*], enjoining what is right and forbidding what is wrong; they are the ones to attain felicity» (III, 104). Indeed, we have here, in one and the same verse, both *khayr*, i.e. one of the terms normally used in Arabic to indicate "good", "right", and the adjectives we are discussing, *ma'rūf* (and *munkar*)[24].

Then one question arises: which are, if any, the conceptual and semantical affinities and/or differences between *khayr* and *ma'rūf* in the Qur'an and, generally speaking, in Islam? To the best of my knowledge such a question has never been dealt with by scholars, even if it is crucial not only to the issue I am studying but to the understanding of the Muslim societies as a whole[25]. Indeed, entering this domain we face one of the great background issues: what has *amr bi 'l-ma'rūf* to do with what can be called Muslim "ethics" or "morals"? And furthermore, and again, what are the "Islamic morals"?[26]

and the abbreviation *AMNM* when discussing the general issue, whereas I will avoid, as far as possible, any English rendering.

[23] As yet said, at this stage of my research I use always and only Yusuf Ali's translation.

[24] The usual Arabic antonyms of *khayr* are principally *sharr* or *sū'* or *ḍarar*, never *munkar*.

[25] Unfortunately I have not yet been able to see the work by T. IZUTZU, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an*, (Montreal, 1966) where at pp. 213-217 there are some «suggestives réflexions [...] sur le substrat des concepts *ma'rûf* et *munkar*» [MORABIA, *Le ǧihād*, p. 513 note 200]. Equally I was unable to get the older volume on *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* (Tokyo, 1959) by this same Author. At my knowledge one of the few essays on the topic is Gustav E. von GRUNEBAUM, «Observations on the Muslim Concept of Evil», *Studia Islamica*, 31, 1970, pp. 117-134, now also in his *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, ed. with a foreword by DUNNING S. WILSON. Preface by Speros VRYONIS, Jr., London, Variorum Reprint, 1976. See also the texts mentioned in the following note.

[26] One is tempted to refer to G.H. BOSQUET who opens his book *L'Ethique sexuelle de l'Islam* (Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, pp. VIII, 244: 9) with the following sentences: «*Il n'y a pas de morale dans l'Islam.*

Accepting for the moment being a probable, even if not yet exactly defined, connection between AMNM and "morals"[27] and leaving aside the other elements of the formula (i.e. *amr*, *nahy* and *munkar*[28]), I wish to draw the attention to the word *ma'rūf*. It derives from the root *'arafa*, a very productive one in Arabic: just think about *'irfān*, *ma'rīfa*, *ta'arruf*, and, most important in the actual context, *'urf*, *'ārif* and *'arīf*[29].

For time's sake, I must pass over a wider analysis of the *'arafa* root itself. I note here only two facts: first, *'urf* is the

Cette affirmation n'est pas un paradoxe, comme il le semble à première vue. J'ajoute qu'avant moi, Snouck Hurgronje avait fort bien montré qu'il n'y a pas de droit en Islam, et Tor Andrae avait écrit qu'il n'y a point de culte» (Italics are Bosquet's). Indeed this paradoxical statement can result very useful, as it reminds that to understand Islam and the Muslim world we must follow also other paths, different from the "traditional", Christian, Western ones. Obviously it is possible to find quite a lot of books dealing with what are deemed to be "Islamic morals" following a "normal approach": see for instance M.A. DRAZ, *La morale du Koran. Etude comparée de la morale théorique du Koran, suivie d'une classification des versets choisis, formant le code complet de la morale pratique*, Paris, PUF, 1951, pp. 717. Of greater interest for my approach is the volume collecting the papers presented to the Ninth Giorgio Levi della Vida Biennal Conference on *Ethics in Islam* (Richard G. HOVANISSIAN (ed.), Malibu, Undena Publ., 1985). But numerous are the books on this general field: a computerized search made in the Library of Congress using as queries "Islam" and/or "Muslim" together with "ethic" and/or "moral" gave me back a list of some 15 titles. More on, to have the best picture of this side of my topic one has also to consider researches as Charles-Henry de FOUCHECOUR's, *Moralia, Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siécle*, Paris, Editions Recherches sur les Civilizations, 1986, pp. 514 or Jean-Claude VADET, *Les idées morales dans l'Islam*, Paris, PUF, 1995, not forgetting obviously all the works on the so-called "mirrors for princes". In this last direction see the entry «*Adab*» and «*Akhlāḳ*» in *EI²* (respectively by F. GABRIELI and by R. WALZER and H.A.R. GIBB, section «Histoire de l'éthique en Islam»; and R. WALZER, section on «Éthique philosophique») and *EnIr* (respectively by Dr. KHALEQI-MOTLAGH the section «Adab in Iran», by Ch. PELLAT the one on «Adab in Arabic literature», and by F. RAHMAN the entry «*Aklāq*»).

[27] And we must never forget that "morals" too are an historical, social and cultural phenomenon that needs to be preliminary defined in any scientifical analysis. See for instance Peggy MORGAN and Clive LAWTON, *Ethical issues in six religious traditions*, Edinburgh, 1997 or Signe HOWELL (ed.), *The Ethnography of Moralities*, London & New York, Routledge, 1997.

[28] For *amr*, a very rich although complicated notion in Islam, see the relevant entry in *EI²* (by S. PINES). *Nahy* and *munkar* on the contrary are simply the antonyms of *amr* and *ma'rūf*.

[29] Why in the Qur'an there is the mount *'Arafat* and the angels *Nakir* and *Munkir* and also *ḥusbān* in the meaning of "darts or lightning" in XVIII, 38, connected with the roots *'arafa*, *nakira* and *ḥasaba*?

Arabic word used for the «traditional law», the «customary law»[30], something which «entered in tension» with the *sharī'a*[31] throughout all the stages of the Muslim societies. Secondly, the *'arif* (I will not dealt here with the "vocalization nuances" between the two variants) is «the one who [is] acquainted with the affairs», «the manager or supervisor of the affairs, who acquaints himself with the circumstances»[32].

In both cases we are moving into a context semantically closed to that of "knowledge", that is in a context broadly similar to those covered by roots such as *'alima*, *faqiha* or *naqaba*[33]. Let me say that if we could delineate the differences

[30] And as such it has as synonyms *ādat* and *'amal*. But "customary laws" are also the *yasa* and the *yosun* of the Mongols or the *pashtūnwālī* of the Pashtun nomads, and so on (including, probably, the Ottoman *qānun*: see Douglas A. HOWARD, «Historical Scholarship and the Classical Ottoman Kanunnames», *Archivum Ottomanicum*, 14, 1995-96, pp. 81: «The validity of the *qānūnnāmes* rested on the principle of *'örf*, a legal category with a long and complicated history in Islamic jurisprudence. This principle asserted the authority of the temporal Muslim ruler to regulate the affairs of state which fell outside the explicit jurisdictional boundaries of the *sherī'a*.»). Anyhow, every one of those materials represents a (different kind of) traditional set of "codes and customs" that «were in tension» with the *sharī'a* (which saw also another "tension" – see following note – in the dialectics existing between its four *uṣūl* and the *maẕhabs*). Regarding the concept of *'urf* as "customs" see also note 43.

[31] The word "tension" is used by Joseph SCHACHT in his entry «Fiqh» in *EI*[2] («Voilà un des aspects de la tension entre la théorie et la pratique (*'āda*, *'urf* [...]), entre la jurisprudence et le droit coutumier, qui exista dans le droit religieux musulman dès sa naissance [...]. La jurisprudence islamique [...] de son côté, prit en considération la pratique qu'elle ne pouvait vaincre et tenta au moins de la contrôler et de la régulariser dans des ouvrages sur le *'amal*, les *ḥiyāl* et les *shurūṭ* [...] qui forment une branche importante de la littérature juridique», p. 911). See also, for a preliminary approach, SCHACHT, *An Introduction*, cit., under the entry *Customary law* in the "General Index", and J.N. COULSON, *A history of Islamic Law*, Edinburgh, reprint 1994, p. 5 and Chapter 10, «Islamic Society and *Sharī'a* Law», pp. 135 ff. Anyhow, to my knowledge the best summary on the issue remains still David SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, voll. I-II, Roma 1936-38, pp. 48 ff. See also Irit BLIGH-ABRAMSKI, «The Judiciary (*qāḍīs*) as a Governmental-administrative Tool in Early Islam», *JESHO*, 1992, XXXV, 48 and ff.

[32] E.W. LANE, *Arabic-English Lexicon*, 7 parts, London 1874 [reprint Beirouth 1980], entry *'arafa*.

[33] Let me just hint to the fact that «the difference between *'arafa* and *'alima* is that the former refers to distinct and specific knowledge, while the latter is more general; hence the opposite to *'arafa* is *ankara* "To deny", and to *'alima*, *jahila*, "To be ignorant"» (John PENRICE, *Dictionary*

between these terms this would help us make a further step toward the understanding of AMNM. Also because «on trouve mention du *'arīf* en ce sens[34], semble-t-il, dès les temps ummayades, en relation directe avec le *ḳāḍī*, antérieurement à l'apparition de l'office du *muḥtasib* [...] Mais c'est surtout à partir du VIe/XIIe siècle que les mentions des *'urafā'* deviennent fréquentes, dans les traités à l'usage des *muḥtasib*s, dont ils sont maintenant les auxiliaires»[35]. A precise, typological connection between the *'arīf* and the *muḥtasib* then exists, and not only at a level of linguistic roots or of semantic meanings, but also in their practical, daily jobs. Not to mention the widely assessed role of the *'arīf* as chief of the guilds in the *sūq*, and then – very schematically speaking – as an official under the control of the *muḥtasib*.[36] Unfortunately, due to the shortage of time, I can't go further for the moment into these promising fields.

Also because restricting myself to *ma'rūf* as deriving from the root *'arafa* meaning «to know, to be acquainted», I have another, very strange detail that is worth mentioning. It is something that still puzzles me very much, something that today I dare to call just a "philological-institutional coincidence".

The strange coincidence that makes me wonder is the following: in the first centuries of the Muslim world *'arīf* was

and Glossary of the Kor-an, with grammatical references and explanations of the text. Arabic English, London, King and Co, 1873 (reprint Beirut, Librairie du Liban and Lebanon Bookshop, n.d.), p. 96). Regarding the root *naqiba*, it is important for my discussion because of its meaning «to search and investigate» and of the existence of the Muslim official called *naqīb*: see BLIGH-ABRAMSKI, *The judiciary*, *loc. cit.* and Michael WINTER, «The *ashrāf* and the *Niqābat al-ashrāf* in Egypt in Ottoman and Modern Times», *Asian and African Studies* (Jerusalem), 19, 1985, 17-45 (I could not see it yet) and the other essays mentioned in DE WEESE, *The descendant*, p. 615 notes 16 and 17.

[34] That is as «chef d'un metier, bien que le terme [*'arīf*] soit en concurrence (ou en rapports hierarchiques variables) avec d'autres, tels que *naqīb*, *ra'īs*, ou simplement *shaykh*, qu'il tombe en désuétude à l'époque ottomane, et enfin soit le plus souvent en Occident remplacé par *amīn*». *Loc. cit.* in following note.

[35] Saleh A. EL-ALI et Cl. CAHEN, entry «'Arīf» in *EI²*.

[36] This wide aspect, connected to the social and institutional organization of the *sūq* and of the guilds in the Muslim world, has been the topic of many discussions and of many researches in the academical arena. To mention only one reference tool, see the relevant indications in Haneda & Miura's book mentioned in note 99.

also the name of an official specially appointed in each tribe with as yet not well-known responsibilities.[37] What cares here is the fact that «the sources report that the armies of Kufa were divided into numerous units (*'irāfa*), each headed by an *'arīf* who would distribute the stipend, and probably collect blood money as well»[38].

In the ancient Roman world there was an official called *censor* which later on gave its name to our "censor" (of morals). But in the origins this officer was in charge of the recording (*census*) of Roman citizens, an operation which, according to the traditions, was introduced by King Servius Tullius (VI century B.C.) in order to divide the Roman people – still organized in *familiae* (i.e. tribes) – into different classes of income for military reasons. *Census* derives from an Indo-European root **kens*, which is at the basis of English "census" in the meaning of «official numbering of population or of a class of things, with various statistics [L. (*censere*, assess)]»[39]. In all the Neolatin languages there are still in use also the similar words "censo" (Italian)[40] or "cens" (French)[41], or "censo" (Spanish)[42] . But going back again to Roman *censor*, this same man had «a sort of jurisdiction on the customs[43] for what concerned the offences of the *mores maiorum*. Such a *regimen morum* (*cura morum*) of a censor type punished any behavior *juridically admissible but morally not approved*»[44].

[37] EL-ALI et CAHEN, entry *'Arīf*, cit.

[38] BLIGH-ABRAMSKI, *The judiciary*, cit., p. 48 and cfr. EL-ALI & CAHEN, entry *'Arīf*, cit.

[39] *The Concise Oxford English Dictionary*, under entry "*census*".

[40] «Patrimonio, o reddito accertato a fini fiscali [...]. Complesso di beni e di ricchezze posseduti», G. DEVOTO & G.G. OLI, *Dizionario della Lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1986, *sub* entry "*censo*".

[41] «Quotité d'imposition nécessaire pour être électeur en certain pays», *Petit Larousse*, Paris, 1964, sub entry "*cens*".

[42] «*Hist.* padrón de personas y bienes que hacían los romanos cada quinquenio, | patrimonio, bienes gravados de impuestos | renta, rédito, proprietad, fortuna», Lucio AMBRUZZI, *Nuovo dizionario spagnolo-italiano e italiano-spagnolo.* vol. II. *Italiano spagnolo*, Torino, Paravia, VI ed., 1967, sub entry "*censo*".

[43] By the way, «custom in English means: «1. usual way of behaving or acting; (Law) established usage having the force of law»; 2. (in *pl.*) duty levied upon imports from foreign countries, area at port etc., where goods are examined [and hence counted!, G.V.] for this purpose» (*Concise Oxford English Dictionary,* cit., under entry "*custom*").

[44] «In Zusammenhang damit üben die *c[ensores]* eine Art Sittengerichs-

Strange, isn't it, this "philologico-institutional coincidence" between the ancient Roman *censor* and the Muslim *'arīf,* both of them being officials acquainted with tribal affairs and with people counting for military reasons and also with control of public behavior?

But even stranger if you remember that *ḥisba* too derives from an Arab root meaning precisely «to compute, to reckon, to take s.th. or s.o. into account or into consideration»[45]. So probably you can understand why these coincidences are puzzling me[46]: must we suppose that both the *censor* and the *'arif* and/or the *muḥtasib* were first connected with reckoning and only later had to deal with public morality? Or were the two activities intertwined since their beginnings?

I know that the question of the relations between Roman and Muslim laws and institutions is a very much disputed one[47]. Notwithstanding this, I cannot help thinking that a

barkeit hinsichtlich Verletzungen der *mores maiorum* aus. Dieses zensorische *regimen morum* (*cura morum*) ahndet rechtlich zulässiges, sittlich aber mißbilligtes Verhalten...» (entry «*Censores*» in *Die Kleine Pauly. Lexikon der Antike... bearbeitet und herausgegeben von* Konrat ZIEGLER und Walter SONTHEIMER, Stuttgard, A. Druckenmüller Verlag, 1964-1975; Italics in the English translation are mine, G.V.). For a very short introduction to this topic, see also the connected entries *Censuales* and *Census* in this same Encyclopedia. I had to leave for the hoped, future, developments of this research the analysis of these same entries in the *Grosse Pauli Wissowa*, old and new edition and other relevant literature. Anyhow, for a short introduction see also the entries under «Censor» in the *The New Encyclopedia Britannica*, vol. 10 (*Micropaedia. Ready reference*), pp. 21 (in particural the first one, on the ancient Roman *censores*, as the second one deals with the «traditional East Asia governmental officials»).

[45] Hans WEHR, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. by J. Milton COWAN, third printing, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1971, under entry *ḥasaba*. See also here note 53.

[46] I discussed for the first time this coincidence in my *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 416: 395 ff. See also my «Il "Grande Satana": il male nell'Islam di ieri e di oggi», paper read at the seminar on *Il problema del bene e del male nelle filosofie e nelle religioni dell'Asia. Prospettive a confronto*, (Venezia, January 10, 1995), now in Massimo RAVERI (a cura di), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Venezia, Marsilio, 1997, pp. 183-195.

[47] Of the few researches I know that follow this comparative approach worth mentioning is Antonio D'EMILIA, «Per una comparazione fra le *piae causae* nel diritto canonico, il *charitable trust* nel diritto inglese e il *waqf khayri* nel diritto musulmano», in *Atti del I Congresso di Diritto Comparato*, I, Roma, 1953, pagg. 187-230, now also in Antonio D'EMILIA, *Scritti di diritto islamico raccolti a cura di* Francesco CASTRO, Roma, Istituto per l'Oriente, 1976, pp. 237-276. In my opinion the conclusions of D'Emilia

functional, institutional comparison between those two magistratures will be fruitful, or at least as interesting as the parallel one so often discussed between the *muḥtasib* and some classical Western magistratures such as the *agoranomos*. But I will discuss this aspect in a short while[48].

Remaining for one more moment on the root *'arafa*, I must remind first that the exact roles and functions of the *'arif* in its historical and regional evolutions are far from being understood[49], and, secondly, that in medieval Iran there existed officials called *'ummāl-i 'urf*, that is «people administering customary law», as translates A.K.S. Lambton, who anyhow adds a question mark between brackets[50].

But we are been shifting toward the other name identifying the issue I am discussing, that is *ḥisba*, with a variant in *iḥtisab* and a name of agent *muḥtasib*[51].

Let me begin remembering that *ḥisba* is not a Qur'anic word, even if the root itself is far from absent from this text, where it has different meanings, all connected to the idea of

remain fundamental: «Non si può non pensare anche e soprattutto a parallelismi [among *piae causae*, *charitable trust* and *waqf khayri*, G.V.] dovuti ad aspetti comuni sia delle coscienze produttrici di singoli ordinamenti giuridici [...] sia di quella realtà che indubbiamente influisce nella creazione della giuridicità» (p. 276). See also Patricia CRONE, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of Islamic Patronate*, Cambridge, CUP, 1987, pp. 107-108: Appendix 3 «The *muḥtasib*».

[48] Obviously we must never forget that *always and everywhere* there existed officials in charge of the control of public morality and/or of public spaces, first of all of the markets in any form.

[49] See EL-ALI & CAHEN, entry *'Arīf* cit.

[50] A.K.S. LAMBTON, «Islamic Society in Persia», inaugural lecture, London, School of Oriental and African Studies, 1954, 3-34: 13, (now also in A.K.S. LAMBTON, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, London, Variorum Reprint, 1980). Any future research must take into account also the situation of other peripheral areas of *dār al-islām* such as the Ottoman empire, India and Central Asia.

[51] I don't care now about alternative titles connected to this same root, such as *iḥtisāb āghāsı* and so on. The problem is different concerning other names of this kind of officers, such as *ṣāḥib al-sūq*: on this see *below*. Still another question regards the identification of the *umūr-i ḥisbī*, an expression used in Persia (and elsewhere?) to identify "collectivement" a set of issues which in the past were dealt with by the *muḥtasib* and then, after the Safavids, were followed by the *marja' al-taqlīd*. Those issues «comprenaient la perception du *khums* et de la *zakāt*, l'administration des successions et des testaments, la nomination de tuteurs pour les mineurs et autres», briefly «celles de ses [of the *muḥtasib*, G.V.] fonctions concernant l'administration de la justice *shar'ī*» (Lambton, entry «Ḥisba, III: Perse», *EI²*).

"counting"[52]. An element is worth being stressed: in all the instances the root *ḥasaba* is never connected with the roots *'arafa* and *nakira*: such an event in fact never occurs[53]. An immediate consequence of this ascertainement is that we have no hints from the Qur'an that can help us understand why AMNM has been connected to the *ḥisba*. No wonder then if, as far as I know, no scholar has yet proposed a satisfactory explanation regarding the reasons why the AMNM has been afterwards called *ḥisba*.[54]

To be more explicit: it remains absolutely unclear why and when the Qur'anic injunction of AMNM lost its characteristics of a free, individual, pious obligation (*farḍ al-'ayn*), and as such absolutely voluntary (*mutaṭawwi'*) to become (?) a *farḍ kifāya* (and as such situated on the same level of *imāma* or *jihād* etc.) and/or to pass under the umbrella of the *vilāya*, of a delegation of powers to a particular individual from the leader of the community (*imām*, *khalīfa* or *sulṭān*), becoming the *ḥisba*, a duty later on limited to the markets.[55]

[52] It appears 108 times in 101 verses.

[53] There is only one single occurrence of the roots *nakira* and *ḥasaba* together in a same verse: «How many populations that insolently opposed the command of their Lord and of His apostles did We not then call to account to severe account [*fa-ḥasabnāha ḥisāban shadīdan*]? And We imposed on them an exemplary Punishment [*'adaban nukran*]» (65,8). The roots *ḥasaba* and *'arafa* never occur together.

[54] See for instance D. & S. SOURDEL, *Dictionnaire,* cit., s.v. *ḥisba*: «...le sens connoté par sa racine, celui de "compte", ne se laisse pas rattacher de manière satisfaisante à l'obligation susdite [i.e. AMNM, G.V.]. Certes, le *muḥtasib*, personnage assumant la *ḥisba* à titre personnel ou officiel, pourrait être "celui qui obtient une récompense dans l'au-delà en pratiquant la *ḥisba*"; l'étymologie cependant reste douteuse». As far as I know none has tried to connect the question of the name *ḥisba* to the *ḥasab wa nasab*, an element so important in Muslim tribal cultures.

[55] Muslim scholars themselves – e.g. al-Mawardī – divide between the "volunteer" *muḥtasib*, i.e. the ordinary Muslim believer (only male, or male and female?) who takes it upon himself to fulfill the Qur'anic obligation to AMNM, and the "official" *muḥtasib* (again: only male, or male and female?), mandated by the government to undertake it as a public responsibility. See, for an introductory approach, BUCKLEY, The *muḥtasib,* cit., p. 67 or TIYAN, *Histoire de l'organisation judiciaire, cit.* II, p. 441 and ff. Regarding the questions I asked in parentheses see as a first indication al-Ghazālī: «il [the *muḥtasib*] doit remplir plusieurs conditions: être pleinement capable (*mukallaf*), Musulman, puissant, ce qui exclut le fou, l'impubère, l'infidèle et l'impuissant; mais inclut les individus parmi les sujets du Prince, même s'il ne sont pas autorizés par les pouvoirs publics, le libertin (*fāsiq*), l'esclave et la femme» (BERCHER, L., *L'obligation,* cit., XVIII, p. 66).

Anyhow, as far as I am today able to offer suggestions, no conclusive explanation exists yet[56].

Ideas are a bit more sound regarding the moment of the appearance of the *muḥtasib*, that is the officer in charge with this function[57]. All scholars agree that this title, *muḥtasib*, was first used with the meaning of "market controller"[58] during the early decades of the 'Abbasid Caliphate, even if there is no unanimity as to when exactly the institution made its appearance[59].

Indeed the problem is complicated, because even before Islam in Arabia (and in the lands that would quickly become the *dār al-islām*) there existed both aspects of *ḥisba*, the "moral duty" and the "market control". As something more is known about this last aspect, I will deal beforehand shortly with the "moral issue", or "apostolat moral", to use the expression of Alfred Morabia.

In his book on the *jihād* this scholar remembered that Ignaz Goldziher «a noté la parenté de la notion islamique avec la formule juive: «celui qui a la possibilité de formuler un reproche et qui ne le formule pas est responsable de cette lacune [...]», et y trouve une frappante analogie avec l'institution chinoise de la juridiction des moeurs, le TuKha-Yuan, en vertu de laquelle l'empereur était considéré comme le censeur suprême. On pourrait également évoquer la fonction

[56] Obviously before reaching a firm conclusion, one has to check carefully classical Arabic dictionaries and also Qur'anic *tafsīr* and so on; a kind of research I have not yet had time to do.

[57] But what was born first: the actual officer (i.e. *muḥtasib*) or the theoretical function (i.e. *ḥisba*)? See also above note 11.

[58] Anyhow, remember that there is an isolated tradition referring to a certain Ḥakīm b. 'Umayya stated to have been a *muḥtasib* in Mecca during the *jāhiliya* «ordering good and forbidding evil». Buckley affirms that «the title is no doubt anachronistic despite one scholar's [i.e. M.J. Kister, G.V.] use of it as an example of the rank to which a *ḥalīf* could attain in pre-Islam. But perhaps there is a germ of truth contained in the report and it can be taken to indicate that Ḥakīm was in fact a market inspector of sorts» (BUCKLEY, «The *muḥtasib*», cit. p. 59-60). See note 4 above. The *ḥalīf* was a member of a clan of the Quraysh, opposer of the *Muṭayyabūn*; see KISTER, *Some reports,* cit., pp. 81 and ff.

[59] «The reigns of Abu Ja'far al-Mansur (*reg.* 754-75 AD), al-Mahdi (*reg.* 775-85 AD), and al-Ma'mun (*reg.* 813-33 AD) are all suggested, but curiously no one offers any argument to back up their claim, but unfortunately the existing evidence is still insufficient to reach a sure date»: BUCKLEY, «The *muḥtasib*», cit., p. 65. For another general discussion on the topic see also CAHEN & TALBI, *Ḥisba, Généralités, cit.*

qu'exerçait à Rome l'édile curule»[60].

But it is not necessary to arrive into China, following the famous *hadith*, to discover ancient traces of such a duty: the more than probable relation between the *muḥtasib* and some officials of the Roman, Byzantine and Hebrew-Rabbinical worlds, that is to say of the Mediterranean area generally speaking, has been widely discussed first by B. Foster[61] and then by D. Sperber[62]. And to the manifold examples proposed by these two scholars one has now to add also those regarding the ancient Iranian world as presented by W. Floor in his «The Office of *Muḥtasib* in Iran»[63].

It is true that most, if not all, of the passages quoted by Foster, Sperber and Floor refer to the "market inspector" side of *ḥisba*. But here and there it appears that many of those officials had also "moral engagements"[64]. So this brings us again to one of our background problems, lying exactly around this knot: which were the limits of intervention of these officials in the different cultures? Or, to repeat myself: were the "morals" intertwined with the "markets"? And why? and how?

I am not yet able to answer completely to these questions, as my hypotheses are still too embrionic. But before shifting decidedly toward the "practical" side of my topic, I wish to introduce some others small *tesserae* that can be useful to better appreciate the mosaic I am trying to delineate in order to understand the Islamic institution. These *tesserae* in reality are related to the famous parallel institution of the Byzantine

[60] MORABIA, *Le ǧihād,* cit., p. 315-316, quoting Ignaz GOLDZIHER, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades (texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction d'*I.G.), Alger, 1903, pp. 86-88, and the *Babylon Talmud*, Sabbath, 54b. See also the entry «Censorship» in *The New Encyclopedia Britannica, Macropaedia* quoted above in note 20.

[61] Benjamin R. FOSTER, «Agoranomos and *Muḥtasib*», *JESHO*, 1970, vol. 13, 2, pp. 128-144.

[62] Daniel SPERBER, «On the Office of Agoranomos in Roman Palestine», *ZDMG*, 1977, vol. 127, pp. 227-243.

[63] Willem FLOOR, «The office of *muḥtasib* in Iran», *Iranian Studies*, XVIII, 1, winter 1985, pp. 53-74, in particular pp. 57 ff. A German version of this article was published in *Revolution in Iran und Afghanistan*, ed. K. GREUSSING und J.-H. GREVEMEYER (Frankfurt: Syndikat, 1980), pp. 122-139.

[64] The details would be too long to be exposed here. Consider anyhow the *censor* above, and below the *agoranomos* and the *episcopos*.

world, which some scholars have pointed to as the origin of the *ḥisba*, that is the *agoranomia*.

I leave aside for the moment any direct answer to the question, as raised for instance by Floor: «Was the *muḥtasib* the successor of a Byzantine official with a similar task?»[65], because I think that it has to be asked in a relatively different way, and I stress some other details. First of all, it is very important to understand exactly what was the *agora* in the Greek and Byzantine cultures. In fact it was not (or, better: not only) the place where the market was held, but it was «the assembly dedicated to the care of the *agorenein*, one of the most important activities of the life of the Greek state»[66]. The *agora*, connected in the Pauli-Wissowa also to such institutions as the *Ding* of the Germans and the Swiss *Landesgemeinde*, had as a counterpart in the Roman world the *forum*, again the place for the market but also the institution (physical and theoretical) for the public life of the communities.

Here – as probably the reader may realize – flashes one of the crucial turning points of my hypothesis, a knot that can be made explicit through the following questions: were the Greek and Byzantine *agora* and the Roman *forum* culturally and institutionally similar to the *sūq*? And was the *muḥtasib* in charge of the *sūq* or was he in charge of the activities and behavior of the public areas of the Muslim towns? This last question is very crucial, as it has often been noted – rightly – that in the Muslim world there was no "communal life", nor "communal institutions", so that the *muḥtasib* has been proposed as a possible officer (or sometimes as the only officer) in charge of city life and of the contacts between the central power (or powers) and the local population[67]. I shall return to these aspects at the end of the paper.

[65] FLOOR, *The office,* cit., p. 57.

[66] See entry *Agora* in *Die Kleine Pauli Wissowa*. I have translated with «Greek state» the German «*griech. Staatsleben*», although this last has a slightly different meaning, less centered on the (modern, Western) notion of "State".

[67] See, for instance, CAHEN & TALBI, *Ḥisba, Généralités,* cit. p. 505: «Toutes obligations [discussed by the Authors in the preceding lines, G.V.] qui ont fait parfois considérer le *muḥtasib* comme un (et en Islam le seul) fonctionnaire municipal: il ne l'est pas plus que le *ḳāḍī* dans la nature de sa fonction puisqu'il n'émane d'aucune organisation urbaine ni professionnelle, mais le contenu de son activité consiste en effet spécifiquement et exclusivement en affaires urbaines».

For the moment being, another consideration could be fruitful in analyzing the *muḥtasib* through the functional lenses offered by the *agoranomos*. Indeed – as it has been mentioned – beside the *agoranomos* himself many other officials of the Byzantine world have been suggested as having duties parallel to those of the *muḥtasib*[68]: the *aedile*, the *logistes* (Foster: «apparently often equivalent to a Roman *curator*»), the *eirenarch*, the *astynomos*, the *eparx* and so on[69], to which now one can possibly add also the *censor*, if the "philological-institutional coincidence" I have indicated above could be substantiated.

But there is one last official mentioned by Foster that deserves to be kept in mind. This scholar in fact writes that «One of the most interesting candidates [for the activities of «inspecting the markets, especially at the time of the Arab conquest», p. 137] is the rather shadowy personage called the "*episcopos*" who seems to be unique to Syria. Like other administrative terms we have discussed, this one could have several meanings. The word can mean "overseer" or "foreman", a man appointed for a specific building job. [...] Waddington, citing Charasius, a jurist who wrote at the time of Constantine, says, «leurs functions... étaient donc analogues à celles des agoranomes, et il est possible que les magistrats appelés agoranome en Grèce et généralement dans les pays helleniques aient porté dans l'intérieur de la Syrie le titre d'épiscopes». On the other hand the *episcopoi* are frequently mentioned in conjunction with religious terminology, which is seldom the case with the *agoranomos* except in a few isolated instances in Asia Minor. It appears the *episcopoi* may have had some connection with a religious hierarchy under the early empire. Waddington makes the interesting suggestion

[68] Quite singular is the fact that at least in the Irano-Muslim world the "market duties" of the *muḥtasib* were sometimes dealt with by other public officials variously called, such as *kalāntar, darūgha, ra'īs-e bāzār* and so on; see on this question W.M. FLOOR, «The Market Police in Qajar Persia. The Office of *darūghè-ye bāzār* and *muḥtasib*», *Die Welt des Islam*, 1971, XIII, pp. 212-229; IDEM, «The police in Qajar Persia», *ZDMG*, 1973, 123, pp. 293-315, and his yet mentioned essay *The office*, with the relevant bibliography. I have not yet found any discussion on variant names of the officials in charge of *ḥisba* in the Arab-speaking world, apart such specialized and circumscribed titles as *ṣāḥib al-sūq* or *amīr al-sūq* or *'āmil 'alà 'l-sūq*.

[69] See FOSTER, FLOOR and SPERBER. I don't mention here the slightly different characteristics of the Hebrew or Sasanian officers suggested by these last two scholars.

that the Christians came to borrow this title for one of their own administrative functions, perhaps because of some similarity of function or role of early bishops and municipal *episcopoi*. Whether the *episcopoi* inspected the markets or not is unclear, for we fail to see how Waddington justifies the statement we have quoted above from the evidence he cites, or indeed from the frustratingly fragmentary information from the inscriptions»[70].

Well, now I can positively affirm that it is no longer "unclear" whether «the *episcopoi* inspected the markets or not». Indeed around the V-VI centuries «i vescovi [cristiani] approvavano i pesi e le misure usati nella piazza del mercato, e dovevano curare l'integrità delle mura delle città»[71].

However the case of the *episcopoi* is interesting not only as an example of (another) Byzantine official with a two-fold task similar to that of the *muḥtasib*, but inasmuch as it offers once again, and in this case also well into the Christian world, the proof of the existence of a functional connection between the religious (and then, for sure, "moral") sphere of the life of a community and the market or public area of the activity of this same community. Anyhow this comes absolutely not as a surprise, as «the *agoranomos* among other things [was] being appointed to check the frauds of the merchants and to maintain control over the temples in the market and make sure that no crimes are committed in them, that is, he was concerned with the religious and secular affairs in the market place»[72].

As we are more and more plunging into the analysis of the *ḥisba* as the institution devoted to the "market control", I will now deal principally with the "market approach"[73]. Let me recall first of all that in the Muslim world we do find, beside the *muḥtasib*, also other officials explicitly in charge of overseeing the market, with titles such as *ṣāḥib al-sūq*[74], *wālī*

70 FOSTER, *Agoranomos*, pp. 137-138. Waddington, so often referred to by Foster, is W. WADDINGTON, *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie*, Paris, 1870.

71 Peter BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità, 200-1000 d.C.*, Bari, Editori Laterza, 1995, p. 139 (English edition: *The rise of Western Christendom*, Blackwell, Oxford, 1995). Remember that one of the duties of the Muslim *muḥtasib* was precisely to verify the situation of the urban walls.

72 BUCKLEY, The *muḥtasib*, cit., p. 63.

73 *Idem*, pp. 83 and ff.

74 Hence "el señor del zoco" of Spain studied by CHALMETA GENDRON

'l-sūq, *amīr al-sūq*, *'āmil 'alà 'l-sūq* and so on[75]. But this is a detail for the moment. I would rather examine the "secular duties" of the *muḥtasib*, to use the definition of R.P. Buckley, the best and the most recent representative of the "market approach" side.

Actually, it seems difficult to define them exactly. Buckley himself begins this part of his article with the following notation: «The duties attached to the office of *ḥisba* may for convenience be divided into two main categories: those which would tend to encourage the orderly and equitable running of the market, and those responsibilities which have as their aim the censorship of public morals and the correct execution of the Islamic ritual. In this dichotomy we see the essentially dual nature of the *muḥtasib*»[76].

Anyhow, using as reference tool Buckley's order of presentation, I shall try to sketch them. First among the "secular duties" of the *muḥtasib* there is the control of weights and measures (and, connected with this, the responsibility of the *dār al-iyār*[77], of the mint and of coinage); then the control of *Sawāḥil*, in the sense that the *muḥtasib* «had responsibilities concerning with at least the three [Egyptian] ports of al-Qahira and Misr/Fustat»[78]; the control of *aswāq* (a term probably meaning the slave markets); the charge for ensuring the clear passage of public highways. Then obviously there is the big chapter of the regulations of trades and professions: «included among the trades and professions dealt with by al-

in the book mentioned in note 9.

[75] I have to underline immediately one detail as it can be very important for my future discussion: the Prophet Muḥammad is said to have engaged a woman, Samra bint Nuhayk al-Asadiyya, over the *sūq* of Medina; more on, she is not the only woman to have been entrusted with this function, as 'Umar b. al-Khaṭṭāb is also reported to have employed al-Shifa bint 'Abd Allāh over that same market. Buckley comments «It is not unlikely that the women had jurisdiction over the women's section of the market (a common feature of Muslim markets today [?, G.V.], and no doubt then also). However, no more women are ever identified in this role» (BUCKLEY, The *muḥtasib*, cit., p. 60).

[76] *Idem*, pp. 81-82.

[77] I.e. «the government office in which the scales, weights and measures were theoretically to have been produced and periodically examined», *idem*, p.86.

[78] Buckley deals only with one specific region of the Muslim world; however in his article this limitation is never expressly announced, even if he discusses principally sources related to Egypt and Syria until the Fatimid and Mamluk epochs.

Shayzari are the following: butchers and slaughters; fryers of fish; makers of *harīsa*; sausage-makers; perfumers; tailors; educators of boys[79]; confectioners; grainsellers and millers; apothecaries; blood-letters; doctors[80], and so on.»[81].

After such a complex set of activities falling under the control of the *muḥtasib*, Buckley mentions his incumbency on the maintenance of the "general welfare". This includes his authority to divide the different trades into their particular areas; to check that the bakers have stored the amount of flour necessary for a period of at least some months, so that a ready supply could allow for epidemics, or a drought, or perhaps even unscrupulous speculations. Indeed one of the *muḥtasib*'s general duties was to ensure that none hoarded or withheld from the market any kind of foodstuffs in the hope of a rise in prices[82].

[79] Here the contemporary scholar must raise some questions: which kind of schools were involved? *Maktab* or *madrasa* or every kind of teaching institutions? Secondly: why were schools put under the control of the *muḥtasib*: to censor the contents of what was taught in them or to verify that the teachers act correctly toward their pupils? (By the way, this second option seem to be the correct one: see for instance Ishaq Musa AL-HUSAINI, «*Ḥisba* in Islam», *The Islamic Quarterly*, London, 1966, X, 3 & 4, pp. 75, and also CAHEN & TALBI, *Ḥisba,* cit., p. 505: «[le *muḥtasib*] pénètre dans les écoles pour prévenir ou chatier les excès de dureté des maitres»). Finally, one last question: what about the "control" of the schools for young girls (if any)?

[80] The problems of *ḥisba* with the doctors and the people connected to the medical art is a bit complicated, but anyhow it has yet been dealt with. Unfortunately I could not see M. LEVEY, «Fourteenth-Century Muslim Medicine and the *Hisba*», *Medical History*, 7 (1963), pp. 176-182; S. HAMARNEH, «Origins and Functions of the *Hisbah* System in Islam and its Impact on the Health Professions», *Sudhoffs Archiv*, 48 (1964), pp. 157-173; and Ghada KARMI, «State Control of Physicians in the Middle Ages: an Islamic Model», in A.W. RUSSELL, (ed.), *The Town and State Physician in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment,* Wolfenbuttel, 1981, pp. 63-84, all indicated by GLICK, *New Perspectives,* cit., where two pages (486-87) are devoted to «The *ḥisba* and Medicine».

[81] BUCKLEY, «The *muḥtasib*», p. 94. Al-Shayzari's text is obviously the *Nihāyat al-rutba fi ṭalab al-ḥisba*, Cairo, 1946. The list of trades and professions controlled by the *muḥtasib* could be much longer, detailed and diversified, but at the present level of my analysis this short summary is enough complex and articulated. For a practical approach to the issue, see the documents nn. VIII, XVIII, XIX, XX, XXI published in Nicoara BELDICEANU, *Recherches sur la ville ottomane au XVe siècle. Étude et actes,* Paris, 1973.

[82] Remember that there is no unanimous agreement among Western scholars on the issue of «price control». Another point much discussed is whether the *muḥtasib* could or not fix the prices of the commodities.

But the *muḥtasib* also had to verify that the ovens of the bakers had chimneys sufficiently wide to facilitate the dispersal of the smoke, thus causing no harm to the populace. Likewise, he had to order the merchants to sweep the market alleys and keep them clean.

Next to this duties, but always under the general heading of «The *muḥtasib*'s duties: Secular», Buckley adds some "miscellaneous prohibitions" such as «to enforce the ruling of the *sharī'a* concerning the censure of singing and of musical instruments», or «to censure the drinking of alcohol, the chastising of the woman who violates her waiting period (*'idda*)», and «the rebuking of anyone who formulates interpretations contrary to the Qur'an's obvious meaning»[83]. And at this point Buckley remembers that al-Mawardī remarks how under certain circumstances the *muḥtasib* is responsible for the collection of the *zakāt* and the *ṣadaqa*[84].

Buckley's illustration continues with what he calls «The *muḥtasib*'s Duties: Religious and Moral», that is «those aspects of the *muḥtasib*'s jurisdiction which had a more or less direct bearing on the precepts of the *sharī'a* and Islamic ritual». Here he reminds us that this officer «oversees the mosques and orders their attendants to sweep them every day, to clean them of dirt, to shake their mats free of dust, to wipe their walls and to wash their lamps and light them every evening», but also that he «must order the Qur'an reciters to recite in it the correct manner as God ordered, and forbid them from reciting it like music and with musical voices, as songs or poetry» or finally that «he was also obliged to ensure the correct performance of the prayer»[85].

The summary goes on with «another major feature [...] which comes under the general heading of religious duties, [that is] the enforcement of those discriminatory measures which ensured the differentiation between Muslim and non-Muslim»[86]. Nor obviously are «the sexes» absent, because,

[83] Buckley quotes here AL-MAWARDĪ, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya* (Cairo, 1983), p. 215. For my actual hypotheses is very significant the adjective "obvious", that is "known", "public": *ma'rūf*? Unfortunately I could not yet check the Arabic original.

[84] BUCKLEY, *The muḥtasib,* cit., p. 103-104.

[85] Again, note the adjective "correct", that is to mean «done following the Islamic known and recognized ortopraxis».

[86] BUCKLEY, *The muḥtasib,* cit., p. 101. I feel that Buckley as well as other Western scholars miss the real meaning in the classical Islamic world

«leaving aside further examples of the *muḥtasib*'s religious role we may now proceed to examine his sphere of jurisdiction as a censor of public morals»[87].

As I don't want to go further into this schematic presentation of the *muḥtasib*'s practical job based on Buckley's exposition, I finish by quoting his following words, worth mentioning as they introduce a very crucial element: «This feature of his duties was, of course, concerned particularly with the public relations between the sexes»[88].

"Public area", "public relations", "public morals" (and perhaps also "ritual" as "public manifestation ot the faith"): indeed in my opinion the solution of many of the problems I have been exposing all along this paper are implied in this adjective. "Public" means something that is universally known, that is recognized by the people, accepted by human knowledge, become part of a tradition, i.e. something that is *ma'rūf*.

Obviously also what is *ma'lūm* is "known", but *'ilm* has another semantic significance, being more directly connected, in Islamic mind and culture, to God[89]. On the contrary *'arafa* is, so to say, a more "mundane", more "temporal"[90] knowl-

of what they call "discriminatory measures", like the wearing of the *zunnār* and the *ghiyār*. In my opinion "discriminatory" was "distinctive" in the sense of serving to identify the various groups: just think about the black turban of the *sayyids*, or the red conical hat of the *Qizilbash* and so on. But this question would need a global reappraisal of a topic of *ẓimma* that touches on *ḥisba* matters only in a marginal way.

[87] It is very strange that always and everywhere, not only in the Muslim world, the "public morals" are first of all connected to "the sexes" and in particular to the "female behavior". But again, this is too wide a topic to be dealt with now.

[88] BUCKLEY, *The muḥtasib,* cit., pp. 104-105.

[89] Remember that one of the "holy names" of God is *'alīm*, very frequent (for instance II, 115, 181, 221, 255; III, 69, 73, 119, 154; IX, 28; XV, 86; XXXIII, 51; XXXVI, 79; LXXVI, 30), while there is none derived from the root *'arafa* and one occurrence of *ḥāsib* from *ḥasaba*.

[90] Adjectives that do not mean: "separated from the will of God". I have tried to cope with the knot of the semantical meaning of *'ilm* in my book *Istituzioni,* cit., 231 ff. A similar possibility of misunderstanding could happen when referring to rituals of the so-called "popular Islam" such as the circumcision, a practice followed by *all* the member of Islamic *umma,* rich and poor, educated or illiterate, well-off and common people even if it is not mentioned in the Qur'an. What characterizes such rituals is that they are not *shar'ī*, but only *sunnatī* or *'urfī*. See again my *Istituzioni*, pp. 213 ff.

edge, more connected with what could be called the "accepted, traditional, secular, general opinion", something derived from and referring to not only God's (or another Superior Entity's) will or word, but also connected to «custom, usage, practice, convention, tradition, habit, legal practice»[91]: in one word, *'urf*.

As I don't want to elaborate too much on this issue without wider philological proofs that I am still collecting, let me quote here just a short passage from al-Ghazālī that underlines another aspect of the semantical meaning of *'arafa*. In his discussion on the four conditions that make an act of *ḥisba*[92] valid, he puts as third level the fact that «la chose réprouvable soit manifeste pour le censeur, sans qu'il ait besoin de l'épier»[93].

Al-Ghazālī discusses this point quite a lot, relating first of all an episode in which the Caliph 'Umar discovered a man in a reprehensible situation after having climbed the wall of this man's house. But the culprit reacted accusing 'Umar of misdeed: «"O Commandeur des croyants, si moi j'ai désobéi une foi à Allah, toi, tu lui as triplement désobéi [car] Allah a dit (Cor. XLIX, 12) 'N'épiez point', or tu as épié. Il a dit encore (Cor. II, 185): 'Pénetrez dans les maisons par leurs portes'. Mais toi, tu as grimpé par la terrasse! Et Allah a dit encore (Cor. XXIV, 27): 'N'entrez pas dans les maisons autres que les vôtres, sans en demander la permission et sans adresser le salut à leurs habitants'. Or, toi, tu n'as pas adressé le salut!" 'Umar laissa donc cet homme en paix et se contenta d'exiger de lui qui se repentisse».

Such a position is immediately made clearer: «Sachez donc que quand un homme ferme la porte de sa maison et se cache

[91] WEHR, *A dictionary,* cit., entry *'urf*.

[92] Or of *amr bi 'l-ma'rūf*, if you prefer: in al-Ghazālī the two aspects are totally intertwined, as is inevitable for a Muslim *'alīm*.

[93] The first necessary condition is that the thing or act involved be "réprouvable" (*munkar*); secondly that «cette chose réprouvable existe dans le présent». The fourth is that «le caractère réprouvable de la chose soit connu sans qu'il soit besoin de recourir à l'effort de raisonnement personnel (*ijtihād*)» (BERCHER, *L'obligation,* cit., XX, pp. 21 ff.). This last condition underlined by al-Ghazālī would bring us toward the question of the powers of the *muḥtasib* to detect crimes and to inflict suitable punishments. A topic that I must leave totally untouched for now, even if it is very significant in a global analysis of *ḥisba* and of the role of the *muḥtasib* in the life of the Islamic societies, as it will be clearer in a short while.

derrière ses murs, il n'est pas permis de pénétrer chez lui sans son authorization, afin de se rendre compte du péché qu'il commet, à moins que cela ne se manifeste dans la maison d'une façon telle que ceux qui sont à l'exterieur la réconnaissent»[94].

Here all of a sudden another crucial aspect of Muslim culture enters the field: the idea of "inside" vs. "outside", of "private" vs. (again) "public", of what in Persian and Ottoman Turkish is called *andarūn* vs. *bīrūn*. That is the idea behind the root *ḥaruma* or *ḥarima* which in the Islamic culture means what is "prohibited", but also what is "sacred"[95], as it refers in both cases to what is "reserved" for an individual, a group, a community or God Himself.

This becomes really important in my discussion of the *muḥtasib* if we keep in mind that «of the important elements in the creation of the Islamic city [...] the determining element is the Islamic legal/political system, which includes (1) spatial segregation by juridical distinction; (2) gender segregation by architecture and space, and (3) spatial segregation between public and private (the residential area as private space and the commercial area as public space). An Islamic city is one where all of these latter three elements functions effectively»[96].

[94] BERCHER, *loc. cit.*

[95] Remember that in Islam there are two kinds of "holiness" (not to speak of the *baraka* of the *awliyā*), defined one through the root *qadusa* and the other through the root *ḥaruma*. See on the question Jacques JOMIER, O.P., «Le sacré dans le Coran», in AAVV, *L'expression du sacré dans les grandes religions. II: Peuples indoéuropeens... Islam*, Louvain La Neuve, 1983, pp. 339-385 and for an analysis of the root *ḥaruma* in particular also my *Istituzioni*, pp. 172 and ff. For a broad survey of the *awliyā* and their role see now Henri CHAMBERT-LOIR et Claude GILLIOT, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême Orient, 1995, pp. 391; but many anthropogical studies have been published on this topic in the last years.

[96] Janet L. ABU-LUGHOD, «The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance», in *IJMES*, 19, 1987, as summarized by Masatoshi KISAICHI, «The Maghrib», in Haneda & Miura, *Islamic Urban, cit.* below note 99, p. 41. Remember that "segregation" can be understood as a two-ways relation between "inside" and "outside": it is the same problem I mentioned before regarding the notion of "discrimination" (see note 86). Allow me to quote once again my *Istituzioni*, pp. 22 and ff. where I deal with the importance of the ideas of "inside" vs. "outside" in the Muslim world, also in opposition to the ideas of "superior", "high", vs. "inferior", "low" predominant in the Christian culture.

Is the mosaic taking shape?[97] Unfortunately things remain very complicated. It is not by chance that D. & J. Sourdel wrote in the passage I have in part previously mentioned of their *Dictionnaire historique de l'Islam* (see above p. 74) that the *muḥtasib* «n'applique pas le droit pénal; il veille à faire respecter les règles de la bienséance musulmane en raison du principe que la practique de l'Islam ne consiste pas seulement à éviter de commettre des actes dits *ḥarām* [...] et à faire ce qui est "obligatoire" mais aussi à faire tout ce qui est considéré comme "recommendé" et à éviter tout ce qui est "blamâble" ou "répréhensible", en arabe *munkar*»[98]. But as everyone knows, the opposite of *ḥarām* in the *sharī'a* is *wājib* or *halāl*, not *munkar*!

I am sure that the confusion could be solved through a detailed analyses of the methods and the limitations of intervention of "civil"-"religious" institutions such as the *qāḍī*, the *muḥtasib*, the *shurta* and the *naẓar fi 'l-maẓālim*. A goal that once again I leave for the follow up of this research. Let me just say at the end of this paper that while I am conscious that I have not answered many of the questions I raised at the beginning (for instance, those regarding the fairs or the *tujjār* or the tribes), I want to add some final considerations about the market and the town in the Islamic world as the places where the *muḥtasib* acted.

It is useless to remind that there is a lively debate in the scientific arena regarding the existence and the characteristics of the "Muslim town"[99]. For instance E. Wirth, in a paper

[97] On the "inside" and "outside" in the Islamic urban realities see for instance André RAYMOND, «Espaces publiques et espaces privées dans le villes arabes traditionelles», *Maghreb-Mashreq*, 1989, pp. 194-201 and many articles by Baber JOHANSEN.

[98] See note 21 above and also the entry *ḥarām* in this same *Dictionnaire*: «... le qualificatif *ḥarām* équivaut à "interdit par la Loi réligieuse". A ce titre il doit être distingué du terme *munkar* ou "répréhensible" qui vient juste au-dessous de lui dans l'échelle des qualifications des actes humains établie par le juristes». By the way, no explication is offered by D. & J. Sourdel about this last "échelle".

[99] In addition to the articles by Abu-Lughod referred to in note 96 and by Wirth referred to in note 102, I mention here only André RAYMOND, «Islamic city, Arab city: Orientalist myths and recent views», *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXI, 1 (1994), pp. 3-18 and the book of Masashi HANEDA and Toru MIURA (eds.), *Islamic Urban Studies: Historical Review and Perspective*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. XII - 365. Useless to say, this volume is rich in indications on the *muḥtasib*'s role.

read at a conference in 1982[100], categorized five distinctive features of cities in the Islamic period; they were «a) cities founded in the Islamic period were systematic and planned; their labyrinthine and unsystematic nature increased in later centuries; b) blind alleys which riddled the space between the main access routes were consciously planned, not the result of haphazard development; c) houses with an inner courtyard; d) independent quarter; e) *sūq*s. Wirth shows that characteristic 1 to 4 existed in the Orient before Islam and that it was the *sūq* as the commercial center which existed neither in the ancient Orient nor in Medieval Europe[101]. Of the five characteristic, the *sūq* has the weakest connection with Islam as a religion»[102].

Quite a strange situation again: while reaffirming that from the point of view of spatial organization, use of the territory and economic functions the "Muslim town" was substantially similar to ancient towns, in particular to Roman and Greek ones, Wirth maintains that the only real innovation in the *dār al-islām* had been the *bāzār* o *sūq* or *çarşı*. That is to mean that the only Islamic innovation was the one with «the weakest connection with Islam as a religion»!

But the real question is: what has to be meant with «Islam as a religion»? And in our context: is only a chance that the *ḥisba* acts in the space with the «weakest connection with Islam as a religion»? The stress then shift again towards the analyses of the *sūq*, «a social institution, comprising religious, commercial, political, and social elements [...] the center par excellence of personal transactions, commerce and communication in urban life». An area which, quoting another expert, «was recognized by Islamic law as designated locus of sociability. The purpose of transactions in the *bāzār* was beyond a mere exchange of commodities; it was exchange in the context of religious norms and cultural values»[103].

[100] Eugen WIRTH, «Zum Problem des Bazars (*sūq*, *çarşı*)» *Der Islam*, 1974, LI, pp. 203-260 and 1975, LII, p. 6-46.

[101] By the way, if Wirth is right, it makes no sense to approach the *muḥtasib* to the *agoranomos* as "market controllers".

[102] WIRTH, E., «Villes islamiques, villes arabes, villes orientales?: Une problématique face au changement», in BOUHDIBA A. & D. CHEVALIER eds., *La ville arabe dans l'Islam*, Tunis-Paris, 1982, as summarized by KISAICHI, *The Maghrib*, cit., p. 40.

[103] Entry «*Bāzār*» in *EnIr*, divided into the following section: «General»

May I conclude this preliminary paper proposing substituting "religious norms" with the word *sharī'a* and "cultural values" with the word *'urf*, both with juridical, historical and social realizations that appear through the Muslim institutions and that modify their original meanings? Here lies in my mind the link between "morals" and "markets", very broadly understood as "individual", "private" space vs. "public", "political" space, in the Muslim world. I hope that these hypotheses, even if still only on a sketchy level, could help our understanding of the Islamic societies.

ABSTRACT
The Qur'an refers many times to the duty for the believer to "order Good and prohibit Evil", a duty known as *ḥisba* for reasons that have not yet been explained by scholars. A first aspect must be analyzed: in the original Arabic formula (*al-amr bi 'l-ma'ruf wa 'l-nahy 'an al-munkar*) there is absolutely no idea either of "Good" or of "Evil". As a consequence an initial point of my article will discuss what *ma'ruf* and *munkar* refer to in this expression. Parallel to this there was in the Arab-Muslim world the *'āmil al-sūq*, an officer in charge of the control of the market that since the 'Abbasid caliphate was called *muḥtasib*. Slowly the role of this *muḥtasib* became primarily that of market controller, and this officer became one of the top members of the government, while his duty regarding the *amr bi 'l-ma'ruf wa 'l-nahy 'an al-munkar* appears at a first glance to have been reduced.
But the "old" *ḥisba*, intended in a "moral sense", still works, for instance in today's Saudi Arabia and in Egypt, with the stress only on the sheer control of the "public morals".

KEY WORDS
Muslim world. Institutions. Ḥisba.

(Michael E. BONINE); «Organization and Function» (Wilhelm FLOOR); «Socioeconomic and Political Role of the *Bāzār*» (Ahmad ASHRAF); «The *Bāzār* in Afghanistan» (E.F. GRÖTZBACH), and «Temporary *Bāzār*s in Iran and Afghanistan» (Marcel BAZIN). The last sentences quoted in the text are from Ashraf and Floor's sections (p. 30 and p. 25 respectively).

Stefania Cunial

L'INTERVENTO ANGELICO NELLA CREAZIONE DELL'UOMO SECONDO ĞALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ

"Un matrimonio senza bambini è come un paradiso senza angeli"[1]. Così il sapere islamico popolare sintetizza con una massima il valore attribuito al concepimento, in un abbinamento non certo fortuito, che ci offre l'occasione di cogliere il carattere 'angelico', oltre che divino, della creazione[2].

La letteratura sulle tradizioni e sugli usi e costumi legati a questo delicato argomento è ormai abbastanza copiosa; quello che ci sembra più interessante analizzare è invece il rapporto che intercorre tra queste tradizioni e l'opinione della tradizione islamica ortodossa, quanto corrisponde al sapere ortodosso, che risale fino al periodo della prima comunità musulmana. Per far questo abbiamo fissato quale principale punto di

[1] T. CANAAN, *The child in Palestinian Arab superstition*, «JPOS», 7 (1929), p. 159.

[2] Stando alle conoscenze popolari, colui che esegue il volere di Dio in fatto di nuove nascite è l'angelo Gabriele, che viene inviato nel momento in cui un bambino è concepito e la fiamma della vita deve cominciare ad ardere in lui. Quando Dio vuole creare infatti, invia l'angelo Gabriele, che prende il seme dell'uomo nella sua mano. Tale seme rimane sessanta giorni tra il cielo e la terra, dopodiché si deciderà se dovrà diventare maschio o femmina. «L'angelo Gabriele prende della terra, la impasta, ne fa un pugno piccolo piccolo e lo inserisce nella donna mentre suo marito si unisce a lei, quindi Dio disegna lo spirito» (H. GRANQVIST, *Birth and childhoood among the Arabs*, Helsingfors-Copenaghen 1947, p. 36). Questa terra, mista al seme umano, gioca un ruolo fondamentale nella creazione umana, riprendendo il tema della creazione primordiale (secondo la leggenda islamica la «statua» di Adamo fu plasmata col fango): "Gli angeli prendono un po' di fango da tre luoghi: dal luogo in cui l'essere è creato, dal luogo in cui nascerà e da quello in cui morirà. Essi assistono quindi al congiungimento sessuale. L'angelo prende questo fango, lo impasta e lo introduce nel corpo della donna" (Cfr. E. PANETTA, *L'Italia in Africa*, II, Roma 1974, p. 111).

riferimento l'opera di Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī, noto teologo egiziano di epoca mamelucca[3], figura principe della reazione teologica alle scienze naturali. Si tratta principalmente di due testi presi in esame: l'opera di esegesi coranica *al-Durr al-manṯūr fī tafsīr al-ma'ṯūr*[4] e la raccolta di *ḥadīṯ* intitolata *al-Ḥabā'ik fī aḫbār al-malā'ik*[5], i cui contenuti rimandano ad autori dell'VIII, IX e X secolo[6]. Con le dovute cautele, si faranno poi dei confronti con le fonti etnografiche.

La tradizione islamica tutta è concorde nel ritenere reale l'intervento divino nella creazione umana in base a ciò che chiaramente esprime il Corano: "Possa l'uomo perire! Quanto egli è ingrato! Di che cosa lo creò Dio? Di una goccia di sperma. Lo creò e lo plasmò. Poi gli facilitò la via d'uscita dal ventre materno"[7]. Questo intervento non è mai una manifestazione diretta di Dio, ma si esplica sempre attraverso la figura, per così dire 'secondaria', dell'angelo[8]. A partire dal momento del concepimento, e forse ancor prima dall'atto sessuale, gli angeli hanno il compito di proteggere l'essere vivente dal male. In questa cornice si inserisce il delicato problema della liceità del rapporto sessuale, in vista di evitare

[3] Sull'autore cfr. C. BROCKELMANN, *al-Suyūṭī*, E.I., vol. 4, Leyden 1934, pp. 601-3.

[4] ĞALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manṯūr fī tafsīr al-ma'ṯūr*, Beyrut 1990.

[5] ĞALĀL AL-DĪN AL-SUYŪṬĪ, *al-Ḥabā'ik fī aḫbār al-malā'ik*, Il Cairo 1990. L'opera è stata analizzata nella mia tesi di laurea dal titolo, *L'angelo nella tradizione islamica secondo le Ḥabā'ik di al-Suyūṭī*, Università degli Studi di Venezia, Ca' Foscari, A.A. 1996-97.

[6] Tra essi Mālik b. Anas (morto nel 796 d.C.), Dā'ūd b. 'Alī (morto nell'883 d.C.), Ibn Ḥazm (morto nel 1065 d.C.) e, talvolta, Wahb b. Munabbih (morto nel 728 d.C.). Tra le fonti a cui al-Suyūṭī sicuramente attinse per la sua opera troviamo il *Kitāb al-'aẓama* di Abū al-Šayḫ (887-979 d.C.), raccolta di informazioni tratte esclusivamente da fonti islamiche autentiche, e il *Kitāb al-'aẓama* di Ibn Abī al-Dunyā (823-894 d.C.), che a sua volta fece ampio uso del materiale contenuto nelle *Isrā'īliyyāt* attribuite a Wahb b. Munabbih.

[7] Cor. 80:17-20. Per questa e per le successive citazioni di passi coranici è stata utilizzata la traduzione di A. BAUSANI, *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1961.

[8] Nelle *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā' wa Ḫullān al-Wafā'*, l'enciclopedia delle scienze composta in forma di epistole nel X secolo, leggiamo: "Gli aš'ariti negano una Natura e attribuiscono tutte le operazioni direttamente a Dio. Essi non hanno compreso che la Natura è un Angelo. Iddio non ha contatto diretto con i corpi, né opera direttamente, ma incarica degli angeli che fanno quel che Lui ordina". A. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli 1978, p. 129.

un malaugurato intervento satanico, e le inevitabili conseguenze che seguirebbero ad un concepimento. Se si considera infatti che secondo la tradizione gli organi genitali sono tra i 'luoghi' in cui Satana risiede nel corpo umano, sarà facile capire come egli possa 'partecipare' al rapporto sessuale (nel caso in cui non sia stata precedentemente pronunciata l'espressione inaugurale *bi-smi 'llāhi 'l-raḥmān al-raḥīm*, "In nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso")[9], lasciando la sua impronta qualora si verifichi una gravidanza[10].

1. *Sui rapporti sessuali nell'Islam*

Il Corano fornisce chiare direttive a riguardo. È illecito avere rapporti con donne nel periodo delle loro mestruazioni, come si legge nella '*sūra* della vacca':

> Ti domanderanno ancora delle mestruazioni. Rispondi: È cosa immonda. Pertanto astenetevi dalle donne durante le mestruazioni e non avvicinatevi a loro finché non si siano purificate. Le vostre donne sono come un campo per voi[11], venite dunque al vostro campo a vostro piacere, ma premettete qualche atto pio[12], utile a voi...[13].

[9] In questo contesto si inserisce anche il problema della *qarīna*, lo 'spirito-gemello' di cui ogni nuova creatura umana è dotata, che viene al mondo nel momento in cui il bambino è concepito, prima cioè che egli nasca. Il credente musulmano è invitato a pronunciare la formula della *basmala* in vista di evitare che il bambino possa essere deviato dal suo compagno demoniaco, o che il carattere stesso del gemello invisibile sia satanico piuttosto che angelico. Si veda a proposito la sezione sull'idea del 'doppio'.

[10] Muḥammad b. Badr al-Dīn al-Šiblī, autore siriano del XIV secolo, racconta per esempio che Satana scorre (*yağrī*) nel pene e si ferma a covare nell'ano. Se l'uomo ha contatti con una donna che si trova nel periodo mestruale, egli si introduce in lei facendola restare incinta di un effeminato. AL-ŠIBLĪ, *Ākām al-marğān fī aḥkām al-ğānn*, Il Cairo 1908, pp. 178-9.

[11] Spiega al-Suyūṭī a proposito di queste parole, che i figli risultano perciò 'i frutti' dell'unione.

[12] Quindi secondo la tradizione si deve premettere la *basmala*. Hilma Granqvist, nel suo testo *Birth and childhood among the Arabs*, racconta: "Quando un uomo desidera avere rapporti con sua moglie egli dice: Io cerco rifugio in Dio, da Satana maledetto. In nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso! Queste parole, che sono pronunciate anche in altre occasioni nella vita quotidiana, sono utilizzate in modo che Satana si ritiri e Dio sia presente. Se il nome di Dio viene omesso, la donna è esposta a pericolo. Se il nome di Dio è omesso, il bambino che nascerà diventerà diabolico" (GRANQVIST, *Birth and childhood*, p. 30).

[13] Cor. 2: 222-3. Per al-Suyūṭī i figli concepiti in questo periodo saran-

Da questi due versetti i commentatori musulmani traggono un ulteriore insegnamento: è proibito avere rapporti completi che non avvengano 'nell'unica via consentita':

Ci è giunto da Wakī', Ibn Abī Šayba, 'Abd b. Ḥamīd, al-Buḫārī, Abū Dā'ūd, al-Tirmiḏī, Ibn Māğa, Ibn Ǧarīr, Abū Nu'aym e al-Bayḥaqī che Ǧābir disse: Gli ebrei dicevano: se un uomo va dalla propria donna e la prende da dietro, se rimarrà incinta il figlio sarà strabico. È stato fatto scendere a proposito: 'Le vostre donne sono come un campo per voi, venite dunque al vostro campo a vostro piacere...', e cioè (la donna può essere) girata o piegata, ma deve essere un rapporto lecito[14].

Così come la tradizione popolare, il sapere coranico e quello tradizionale rivelano il profondo convincimento che il rapporto sessuale debba svolgersi nel pieno rispetto della 'libertà creatrice divina', e che quindi esso possa sempre eventualmente essere coronato da una gravidanza.

2. *Il concepimento e la gestazione*

Sul momento del concepimento (*masqaṭ al-nuṭfa*) e sulle varie fasi, che seguono poi, di graduale trasformazione del feto, troviamo detto nel Corano:

Da che cosa mai Dio l'ha creato? Da una goccia di sperma[15] lo creò

no colpiti dalla lebbra, o da vari handicap fisici.

[14] Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr*, I, pp. 467-8. Leggiamo ancora: "... La donna può essere in piedi, seduta, piegata, ma l'importante è che il rapporto avvenga 'nell'unica via'".

[15] In Cor. 76:2 si legge: "Noi creammo l'uomo da una goccia di sperma e di umori mischiati, per provarlo, e l'abbiam fatto ascoltante e veggente". Ci spiega al-Suyūṭī che si tratta di un composto organico formato degli umori e dell'umidità prodotti dall'uomo e dalla donna, che si mischiano nell'utero con il seme maschile, di colore bianco e rosso, e con il seme femminile, di colore verde e rosso. L'autore riporta che dagli umori maschili saranno generati ossa, nervi, e vene, mentre da quelli femminili carne, sangue e capelli. Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr*, VI, p. 482.

A proposito del concepimento leggiamo ciò che è attribuito agli Iḫwān al-Ṣafā': "Non appena lo sperma, che è la crema (*zubda*) del sangue dei maschi entra nell'utero femminile vi si connette immediatamente una delle potenze dell'anima vegetale che penetra in tutti i corpi e che è anche una delle potenze dell'anima naturale governata a sua volta dall'Anima Universale. Questa potenza attrae il sangue mestruale (*ṭamṯ*) verso l'utero, lo ferma (*imsāk*) e lo digerisce (*haḍm*). Poi tale sangue viene applicato attorno allo sperma come il bianco dell'uovo attorno all'uovo. Il calore dello

e lo plasmò, poi la via[16] gli spianò[17].

Il processo di formazione che corrisponde alla fase in cui Dio 'plasma' l'uomo, è così illustrato da al-Suyūṭī:

È giunto da Ibn al-Mundir che Ibn Ğarīğ disse a proposito delle parole 'Lo plasmò': è *nuṭfa*, poi *'alaqa*, quindi *muḍġa*, poi questo e questo e questo, finché termina la sua creazione[18].

Nonostante le apparenze il processo non segue leggi naturali fisse, determinate una volta per sempre, ma è dominato dalla creatività personalissima di Dio "Che plasma l'uomo nell'utero della madre come Egli vuole"[19].

La spiegazione dettagliata degli accadimenti, a commento sempre dello stesso versetto, ci è fornita attingendo a fonti non propriamente arabe:

È giunto da Abū Nu'aym che Muḥammad b. Ka'b al-Qurṭī disse: ho letto nella Torah o – disse – nei fogli di Abramo: Ha detto Dio 'Oh figlio dell'uomo, ti ho creato dal nulla, ti ho reso persona normale. Ti ho creato da un pugno di argilla, quindi ti ho reso *nuṭfa* nella sede delle possibilità, poi ho trasformato *nuṭfa* in *'alaqa* (grumo), quindi *'alaqa* in *muḍġa* (impasto masticato), e *muḍġa* in *'iẓām* (scheletro). Ho rivestito le ossa di carne, poi ho voluto che tu fossi un'altra creatura. Oh figlio dell'uomo, è possibile questo a qualcuno che non sia Io? Quindi abbiamo alleggerito il tuo peso per tua madre, affinché

sperma fa bollire il sangue e lo matura e quella umidità diventa grumo (*'alaqa*) così come il latte che si rapprende... Al terzo mese entra in gioco l'influsso di Marte, che riscalda e scuote ancor più, e quel grumo diventa *muḍġa* rossa; al quarto mese è la volta del Sole che inspira nella *muḍġa* l'anima animale... Dopo il quinto mese la disposizione passa a Venere, che plasma in modo ormai completo gli occhi, le narici e le varie forme del nascituro, ma il feto è ancora rannicchiato su se stesso... Il suo ombelico è presso quello della madre e da quello prende cibo fino alla nascita" (BAUSANI, *L'Enciclopedia*, pp. 163-4).

[16] Si intenda qui "che gli consente l'uscita dal ventre materno". SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manṯūr*, VI, p. 520.

[17] Cor. 80: 18-20.

[18] SUYŪṬĪ *al-Durr al-manṯūr,* VI, p. 520.

[19] *Ibid.* È l'idea, molto feconda teologicamente, di una continua novità nella creazione divina, che porta al concetto della creazione continua, uno dei tratti essenziali dello spirito della teologia islamica. Si veda a tal proposito Cor. 16:8. Rimane comunque certo che Dio non compie direttamente l'opera di creazione, come ci spiega al-Suyūṭī: "È giunto da Aḥmad, al-Buḫārī, Muslim, al-Bayhaqī e Anas che il Profeta disse: Dio Altissimo ha incaricato dell'utero un angelo che dice: Oh Signore, *nuṭfa*? Oh Signore, *'alaqa*? Oh Signore, *muḍġa*?". Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr,* IV, p. 620.

non si ammalasse, e non soffrisse. Quindi abbiamo ispirato agli intestini di crescere, e agli organi di dividersi, così che gli intestini sono cresciuti dalla loro piccola dimensione, e gli organi si sono divisi dal loro intreccio. Abbiamo istruito l'angelo incaricato degli uteri di farti uscire dal ventre di tua madre estraendoti con le piume delle sue ali, e poiché eri una creatura gracile, e non avevi denti per tagliare né molari per macinare, abbiamo fatto uscire per te da una vena del seno di tua madre latte fresco d'estate, caldo d'inverno, facendolo uscire da ciò che sta tra la pelle, la carne, il sangue e le vene, poi abbiamo gettato nel cuore di tua madre la pietà, e in quello di tuo padre la misericordia, cosicché entrambi lavorassero e faticassero e ti educassero e ti nutrissero e non dormissero finché tu non ti fossi addormentato. Figlio dell'uomo, non ho fatto questo per te?[20].

Sulla *nuṭfa* (goccia di sperma), ovvero il primo stadio evolutivo dell'embrione, sappiamo che "durante la permanenza di quaranta giorni nell'utero sviluppa già tutti i capelli e le unghie"[21]. Dopo che per essa, rimasta nell'utero per quaranta giorni senza mutare di stato, si è verificata la trasformazione in *'alaqa*, e quindi poi in *muḍġa* e in scheletro,

se Dio vuole concludere la sua creazione, invia un angelo che chiede: Oh Signore, maschio o femmina? Misero o felice? Piccolo o alto? Deficiente o pieno di forza? Di costituzione robusta o infermo? E scrive ogni cosa[22].

A riprova dell'origine comune, in ambito semitico, di queste conoscenze, la tradizione ebraica conserva nel *Sefer ha-Aggadah* un racconto più o meno simile:

R. Hanina bar Papa ha detto: L'angelo incaricato del concepimento, che si chiama Notte, prende la goccia di sperma, la presenta all'Altissimo, e chiede: Maestro dell'universo, cosa ne sarà di questa goccia di sperma? Diverrà un uomo forte o debole? Un saggio o uno stolto? Un ricco o un povero?[23].

[20] Suyūṭī, *al-Ḥabā'ik*, p. 97.
[21] Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr*, V, p. 10.
[22] Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr*, IV, p. 620.
[23] Il racconto continua: "Due angeli sono incaricati di sorvegliare lo spirito presente nel feto, perché esso non lasci l'embrione. Lì un lume è acceso sopra la sua testa, in modo che possa guardare e vedere dal confine del mondo al confine del mondo... Un angelo trasporta lo spirito del feto nell'universo per fargli conoscere ogni cosa. L'embrione rimane nel ventre della madre nove mesi: nei primi tre, l'embrione abita la parte più bassa del ventre; nei successivi tre, la parte di mezzo; negli ultimi tre, la parte più alta. Quando arriva il momento del parto, lo stesso angelo appare e dice allo spirito: È giunto il momento di nascere. E lo spirito: Perché vuoi

Per al-Suyūṭī chi compie queste azioni non è un angelo qualsiasi, ma l'Angelo, forse unico e solo, preposto all'organo femminile in cui si sviluppa il feto[24]:

la *nuṭfa* è installata nell'utero, quando l'Angelo degli uteri la prende in mano e dice: Oh Signore, formata o non formata? E se gli è risposto 'non formata', non v'è alcun soffio, ed essa viene rigettata come grumo di sangue nell'utero. Se invece la risposta è 'formata', l'angelo chiede: Oh Signore, maschio o femmina? Infelice o felice? Quale sarà l'ora della morte e quali saranno le caratteristiche e il suo mantenimento? E in quale terra morrà? Quindi vien detto alla *nuṭfa*: Chi è il tuo Signore? E risponde: Iddio. E vien chiesto: Chi è il tuo Sostenitore? Iddio. E vien detto: Vai al *Umm al-Kitāb*, e guardavi dentro perché è contenuto un brano che riguarda questa *nuṭfa*. E vien detto: Sei creato e fatto vivere quanto è stato stabilito, e mangi ciò che ti è stato ordinato, e possiedi tali caratteristiche, finché verrà l'ora della tua morte e verrai seppellito in quel luogo. – E secondo un'altra versione – Vien detto all'angelo: Vai al *Umm al-Kitāb* perché in Esso sono contenute le caratteristiche di questa *nutfa*. E quello va e copia, e non scende finché non ha terminato di copiare l'ultima caratteristica[25].

Un'importante questione è accennata in quest'ultimo brano: si parla infatti di 'formata' e 'non formata'[26], al cui proposito l'autore stesso dà alcuni chiarimenti:

È giunto da Ibn Abī Ḥātim che Ibn 'Abbās disse a proposito delle parole 'formata e non formata': per 'formata' si intende 'dotata di vita', e per 'non formata' ciò che è fatto cadere (abortito). È giunto da 'Abd b. Ḥamīd, Ibn al-Munḏir e Ibn Abī Ḥātim che 'Ikrama disse: *'alaqa* è il sangue, *muḍġa* è la carne e ciò che viene altrimenti chiamato 'forma-

portarmi all'aria del mondo? L'angelo: Figlio mio, sappi che sei stato formato contro la tua volontà, e che nascerai contro la tua volontà, morirai contro la tua volontà, e contro la tua volontà darai conto delle tue azioni a Dio. Ma lo spirito rifiuta di uscire, cosicché l'angelo deve spingerlo, spegnere il lume che ardeva sopra il suo capo, colpirlo sulla bocca e fargli dimenticare ciò che ha imparato". *The Book of the Legends, Sefer ha Aggadah*, ed. Bialik and Ravnitzky, New York 1992.

[24] Secondo Muḥyi al-Dīn b. al-'Arabī, autore vissuto tra il XII e XIII secolo, Dio ha incaricato una fitta schiera di angeli, preposti agli uteri, di sviluppare il feto, trasformandolo di stato in stato come Egli ha progettato, cosa che avviene col trascorrere dei mesi. Nella sua interpretazione ai versetti coranici già citati (Cor. 80:17-20), Ibn 'Arabī identifica gli angeli in questione con i movimenti celesti. Essi contribuiscono a tracciare i destini degli uomini. IBN AL-'ARABĪ, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Il Cairo s.d.

[25] SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manṯūr*, IV, p. 620.

[26] Si veda a proposito Cor. 22:5: "...Vi creammo da un pugno di argilla, quindi facemmo di quella terra una goccia di sperma, poi un grumo di sangue, poi un pezzo di carne formata e informe...".

to', ovvero quel che viene fatto nascere, mentre il 'non formato' è l'essere abortito[27].

Riguardo ai tempi di formazione e gestazione si sa che esistono termini precisi[28]. Il periodo che precede la formazione del feto va da un minimo di quaranta ad un massimo di quarantacinque giorni:

> Quando sono trascorse per la *nutfa* quarantadue notti, Dio invia un angelo a darle forma, a creare il suo udito e la sua vista, la pelle, la carne, le ossa. Secondo un'altra versione l'angelo si presenta alla *nutfa* dopo che sono trascorse quaranta o quarantacinque notti, e chiede: Oh Signore, infelice o felice? E lo scrive[29],

dopodiché si decidono il sesso e il destino. Ogni stadio dura approssimativamente quaranta giorni:

> È giunto da 'Abd b. Ḥamīd e Ibn al-Munḏir che 'Abd Allāh b. Mas'ūd disse: ci è giunto che la goccia di sperma rimane nell'utero quaranta giorni, quindi vi rimane quaranta giorni come *'alaqa*, poi quaranta giorni come *muḍġa*, infine se Dio vuole completare la creazione, scende l'angelo...[30].

Oltre alla formazione e trasformazione del feto, a cui si accompagna una cura costante del nascituro[31], al-Suyūṭī ci illustra un particolarissimo e delicatissimo compito angelico:

> È giunto da Aḥmad, al-Buḫārī, Muslim, Abū Dā'ūd, al-Tirmiḏī, al-Nisā'ī, Ibn Māğa, Ibn al-Munḏir, Ibn Abī Ḥātim e al-Bayhaqī attraverso 'Abdallāh b. Mas'ūd che il Profeta disse: Invero ognuno di voi è rimasto nel ventre della propria madre quaranta giorni come *nutfa*, quindi è diventato *'alaqa*, poi *muḍġa*. Dopo tutto ciò gli è stato inviato

[27] Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr*, IV, p. 621.

[28] Cor. 22:5: "... poi secondo la Nostra volontà, lo facciam restare nel seno materno sino a un termine fisso, poi ve ne traggiamo in forma di bambino...". Per il diritto musulmano non esistono veri dissidi in merito al termine minimo di gestazione. In Cor. 46:15 e 31:14 è detto che trenta mesi durano gravidanza e allattamento: "La genitrice lo ha portato in grembo ed ha impiegato due anni ad allattarlo". Sorgono invece problemi qualora si voglia stabilire il termine massimo. La scuola šafeita ammette che il feto possa avere vita latente nell'alvo materno per un massimo di quattro anni; per i malachiti si può arrivare addirittura a cinque o sei.

[29] Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr*, IV, p. 621.

[30] Suyūṭī, *al-Durr al-manṯūr*, VI, p. 481.

[31] "Tramanda Abū al-Šayḫ che Ibn 'Abbās disse: È preposto agli embrioni un angelo che, quando la madre dorme o si è coricata, solleva la testa dell'embrione, perché, se non facesse ciò, quest'ultimo affogherebbe nel sangue" (Suyūṭī, *al-Ḥabā'ik*, p. 97).

l'angelo perché vi insufflasse lo spirito, e furono ordinate a questo quattro parole, perché scrivesse le modalità di mantenimento, l'ora della morte, ed il lavoro del nascituro, e se egli sarebbe stato misero o felice[32].

Il messaggero celeste custodisce ed insuffla nell'essere umano il *rūḥ*, termine con cui si intende lo spirito vitale o l'anima del vivente. Questo avviene non prima che siano trascorsi quattro mesi dal concepimento:

È giunto da Ibn Abī Ḥātim che Ibn 'Abbās disse a proposito della 'creazione nuova'[33]: si introduce in esso lo spirito. È giunto da Ibn Abī Ḥātim che 'Alī disse: dopo che per la *nutfa* sono trascorsi quattro mesi, viene inviato un angelo che vi insuffla lo spirito nelle tre oscurità[34].

Per alcuni autori il corpo non possiede anima per tutta la durata della gestazione (*ḥabal*), ma la riceve solo al momento del parto (*wilāda*), quando l'Angelo apre le sue narici e ve la introduce[35]. Onde chiarire bene cosa si intenda per spirito, si spiega:

Dio inserisce l'anima, per mezzo della quale l'uomo sta in piedi e seduto, può sentire e vedere[36], quindi inserisce lo spirito, tramite il quale si conosce la verità dal nulla, e si distingue la retta via da quella distorta[37].

[32] SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manṯūr*, IV, p. 620.

[33] Cor. 23:12-13: "Noi creammo l'uomo d'argilla finissima, poi ne facemmo una goccia di sperma in ricettacolo sicuro, poi la goccia di sperma trasformammo in grumo di sangue, e il grumo di sangue trasformammo in massa molle, e vestimmo le ossa di carne e produciamo ancora una creazione nuova!".

[34] Al-Qazwīnī sostiene che Isrāfīl, il signore della tromba, è colui che insuffla gli spiriti vitali, e quindi l'anima nei corpi, ed ha ausiliari sparsi in tutto l'universo, che trasmettono le proprietà sostanziali a minerali, vegetali ed animali. Più precisamente è al-Rūḥ, lo Spirito, che genera lo spirito vitale, poiché ogni particella del suo soffio diviene l'anima di un essere vivente. Il soffio emesso da al-Rūḥ penetra poi nei corpi grazie all'azione di Isrāfīl. AL-QAZWĪNĪ, *'Aǧā'ib al-maḫluqāt wa ġarā'ib al-mawǧūdāt*, Il Cairo 1956, p. 56.

[35] A. MUSIL, *Manners and customs of the Rwala Bedouins*, New York 1928, p. 119. L'idea che l'essere umano riceva l'anima solo al termine della gestazione si ritrova nella tradizione ebraica, per cui non si è tenuti a far lutto per i neonati morti entro trenta giorni dalla nascita a meno che non sia del tutto sicuro che il bambino è nato vivo a termine di nove mesi completi. *Regole ebraiche di lutto*, appunti di un corso del Seminario D. Almagià raccolti da S. Pacifici e M. Mieli, Roma s.d.

[36] È compiuta qui una distinzione tra quelle che si possono definire 'abilità intellettuali', tra cui la capacità di movimento, e lo spirito in quanto tale, che appartiene alla sfera religiosa.

[37] SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manṯūr*, V, p. 12.

E con l'opera compiuta dagli angeli nel grembo materno si apre la dibattuta questione sulla responsabilità delle azioni umane. Essi infatti segnano il destino dell'uomo, e si tratterà di vedere allora se questo destino è, o non è, ineluttabile. In base ad una *sūra* del Corano[38], la tradizione attribuisce alla notte tra il 14° ed il 15° giorno del mese di *Ša'bān*, la 'notte del destino', un'importanza particolare, poiché in quella notte "Dio cancella ciò che vuole, oppure lo conferma"[39]. Quella notte Gabriele scende con un esercito di angeli, supplica e implora la grazia per ogni credente, e seduto o in piedi invoca Dio. Qualora si tratti di destino infausto, esso viene accettato così incondizionatamente, che persino le attività più disonorevoli compiute da alcune persone divengono cosa normale. Ci dice per esempio M.me Legey che

> la prostituzione non è mal considerata: se la donna si prostituisce, è perché Dio l'ha voluto. Essa non è assolutamente responsabile del destino che un angelo ha scritto sulla sua fronte prima della sua nascita.

3. *Il parto*

A tal proposito le corrispondenze tra tradizione popolare e tradizione ortodossa si riducono essenzialmente ad un argomento. Pur essendo inteso il momento del parto come un frenetico andirivieni di creature angeliche, che "vanno su e giù per registrare ciò che accade e accadrà!"[40], collegando costantemente il giaciglio della partoriente con il cielo[41], spicca una figura in particolare. Si è visto precedentemente nel racconto di al-Suyūṭī come il credente immagini il parto ad

[38] Cor. 97:1.

[39] Cor. 13:39.

[40] GRANQVIST, *Birth and childhood*, p. 62. Per consentire questo movimento le porte del cielo sono spalancate e i presenti usano fare ogni genere di suppliche e richieste a Dio, anche estranee al parto, certi che saranno esaudite.

[41] Ad essi sono rivolte le preghiere delle astanti. Agli angeli presenti non è richiesta tanto l'intercessione quanto l'azione. Li si implorerà di adempiere con decisione e celerità alla missione che in tale occasione è loro affidata. Al momento di entrare in questo mondo infatti, l'infante intuisce quanto esso sia misero e corrotto. Presagendo tutto ciò che lo farà soffrire, decide di resistere al richiamo della vita. Ecco allora che gli angeli dovranno spingerlo e colpirlo per indurlo a sottomettersi alla volontà del Creatore.

opera delle ali di un angelo:

Ho ispirato agli intestini che si espandessero e alle membra del corpo che si dividessero, così che gli intestini crebbero dalla loro piccola dimensione, e le membra si divisero dal loro intreccio. Quindi ho istruito l'angelo incaricato degli uteri di farti uscire dal ventre di tua madre estraendoti con le piume della sua ala...[42].

Ancor oggi una tradizione diffusa ritiene che il bambino pianga al momento della nascita perché, recalcitrante, viene spinto 'dalla tenebra alla luce' dall'arcangelo Gabriele, che colpisce neonato e puerpera con la sua ala. Questa tradizione si conserva nell'invocazione rivolta dalla levatrice al bambino, a Gabriele, al Profeta e a Dio, per favorire il parto. Si canta infatti in un brano:

Scendi, o nascosto, dalla tenebra alla luce, il ventre ti odia e la terra ti ama... Colpiscila o Gabriele con la tua ala destra, garantiscila sana e salva della garanzia dei salvi...[43].

Ecco il motivo per cui il neonato piange ed urla mentre viene al mondo[44].

Dei quattro arcangeli, Gabriele (*Ğibrīl*), il messaggero della buona novella, il portatore della Rivelazione, è il più invocato, mentre Michele (*Miḫā'īl*), di altrettanta efficacia ed importanza nell'Islam tradizionale, è stato dimenticato. Quanto a Izrā'īl e Isrāfīl, in qualità di esseri preposti rispettivamente alla morte e al giudizio finale, non verranno mai nominati in questa circostanza. Le invocazioni recitano infatti:

Oh nostro Signore Gabriele, fai scendere (dal cielo) le chiavi del Maestro dei mondi;

Noi ti presentiamo come intercessori nostro signore Gabriele, i profeti, i compagni e gli angeli in numero di settanta;

Oh Dio, io ti scongiuro, per i meriti del nostro signore Gabriele, che questa donna partorisca bene, per i grandi meriti dei santi, per i meriti di ciascun santo;

[42] SUYŪṬĪ, *al-Ḥabā'ik*, p. 96-7.

[43] G. CANOVA, *Un'invocazione per la nascita nella tradizione dell'Alto Egitto*, «Annali di Ca' Foscari», 18, 3 (1979), p. 23. Secondo alcuni *ḥadīṯ* però "ogni bambino quando nasce viene toccato da Satana, e per questo tocco si mette a gridare, eccetto 'Īsā, il figlio di Maria".

[44] J. JUOIN, *Invocations pour l'enfantement*, «Hespéris», 40 (1953), p. 344.

Ecco che la prova mi ha colpito, ma il mio Signore il Profeta si è occupato di me, e gli angeli mi circondano e si elevano sopra di me;

Angeli, oh gli amici, fateci vedere il volto dell'assente (l'infante);

Colpisci con la tua ala, oh angelo di Dio![45].

Se la tradizione popolare ritiene che gli angeli giochino un ruolo fondamentale al momento del parto, la magia non potrà astenersi dal chiamarli in causa quali protettori. Così, pur essendo la *ğinniyya* dei parti, e più precisamente *Umm Maryam*, l'essere più frequentemente invocato durante questi riti, possiamo incontrare altri nomi tra cui Ia'azriel, che compare sull'amuleto della donna dolorante per il parto, e che stando alle fonti ebraiche è l'angelo preposto alla seconda porta dell'Est, al terzo sagrato celeste; 'Ezriel, nome biblico che figura sull'amuleto della donna partoriente e su quello che serve ad aprire gli animi allo studio religioso. Tra le scritture-amuleto utilizzate dalla donna in caso di parto difficile, la più diffusa è quella che vede incisi, dopo il primo versetto della *sūra* 82, i nomi di Ǧabrā'īl, Mikā'īl, 'Azrā'īl e Muḥammad[46]. Sempre in occasione del parto si usa bruciare nelle stanze della casa varie sostanze ed incensi, tra cui il benzoino, che è in grado di far fuggire il *ğinn*, ma piace agli angeli, che di conseguenza sono indotti a restare[47]. Presso i beduini dell'Africa occidentale si tiene accesa per un'intera settimana una candela nella stanza in cui vivono la madre ed il neonato, perché questo induce gli angeli a restare, mentre i *ğinn*, preferendo il luogo oscuro, si allontanano.

[45] Allora le donne lanciano urla di allegria tanto che gli angeli salgono verso il Creatore ad annunciare che un nuovo nato arricchisce la comunità dei credenti. A seconda del sesso dell'infante, gli angeli dicono: "Un tale, figlio del tale, un figlio a lui è nato", "Una tale, figlia di tale, una figlia a lei è nata". Nel primo caso Dio risponde: "Che egli sia a carico di suo padre (sott.: che più tardi troverà in lui un sostegno)". Nel secondo caso: "Io aiuterò i suoi genitori (sott.: perché mai li ricompenserà dei loro sacrifici)".

[46] Essa viene appesa alla gamba sinistra della partoriente.

[47] E.A. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, reprint New York 1968, II, p. 385.

4. *L'idea del "doppio"*

Fra tutte le credenze diffuse presso gli Arabi, forse la più curiosa è quella che riguarda il *Qarīn* o la *Qarīna*. Per *qarīn* o *qarīna* il fedele musulmano intende il 'doppio' dell'individuo, il suo compagno o spirito gemello, che prende vita con la nascita dell'essere terreno[48]. Per il sapere popolare questa figura possiede caratteristiche malefiche: come *Umm al-ṣubyān*, 'madre degli infanti', nota figura della demonologia arabo-islamica, viene rappresentata in figura di uccello con occhi come il lampo, denti simili a zanne di elefante ed artigli poderosi. Questa terribile creatura dalle sembianze femminili, che possiede sette nomi, tra cui *Tābi'a*, è considerata la responsabile di eventuali malattie che colpiscono neonato e puerpera, ed è anche colei che provoca gli aborti[49]. I *quranā'* (plurale di *qarīna*) compaiono in questo mondo al tempo in cui il bambino è concepito, prima cioè che egli nasca[50]; per questo motivo al momento dell'amplesso il credente musulmano è invitato a pronunciare la formula della *basmala*: con queste parole si eviterà che il bambino venga poi deviato dal suo compagno demoniaco, o che il carattere stesso del gemello invisibile sia satanico piuttosto che angelico.

Se prendiamo ora in esame il termine in questione, troveremo che esso, nel suo senso più ampio, significa 'compagno' (sinonimo di *muṣāḥib* in LA e di *ḫiẓn* in al-Bayḍawī sul Cor. 41:25). La radice della parola trasmette l'idea di 'un paio' (uno dei suoi derivati è infatti *qarn*, corna), e *qarīn* è una forma aggettivale che denota la qualità dell'essere l'uno di una coppia. Nel Corano il termine è riferito allo *šayṭān* (Cor. 4:38) e a spiriti tentatori (Cor. 41:25, usato al plurale *qu-*

[48] Si noti che ai nostri giorni *al-Qarīna* è il nome attribuito all'angelo che ha ricevuto da Iblīs la facoltà di far morire i bambini. J.A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, p. 30. Si ispira probabilmente alla figura di Mastema, capo degli spiriti del male, presente nella tradizione apocrifa ebraica. Nel Libro dei Giubilei leggiamo infatti: "In quella notte fu ridato a Mastema tutto il suo potere, affinché fossero sterminati tutti i primogeniti degli Egiziani". *Il Libro dei Giubilei*, in *La Bibbia apocrifa*, a cura di P. Bonsivern, Milano 1990, p. 94.

[49] E. PANETTA, *Cirenaica sconosciuta*, Firenze 1952, p. 106. Il demone femminile è temuto dagli Arabi così come Lilith (menzionata nel Talmud ed in Isaia 34:14) è temuta dagli Ebrei. H. GRANQVIST, *Child Problems among the Arabs*, Helsingfors-Copenhaghen 1950, p. 112.

[50] La *Qarīna* esiste già con il feto nell'utero materno.

ranā'). A proposito della *sūra* 50, versetto 22: "Ognuno verrà accompagnato da una guida (*sā'iq*) e da un testimone (*šahīd*)... Riferirà il compagno (*qarīn*): Ecco ciò che ho raccolto. È pronto per la testimonianza...", al-Suyūṭī si domanda se si intenda per *qarīn* uno *šayṭān* o un angelo[51], ma l'autore è sicuro che nella stessa *sūra*, al versetto 26,

> Il compagno (*qarīn*) dirà allora: Signore! Non ho mai pensato di esortarlo alla ribellione. Non ce n'era bisogno, giacché egli si trovava già in un profondo smarrimento,

si tratta di uno *šayṭān*. Al-Ṭabarī nel suo *Tafsīr* (26: 93-4) riporta la tradizione secondo la quale ogni uomo ha accanto un *qarīn*, cioè uno *šayṭān*, e un angelo. L'uno lo incita al male, l'altro al bene. Per certo si tratta di due *qarīn* ben distinti dai due angeli che annotano le azioni umane[52].

La tradizione scritta recita a riguardo: "Il Profeta disse: Non vi è nessuno tra voi a cui non sia stato preposto il suo gemello tra i *ǧinn* e il suo gemello tra gli angeli"[53]. Al-Šiblī racconta a proposito:

[51] SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manṯūr*, VI, p. 124. Dello stesso avviso è al-Bayḍawī.

[52] MACDONALD, *Qarīn*, E.I., IV, p. 670. Ancor oggi presso alcune popolazioni musulmane del Nord Africa si ritiene che tutte le creature umane, animali, vegetali possiedano un'anima permanente (*quruwa*) ed uno spirito gemello dello stesso sesso. In aggiunta, la popolazione giovane possiede temporaneamente un gemello di sesso opposto, mentre tutti gli esseri viventi hanno due angeli a guardia delle loro azioni. S.M. ZWEMER, *The familiar Spirit or Qarīna*, «MW», 6 (1916), p. 366.

[53] Si tratta di un *ḥadīṯ* riportato nel *Ṣaḥīḥ* di Muslim dall'Imām Aḥmad il cui *isnād* risale a 'Abd Allāh b. Mas'ūd. La stessa idea è espressa dalla tradizione popolare. Leggiamo in T. CANAAN, *The child* ..., p. 166: "Quando un bambino ride, in particolare se dorme, egli ha visto un angelo, uno dei suoi precedenti compagni in cielo. Il bambino può parlare con gli angeli. Spesso l'espressione 'la sua gazzella' è utilizzata per indicare il suo angelo. Alcuni reputano che gli angeli scendano dal cielo e lavino il volto e le mani del bambino. Ogni essere umano riceve alla nascita un angelo protettore che continuamente lo accompagna per allontanare lo spirito maligno che potrebbe incontrare. Alcuni organi, in particolare gli occhi, sono protetti da uno speciale angelo-guardiano" (Cfr. Matteo 18:10; Heb. 1:14; Ps. 34:8; 91:11). Questa idea del 'doppio' si ritrova in altra forma nella tradizione che vede la nascita di una nuova stella per ogni nuovo nato ed una stella cadente per ogni morte di infante. S. Blackman, *The Fellāḥīn of Upper Egypt*, reprint London 1968, p. 67.

Ibn Ḥanbal tramanda che il Profeta disse: Non c'è nessuno di voi che non abbia la sua *qarīna* tra i ğinn e la sua *qarīna* tra gli angeli. Chiesero: E tu anche, oh Inviato? Sì – rispose – anch'io, ma Dio l'ha aiutata cosicché non mi comandasse se non ciò che è vero e bene[54].

Lo stesso autore fornisce un'altra curiosa tradizione: "Disse l'Inviato: Io ero superiore ad Adamo per due particolari, per la mia *qarīna*, che divenne, attraverso l'intervento di Dio, credente, e per il fatto che le mie mogli furono un aiuto per me, mentre la *qarīna* di Adamo rimase infedele e sua moglie lo indusse in tentazione". In accordo con la tradizione musulmana, anche il profeta Gesù possedeva un *qarīn* buono:

Tramanda Ka'b che Gabriele rendeva forte Gesù perché egli era il suo *qarīn* e il suo costante compagno, che lo seguì ovunque fino al giorno in cui egli fu trasportato in cielo[55].

Da spirito benevolo in epoca preislamica[56], la *qarīna* tenderà a trasformarsi in una sorta di demone-custode che induce l'uomo al peccato. Secondo Blackman l'idea moderna che il *qarīn* nasca contemporaneamente alla controparte umana richiama alla mente i rilievi dei templi di Luxor e Deir el-Baḥri, che dipingono il dio Khnum mentre modella l'infante reale ed il suo *ka*, prima della loro nascita simultanea[57]. E con queste parole, volte a sottolineare il nesso tra *qarīna* e ka, si esprime E.A. Wallis Budge:

In aggiunta al corpo fisico e a quello spirituale un uomo possiede anche un'individualità astratta o una personalità che riassume tutte le sue caratteristiche. Questa personalità astratta svolge un'esistenza propria del tutto indipendente. Può muoversi liberamente da un luogo all'altro, con o senza il corpo a cui è legata, gioendo anche della vita con gli dei celesti. Questo era il ka, un termine che al contempo possiede il significato della parola copta equivalente, e di immagine, genio, doppio, carattere, disposizione e attributi mentali"[58].

54 'ABDALLĀH AL-ŠIBLĪ, *Kitāb akām al-marğān fī aḥkām al-ğānn*, Il Cairo 1908, cap. 5.

55 AL-ṬA'LABĪ, *Kitāb qiṣaṣ al-anbiyā'*, Il Cairo 1929, p. 413.

56 Nell'Arabia preislamica il termine *qarīn* designava il ğinn che accompagnava il poeta ed ispirava i suoi versi. AL-MAS'ŪDĪ, *Murūğ al-ḏahab wa ma'ādin al-ğawhar*, Beirūt 1982, II, p. 162.

57 BLACKMAN, *The Fellāhīn*, p. 288.

58 "Il Ka è una sorta di doppio della persona umana composto di una materia meno densa e grezza, ma che lo fa apparire come quel corpo

Al di là del suo retaggio antichissimo, un'altra questione si apre a proposito di questa figura: studiosi occidentali, tra cui Hornblower, sostengono che attualmente lo spirito *al-Qarīna* (entità ben diversa dai due spiriti, l'uno consigliere e l'altro tentatore, chiamati nel Corano *al-qarīn*) si è trasformato nella tradizione orale nell'essere di nome *uḫt* (sorella), e possiede caratteristiche totalmente differenti da quelle del noto demone femminile. Parliamo infatti di uno spirito che segue la persona durante tutta la sua esistenza come guardiano (non in termini materiali, ma morali), proteggendo l'uomo dal suo stesso lato demoniaco[59].

Si tratta in tal caso di figure sicuramente angeliche, le stesse che 'dominano' il primissimo periodo di vita del neonato. È il cosiddetto 'periodo angelico', ovvero i quaranta giorni che seguono la nascita del bambino[60]. In questo lasso di tempo si ritiene che il neonato sia particolarmente vulnerabile, più sensibile agli attacchi di demoni e *ǧinn* che provocano in lui malattie di vario genere. È necessaria quindi la continua e vigile presenza di angeli, che presiederanno a tutto ciò che verrà a contatto con il neonato, assumendo così le forme più varie.

Saranno infatti acqua, quando giungerà il momento del primo bagno del bambino[61], o vento, quando, per intrattenere

umano; questo doppio vive nelle tombe tramite le offerte che si fanno durante le feste canoniche, e ancora oggi un gran numero di geni della tradizione popolare egiziana non è che un doppio, divenuto demone al momento della conversione dei fellāhīn al cristianesimo, e poi all'islām" (ZWEMER, *The Familiar Spirit*, p. 362; cfr. ZWEMER, *Studies in Popular Islam*, London/New York pp. 53-68).

[59] G.D. HORNBLOWER, *Traces of a Ka-Belief in Modern Egypt and Old Arabia*, «IC», 1 (1927), p. 427. Esiste infatti un'altra personalità accanto al *qarīn* o alla *qarīna* detta *uḫt* (sorella), che si crede nasca contemporaneamente ad ogni essere umano. Non esiste in questo caso alcun *aḫ* (fratello). La *uḫt* vive sottoterra, assomiglia nel carattere alla persona a cui è preposta, cosicché se un uomo o una donna sono buoni, la loro *uḫt* è buona. Anche Hornblower sostiene la tesi secondo la quale l'origine della *qarīna* è da ricercare nella concezione egizia del Ka, a sua volta risalente all'idea babilonese di un dio indefinito personale che 'cammina accanto alla persona'. L'autore aggiunge a proposito: "Il concetto fondamentale della personalità nella religione sumera e babilonese è una sorta di dualismo, composto da una persona e da una superpersona. 'Un uomo e il suo dio' formano un'unità continua".

[60] H. 'AMMAR, *Growing up in an Egyptian village*, London 1954, p. 18.

[61] BLACKMAN, *The Fellāhīn*, p. 78. Quest'acqua è chiamata *mā'i l-malā'ika* (acqua degli angeli), angeli che in questo caso rappresentano il

il piccolo, gli sussurreranno informazioni segrete[62].

ABSTRACT
This study intends to offer a contribution to the attempts of the scholars to analyse the relationship between the Islamic popular tradition, related to the conception and birth of the human being, and the view of the orthodox tradition, which dates back to the first Islamic community. To do so, we have fixed as main reference point the work of the Egyptian theologian Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. ca. 1505). On examination, the texts reveal the constant presence of the angels since the human being is conceived until his birth.

KEY WORDS
Angels. Birth. Suyūṭī.

qarīn del padre, la *qarīna* della madre, e il *qarīn* o *qarīna* del bimbo. La pratica si collega senza dubbio al carattere sacro attribuito all'elemento acqua. In più casi si incontra infatti un essere angelico preposto ad essa. La tradizione popolare egiziana per esempio ritiene che ad ogni recipiente che contiene questo elemento sia preposto un angelo, in grado di guarire il malocchio e le malattie dell'infante. Sempre in Egitto esiste l'uso di immergere gli infanti nelle acque del Nilo, poiché si pensa che gli angeli dell'acqua, accettando le offerte deposte dalle madri (datteri e dolci), rimuoveranno ogni debolezza dal bambino. BLACKMAN, *The Fellāhīn*, p. 222.

[62] I bambini non solo odono le conversazioni degli angeli, ma conoscono anche il loro linguaggio, detto *al-suryāniyya*, che nessun altro essere umano può intendere, tranne i pazzi e i profeti (WESTERMARCK, *Ritual and Belief*, I, p. 45).

Marco Salati

NUOVI DOCUMENTI SUI ZUHRĀWĪ/ZUHRA ZĀDA DI ALEPPO (1699-1710)*

I Banū Zuhra/al-Zuhrāwī/Zuhra Zāda (la triplice denominazione riflette i modi con cui la famiglia è indicata nelle fonti: la prima quella originaria e più tradizionale, la seconda e la terza conformi all'uso ottomano), famiglia di *ashrāf* sciiti di Aleppo, sono stati oggetto di gran parte della mia tesi di dottorato di ricerca[1] e, in seguito, di una monografia alla quale rimando per una analisi più particolareggiata[2]. Basterà qui ricordare brevemente che per tutto il periodo ayyubide-mamelucco (sec. XII-XV) e quello ottomano classico (ca. 1500-1700)[3] i Banū Zuhra esercitarono una rilevante funzione politico-sociale in qualità di autorevoli discendenti del Profeta[4], detentori di cariche pubbliche (*naqīb al-ashrāf*, *nāẓir al-jaysh*, *kātib al-inshā'*; *qassām 'askarī*, amministratori di *waqf*[5]),

* Questo articolo è il frutto di un breve soggiorno di studio e ricerca presso il Centro di Documentazione Storica di Damasco (*markaz al-wathā'iq al-ta'rīkhiyya*). Il mio ringraziamento va al direttore Sig.ra Da'd Hakim e al suo staff per la cortesia e la comprensione dimostrate nei miei confronti.

[1] «I Zuhrāwī: Una famiglia di ashrāf aleppini di epoca ottomana – Aspetti socio-economici della presenza imamita a Aleppo (1630-1680)», Università degli Studi di Roma «La Sapienza» 1990.

[2] *Ascesa e caduta di una famiglia di Ashrāf sciiti di Aleppo: i Zuhrāwī o Zuhra-zāda (1600-1700)*, Istituto per l'Oriente, Roma 1992.

[3] 'Classico' riflette qui l'usuale, pur se schematica, periodizzazione della cronologia dell'impero ottomano. Gli Ottomani post-Murād I e pre-Selīm I furono certamente 'classici' ma è anche vero che la conquista dei territori arabi (Siria, Egitto, 'Irāq e Ḥijāz) diede all'impero una dimensione nuova.

[4] Per la precisione di Isḥāq al-Mu'tamin b. Ja'far al-Ṣādiq b. Muḥammad al-Bāqir b. 'Alī Zayn al-'Ābidīn b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib (v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., p. 10 e nota 7).

[5] Cfr. le biografie dei Banū Zuhra in M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp.

imprenditori e commercianti (produzione di sapone, prestito di denaro, compravendita di immobili e terreni agricoli[6]), secondo le usuali tipologie dei notabili urbani, come delineate in recenti studi[7]. La specificità della famiglia, tuttavia, sta nell'aggiungere una inclinazione religiosa di stampo sciito-imamita che caratterizza la loro storia fin dalle origini[8], un tratto che diviene interessante proprio in un momento in cui l'esercizio del potere da parte degli Ottomani, per ragioni di prestigio politico, legittimazione religiosa e per via del lungo scontro con la Persia safavide, avrebbe giustificato l'imposizione di una uniformità confessionale in senso sunnita. Tuttavia, il noto pragmatismo ottomano, un misto di conservatorismo e innovazione volto alla preservazione di equilibri e realtà locali, laddove non sussistessero atteggiamenti di aperta sfida o ribellione *politica*[9], dà ragione della presenza di sciiti un po' dappertutto nelle province dell'impero[10].

130-139. Nell'amministrazione mamelucca il *nāẓir al-jaysh* si occupava di redigere gli atti costitutivi delle dotazioni fondiarie, il *kātib al-inshā'* era il capo della cancelleria mentre il *qassām 'askarī*, che ritroviamo in epoca ottomana, si occupava della ripartizione delle quote di successione tra gli eredi degli appartenenti alla classe 'militare' (*'ulamā'*, funzionari e militari).

[6] V. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp. 80-104.

[7] Cito tra gli altri A. MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the 18th Century*, New York 1989; B. MASTERS, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York 1988; M. MERIWETHER, «The Notables Families of Aleppo, 1770-1830», Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania 1981; S. FAROQHI, *Towns and Townsmen in Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*, Cambridge 1984; B. MARINO, *Le faubourg du Midan à Damas à l'époque ottomane*, IFEAD, Damasco 1997. Sul ruolo dei notabili in generale v. il sempre attuale studio di A. HOURANI, «Ottoman Reform and the Poltics of Notables», in W.R. POLK - R.I. CHAMBERS, *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, Chicago 1968, pp. 41-68.

[8] Le fonti sunnite medievali vedono, anzi, nei Banū Zuhra, per la precisione nella persona di Abū Ibrāhīm Muḥammad al-Ḥarrānī al-Ḥalabī *al-mamdūḥ* (m. ca. 1000 d.C.), i responsabili dell'introduzione dello sciismo in Aleppo. Ciò contrasta con la nota tradizione che le prime conversioni fossero causate dal passaggio in città delle teste di Ḥusayn e degli altri martiri di Karbalā' ma ben si raccorda con la politica filo-alide di Ḥamdānidi e Mirdāsidi e, in seguito, la costruzione dei due santuari alidi della città, il *mashhad* al-Ḥusayn e il *mashhad* al-Muḥsin.

[9] V., ad esempio, C. IMBER, «The Persecution of Ottoman Shiites according to the Muhimme Defteri, 1565-1585», *Der Islam* 56 (1979) pp. 245-273.

[10] V. *La Shi'a nell'Impero Ottomano*, Atti del Convegno, Accademia

A mio parere i Zuhrāwī ottomani, rispetto ad altre situazioni di sciismo imamita contemporanee (Jabal 'Āmil, Baḥrayn, 'Irāq, Ḥijāz), costituiscono un caso meritevole d'attenzione particolare in quanto non abbiamo a che fare con comunità, spesso periferiche o isolate dal centro politico-militare, ma con una singola famiglia da sempre protagonista, di cui era ben nota la storia e che arriva anche a dichiarare in modo palese l'appartenenza all'imamismo[11] in una città, Aleppo tra le più prestigiose dell'impero da un punto di vista politico e commerciale[12]. A testimonianza dell'intima connessione tra famiglia e credo religioso[13], la fine dei Zuhrāwī segna in pratica la fine dello sciismo aleppino quale elemento attivo della vita cittadina ma ciò avviene nel contesto non di una improvvisa reazione antisciita da parte delle autorità ottomane (*pasha*, *qāḍī*) bensì della competizione tutta politica, e locale, fatta di alleanze e clientele, per l'accesso ed il controllo delle cariche pubbliche da un lato e della fine della integrità della famiglia causato dalla prematura scomparsa dei membri maschi dall'altro[14].

È proprio su quest'ultimo aspetto, sulla perdita di potere

dei Lincei, Roma 1993; A. NEWMAN, «The myth of the clerical migration to Safawid Iran: Arab Shiite opposition to 'Alī al-Karakī and Safawid Shiism», *Die Welt des Islams* 33 (1993), pp. 66-112. Per una diversa interpretazione v. D. STEWART, «Notes on the migration of 'Āmilī Scholars to Safawid Iran», *Journal of Near Eastern Studies*, 55 no. 2 (1996), pp. 81-103. Comunque si consideri la situazione delle minoranze religiose nell'impero, la profonda differenza con la realtà safavide, fatta di conversione forzata e misure repressive, è lampante.

[11] Nelle condizioni poste al momento dell'atto di costituzione del loro *waqf* nel 1656, i due fratelli Aḥmad e Bahā' al-Dīn Zuhrāwī esprimono la volontà di destinare parte delle entrate del *waqf* al finanziamento del pellegrinaggio (*ziyāra*) al santuario di Ḥusayn a Karbalā' (v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp. 62-63).

[12] Terza città dell'impero per numero di abitanti dopo Istanbul e Cairo, Aleppo era sede di un governatorato (*wilāya* o *pashalik*) che abbracciava tutta la Siria settentrionale ben oltre il confine attuale con la Repubblica di Turchia.

[13] Delle altre famiglie sciite di epoca medievale, Banū Suwāda, Banū Shu'ba, Banū l-Khashshāb, non si hanno riscontri per il periodo ottomano. L'appartenenza allo sciismo oggi sobriamente rivendicata dai Kawākibī, gli eredi di gran parte delle proprietà e dei *waqf* dei Zuhrāwī, sembra essere un vezzo *à la page* per meglio rimarcare i legami di discendenza dal casato di Ṣafī al-Dīn al-Ardabīlī, capostipite dei Safavidi che non trova, tuttavia, sostegno nel ruolo da loro svolto, ad esempio, in qualità di *muftī* ḥanafiti per tutto il '600-700.

[14] V. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp. 117-128.

della famiglia e la sua uscita di scena, che la documentazione che qui presento in traduzione con testo arabo permette di aggiungere nuovi dati. Anche in questo caso il materiale da me utilizzato è costituito dai documenti/certificati (*wathā'iq*) provenienti dai Registri (*sijillāt*) dei *qāḍī* di Aleppo, fonte d'archivio ormai riconosciuta di primaria importanza per lo studio e l'analisi della società ottomana[15].

Al termine della monografia sui Zuhrāwī[16], avevo presentato, sulla base di scarni riassunti di documenti di waqf di notabili aleppini del XVIII secolo, alcuni dati che dimostravano la scomparsa della famiglia dai registri e la vendita di molte proprietà, incluse le case di residenza, già a partire dal 1730. L'ipotesi di un brusco declino risulta ora meglio confermata in linea generale, con in più delle interessanti integrazioni riguardo alle modalità e alla cronologia. In sintesi, i nuovi elementi sono i seguenti:

a) Secondo lo storico al-Ghazzī fu l'ascesa di un nuovo *naqīb al-ashrāf*, iniziatore di una linea di grandi notabili, Muṣṭafā Ṭahazāda (m. 1091/1681), a sbarrare definitivamente la strada agli sciiti di Aleppo[17]. Un nuovo spoglio dei *Sijillāt*, dove spesso i *naqīb al-ashrāf* apparivano non solo nelle vesti di eventuali parti in causa ma anche nella funzione di *shuhūd al-ḥāl*[18], indica in realtà che per un breve periodo 'Abd al-Wahhāb b. Bahā'al-Dīn al-Zuhrāwī riuscì a raccogliere l'eredità dello zio Aḥmad al-Zuhrāwī e del cugino Ḥasan b. Aḥmad al-Zuhrāwī che avevano a lungo monopolizzato la *niqāba* nel corso della seconda metà del '600 ma sembra essere stato l'ultimo in assoluto della famiglia[19].

[15] Sulla natura e l'importanza dei registri v. *EI2* s.v. «Sidjill» (D.P. LITTLE - A. RAYMOND) con l'amplia bibliografia riportata; A.K. RAFEQ, «The Law-Court Registers of Damascus» in *Les Arabes par leurs archives: XVI-XX s.*, ed. Berque et Chevallier, Paris 1976, pp. 141-159.

[16] M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp. 117-118 (Parte Quinta «Aspetti di un declino»).

[17] K. AL-GHAZZĪ, *Nahr al-dhahab fi ta'rīkh Ḥalab*, vol. I, Aleppo 1922-26, p. 192. I Zuhrāwī non sono espressamente citati ma ho già indicato come l'identificazione tra essi e il vago «sciiti» del testo sia più che plusibile (v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp. 59-62). I Ṭaha zāda/Jalabī zāda furono per tutto il '700 tra i protagonisti della vita politica di Aleppo.

[18] Sorta di testimoni-notai di professione con compiti anche di ausiliari del *qāḍī*, essi avevano il compito di vigilare sulla validità delle procedure e corroborare con la loro firma i documenti emanati dal tribunale (v. *EI2* s.v. «Shāhid» [R. Peters]).

[19] C'è da notare, tuttavia, come lo stato dei documenti dei *Sijillāt* del

b) I Zuhrāwī hanno una consistenza numerica più robusta, per così dire, di quanto supposto. Esiste all'inizio del '700 un cospicuo numero di discendenti con una maggiore resistenza, tuttavia, della linea femminile mentre i membri maschi, in linea diretta maschile, sembrano uscire di scena abbastanza presto. I legami matrimoniali tra Zuhrāwī e 'Arīfī, una famiglia di minor prestigio ma di buon spessore economico (produzione e commercio di sapone e seta)[20] risultano inoltre meglio chiariti e sono ben cinque a riprova di una precisa strategia volta a rinsaldare nel tempo un'alleanza che meglio preservasse i rispettivi patrimoni e la posizione sociale: Aḥmad al-Zuhrāwī, il personaggio centrale della famiglia e figura di spicco nella leadership degli Ashrāf nel '600[21], con Raḥma al-'Arīfī[22]; lo stesso Aḥmad al-Zuhrāwī con Fāṭima bt. Abū Bakr[23]; una sorella di Aḥmad al-Zuhrāwī con Ṣalāḥ al-Dīn al-'Arīfī[24]; Ḥasan b. Aḥmad al-Zuhrāwī con Nasal al-Sharaf bt. Fatḥī al-'Arīfī[25], tra loro cugini; Khadīja bt. Aḥmad al-Zuhrāwī con Yūsuf b. Ṣalāḥ al-Dīn al-'Arīfī, cugini di primo grado[26]. Da sottolineare, inoltre, la tipica, per la società musulmana, unione tra cugini paterni di primo grado, in questo caso Faraḥ bt. Aḥmad al-Zuhrāwī e 'Abd al-Wahhāb b. Bahā' al-Dīn al-Zuhrāwī[27];

c) I Zuhrāwī abitavano effettivamente nel *Dār Banī al-Zuhra*, come da me ipotizzato precedentemente ma non accertato con sicurezza, una residenza costruita in uno dei quartieri più antichi, Suwayqa Ḥātim, a ridosso della moschea omayyade, intorno al XII secolo e celebrata dalle fonti medievali

'700, per qualità, chiarezza e cura dei particolari, sia di gran lunga inferiore a quello del secolo precedente, il '600, un'ulteriore indicazione del deteriorarsi della condizioni politico-sociali e culturali di Aleppo in questo secolo.

[20] V. M. SALATI, *Ascesa e caduta*, pp. 69-70.

[21] Fu *naqīb al-ashrāf* negli anni 1639-42, 1648-49, 1653-62, 1663-64, 1665-66 (v. M. SALATI, «Note in margine alla storiografia musulmana su Aleppo: una lista di *naqīb al-ashrāf* del XVI e XVII secolo», *Rivista Studi Orientali* LXIX, 3-4 (1990), 1991, pp. 381-386).

[22] *Sijill* 17, p. 78.

[23] *Sijill* 43, p. 167. Questa Fāṭima è indicata come sorella di Fatḥī b. Ṣalāḥ al-Dīn al-'Arīfī; l'apparente contraddizione potrebbe risolversi se intendiamo *sorella uterina*.

[24] V. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., p. 69.

[25] *Sijill* 43, p. 144.

[26] *Sijill* 34, p. 160.

[27] *Sijill* 43, p. 144.

tra le più prestigiose della città[28]. La descrizione fatta nei documenti non lascia dubbi sulle dimensioni decisamente aristocratiche dell'edificio che ritroviamo solo nei casi delle famiglie più facoltose. Non solo, i Zuhrāwī, da veri signori del quartiere, possedevano ancora all'inizio del '700 almeno due altri case (*dār*) attigue alla prima[29].

d) Nell'ambito della documentazione d'archivio un posto importante è occupato dai *Daftar al-mukhallafāt*, i registri dei lasciti stilati dal *qassām* al momento del decesso dei membri dell'establishment politico, religioso e militare per poi passare alla ripartizione delle quote tra gli eredi. In quelli esistenti per Aleppo i Zuhrāwī non hanno, purtroppo, lasciato traccia[30]. Tale lacuna viene ora parzialmente colmata grazie a due documenti[31] dove, nel corso della risoluzione di dispute tra eredi, vengono elencati dei beni personali di Ḥasan al-Zuhrāwī già *naqīb* di Aleppo negli anni 1662-63 e 1664-65, deceduto intorno al 1705-06: le cinque pellicce di zibellino ed ermellino, i 42.000 *ghirsh* prelevati da un'eredità precedente e i crediti, purtroppo non specificati, nei confronti di varie persone sono certamente sufficienti per definire uno *status* molto elevato.

Da notare inoltre che, sempre tra i beni di Ḥasan al-Zuhrāwī, si citano cinquantadue libri dei quali solo sei, sfortunatamente, sono citati. Di questi, quattro sono facilmente individuabili: *al-Hidāya*[32], il *tafsīr* di Abū l-Su'ūd[33], il *tafsīr al-Qāḍī*[34], le *fatwā* di Qāḍī Khān[35]; gli altri due, le *fatwā* di al-

[28] V. J. SAUVAGET, *Alep: Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX siècle*, Paris 1941, p. 147 n. 546.

[29] V. *Sijill* 41, p. 201; *Sijill* 43, p. 115.

[30] Il problema dei *Daftar al-mukhallafāt* è che, per ragioni non chiare, la classe degli *'ulamā'* e dei notabili è sottorappresentata a vantaggio dei membri della classe mercantile (v. *EI2* s.v. «Sidjill»).

[31] *Sijill* 43, pp. 144-145.

[32] Celebre commento redatto dal giurista 'Alī b. Abī Bakr al-Marghīnānī (m. 593/1197) al proprio *Bidāya al-mubtadi'*, compendio di *fiqh* ḥanafita (v. *EI2* s.v. «Al-Marghīnānī» [W. Hefening]).

[33] Vale a dire l'*Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm* di Abū l-Su'ūd Efendī (m. 1574), *Shaykh al-Islām* e Gran Muftī dell'impero durante il regno di Solimano I e Selīm II. La sua fama è dovuta alle sue *fatwā* in cui con grande sagacia e perizia cercò di armonizzare i dettami della *Sharī'a* e le norme secolari dei *Qānūn-nāme* dei sultani.

[34] Si tratta del *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl* del celebre giurista e teologo al-Bayḍāwī (m. ca. 1316).

[35] Ḥasan b. Manṣūr al-Farghānī (m. 592/1196) noto giurista ḥanafita

Karakī e la *Khulāṣa*, presentano invece qualche problema di identificazione. Per la prima opera ritengo probabile che si tratti della raccolta di responsi del noto dottore imamita 'Alī b. 'Abd al-'Ālī al-Karakī al-'Āmilī (m. 940/1534), consigliere e sommo giurista per conto di Shāh Ismā'īl (r. 1501-1524) e soprattutto di Shāh Ṭāhmasp (r. 1524-1576) [36]; per la seconda, dato che innumerevoli, naturalmente, sono i titoli che contengono la parola *khulāṣa* («compendio», «riassunto»)[37], si possono fare solo supposizioni. Basandomi su quei titoli in cui la parola *khulāṣa* è seguita da *fī*, cioè non si trova in stato costrutto con un'altra parte del titolo e pertanto potrebbe essere citata come *Al-Khulāṣa*, ho ritenuto che, per notorietà e argomento, i seguenti potrebbero fare al caso nostro:

al-Khulāṣa fī l-naḥw, diffusissimo manuale di grammatica araba, meglio noto come *al-Alfiyya* di Ibn Mālik (m. 1274)[38];

al-Khulāṣa fī l-furū', compendio di diritto positivo di Wajīh al-Dīn As'ad b. al-Munajjā al-Ḥanbalī al-Dimashqī (m. 1209)[39];

al-Khulāṣa fī l-ḥisāb, popolare summa di aritmetica di Muḥammad b. Ḥusayn al-Bahā'ī al-'Āmilī (m. 1621)[40].

Potrebbe, però, anche plausibilmente trattarsi, sulla scorta del fatto che nel testo del documento la *Khulāṣa* viene subito dopo la menzione della *Hidāya*, di un compendio del commento alla *Hidāya* stessa, *Khulāṣa al-nihāya fī fawā'id al-hidāya* di Ḥusām al-Dīn Ḥusayn b. 'Alī al-Ḥanafī al-Ṣighnāqī (m. 1310)[41].

Comunque sia, se i quattro testi identificati potevano far parte della biblioteca di qualsiasi personalità di cultura del tempo, i responsi legali di un giurista sciita al servizio dei

per cui v. *EI2* s.v. «Ḳāḍī Khān» [Th.W. Juynboll; Y. Linant de Bellefonds].

[36] Su al-Karakī v. *EI2* s.v. «al-Karakī» [W. Madelung].

[37] V. Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn*, ed. Fluegel vol. I-VII, 1835-1858 (ristampa Londra-New York 1964), vol. III pp. 163-169; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabische Literatur*, [*GAL*], I-II, Suppl. I-III, Leiden 1937-1945.

[38] Per cui v. *EI2* s.v. «Ibn Mālik» [H. Fleisch];

[39] Per cui v. U.R. Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifīn*, Damasco 1957-62, II, p. 249.

[40] Sull'autore, una delle personalità intellettuali più significative del suo tempo, un arabo sciita vissuto alla corte safavide, v. *Encyclopedia Iranica*, New York 1982-, s.v. «Bahā' al-Dīn 'Āmelī» [E. Kohlberg].

[41] V. Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn*, VI, p. 480. Sull'autore v. *GAL* g. II, p. 141, S. II, p. 142.

Safavidi come 'Alī al-Karakī difficilmente vi avrebbero trovato posto; in tal caso avremmo una ulteriore conferma dello sciismo dei Zuhrāwī[42], celato da una professione esterna di ḥanafismo, come sembra logico dedurre dalle opere citate[43], e il livello medio alto della loro istruzione pur non facendo parte a pieno titolo dell'establishment religioso[44].

e) I sintomi del declino sono evidenti e l'asciutto gergo giuridico dei *wathā'iq* che ci racconta di vendita di case, o quote di case, indebitamenti, incapacità di esigere crediti[45], contrasti familiari sulla ripartizione di eredità, dà un quadro preciso, pur se frammentario, delle difficoltà dei Zuhrāwī/'Arīfī del primo '700 a preservare lo *status* del recente passato.

Sulla base di questi nuovi dati mi sembra, allora, che si possa fissare nel decennio 1710-1720 l'inizio della parabola discendente della famiglia, un fatto dovuto più alle difficoltà a competere sulla scena politica ed a incapacità imprenditoriali personali che alla mancanza di discendenti maschi, con conseguente dispersione del patrimonio, come supposto in origine; o meglio, l'estinzione di questi, da portare più avanti nel tempo, forse verso la metà del secolo, non fece che aggravare una situazione già compromessa. Ne risulta di conseguenza un ruolo di primo piano delle donne della famiglia

[42] Da notare che con *al-Khulāṣa* è noto anche un trattato di dogmatica (*uṣūl al-dīn*) del grande dottore dello sciismo imamita al-'Allāma al-Ḥillī (m. 1326) per cui v. *EI2* s.v. «Al-Ḥillī» [S.H.M. Jafri].

[43] È vero, tuttavia, che Ḥasan b. Aḥmad al-Zuhrāwī era amministratore della *madrasa* al-Ṣalāḥiyya che fungeva da tribunale shāfi'ita, la scuola giuridica a cui i Banū Zuhra erano più vicini storicamente (v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., p. 64).

[44] Nei Banū Zuhra non mancano giuristi e *'ulamā'* ma sono tutti concentrati in epoca medievale (v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ... , pp. 130-139). I Zuhrāwī erano associati al tribunale in qualità di notai-testimoni e amministratori di waqf di madrasa/moschee; tuttavia, in *Sijill* 3, in data 1066/1656, Aḥmad Zuhrāwī viene indicato come ex-*qāḍī* di Gerusalemme (*mutaqā'id 'an qaḍā' al-Quds*) il che, anche tenendo presente la pratica ottomana della vendita delle cariche pubbliche al migliore offerente, presupporrebbe un certo grado di competenza e l'appartenenza alla classe degli *'ulamā'*.

[45] In *Sijill* 41 p. 287 Bahā' al-Dīn b. 'Abd al-Wahhāb al-Zuhrāwī è costretto ad una transazione in merito alla somma di 4000 *ghirsh* che un villaggio poco fuori Aleppo gli deve, accontentandosi di soli 1000 *ghirsh*. Questo documento non fa parte di questa selezione in quanto non ho potuto prenderne piena visione durante il mio breve soggiorno. Fotocopie o fotografie sono autorizzate, infatti, solo in casi eccezionali.

ben evidenziato dalla documentazione qui presentata, un tratto, si badi bene, tipico nella vita socio-economica di molte città ottomane[46].

[46] V. A. MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity*, pp. 157-158, 164-165, 180-188, 191-192; B. MASTERS, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East*, pp. 124-125, 180-181.

APPENDICE - TESTI

I.

Sayyid Rajab *jāwīsh*[47] b. *sayyid* Murād, mandatario[48] de il Vanto delle delle [Donne] Velate[49], la Casta, la Signora (*sitt*) Khadīja figlia del compianto *sayyid* Aḥmad *afandī*[50] al-Zuhrāwī, agente a proprio nome, erede di suo marito il compianto Yūsuf *jalabī*[51] al-'Arīfī, avente in custodia, salda e prudente, il proprio figlio, in buona salute (*'āmir*), *sayyid* Aḥmad, figlio del suddetto Yūsuf *jalabī*; mandatario, inoltre, della nobile Sālima, figlia del suddetto Yūsuf *jalabī*, e della donna sposata (*ḥurma*) ... (?), entrambe eredi del loro padre il suddetto Yūsuf *jalabī* (...), ha affermato (*idda'ā*)[52] alla presenza di ... b. 'Abdallāh il beduino e ha sostenuto nella sua istanza che a credito del suddetto Yūsuf *jalabī* e a debito del convenuto (*mudda'ā 'alayhi*) vi è una somma che ammonta a 150 *ghirsh asadī*[53] secondo le modalità dell'obbligazione (*dayn*)[54] legale (*shar'ī*)[55] (...).

Scritto e registrato il 19 Jumādā II 1111 [/12 dicembre 1699].

Sijill 41 p. 144

[47] Forma arabizzata del turco *çavuş*, indicava, nell'uso ottomano, funzionari di palazzo o militari di grado inferiore (v. *EI2* s.v. «Chā'ūsh» [R. Mantran]).

[48] Sulle funzioni del *wakīl* e sul concetto di mandato (*wakāla*) v. D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1938, II, pp. 335-336 e soprattutto R. JENNINGS, «The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Shari'a Court», *Studia Islamica* 42 (1975), pp. 147-169.

[49] Titolo onorifico riservato alle donne di rango elevato che esprimeva il modello della virtuosa vita femminile da seguire e imitare (v. A. MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity* ..., pp. 53-54).

[50] Forma turca *efendi*, titolo onorifico riservato ai membri più importanti della classe religiosa e della burocrazia.

[51] Forma arabizzata del turco *çelebi*, titolo onorifico dato a «rappresentanti delle classi superiori» (*EI2* s.v. «Chelebī» [W. Barthold-B. Spuler]) ma anche ai membri influenti della classe mercantile e artigiana.

[52] Atto mediante il quale chi inizia una causa (attore/*mudda'ī*) «reclama il soddisfacimento di un diritto o ne tutela il godimento» nei confronti di qualcuno (convenuto/*mudda'ā 'alayhi*) (D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, p. 554).

[53] L'*aqçe*, o *'uthmānī*, era la moneta ufficiale dell'impero, generalmente utilizzata a fini contabili mentre per l'uso pratico si faceva ricorso al *ghirsh* nelle varianti *asadī* e *riyālī*, corrispondenti al tallero olandese e al real spagnolo. Nel corso dei primi anni del '700 il *ghirsh asadī* equivaleva a circa 120 *'uthmānī*.

[54] Sulle obbligazioni v. *EI2* s.v. «Dayn» [A.: Delcambre]; D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, pp. 2-4 e ss.

[55] Letteralmente «sciaraitico», «conforme alla *sharī'a*», il termine acquista in ambito giuridico-procedurale il significato di «legale».

ادعى السيد رجب جاويش بن السيد مراد الوكيل عن قبل فخر المخدرات المصونة الست خديجة بنت المرحوم السيد احمد افندي الزهر(ا)وي الأصيل عن نفسها الوارثة لزوجها المرحوم يوسف جلبي العريفي المستحكمة حضانته على ابنها السيد احمد العامر بن يوسف جلبي المرقوم و الوكيل ايضاً عن قبل الشريفة سالمة بنت يوسف جلبي المرقوم و عن قبل الحرمة ... (؟) الوارثتان لأبيهما يوسف جلبي المزبور (...) ، بمواجهة ... بن عبدا لله البدوي و قال في دعواه ان ليوسف جلبي المزبور في ذمة المدعى عليه ... مبلغ قدره ١٥٠ غروشاً اسدياً بطريق الدين الشرعي ، (...)

١٩ جمادى الثاني ١١١١

Sijill 41 p. 144

II.

Ḥājj ... b. *ḥājj* 'Umar ha riconosciuto (*aqarra*)[56] di aver venduto ad Aḥmad b. Luṭfī mandatario legale de il Pilastro dei Nobili 'Ulamā' e dei Maestri, Crema dei Gloriosi Ashrāf, 'Abd al-Wahhāb *afandī* figlio del compianto *sayyid* Bahā' al-Dīn *afandī* Zuhrāwī zāda[57] (...), il quale ha da lui comprato con denaro del suddetto mandante, non proprio, quanto di proprietà del venditore, in suo possesso (*bi-yadihi*)[58] e a sua [completa] disposizione (*taḥt taṣarrufihi*), vale a dire tutta la casa (*dār*)[59] situata nel quartiere di Mashāriqa fuori Aleppo[60] composta di tre *maskan*[61], una stalla (*iṣṭabl*)[62], una corte a cielo aperto (*ḥawsh samāwī*)[63], una cisterna d'acqua (*jubb mā'*) e diritti legali (*manāfi' wa ḥuqūq shar'iyya*)[64]. Confina (...) a ovest con il possedimento (*yad*) del suddetto acquirente. Il prezzo ammonta a 120 *ghirsh asadī* (...). Scritto e registrato il 14 Shawwāl 1111 [/4 aprile1700].

Sijill 41 p. 189

[56] Il riconoscimento o confessione è «il primo e miglior mezzo di prova» della procedura giudiziaria mediante il quale il convenuto riconosce subito la validità della affermazione dell'attore (v. D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, II, pp. 589-90 e ss..; *EI2* s.v. «Iḳrār» [Y. Linant de Bellefonds]).

[57] La persona qualificata da *zāda*, nell'uso ottomano, era considerata appartenente a una famiglia di rango (v. M. MERIWETHER, «The Notables Families of Aleppo», pp. 11, 21 nota 15). Zuhrāwī zāda è meno frequente di Zuhrā zāda.

[58] *Yad* indica «il potere effettivo sulla cosa; fatto fisico della detenzione o apprensione» (D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, II, p. 796).

[59] «Casa privata che poteva riunire una o più famiglie» (J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep. La waqfiyya d'al-Ḥājj Mūsā al-Amīrī*, Damasco 1990, p. 61 e nota 1).

[60] Su questo quartiere v. K. AL-GHAZZĪ, *Nahr al-dhahab*, II, p. 313; 'A. AL-QAL'AJĪ, *Ḥalab*, Beyrut 1989, pp. 299-303. Formatosi quale agglomerato per accogliere agricoltori e piccoli artigiani di recente immigrazione si trasformò nel corso del '700 in sede di fabbriche del vetro e di tintorie. Sull'interesse dei Zuhrāwī per quest'area nel corso del '600 v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp. L'espressione «fuori Aleppo» (*ẓāhir Ḥalab*) è da intendersi «fuori dalla cinta muraria di Aleppo» per separare l'antica città dai nuovi quartieri che si andavano sviluppando a ridosso del vecchio muro di cinta.

[61] Esso indica un camera, un locale abitativo al piano terra, equivalente al *bayt* ma di dimensioni più ridotte (v. J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep* ..., pp. 63-64; B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, p. 228).

[62] È stato fatto notare che, per evitare il rischio che venisse usata dalle truppe di stanza per le loro cavalcature, i proprietari tendevano a distruggere la stalla o a trasformarla ad altro uso (v. B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, p. 228).

اقر الحاج ... بن الحاج عمر بانه قد باع من احمد بن لطفي الوكيل الشرعي عن قبل عمدة العلماء و المدرسين الكرام زبدة الأشراف الفخام السيد عبد الوهاب افندي بن المرحوم السيد بهاء الدين افندي زهراوي زاده (...) و اشترى منه بمال للموكل المزبور دون مال لنسه ما هو ملك البائع و بيده و تحت تصرفه و ذلك جميع الدار الكائنة بمحلة المشارقة ظاهر حلب المشتملة على ثلاثلة مساكن و اصطبل و حوش سماوي و جب ماء و منافع و حقوق شرعية المحدودة (...) غرباً بيد المشتري المرقوم بثمن قدره ١٢٠ غروشاً اسدياً (...) ،

١٤ شوال ١١١١

Sijill 41 p. 189

[63] Riprendo la traduzione data in J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, pp. 61-62. Questa corte interna, scoperta, spesso provvista, come nel nostro caso, di un pozzo o di una vasca, regolava l'accesso ai vari locali della casa, sia al piano terra che, eventualmente, al piano superiore. A Damasco l'equivalente era chiamato *sāḥa samāwiyya* (v. B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, p. 225). Il *ḥawsh samāwī/sāḥa samāwiyya* non è da confondere con il *ḥawsh*, un tipo particolare di abitazione collettiva per cui v. B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, pp. 253-258.

[64] Si intendono i vari diritti collegati all'immobile, quali il diritto di accesso, la servitù di scolo etc. (v. J.-P. PASCUAL, «Du notaire au propriétaire en passant par l'expert: descriptions de la "maison" damascène au XVIIIe siècle» in *L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée*, Cairo 1990, pp. 392-393).

III.

Alla Corte della Nobile Legge (*majlis al-shar' al-sharīf*)[65] è comparso *sayyid* Muḥammad *jalabī* b. 'Abdallāh *jalabī* noto come Abū Tall 'Arābī e ha riconosciuto con confessione (*mu'tarifan*)[66] alla presenza (*bi-maḥḍar min*)[67] del latore di questo scritto il Vanto degli Ashrāf Bahā' al-Dīn figlio del compianto *sayyid* 'Abd al-Wahhāb *afandī* famoso come Zuhrāwī zāda dicendo nella sua dichiarazione di ammissione che a suo credito e a carico (*fī dhimma*)[68] di *sayyid* 'Abd al-Wahhāb *afandī*, il deceduto suddetto, vi era una somma dell'ammontare di 3000 *ghirsh asadī* secondo le modalità dell'obbligazione legale.

Quand'era in vita *sayyid* 'Abd al-Wahhāb *afandī*, il deceduto suddetto, gli aveva venduto ed egli aveva da lui comprato con proprio denaro e per se stesso quanto di proprietà del venditore, in suo possesso e a sua [completa] disposizione, vale a dire tutta la casa situata nel quartiere Suwayqa Ḥātim, nella città di Aleppo[69], nota come Dār Kūjak 'Alī, della quale sono conosciuti legalmente tra loro i confini e le componenti in modo tale da escludere l'ignoranza. Il prezzo era di 1000 *ghirsh asadī* che egli prese da lui [deducendo ?] da quanto era a suo carico degli originari 3000 *ghirsh* suddetti, ... legale. Ciò avvenne tra loro due ed egli ora ha preso e ricevuto dalla mano del suddetto Bahā' al-Dīn *jalabī* il quale ha pagato e consegnato a lui sui lasciti (*matrūkāt*) del succitato *sayyid* 'Abd al-Wahhāb *afandī* ...(?) l'obbligazione a carico del suddetto *sayyid* e a favore di *sayyid* Muḥammad, del valore di 2000 *ghirsh asadī*. [Sayyid Muḥammad] l'ha sciolto totalmente e legalmente (*abra'a*)[70] da tutte le rivendicazioni (...).

Scritto e registrato il 26 Dhū l-Qa'da 1111 [/15 maggio 1700].

Sijill 41 p. 201

[65] Così in Aleppo, e altrove, si definire il tribunale.

[66] Secondo i giuristi l'*iqrār* equivale all'*i'tirāf*, «la confessione» (v. *EI2* s.v. «Iḳrār» [Y. Linant de Bellefonds]).

[67] *Maḥḍar* significa «a place where people are present or assembled» oppure (pl. *maḥāḍir*) «the record of a kadee in which his sentence is written [...] or what is written when a person brings a charge against another» (E.W. LANE, *Arabic-English Lexicon*, Cambridge 1984 s.v. *ḥ-ḍ-r*). Sulla scorta dell'autorevole opinione espressami al riguardo da A.K. Rafeq, uno dei massimi studiosi dei *Sijillāt* della Siria ottomana, ho mantenuto la traduzione di *bi-maḥḍar min* «alla presenza di» che, tuttavia, non mi convince totalmente. Infatti, a volte, ma non sempre, accanto a *bi-maḥḍar min* troviamo *bi-muwājaha* che traduce appunto «di fronte a» «alla presenza di»; inoltre se consideriamo che *aqarra* è seguito da *bi-* si potrebbe avere come possibilità di traduzione: «Ha riconosciuto il documento, il verbale».

[68] La *Dhimma* è «alla base del concetto di obbligazione. È la *fides* che

حضر بمجلس الشرع الشريف السيد محمد جلبي بن عبدالله جلبي الشهير بأبي تل عرابي و اقر معترفاً بمحضر من رافع هذا الكتاب فخر الأشراف بهاء الدين بن المرحوم السيد عبد الوهاب افندي الشهير بزهراوي زاده و قال في تقرير اعترافه بان كان له في ذمة السيد عبد الوهاب افندي المتوفى المرقوم مبلغاً قدره ٣٠٠٠ غروش اسدي بطريق الدين الشرعي و ان المتوفى السيد عبد الوهاب افندي المذكور في حال حياته كان قد باع منه و هو اذاك اشترى منه بماله لنفسه ما هو ملك البائع و بيده و تحت تصرفه و ذلك جميع الدار الكائنة بمحلة سويقة حاتم بمدينة حلب المعروفة بدار كوجك علي المعلومة الاشتمالات و الحدود بينهما العلم النفي للجهالة شرعاً بثمن قدره ١٠٠٠ غروش اسدي و اخذ منه الثمن المذكور عن ... (؟) الذي له في ذمته من اصل ال٣٠٠٠ غروش المذكورة معا... (؟) شرعية جرت بينهما (...) و انه الآن قد قبض و تسلم من يد بهاء الدين جلبي المذكور و هو دفع و سلم اليه من متروكات السيد عبد الوهاب افندي المسطور ... الدين الذي كان في ذمة السيد المزبور للسيد محمد المزبور و قدره ٢٠٠٠ من العروش الأسدية و أبرأه عن جميع الدعاوي إبراءً عاماً ، ٢٦ دي القعدة ١١١١

Sijill 41 p. 201

lega il debitore al creditore ... ma non si confonde con l'obbligazione» (*EI2* s.v. «Dhimma» [C. Chehata]).

[69] Uno dei più antichi quartieri della città a poca distanza dalla grande moschea omayyade, conosciuto in epoca medievale anche con il nome di Sahliyya o Sahiliyya. Fu da sempre la residenza dei Banū Zuhra (v. K. GHAZZĪ, *Nahr al-dhahab*, II. pp. 235-275; AL-QAL'AJĪ, *Ḥalab*, pp. 215-216).

[70] È la dichiarazione «fatta dopo che il creditore ha ricevuto quanto doveva avere ed ha per scopo di constatare l'estinzione del credito e la liberazione del debitore che ha adempiuto alla obbligazione» (D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, II, p. 107).

IV.

Alla Corte della Nobile Legge (...) il Vanto degli Ashrāf *sayyid* Bahā' al-Dīn *jalabī* figlio del compianto *sayyid* 'Abd al-Wahhāb *afandī* al-Zuhrāwī ha riconosciuto che a suo carico e a suo debito, a favore del latore di questo scritto legale *sayyid* Muḥammad *jalabī* b. 'Abdallāh *jalabī* noto come Abū Tall 'Arābī vi è una somma dell'ammontare di 1075 *ghirsh asadī* secondo le modalità dell'obbligazione legale, somma che viene differita al trascorrere di 7 anni a partire dal primo giorno di Muḥarram dell'anno 1112 [/18 giugno 1700] con la condizione che paghi per ciascun anno 150 *ghirsh asadī* e nell'anno 1117 [/1705] gli paghi ... [la differenza?] della somma suddetta che è di 25 *ghirsh asadī* (...). Riconoscimento legale da lui accettato pienamente (...).

Scritto e registrato il giorno 27 Dhū l-Qa'da 1111 [/16 maggio 1700].

Sijill 41 p. 201

أقر بمجلس الشرع الشريف (...) فخر الأشراف السيد بهاء الدين جلبي بن المرحوم السيد عبد الوهاب افندي الزهراوي (...) بان عليه و في ذمته لحامل هذا الكتاب الشرعي السيد محمد جلبي بن عبد الله جلبي الشهير بابن تل عرابي مبلغاً قدره ١٠٧٥ غروشاً اسدياً بطريق الدين الشرعي و هو مؤجل عليه الى مضي ٧ سنين يمضي من غرة محرم افتتاح سنة ١١١٢ على ان يدفع في كل سنة ١٥٠ غروشاً اسدياً و في سنة ١١١٧ يدفع اليه ... (؟) المبلغ الذي هو ٢٥ غروشاً اسدياً (...) ، إقراراً شرعياً مبقولاً منه قبولاً تاماً (...) ،

٢٧ ذي القعدة ١١١١

Sijill 41 p. 201

V.

Alla Corte della Nobile Legge, al cospetto di Nostro Signore e Nostro Sayyid, Crema dei Nobili Maestri, il giudice sciaraitico (*al-ḥākim al-shar'ī*)[71] che appone il suo scritto qui sopra[72], è comparso il Vanto dei Nobili 'Ulamā', Crema dei Gloriosi Ashrāf e dei Maestri *sayyid* Yūsuf *afandī* b. *sayyid* Ḥusayn *afandī*, già *naqīb* di Aleppo precedentemente, mandatario legale de il Vanto delle Donne Velate la Nobile Signora *ḥājja* Nasal al-Sharaf figlia del compianto *sayyid* Fatḥī *jalabī* b. *ḥājj* Ṣalāḥ al-Dīn *jalabī* noto come al-'Arīfī – certificata la sua qualità di mandatario per conto di lei nella vendita, riscossione del prezzo, consegna della cosa venduta, di fronte (*bi-muwājaha*) al compratore menzionato qui sotto, dopo che questi aveva negato il mandato, tramite la testimonianza di *ḥājj* Ibrāhīm *jalabī* b. *ḥājj* Qāsim Naqlī zāda[73] e *sayyid* 'Alī *jalabī* b. *sayyid* Khalīl i quali entrambi conoscono compiutamente la persona della suddetta mandante, certificazione legale –.

Egli ha riconosciuto di aver venduto in virtù del suddetto mandato al latore di questo scritto *shaykh ḥājj* As'ad *jalabī* b. *ḥājj* Muḥammad al-Jisrī il quale ha da lui comprato [con proprio denaro] e per se stesso quanto di proprietà della suddetta mandante, in suo possesso e a sua completa disposizione, a lei pervenuto tramite successione legale da suo marito il compianto *sayyid* Ḥasan *afandī* al-Zuhrāwī, vale a dire tutta la quota indivisa dell'ammontare di 1 *qīrāṭ*[74], 2 *juz'* su 13 *juz'* di *qīrāṭ*, 6/8 di *juz'* su 13 *juz'* di *qīrāṭ* di tutta la casa situata nel quartiere di Suwayqa Ḥātim in Aleppo.

La casa è composta nella sua interezza da due *ḥawsh*, uno, interno (*juwwānī*), conosciuto come *Ḥaram*[75], il secondo, esterno (*barrānī*), conosciuto come *Ūṭa*[76]. Quello interno comprende un *bayt*

[71] Così viene indicato il giudice nei documenti, non solo di Aleppo, mentre *qāḍī* è riservato generalmente alla titolatura.

[72] Ogni giudice apponeva il suo sigillo e la sua firma all'inizio del registro o alla pagina corrispondente all'inizio del suo mandato.

[73] Famiglia citata in M. MERIWETHER, «The Notable Families of Aleppo, 1770-1830», p. 298, senza, però, alcuna informazione. Data la presenza del termine *zāda* possiamo dedurne che già all'inizio del '700 i Naqlī erano considerati parte della élite di Aleppo.

[74] Unità di misura, suddivisa in «parti» (*juz'*) equivalente a 1/24 della cosa misurata indipendentemente dalle sue dimensioni.

[75] Esso designa la parte privata, intima della casa, riservata alla famiglia e alle donne. «Le *ḥaram*, au sens restreint est le gynécée ..., par extension il est devenu synonyme de *juwwani*» (J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, p. 62)

[76] Con *barrānī*/*Ūṭa* si indica la parte esterna della casa riservata agli uomini e all'accoglienza degli ospiti «l'équivalent du *salamlik* dans les maisons d'Istanbul» (J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, p. 62)

اقر بمجلس الشرع الشريف لدى مولانا و سيدنا زبدة المدرسين الكرام الحاكم الشرعي الموقع خطه اعلاه ، فخر العلماء الكرام زبدة المدرسين و الأشراف الفخام السيد يوسف افندي بن السيد حسين افندي النقيب بحلب سابقاً الوكيل الشرعي عن قبل فخر المخدرات الشريفة الست الحاجة نسل الشرف بنت المرحوم السيد فتحي جلبي بن الحاج صلاح الدين جلبي الشهير بالعريفي ، الثابتة وكالته عنها في البيع و قبض الثمن و تسليم المبيع بمواجهة المشتري الآتي ذكره فيه بعد جحوده الوكالة بشهادة الحاج ابراهيم جلبي بن الحاج قاسم نقلي زاده و السيد علي جلبي بن السيد خليل العارفين بذات الموكلة المرقومة معرفة تامة ، ثبوتاً شرعياً ، بانه قد باع بحكم وكالته المزبورة من حامل هذا الكتاب الشيخ الحاج اسعد حلبي بن الحاج محمد الجسري و هو اشترى منه (بماله) لنفسه ما هو ملك الموكلة المزبورة و بيدها و تحت تصرفها و منتقل اليها بطريق الارث من زوجها المرحوم السيد حسن افندي الزهراوي ، و ذلك جميع الحصة الشائعة و قدرها قيراط و جزأن من ١٣ جزء من القيراط و سادسة اثمان جزء من ١٣ جزء من القيراط من جميع الدار الكائنة بمحلة سويقة حاتم بحلب المشتملة هذه الدار بتمامها حوشان أحد منهما جواني يعرف بالحرم و الأخر براني يعرف بالاوطة و الجواني يشتمل على بيت مقبو و بيت ... (؟) و بيت صغير مقبو و مطبخ يعلوهما مربع يصعد اليه بدرج من الحجر و جب ماء معين ، و البراني يشتمل على ديوانخانة صغيرة بداخلها مربع بشبائك مطلة على الطريق المحدودة قبلة بدار بني الزهرة و شرقاً بدار حسين جلبي بن الحاج علي جلبي العجمي و شمالاً بدار ايساق الذمي و غرباً بطريق سالك و اليه الباب ، بثمن قدره ٤٢ غروشاً و نصف غروش و ثلث غروش من المعاملة السالكة مقبوضة بيد الوكيل المومى اليه من المشتري المرقوم في الحضرة و المعاينة ، قبضاً تاماً (...) ، و انه بهذه الحصة و بالحصة التي كان اشتراها المشتري المذكور من شركاء

a volta (*maqbū*)[77] e un *bayt* ... (?), un piccolo *bayt* a volta e una cucina (*maṭbakh*), sui quali si eleva un *murabba'*[78] al quale si accede tramite una scala in pietra, una cisterna d'acqua sorgiva; quello esterno comprende un piccolo *dīwānkhāna*[79] al cui interno si trova un *murabba'* con una loggia (*shabā'ik*)[80] che danno sulla strada. A sud confina con il Dār Banī al-Zuhra, a est con la casa di Ḥusayn *jalabī* b. *ḥājj* 'Alī *jalabī* al-'Ajamī[81], a nord con la casa di Īsāq il *dhimmī*, a ovest con la strada aperta e lì si trova la porta d'entrata.

Il prezzo di vendita è di 42 *ghirsh asadī*, mezzo *ghirsh*, 1/3 di *ghirsh*, di conio corrente, riscossi dal mandatario suddetto dall'acquirente succitato, in [sua] presenza e constatazione (*mu'āyana*); riscossione compiuta (...).

Con tale quota e con la quota che l'acquirente suddetto aveva comprato dai soci della suddetta mandante [compartecipi della proprietà] della casa summenzionata, dell'ammontare di 22 *qīrāṭ*, 10 *juz'* su 13 *juz'* di *qīrāṭ* e 1/8 di *juz'* su 13 *juz'* di *qīrāṭ*, la casa suddetta nella sua totalità è divenuta proprietà dell'acquirente succitato che ne potrà disporre come vorrà.

Dichiarazione legale accettata e ratificata in presenza e oralmente dal beneficiario della dichiarazione (*muqarr lahu*).

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 14 Rabī' II 1118 [/26 luglio 1706]

Sijill 43 p. 115

[77] Il *bayt* indica un locale abitativo al piano terra, più grande del *maskan*, può essere utilizzato come soggiorno o camera da letto. In genere «ce sont des pièces de taille variable, couverts d'un plafond en bois ou d'une voute en pierre» (J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, p. 63).

[78] Locale a forma quadrata o leggermente rettangolare, da cui il nome, che ad Aleppo troviamo sempre al piano superiore mentre a Damasco è situato al piano terra. Secondo J. Tate, due ne sarebbero le principali funzioni: camera per gli ospiti o camera per il figlio maggiore quando si sposa, «ce dernier sens est d'ailleurs celui que l'on donne au *murabba'* dans le langage actuel d'Alep» (J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, p. 65).

[79] Secondo lo studioso di Aleppo J.-C. David il *dīwānkhānā* indicherebbe nelle grandi residenze «des locaux à l'étage, composites, avec généralement une double arcature divisant l'éspace en deux parties, *'ataba* et *īwān*, ou bien une loggia ouverte sur l'exteriore, commandant l'accès à une pièce ordinaire». (J.-C. DAVID, «Domaines et limites de l'architecture d'empire dans une capitale provinciale» in *Alep er la Syrie du nord, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 62, p. 177). L'affermazione dell'autore che il termine non sarebbe stato utilizzato ad Aleppo prima del XVIII secolo è, alla luce di questo documento, da correggere.

[80] Letteralmente «abbaini».

الموكلة المرقومة في الدار المرقومة و قدرها ٢٢ قيراط و ١٠ أجزاء من ١٣ جزء من القيراط و ثمن جزء من ١٣ جزء من القيراط قد صارت الدار المرقومة بتمامها ملك المشتري المرقوم يتصرف فيها كيف شاء ، إقراراً شرعياً مصدقاً من المقر له المشتري المزبور تصديقاً وجاهاً و شفاهاً ، و كتب ما وقع و حرر بالطلب في اليوم الرابع عشر من ربيع الثاني ١١١٨

Sijill 43 p. 115

[81] I Banū al-'Ajama erano una delle più antiche famiglie di Aleppo, spesso ricordati nei dizionari biografici di epoca medievale. Gli 'Ajamī sono citati in M. MERIWETHER, «The Notable Families of Aleppo», p. 276, senza, però, alcuna informazione.

VI.

Quando, per conto di Nostro Signore e Nostro Sayyid, il Dotto, il Dottissimo, il Sostegno, l'Erudito, il Vanto dei Nobili Signori, il Capofila dei Grandi Eccellenti, Colui che redige e chiarisce le questioni giudiziarie e le sentenze, che abbellisce le notti e i giorni, che distingue e separa il lecito dall'illecito, che scioglie i problemi insolubili degli uomini, il giudice della *Sharī'a* di Muḥammad nella città di Aleppo la ben difesa e che appone il suo nobile scritto qui sopra – le sue virtù si perpetuino e si elevi il suo rango – il suo segretario (*kātib*), il povero As'ad b. 'Abd al-Karīm *afandī* al-Kawrānī[82] si diresse, su richiesta, per redigere e registrare quanto segue, al Dār Banī al-Zuhra situato nel quartiere Suwayqa Ḥātim in Aleppo e vi entrò insieme ad un gruppo di musulmani, i cui nomi sono menzionati in chiusa al documento, lì riunendo la Corte sciaraitica, si presentò alla Corte colà riunita il Vanto delle Donne Velate la Nobile Signora Farah figlia del compianto *sayyid* Aḥmad *afandī* figlio del compianto *sayyid* Ibrāhīm *afandī* al-Zuhrāwī, erede di suo fratello il defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* b. Aḥmad *afandī* – identificata compiutamente da suo figlio *sayyid* 'Abd al-Qādir *jalabī* figlio del compianto *sayyid* 'Abd al-Wahhāb *afandī* e da *shaykh* Ṣāliḥ b. Ibrāhīm al-Jābī -. Si presentarono anche i due fratelli di nome Aḥmad *jalabī* e 'Aṭā' Allāh *jalabī* figli di Luṭfī *jalabī*, entrambi eredi della loro nonna defunta di nome Signora Fāṭima bt. Aḥmad *jalabī*, erede di suo figlio il defunto *sayyid* Ḥasan suddetto.

[Tutti e tre] hanno riconosciuto alla presenza de il Vanto dei Nobili 'Ulamā', Crema dei Grandi Maestri, *sayyid* Yūsuf *afandī* b. *sayyid* Ḥusayn *afandī*, mandatario per conto della latrice di questo scritto legale il Vanto delle Donne Velate, la Nobile *ḥājja* Nasal al-Sharaf figlia del compianto Fatḥī *jalabī* b. *ḥājj* Ṣalāḥ al-Dīn *jalabī* al-'Arīfī, moglie del defunto *sayyid* Ḥasan *afandī*, dicendo nella loro dichiarazione:

«Il defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* quando era in vita, nel pieno del suo stato di salute e delle sue facoltà di disporre, aveva venduto a sua moglie la nobile Nasal al-Sharaf, la suddetta mandante, la quale aveva da lui acquistato con denaro proprio e per se stessa quanto di sua (di lui) proprietà, vale a dire[83]:

[82] Residenti di antica data di Aleppo, i Kawrānī furono strettamente associati ai tribunali in qualità di *ra'īs al-kuttāb* come anche questo documento dimostra (v. M. MERIWETHER, «The Notable Families of Aleppo», pp. 294-95)

[83] Come è noto il *fiqh* non prevede la comunione dei beni nel regime matrimoniale. Vendite e passaggi di proprietà tra coniugi sono quindi perfettamente validi e autorizzati.

لما توجه من قبل مولانا و سيدنا العالم العلامة العمدة الفهامة فخر الموالي الكرام صدر الأعالي الفخام محرر القضايا و الأحكام حسنة الليالي و الأيام مميز الحلال من الحرام حلال مشكلات الأنام حاكم الشريعة المحمدية بمدينة حلب المحمية الواضع خطه الشريف اعلاه ، دامت فضائله و زاد علاه ،كاتبه الفقير اسعد بن عبدالكريم افندي الكوراني بالطلب لتحرير ما سيأتي بيانه فيه الى دار بني الزهرة الكائنة بمحلة سويقة حاتم بحلب و دخلها بجماعة من المسلمين ، ستذكر اسماؤهم بذيل الكتاب ، وعقد المجلس الشرعي هناك حضرت بالمجلس المعقود المزبور فخر المخدرات الشريفة الست فرح بنت المرحوم السيد احمد افندي بن المرحوم السيد ابراهيم افندي الزهراوي الوارثة لأخيها المتوفى السيد حسن افندي بن السيد احمد افندي المذكور ، المعرفة بتعريف ابنها السيد عبدالقادر جلبي ابن المرحوم عبد الوهاب افندي و الشيخ صالح بن ابراهيم الجابي تعريفاً تاماً ، و حضرا الأخوان المدعوان احمد جلبي و عطاء الله جلبي ابنا لطفي جلبي هما الوارثان لجدتهما المتوفاة المدعوة الست فاطمة بن احمد جلبي الوارثة لابنها المتوفى السيد حسن افندي المذكور و اعترفوا بمحضر من فخر العلماء الكرام زبدة المدرسين الفخام السيد يوسف افندي بن السيد حسين افندي الوكيل عن قبل حاملة هذا الكتاب الشرعي فخر المخدرات الشريفة الحاجة نسل الشرف بنت المرحوم السيد فتحي جلبي بن الحاج صلاح الدين جلبي العريفي زوجة المتوفى السيد حسن افندي ، قائلين في اعترافهم :

ان المتوفى السيد حسن افندي المذكور في حال حياته و كمال صحته و نفاذ تصرفاته كان باع من زوجته الشريفة نسل الشرف الموكلة المذكورة و هي اشترت منه بمالها لنفسها ما هو ملكه و ذلك جميع المسلخ الكائن بزقاق العطوي خارج باب النصر بحلب و جميع الدار الكائنة بالزقاق المزبور الملاصقة للمسلخ المذكور و جميع الفرن الكائن

tutto il mattatoio (*maslakh*) situato nel *zuqāq* al-'Aṭawī all'esterno di Bāb al-Naṣr in Aleppo[84];

tutta la casa situata nel suddetto *zuqāq* adiacente al suddetto mattatoio[85];

tutto il forno situato nel quartiere Jubb Asadallāh in Aleppo[86];

tutta la casa situata nel suddetto quartiere adiacente al forno suddetto;

tutta la casa situata nel quartiere Suwayqa Ḥātim in Aleppo; i confini di tutto ciò sono conosciuti compiutamente tra di noi;

tutti i cinquantadue libri che sono: il *Tafsīr*[87] *al-Qāḍī*, *al-Hidāya*, *al-Khulāṣa*, *Fatāwī al-Karakī*, [*Fatāwī*] *Qāḍī Khān*, il *Tafsīr* del compianto Abū l-Su'ūd, più altri libri relativi a tutte le discipline[88];

tutti gli effetti personali che sono: una pelliccia di zibellino (*hirra sammūr*) con panno *'slī* (?), un'altra pelliccia di zibellino con panno *qwāghī* (?), una pelliccia di ermellino in lana rossa (*qirmiz*), una pelliccia di zibellino con panno *qrfī* (?), una pelliccia di zibellino con panno azzurro, una pelliccia di lince con panno verde, una pelliccia di zibellino con panno ... (?).

Tutto questo al prezzo di 2500 *ghirsh asadī* che egli riscosse da sua moglie la nobile Nasal al-Sharaf suddetta; riscossione compiuta e vendita definitiva, in conformità con un documento legale in sua mano datato 11 Rabī' II 1109 [/27 ottobre 1697], firmato con la firma di 'Abdallāh *afandī* l'allora vice-*qāḍī*.

Ora noi avevamo creduto e ratificato la validità della summenzionata vendita emanata dal suddetto defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* a favore di sua moglie la succitata nobile Nasal al-Sharaf riguardo a tutto quanto detto sopra, riconoscendo che si trattava di una vendita valida, legale, esecutiva, risultante in modo appropriato e conforme (*min ahlihi wa fī maḥallihi*). Noi non abbiamo alcun diritto su tutto questo e non abbiamo nei confronti della nobile Nasal al-Sharaf la mandante suddetta, relativamente alla vendita summenzionata o altro, alcun diritto, reclamo, richiesta, controversia, disputa, procedimento giudiziario, in alcun modo assolutamente.

[84] Acquistato nel 1674 da Ḥasan al-Zuhrāwī (v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., pp. 112-113); sul quartiere v. K. AL-GHAZZĪ, *Nahr al-dhahab* II, p. 459; M. MERIWETHER, «The Notable Families of Aleppo», pp. 270, 274; AL-QAL'AJĪ, *Ḥalab*, p. 246.

[85] Acquistata nella stessa data insieme al *maslakh* anche se nel documento è indicata come *ḥawsh* e non *dār*.

[86] Nel 1142/1730 il forno, insieme a una *qaysāriyya*, viene venduto da Ṣafiyya bt. 'Abd al-Wahhāb b. Bahā' al-Dīn al-Zuhrāwī a Waḍha *khānum* bt. 'Umar *āghā* (v. M. SALATI, *Ascesa e caduta* ..., p. 117). Sul quartiere Jubb Asadallāh, adiacente a Suwayqa Ḥātim, v. K. AL-GHAZZĪ, *Nahr al-dhahab* II, pp. 216-234; AL-QAL'AJĪ, *Ḥalab*, pp. 136-137.

[87] Nel testo, erroneamente, *tasfīr*.

[88] Su questi testi v. sopra pp. 120-21.

بمحلة جب اسد الله بحلب و جميع الدار الكائنة بالمحلة المرقومة الملاصقة للفرن المزبور و جميع الدار الكائنة بمحلة سويقة حاتم بحلب المعلوم حدود ذلك كله بيننا علماً تاماً و جميع الكتب التي هي ٥٢ كتاباً و هي «كتاب تفسير القاضي» و «الهداية» و «الخلاصة» و «فتاوى الكركي» و «(فتاوى) قاضي خان» و «تفسير المرحوم ابي السعود» و غيرها من الكتب المتعلقة بسائر الفنون و جميع امتعته التي هي فروة هرة سمور بجوخة عسلي (؟) و فروة اخرى سمور بجوخة قواغي (؟) و فروة قاقوم بصوف قرمز و فروة سمور بجوخة قرفي (؟) و فروة سمور بجوخة زرقاء و فروة وشق بجوخة خضراء و فروة سمور ... بجوخة ... بثمن قدره ٢٥٠٠ غروش اسدي قبضها من زوجته الشريفة نسل الشرف المرقومة قبضاً تاماً بيعاً باتاً بموجب حجة شرعية بيدها مؤرخة باليوم ١١ من ربيع الثاني ١١٠٩ ممضاة بإمضاء عبد الله افندي المولي خلافه با... (؟) يومئذ و الحال اننا قد صدقنا على صحة البيع المسطور الصادر من المتوفى السيد حسن افندي المرقوم لزوجته الشريفة نسل الشرف المزبورة في جميع ما ذكر اعلاه معترفين انه بيع صحيح شرعي نافذ صدر من اهله في محله و انه لا حق لنا في ذلك كله و ليس لنا قبل الريفة نسل الشرف الموكلة المرقومة بخصوص البيع المذكور و لا بخصوص غير ذلك حق و لا دعوى و لا طلبة و لا خصومة و لا منازعة و لا مباشرة اصلاً و قطعاً ، و اننا قد ابرأنا ذمتها عن جميع الدعاوي والخصومات و كافة الحقوق و الطلبات المتعلقة بالبيع المذكور و بغيره ، إبراءً عاماً شرعياً قاطعاً لكل نزاع و خصام عما مضى من الزمان الى هذا الآن مقبولاً منها قبولاً تاماً ، و اعترفت الست فرح المرقومة و الأخوان المذكوران آنفاً قائلين :

ان للمتوفى السيد حسن افندي المذكور بعض ديون في ذمم الناس بموجب ٢٧ حجة شرعية و اننا قد اتفقنا برضانا مع الشريفة نسل الشرف المذكورة على انه الديون

Noi l'abbiamo affrancata da tutte le rivendicazioni e controversie e da tutti i diritti e richieste connesse con la suddetta vendita o altro; affrancamento generale e legale, dirimente in modo categorico ogni possibilità di contrasto e disputa per tutto il tempo trascorso fino ad ora, pienamente accettato da lei». La signora Farah e i due fratelli suddetti hanno riconosciuto, dicendo nella loro dichiarazione:

«Il defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* suddetto aveva a suo credito alcune obbligazioni a carico di persone in conformità con 27 documenti legali; noi abbiamo raggiunto un accordo, con nostra soddisfazione e assenso, con la nobile Nasal al-Sharaf in base al quale le obbligazioni specificate nei documenti suddetti, qualora essa riesca a riscuoterle dai debitori, le divideremo tra di noi in due parti, la metà alla nobile Nasal al-Sharaf e l'altra metà a noi e alla sorella del suddetto *sayyid* Ḥasan *afandī*, la nobile Khadīja. Accordo accettato pienamente da noi.

Riconoscimento legale, creduto e ratificato dal mandatario suddetto *sayyid* Yūsuf *afandī* oralmente e in presenza. Fino a qui (*faḥasb*).

Il suo segretario suddetto registrò tutto questo colà e tornò alla Corte della Pura Legge accompagnato da 'Abd al-Raḥmān *beshe*[89] il *jawqdār*[90] e da 'Alī b. Ḥusayn l'usciere giudiziario (*muḥḍir*), inviato per questo frangente; [insieme] informarono esaurientemente Sua Eccellenza il giudice summenzionato di tutto questo in questo modo.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 16 Jumādā II 1118 [/25 settembre 1706].

Sijill 43 p. 145

[89] Con questo titolo, che risulterebbe dalla trasformazione di *bāsh āghā* in *basha/beshe*, sono designati dei militari che nella scala gerarchica vengono dopo gli *āghā* (v. B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, p. 150).

[90] Forma arabizzata di *choqadār*, letteralmente «valletto», «valletto da camera», «a lackey who walks by the side of his lord's horse and acts as a footman indoors» (J.W. REDHOUSE, *A Turkish and English Lexicon*, n. ed., Beyrut 1987 s.v. «chohadar»). In questo caso potrebbe trattarsi, più che di un valletto, di un «aiutante» del *qāḍī*. Da, notare tuttavia, che è segnalata la presenza in Aleppo di una famiglia Jawqdār nel corso del '700 (cfr. M. MERIWETHER, «The Notable Families of Aleppo», p. 290).

المسطرة في الحجج المزبورة اذا حصلت من المديونين فنقسمها بيننا نصفين النصف للشريفة نسل الشرف المرقومة و النصف الآخر لنا و لأخت السيد حسن افندي المرقوم هي الشريفة خديجة ، اتفاقاً مقبولاً منا قبولاً تاماً ، اعترافاً شرعياً مصدقاً من الوكيل السيد يوسف افندي المذكور تصديقاً وجاهاً و شفاهاً ، فحسب حرر كاتبه المذكور ذلك كله هناك و عاد الى مجلس الشرع المطهر هو و عبد الرحمن بشه الجوقدار و علي بن حسين المحضر المرسل في هذا الخصوص و اخبروا حضرة المولى المشار اليه بذلك كذلك ، الإخبار المرضي ، و كتب ما وقع و حرر بالطلب في اليوم السادس عشر من جمادى الأخرة ١١١٨

Sijill 43 p. 145

VII.

Quando, per conto di Nostro Signore e Nostro Sayyid, il Dotto, il Dottissimo, il Sostegno, l'Erudito, il Vanto dei Nobili Signori, il Capofila dei Grandi Eccellenti, Colui che redige e chiarisce le questioni giudiziarie e le sentenze, che abbellisce le notti e i giorni, che distingue e separa il lecito dall'illecito, che scioglie i problemi insolubili degli uomini, il giudice della *Sharī'a* di Muḥammad nella città di Aleppo la ben difesa e che appone il suo nobile scritto qui sopra – le sue virtù si perpetuino e si elevi il suo rango – il suo segretario (*kātib*), il povero As'ad b. 'Abd al-Karīm *afandī* al-Kawrānī si diresse, su richiesta, per redigere e registrare quanto segue, alla casa di *ḥājj* Yūsuf *jalabī* al-'Arīfī situata all'interno di Bāb al-Maqām in Aleppo[91] e vi entrò insieme ad un gruppo di musulmani, i cui nomi sono menzionati in chiusa al documento, lì riunendo la Corte sciaraitica, si presentò alla Corte colà riunita il Vanto delle Donne Velate la Nobile Signora Khadīja figlia del compianto *sayyid* Aḥmad *afandī* figlio del compianto *sayyid* Ibrāhīm *afandī* al-Zuhrāwī, erede di suo zio paterno (?)[92] [*sic*] il defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* b. Aḥmad *afandī* – identificata compiutamente e legalmente da suo figlio *sayyid* Aḥmad *jalabī* figlio del compianto *ḥājj* Yūsuf *jalabī* al-'Arīfī e da 'Abdallāh b. Muṣṭafā –.

Essa ha riconosciuto alla presenza de il Vanto dei Nobili 'Ulamā', Crema dei Grandi Maestri, *sayyid* Yūsuf *afandī* b. *sayyid* Ḥusayn *afandī*, mandatario per conto della latrice di questo scritto legale il Vanto delle Donne Velate, la Nobile *ḥājja* Nasal al-Sharaf figlia del compianto Fatḥī *jalabī* b. *ḥājj* Ṣalāḥ al-Dīn *jalabī* al-'Arīfī, moglie del defunto *sayyid* Ḥasan *afandī*, dicendo nella sua dichiarazione:

«Il defunto mio fratello il suddetto [*sayyid* Ḥasan *afandī*] quando era in vita, nel pieno del suo stato di salute e delle sue facoltà di disporre, aveva venduto a sua moglie la nobile Nasal al-Sharaf, la suddetta mandante, la quale aveva da lui acquistato con denaro proprio e per se stessa quanto di sua (di lui) proprietà, vale a dire:

tutto il mattatoio (*maslakh*) situato nel *zuqāq* al-'Aṭawī all'esterno di Bāb al-Naṣr in Aleppo;

tutta la casa situata nel suddetto *zuqāq* adiacente al suddetto mattatoio;

tutto il forno situato nel quartiere Jubb Asadallāh in Aleppo;

tutta la casa situata nel suddetto quartiere adiacente al forno suddetto;

[91] Su questo quartiere v. K. AL-GHAZZĪ, *Nahr al-dhahab* II, pp. 164-166; AL-QAL'AJĪ, *Ḥalab*, pp. 101-104.

[92] Così nel testo ma si tratta di una svista in quanto, come si evince chiaramente dal seguito, Khadīja è *sorella* di *sayyid* Ḥasan b. Aḥmad al-Zuhrāwī.

لما توجه من قبل مولانا و سيدنا العالم العلامة العمدة الفهامة فخر الموالي الكرام صدر الأعالي الفخام محرر القضايا و الأحكام حسنة الليالي و الأيام مميز الحلال من الحرام حلال مشكلات الأنام حاكم الشريعة المحمدية بمدينة حلب المحمية الواضع خطه الشريف اعلاه ، دامت فضائله و زاد علاه ،كاتبه الفقير اسعد بن عبدالكريم افندي الكوراني بالطلب لتحرير ما سيأتي بيانه فيه الى دار الحاج يوسف حلبي العريفي الكائنة بداخل باب المقام بحلب و دخلها بجماعة من المسلمين ، ستذكر اسماؤهم بذيل الكتاب ، وعقد المجلس الشرعي هناك حضرت بالمجلس المعقود المذكور فخر المخدرات الشريفة الست خديجة بنت المرحوم السيد احمد افندي بن المرحوم السيد ابراهيم افندي الزهراوي الوارثة لعمها (؟) المتوفى السيد حسن افندي بن السيد احمد افندي المذكور ، المعرفة بتعريف ابنها السيد احمد جلبي ابن المرحوم الحاج يوسف جلبي العريفي و عبد الله بن مصطفى تعريفاً شرعياً ، و اعترفت بمحضر من فخر العلماء الكرام زبدة المدرسين الفخام السيد يوسف افندي بن السيد حسين افندي الوكيل عن قبل حاملة هذا الكتاب الشرعي فخر المخدرات الست الشريفة الحاجة نسل الشرف بنت المرحوم السيد فتحي جلبي بن الحاج صلاح الدين جلبي العريفي زوجة المتوفى السيد حسن افندي ، قائلة في اعترافها : أن اخي المتوفى (السيد حسن افندي) المذكور في حال حياته و كمال صحته و نفاذ تصرفاته كان باع من زوجته الشريفة نسل الشرف المرقومة و هي اشترت منه بمالها لنفسها ما هو ملك اخي المتوفى المذكور و ذلك :

جميع المسلخ الكائن بزقاق العطوي خارج باب النصر بحلب و جميع الدار الكائنة بالزقاق المزبور الملاصقة للمسلخ المذكور و جميع الفرن الكائن بمحلة جب اسد الله بحلب و جميع الدار الكائنة بالمحلة المرقومة الملاصقة للفرن المزبور و جميع الدار الكائنة بمحلة سويقة حاتم بحلب المعلوم حدود ذلك كله بيننا علماً تاماً و جميع الكتب التي هي

tutta la casa situata nel quartiere Suwayqa Ḥātim in Aleppo; i confini di tutto ciò sono conosciuti compiutamente tra di noi;

tutti i cinquantadue libri che sono il *Tafsīr al-Qāḍī*, *al-Hidāya*, *al-Khulāṣa*, *Fatāwī al-Karakī*, [*Fatāwī*] *Qāḍī Khān*, il *Tafsīr* del compianto Abū l-Su'ūd ed altri relativi a tutte le discipline;

tutti gli effetti personali che sono una pelliccia di zibellino (*hirra sammūr*) con panno *'slī* (?), un'altra pelliccia di zibellino con panno *qwāghī* (?), una pelliccia di ermellino in lana rossa (*qirmiz*), una pelliccia di zibellino con panno *qrfī* (?), una pelliccia di ermellino[93] con panno azzurro, una pelliccia di lince con panno verde, una pelliccia di zibellino con panno *jnkārī* (?).

Tutto questo al prezzo di 2500 *ghirsh asadī* che egli riscosse da sua moglie la nobile Nasal al-Sharaf suddetta, riscossione compiuta, vendita definitiva, in conformità con un documento legale in sua mano datato 11 Rabī' II 1109 [/27 ottobre 1697], firmato con la firma di 'Abdallāh *afandī* l'allora vice-*qāḍī*.

Ora, io ho creduto e ratificato la validità della summenzionata vendita emanata dal suddetto defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* a favore di sua moglie la succitata nobile Nasal al-Sharaf riguardo a tutto quanto detto sopra, riconoscendo che si trattava di una vendita valida, legale, esecutiva, risultante in modo appropriato e conforme (*min ahlihi wa fī maḥallihi*). Io non ho alcun diritto su tutto questo e non ho nei confronti della moglie di mio fratello la nobile Nasal al-Sharaf suddetta, relativamente alla vendita summenzionata o altro, alcun diritto, reclamo, richiesta, controversia, disputa, procedimento giudiziario, in alcun modo assolutamente.

Io l'ho affrancata da tutte le rivendicazioni e controversie e da tutti i diritti e richieste connesse con la suddetta vendita o altro; affrancamento generale e legale, che annulla in modo categorico ogni possibilità di contrasto e disputa per tutto il tempo trascorso fino ad ora, pienamente accettato da lei». La suddetta signora Khadīja ha riconosciuto, dicendo nella sua dichiarazione:

«Mio fratello il defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* summenzionato aveva a suo credito alcune obbligazioni a carico di persone in conformità con 27 documenti legali; io ho raggiunto un accordo, con mia soddisfazione e assenso, con la moglie di mio fratello la nobile Nasal al-Sharaf in base al quale le obbligazioni specificate nei documenti suddetti, qualora essa riesca a riscuoterle dai debitori, le divideremo tra di noi in due parti, la metà alla moglie di mio fratello la nobile Nasal al-Sharaf e l'altra metà a me e ai rimanenti eredi del defunto mio fratello che sono sua sorella la signora Farah e i due fratelli Aḥmad *jalabī* e 'Aṭā' Allāh *jalabī* figli di Luṭfī *jalabī*. Accordo accettato pienamente da noi».

Riconoscimento legale, creduto e ratificato dal mandatario sud-

[93] Di zibellino nel documento precedente.

٥٢ كتاباً و هي «كتاب تفسير القاضي» و «الهداية» و «الخلاصة» و «فتاوى الكركي» و «(فتاوى) قاضي خان» و «تفسير المرحوم ابي السعود» و غيرها من الكتب المتعلقة بسائر الفنون و جميع امتعته التي هي فروة هرة سمور بجوخة عسلي (؟) و فروة اخرى سمور بجوخة قواغي (؟) و فروة قاقوم بصوف قرمز و فروة سمور بجوخة قرفي (؟) و فروة قاقوم بجوخة زرقاء و فروة وشق بجوخة خضراء و فروة سمور ... بجوخة جنكاري (؟) ، بثمن قدره ٢٥٠٠ غروش اسدي قبضها من زوجته الشريفة نسل الشرف المرقومة قبضاً تاماً بيعاً باتاً بموجب حجة شرعية بيدها مؤرخة باليوم ١١ من ربيع الثاني ١١٠٩ ممضاة بإمضاء عبد الله افندي المولى خلافه با... (؟) يومئذ و الحال اني فصدقت على صحة البيع المسطور الصادر من المتوفى السيد حسن افندي المرقوم لزوجته الشريفة نسل الشرف المزبورة في جميع ما ذكر اعلاه معترفة انه بيع صحيح شرعي نافذ صدر من اهله في محله و انه لا حق لي في ذلك كله و ليس لي قبل زوجة اخي الشريفة نسل الشرف المرقومة بخصوص البيع المذكور و لا بخصوص غير ذلك حق و لا دعوى و لا طلبة و لا خصومة و لا منازعة و لا مباشرة اصلاً و قطعاً ، و اني قد ابرأت ذمتها عن جميع الدعاوي والخصومات و كافة الحقوق و الطلبات المتعلقة بالبيع المذكور و بغيره ، إبراءً عاماً شرعياً قاطعاً لكل نزاع و خصام عما مضى من الزمان الى هذا الآن مقبولاً منها قبولاً تاماً ، و اعترفت الست خديجة المرقومة آنفاً قائلة :

ان لاخي المتوفى السيد حسن افندي المذكور بعض ديون في ذمم الناس بموجب ٢٧ حجة شرعية و اني قد اتفقت برضائي مع زوجة أخي الشريفة نسل الشرف المرقومة على ان الديون المسطرة في الحجج المزبورة اذا حصلت من المديونين فنقسمها بيننا نصفين النصف لزوجة أخي الشريفة نسل الشرف المرقومة و النصف الآخر لي و لسائر

detto *sayyid* Yūsuf *afandī* oralmente e in presenza.

Allora, il suo segretario suddetto registrò tutto questo colà e tornò alla Corte della Pura Legge accompagnato da 'Abd al-Raḥmān *beshe* il *jawqdār* e da Yaḥyā b. Ḥusayn il *muḥḍir* inviati insieme a lui come fiduciari per questo frangente; [insieme] informarono esaurientemente Sua Eccellenza il *mawlā* summenzionato di tutto questo in questo modo.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 16 Jumādā II 1118 [/25 settembre 1706].

Sijill 43 p. 144

ورثة أخي المتوفى المرقوم و هم أخته الشريفة الست فرح و الأخوان احمد جلبي و عطاء الله جلبي ابنا لطفي جلبي ، اتفاقاً مقبولاً منا قبولاً تاماً ، اعترافاً شرعياً مصدقاً من السيد يوسف افندي المذكور تصديقاً وجاهاً و شفاهاً ، فعند ذلك حرر كاتبه المذكور ذلك كله هناك و عاد الى مجلس الشرع المطهر هو و عبد الرحمن بشه الجوقدار و يحيى بن حسين المحضر المرسلان معه امينين في هذا الخصوص و اخبروا حضرة المولى المشار اليه بذلك كذلك ، الإخبار المرضي ، و كتب ما وقع و حرر بالطلب في اليوم السادس عشر من جمادى الأخرة ١١١٨

Sijill 43 p. 144

VIII.

Quando, per conto di Nostro Signore [il giudice] il suo segretario (*kātib*), il povero As'ad b. 'Abd al-Karīm *afandī* al-Kawrānī si diresse, su richiesta, per redigere e registrare quanto segue, al Dār Banī al-Zuhra situato nel quartiere di Suwayqa Ḥātim Aleppo e vi entrò insieme ad un gruppo di musulmani, i cui nomi sono menzionati in chiusa al documento, lì riunendo la Corte sciaraitica, si presentò alla Corte colà riunita il Vanto dei Nobili 'Ulamā', Crema dei Grandi Maestri, *sayyid* Yūsuf *afandī* b. *sayyid* Ḥusayn *afandī*, già *naqīb* di Aleppo precedentemente, mandatario per conto de il Vanto delle Donne Velate, la Nobile *ḥājja* Nasal al-Sharaf bt. Fatḥallāh *jalabī* b. *ḥājj* Ṣalāḥ al-Dīn *jalabī* al-'Arīfī, erede di suo marito il defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* b. *sayyid* Aḥmad *afandī* al-Zuhrāwī e di suo figlio il defunto *sayyid* 'Abdallāh *jalabī* – certificata la sua qualità di mandatario per conto di lei su quanto segue in fatto di riconoscimento (*iqrār*), affrancamento, chiamata a testimoniare e la messa per iscritto (*mukātaba*) secondo le modalità consuete [di fronte (*bi-muwājaha*) ?] alla parte avversa (*khaṣm shar'ī*) di cui qui sotto, che aveva negato il suo mandato, tramite la testimonianza di *ḥājj* Ibrāhīm *jalabī* b. *ḥājj* Qāsim Naqlī e *sayyid* 'Alī *jalabī* b. *sayyid* Khalīl i quali entrambi conoscono compiutamente la persona della suddetta mandante, certificazione legale –.

Alla presenza della latrice di questo scritto legale il Vanto delle Donne Velate la Nobile Signora Farah bt. *sayyid* Aḥmad *afandī* al-Zuhrāwī, erede di suo fratello il defunto *sayyid* Ḥasan summenzionato e che occupa come possesso giuridico (*wāḍi' yadahā*)[94] insieme a sua sorella la Nobile Signora Khadīja bt. *sayyid* Aḥmad *afandī*, erede di suo fratello il suddetto *sayyid* Ḥasan *afandī*, tutta la casa situata nel suddetto quartiere, che comprende tre *ḥawsh*: il primo è composto da una *qā'a*[95] con due *qubba*[96], un *īwān*[97] con due *qubba*, un locale (*bayt*) per le provviste e un locale sotterraneo (*qabū*); il secondo *ḥawsh* si compone di un *maskan* sul quale si eleva un

[94] Sul concetto di possesso giuridico v. D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita* I, pp. 329-330.

[95] Sala o salone di ricevimento, il luogo più spazioso della casa e di varia tipologia, spesso accompagnatoda una o più *qubba* (v. J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, p. 66; B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, p. 228).

[96] Il termine, traducibile con «alcova», indica sia una piccola camera al piano terra la cui porta dà sull'*īwān*, sia una camera che comunica con una *qubba* più grande (v. J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, p. 66; B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, p. 231).

[97] Locale al piano terra dall'aspetto monumentale, generalmente a volta, che si apre sulla corte; può avere una o più *qubba* (v. J. TATE, *Une waqfiyya du XVIII siècle à Alep*, pp. 66-67; B. MARINO, *Le faubourg du Midan*, p. 227).

لما توجه من قبل المولى كاتبه الفقير اسعد بن عبدالكريم افندي الكوراني بالطلب لتحرير ما سيأتي ذكره فيه الى دار بني الزهرة الكائنة بمحلة سويقة حاتم بحلب و دخلها بجماعة من المسلمين ، سنذكر اسماءهم بذيل الكتاب ، وعقد المجلس الشرعي هناك حضر بالمجلس المعقود فخر العلماء الكرام زبدة المدرسين الفخام السيد يوسف افندي بن السيد حسين افندي النقيب بحلب سابقاً الوكيل عن قبل فخر المخدرات الشريفة الحاجة نسل الشرف بنت السيد فتح الله حلبي بن الحاج صلاح الدين حلبي العريفي الوارثة لزوجها المتوفى السيد حسن افندي بن السيد احمد افندي الزهراوي و لابنها المتوفى السيد عبد الله حلبي ، الثابتة وكالته عنها فيما يذكر فيه من الإقرار و الإبراء و الإشهاد و المكاتبة على الرسم المعتاد ب... (؟) الخصم الشرعي الآتي ذكره فيه الجاهد لوكالته بشهادة الحاج ابراهيم حلبي بن الحاج قاسم النقلي و السيد علي حلبي بن السيد خليل العارفين بذات الموكلة المرقومة معرفة تامة ثبوتاً شرعياً ، و اقر بمحضر من حاملة هذا الكتاب الشرعي فخر المخدرات الشريفة الست فرح بنت السيد احمد افندي الزهراوي الوارثة لأخيها المتوفى السيد حسن المذكور الواضعة يدها هي و اختها الشريفة الست خديجة بنت السيد احمد افندي المذكور الوارثة لأخيها السيد حسن افندي المذكور على جميع الدار الكائنة بالمحلة المرقومة المشتملة هذه الدار على ٣ احواش فالأول يشتمل على قاعة بها قبتان و على ايوان به قبتان و على بيت لأجل المؤنة و قبو ، و الحوش الثاني يشتمل على مسكن يعلوه مربع و على مربعين آخرين و على دولاب ماء و اصطبل ، و الحوش الثالث يشتمل على ايوان به قبتان ... (؟) كل واحد منهما قبة و على ٣ مساكن و مطبخ و جب ماء و بركة ، المحدودة قبلة بطريق غير نافذ و اليه الباب و شرقاً بدار الحاج حسن الأميري و شمالاً بيد الحاج اسعد د لبي الجيري (؟) و تمامه بيد ايساق اليهودي و غرباً بطريق سالك و اليه الباب ، قائلاً في إقراره :

murabba', altri due *murabba'*, una noria e una stalla; il terzo si compone di un *īwān* con due *qubba* ... ognuno dei quali ha una *qubba* (?), tre *maskan*, una cucina, una cisterna d'acqua e una vasca. [La casa] confina a sud con un impasse (*ṭarīq ghayr nāfidh*) e lì si trova la porta d'entrata, a est con la casa di *ḥājj* Ḥasan al-Amīrī[98], a nord con la proprietà (*yad*) di *ḥājj* As'ad Dlbī (?) al-Jīrī (?) e completamente con la proprietà (*yad*) di Īsāq l'Ebreo, a ovest con la strada aperta e lì si trova la porta d'entrata; egli ha riconosciuto affermando nella sua dichiarazione:

«La mia mandante la nobile Nasal al-Sharaf summenzionata aveva iniziato una causa nei confronti delle due sorelle suddette [sostenendo] che a lei spettava una quota determinata della suddetta casa a lei pervenuta tramite eredità da suo marito il defunto *sayyid* Ḥasan *afandī* e da suo figlio *sayyid* 'Abdallāh *jalabī*; che suo marito *sayyid* Ḥasan *afandī* aveva tramite mandato per con di lei riscosso per lei la sua (di lei) quota dell'eredità di suo padre il suddetto Fatḥī *jalabī*, quota a lei pervenuta tramite successione da lui, dell'ammontare di 45000 *ghirsh asadī*. Egli non glieli aveva consegnati ma ne aveva riconosciuto [l'ammontare] che era divenuto un'obbligazione a suo (di lui) carico.

Ora, il fatto è che essa non rivendica e non reclama nei confronti delle due sorelle suddette né nei confronti dei due fratelli Aḥmad *jalabī* e 'Abdallāh *jalabī* figli di Fatḥī, eredi entrambi della loro zia paterna la defunta *ḥājja* Fāṭima bt. *ḥājj* Abī Bakr, erede di suo figlio il suddetto Ḥasan *afandī*, né riguardo alla suddetta casa, alla sua quota suddetta, al resto dei lasciti di suo marito, alcun diritto, reclamo, richiesta, disputa, controversia, procedimento giudiziario, alcuna quota di casa, terreni, orti, né oro, argento, rame, piombo, mobilio, eredità o rimanenze di eredità, in alcuno dei modi legali, in maniera assoluta e definitiva, tranne la sua quota delle obbligazioni a credito di suo marito il suddetto *sayyid* Ḥasan *afandī* di cui sotto in quanto è rimasta a suo credito.

Essa ha inoltre affrancato le due sorelle suddette da tutte le rivendicazioni e controversie, da tutti i diritti legali connessi con la suddetta casa, la sua quota succitata, il resto dei lasciti di suo marito e suo figlio o altro; affrancamento generale, legale, che annulla in modo categorico ogni possibilità di contrasto e disputa per tutto il tempo trascorso fino ad ora, pienamente accettato da loro. Se, in futuro, la ma mandante suddetta dovesse produrre un documento di prova legale (*ḥujja*) o altro documento (*tamassuk*) di credito a carico di suo marito *sayyid* Ḥasan *afandī*, non avrà valore

[98] Padre di *ḥājj* Mūsā al-Amīrī (m. 1763), grande mercante e mecenate, tra gli uomini più ricchi del suo tempo per cui v. AL-ṬABBĀKH, *I'lām al-nubalā' fī ta'rīkh Ḥalab al-shahbā'*, Aleppo 1922-26, vol. VII, pp. 23-31; M. MERIWETHER, «The Notable Families of Aleppo», pp. 276-277.

ان موكلتي الشريفة نسل الشرف المذكورة كانت في صدور الدعوى على الأختين المذكورتين ان لها في الدار المذكورة حصة معلومة آلت اليها بالارث من زوجها المتوفى السيد حسن افندي و ابنها السيد عبد الله جلبي المزبورين و ان زوجها السيد حسن افندي المذكور كان بالوكالة عنها قبض لها حصتها من تركة ابيها السيد فتحي جلبي المزبور المنتقلة اليها ارثاً عنه و قدره ٤٥٠٠٠ من الغروش الأسدية و لم يدفعها اليها و تعرف بها و صارت ديناً في ذمته و الحال انها لا تستحق و لا تستوجب قبل الأختين المذكورتين و لا قبل الأخوين احمد جلبي و ... عبدالله جلبي ابني فتحي الوارثين لعمتهما المتوفاة الحاجة فاطمة بنت الحاج ابي بكر و هي الوارثة لابنها السيد حسن افندي المذكور بخصوص الدار المرقومة و لا بخصوص حصتها المزبورة و لا بخصوص سائر متروكات زوجها المذكور حقاً و لا دعوى و لا طلبة و لا خصومة و لا منازعة و لا مشارعة و لا حصة من دار و لا حصة من اراضي و بساتين و لا ذهباً و لا فضة و لا نحاساً و لا رصاصاً و لا متعاً و لا ارثاً و لا بقية ارث بوجه من الوجوه الشرعية اصلاً و قطعاً ما عدا حصتها من الديون التي لزوجها السيد حسن افندي المذكور الآتي ذكرها فيه ، فانها باقية لها و انها ابرأت ذمة الأختين و الأخوين المرقومين عن جميع الدعاوي والخصومات و كافة الحقوق الشرعية المتعلقة بالدار المزبورة و بحصتها المذكورة و سائر متروكات زوجها و ابنها المرقومين و بغيرها ، إبراءً عاماً شرعياً قاطعاً لكل نزاع و خصم عما مضى من الزمان الى هذه الآنة مقبولاً منهم قبولاً تاماً ، و انه بعد اليوم اذا ظهر في يد موكلتي المرقومة حجة او تمسك بدين على زوجها السيد حسن افندي المذكور فلا يعمل به بعد الدين المزبور و ان موكلتي المرقومة قد اتفقت مع الأختين المزبورتين على ان الديون التي لزوجها السيد حسن افندي المزبور من ذمم بعض الناس بموجب ٢٧ حجة ان حصلت من المديونين فيقتسموها نصفين النصف تأخذه موكلتي

legale ... (?) il suddetto debito. La mia mandante ha raggiunto un accordo con le due sorelle suddette in base al quale se saranno riscosse dai debitori le obbligazioni che erano a credito di suo marito *sayyid* Ḥasan *afandī* a carico di alcune persone in virtù di 27 documenti, esse saranno divise in due parti, una metà la prenderà la mia mandante suddetta, l'altra metà la prenderanno le due sorelle suddette; ripartizione accettata compiutamente, riconoscimento legale creduto e ratificato legalmente dalla Signora Farah, agente a proprio nome e tramite mandato per conto di sua sorella. Fino a qui.

Il suo segretario suddetto registrò tutto questo colà e tornò alla Corte della Pura Legge accompagnato da 'Abd al-Raḥmān *beshe* il *jawqdār* e da Yaḥyā b. Ḥusayn il *muḥḍir* inviato per questo frangente; [insieme] informarono esaurientemente Sua Eccellenza il *mawlā* summenzionato di tutto questo in questo modo.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 16 Jumādā II 1118 [/25 settembre 1706].

Sijill 43 p. 167

المرقومة و النصف الآخر يأخذه الأختان المذكورتان انقساماً مقبولاً قبولاً تاماً ، إقـراراً شرعياً مصدقاً من الست فرح المزبورة اصالة عن نفسـها و وكالـة عـن اختهـا المذكـورة تصديقاً شرعياً ، فحسب حرر كاتبه المذكور ذلك كله هناك و عـاد الى مجلس الشـرع المطهـر هـو و عبـد الرحمـن بشـه الجوقـدار و يحيـى بـن حسـين المحضـر المرسـل في هـذا الخصوص و اخبروا حضرة الحاكم المشار اليه بذلـك كذلـك (...) و كتـب مـا وقـع و حرر بالطلب في اليوم السادس عشر من جمادى الأخرة ١١١٨

Sijill 43 p. 167

ABSTRACT
The Zuhrāwī of Aleppo were among the leading Ashrāf in the history of Aleppo from the Ayyubid period well into the Ottoman 17th century. They held the *niqāba al ashrāf* and several official positions, were engaged in economic activities and adhered to shiism. In the course of the 18th century they gradually disappeared from the public arena and died out. By presenting new inedited documents from the *quḍāt*'s archives (*sijillāt*) this article wishes to shed some light on the family's fast decline as these cases of indebtedness, selling of houses, family disputes over estates clearly show.

KEY WORDS
Documents. Zuhrāwī. Aleppo.

Alberto Grigio

LE FONTI DELLA *ṬARĪQA* TIJĀNIYYA

La confraternita Tijāniyya, fondata da Aḥmad Abū al-'Abbās al-Tijānī (1737-1815/1150-1230 h.)[1], è una delle *Ṭuruq* più diffuse nel mondo islamico; dopo essere stato iniziato alle principali Vie dell'epoca, lo *Shaykh* Tijānī ricevette dal Profeta gli *awrād*[2] di una nuova *Ṭarīqa* durante una visione allo stato di veglia[3]. Sorta originariamente ad Abū Samghūn, nel deserto algerino, questa nuova *Ṭarīqa* si espanderà in seguito soprattutto nell'Africa del Nord e Sub-Sahariana, ma anche nel Vicino e Medio Oriente[4].

[1] E.I. (I), vol. IV, p. 784, voce *al-Tidjānīya*.

[2] Pl. di *wird*, termine semanticamente imparentato con *warda*, rosa. Si tratta di particolari incantazioni, generalmente basate su formule che comprendono la recitazione dei Nomi divini; ciò rappresenta senza dubbio, e non solamente dal punto di vista linguistico, un'analogia con il rosario cristiano. Sulla recitazione dei Nomi divini nel Sufismo si veda A. SCARABEL, *Preghiera sui Nomi più belli*, Genova, 1996, pp. 64-81; per una esposizione sistematica di alcuni *awrād*, sempre in ambito sufico, cfr. The School of the Shādhdhuliyyah, *Volume one: Orisons*, Alexandria, 1991; una buona antologia compare anche in *Al-nafḥa al-'aliyya fī awrād al-Shādhiliyya*, a cura di 'Abd al-Qādir Zakī, Il Cairo, s.d.

[3] L' autenticità di questa esperienza ed il fatto che sia avvenuta durante la veglia hanno un significato particolare per i Tijānī: dal punto di vista islamico si afferma che la visione veridica oppure il sogno veritiero sono assolutamente compatibili con l'ortodossia più rigorosa; vedi M. IBN SĪRĪN, *Il libro del sogno veritiero*, trad. dall'arabo di I. Zilio Grandi, Torino, 1992, pp. IX-XIV. Si veda inoltre l'edizione francese del medesimo testo: IBN SĪRĪN, *L'interpretation des rêves dans la tradition islamique*, trad. dall'arabo di D. Penot, Lyon, 1992, pp. I-VI.

[4] Per l'espansione della confraternita in Medio e Vicino Oriente cfr. ABUN-NASR, *The Tijāniyya, a Sufi order in the modern world*, London, 1965, cap. 5 e 7; inoltre la sua presenza nell'Est asiatico è documentata da A. MOESLIM con *Die Tijaniyya in Indonesien*, in W. KRAUS, *Islamische mystische Bruderschaften in heutingen Indonesien*, Hamburg, 1990; si vedano

Il materiale scientifico che la concerne è di conseguenza piuttosto copioso, anche se rileva da un approccio storico-sociologico piuttosto che da una attenta disamina delle fonti da un punto di vista dottrinale; è appunto per tale ragione che ci proponiamo di presentare brevemente le varie fonti della *Ṭarīqa* Tijāniyya. Questa panoramica riguarda soltanto le opere Tijānī maggiori e, soprattutto, quelle che sono reperibili poiché a tutt'oggi pubblicate; la precisazione è necessaria perché alcune autorità Tijānī contemporanee vantano una produzione letteraria di decine di opere ciascuno, in molti casi purtroppo ancora allo stato di manoscritto, oppure la cui diffusione è molto ristretta. Vi è poi un ulteriore motivo che ci porta ad escludere una grande mole di materiale interessante, rappresentato dal fatto che molte opere di questi autori non sono strettamente inerenti alla Tijāniyya, ma trattano di Sufismo in generale oppure sono qualificabili come *islāmiyya* nel senso più ampio del termine[5]; sicuramente uno spoglio di questa preziosa messe di materiale, evidentemente ancora da compiere, sarebbe fruttifero per gli attuali e futuri studi in proposito. Prima però di parlare delle fonti originali della *Ṭarīqa* è utile avere un quadro propedeutico di quello che è stato, e che per certi versi è tuttora, l'approccio degli studi orientalistici al fenomeno rappresentato dalla *Ṭarīqa* Tijāniyya.

Gli studi sulla Tijāniyya

Il particolare *iter* degli studi sulla Tijāniyya in Occidente è per molti versi parallelo a quello della disciplina che li concerne, l'orientalismo; è già stato evidenziato quanto l'orientalismo non sia da intendere come un insieme monolitico e come, specialmente nella sua fase attuale, sia suddivisibile in varie sotto-categorie che dipendono dell'impostazione del singolo ricercatore; questi può dare ai propri studi un taglio antropologico, storico, religioso, a seconda del proprio orientamento, ed al giorno d'oggi queste diverse discipline convi-

dati sulla sua presenza in Senegal in AA.VV., *Notes et études sur l'Islam en Afrique Noire*, Paris, 1962, p. 125.

[5] Basta confrontare a questo proposito la lista delle opere di autori del nostro secolo come Nazīfī, Sukayrij, Muḥammad al-Ḥāfiẓ, per vedere quanto è variegata; vedi 'ABD AL-BĀQĪ MIFTĀḤ, *Aḍwāḥ 'alā al-Shaykh al-Tijānī*, ms. inedito, Guèmar, 1988, pp. 238-260.

vono senza problemi in un mondo accademico estremamente variegato[6]. Non così era agli inizi, quando nell'ambito degli studi sul Sufismo, che è quello che qui ci interessa, si poteva vedere l'egemonia di precisi orientamenti, che costituirono la tendenza dominante in un dato periodo.

L'epoca pionieristica degli studi Tijānī è la fase in cui orientalismo è quasi sinonimo di colonialismo[7] perché gli autori del periodo furono strettamente legati al potere francese, e come tali vennero recepiti nei territori africani; di fatto non si preoccuparono che di studiare le *Ṭuruq*, fra cui la Tijāniyya, da un punto di vista lealista, e di vedere quanto e come queste potessero essere utili alla madrepatria. Depont e Coppolani, esemplari esponenti di questa tendenza, citano nella loro opera vari diplomi di *taqdīm*[8] evidentemente presentati loro dai rappresentanti delle *Ṭuruq*, il che dimostra che gli autori francesi fossero riconosciuti come autorità, perlomeno da un punto di vista politico[9]; tale atteggiamento, pur pionieristico, è duro a morire, perché ancora negli anni cinquanta assistiamo alla pubblicazione di opere animate dalla stessa preoccupazione[10]. Dal punto di vista delle fonti, questa letteratura si basa particolarmente sull'opera Tijānī più celebre, il *Jawāhir al-ma'ānī,* anche se spesso in modo incerto e frammentario, poiché la sua circolazione in forma di manoscritto ne rendeva difficile la reperibilità e la consultazione; Arnoud, un altro autore dell'epoca, confessa di aver potuto

[6] La molteplicità di approcci del mondo accademico al fenomeno della spiritualuità islamica è ben evidenziato in M. RODINSON, *Il fascino dell'Islam*, Bari, 1988 [ed. orig. *La fascination de l'Islam*, Paris, 1980], pp. 192-193.

[7] Riguardo all'influenza della mentalità colonialistica sull'orientalismo, vista come connaturata allo studio dell'oriente *in toto* e non solo ai suoi albori, cfr. E. SAID, *Orientalismo*, Torino, 1991 [ed. orig. *Orientalism*, New York, 1978].

[8] Si tratta di autorizzazioni, normalmente scritte, che permettono a chi ne è qualificato di svolgere la funzione di *muqaddam*, vale a dire di essere preposto a conferire l'iniziazione ad una data confraternita; per una disamina maggiormente approfondita delle varie funzioni nelle *Ṭuruq* cfr. J. SPENCER TRIMINGHAM, *The Sufi orders in Islam*, Oxford, 1971, cap. 6.

[9] O. DEPONT, X. COPPOLANI, *Le confréries religieuses musulmanes*, Paris, 1987; tra il vario materiale raccolto dagli autori, vedi ad. es. il documento Tijānī riprodotto alle pp. 416-418.

[10] Come P. ANDRÈ, *Contributions a l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Algers, 1956, la cui prefazione è opera di Soustelle, ex-governatore d'Algeria.

consultare questo testo solamente per un periodo limitato[11] mentre Rinn ne presenta dei brevi estratti che, se non andiamo errati, costituiscono l'ingresso del *Jawāhir* sulla scena del nascente orientalismo[12].

Una fase ulteriore, parecchie decine di anni dopo, è rappresentata da alcuni studi che hanno invece carattere scientifico, ma nei quali comunque l'attenzione viene maggiormente focalizzandosi, oltre che sulla confraternita ed il suo fondatore, su colui che fu il grande propagatore della *Ṭarīqa* in Africa nera, 'Umar Fūtī (1794-1864), e conseguentemente sulla sua opera principale, il *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm 'alā nuḥūr ḥizb al-rajīm*[13]. Tale tendenza si è conservata sino ad oggi; per l'importanza politica e l'impatto sociale di questo personaggio quello che una volta era l'approccio sociale degli autori colonialisti si è oggi colorato di scientificità, ma purtroppo si esercita quasi esclusivamente verso aree che sono arabofone solo in senso molto lato; unitamente a ciò, sempre in Africa nera vi è il sorgere della Ḥamālliyya, ramificazione della Tijāniyya che a sua volta attira su di sé un interesse di carattere storico, politico, sociale. Gli sguardi si spostano dalla zona di origine della confraternita, il Maghrib arabofono, verso quella che, pur importante, è solamente una delle linee direttrici della sua espansione[14]. Bisogna però menzionare due importanti articoli che rientrano in questa fase: il primo, di Marquet[15], si occupa parzialmente della dottrina della Tijāniyya, desunta dal *Rimāḥ* di 'Umar Fūtī a cui abbiamo precedentemente accennato; la cosa desta un certo interesse perché per la prima volta vengono presentati importanti dati dottrinali concernenti la funzione dello *Shaykh* Tijānī, benché il

[11] L. ARNAUD, *Histoire de l'ouali Sidi Ahmad et Tedjani*, «Revue Africaine», 5, 1861, p. 471.

[12] L. RINN, *Marabouts et Khouans*, Algers, 1884, pp. 443-449

[13] Le opere più aggiornate sul suo iter mistico e politico sono: M.L. TALL, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX siecle*, Paris, 1991; D. ROBINSON, *The Holy War of Umar Tal*, Oxford, 1988; J.R. WILLIS, *In the path of Allah: the passion of al-Hajj Umar. An essay into the nature of charisma in Islam*, London, 1989.

[14] La *Ḥamālliyya* non si distacca dalla *Tijāniyya* se non per la peculiarità di recitare undici volte anziché dodici una particolare formula presente nel *wird*, la *Jawharat al-Kamāl*; sulla *Ḥamālliyya* e sulle sua particolarità cfr. A. TRAORÈ, *Cheich Hamaoullah, homme de foi et resistant*, Paris, 1983.

[15] V. MARQUET, *Des Ihwān al-Safā à al-Hāgg 'Umar, marabout et conquérant toucouleur*, «Islamica», 1968, pp. 7-41.

contesto sia un po' dispersivo: l'autore infatti si riferisce in eguale misura alle concezioni degli *Ikhwān al-Ṣafā,* di cui è uno specialista[16], con la conseguenza di non far risaltare a dovere l'edificio innalzato da 'Umar Fūtī in alcune sezioni della sua opera. Il secondo articolo degno di rilievo, di G. Martin[17], è una storia della Tijāniyya dagli inizi sino all'epoca di 'Umar Fūtī che si avvale di una gran quantità di materiale precedente e sancisce di fatto quel muovere lo sguardo verso l'Africa nera cui avevamo accennato poco fa.

Qualche anno addietro rispetto a quest'ultimo articolo si situa l'evento più importante, ed al contempo più deludente, nell'ambito degli studi sulla Tijāniyya: l'apparizione dell'opera di Abun-Nasr. Apparentemente questa sembra affrontare le cose secondo una prospettiva corretta: i capitoli, a mo' di piccole monografie, trattano separatamente la vita dello *Shaykh* e la dottrina della *Ṭarīqa*, per poi rivolgersi alla storia della sua espansione ed agli echi che essa ebbe nella società; inoltre la documentazione su cui l'opera si basa è estensiva, ed oltre ai già citati *Jawāhir* e *Rimāḥ,* comprende opere quali la *Bughyat al-mustafīd,* un manuale della confraternita[18], il *Kashf al-ḥijāb*[19], compilazione di *ṭabaqāt*[20] di Maestri Tijānī,

16 Cfr. ad es. Y. MARQUET, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes*, Paris, 1988, ma vedi anche una bibliografia della sua ampia produzione in C. BAFFIONI, *L'epistola degli Iḫwān al-Safā sulle opinioni e le religioni*, Napoli, 1989, p. 235.

17 G. MARTIN, *Notes sur l'origine de la Ṭarīqa des Tigāniyya et sur les debuts d'al-Hagg 'Umar*, «Revue des Etudes Islamiques», II, 1969, pp. 267-290; l'autore si è occupato ancora ultimamente della Tijāniyya con *Les Tidjanes et leurs adversaires: devéloppemente récents de l'Islam au Ghana et au Togo*, in *Les ordres mystiques dans l'Islam*, a cura di A. Popovic e G. Veinstein, Paris, 1986, pp. 283-291, ma è noto soprattutto per il suo *Muslim brotherhoods in 19th century Africa*, Cambridge, 1976, nel cui cap. 3 tratta del *jihād* di 'Umar Fūtī.

18 Si veda *infra* la trattazione specifica per ciascuna di queste opere.

19 Il *Kashf al-ḥijāb* è uno degli scritti più celebri di Aḥmad al-'Ayyāshī Sukayrij (m.1944) il quale fu una grande autorità della *Ṭarīqa* nella sua epoca: autore di circa centocinquanta opere, fu un *qāḍī* ed un letterato che difese strenuamente la Tijāniyya dagli attacchi dei vari polemisti; vedi ABUN-NASR, *op. cit.*, pp. 182-183. Una sua biografia più estesa compare in *Rijāl al-Ṭarīqa alladhīna qāmū bi-nashri-hā fī al-qaṭr al-Miṣrī*, s.a., s.l., 1355 h.

20 Queste sono le cosiddette «categorie di uomini illustri». Il genere letterario è antico, e si inizia a parlare di *Ṭabaqāt* nell'ambito del Sufismo sin da un'epoca antecedente al V sec. h.; vedi D. GRIL, *La risāla de Ṣāfī al Dīn ibn Abī-l-Manṣūr ibn Ẓāfir*, Il Cairo, 1986, p. V.

ed altri testi importanti, per non parlare dei numerosi manoscritti consultati[21]. La delusione deriva dal fatto che l'autore è molto tendenzioso: la sua *allure* di scientificità non riesce mai a mascherare l'aperta ostilità da lui professata contro la Tijāniyya e questo partito preso gli fa commettere degli errori che nuociono alla credibilità del tutto; molti elementi presenti nel testo indicano chiaramente la sua parzialità, ma a titolo di esempio ci limiteremo a citarne due. Il principale è l'assurda accusa di plagio avanzata da alcuni avversari della Tijāniyya nei confronti del *Jawāhir al-ma'ānī,* il testo fondamentale della *Ṭarīqa*. Abun-Nasr, pur affermando che i Tijānī smentiscono queste accuse infondate, fa propria tale critica, dando per scontato di essere di fronte ad un plagio bello e buono. Ma allora perché, molto più correttamente, non riporta oltre all'accusa anche la risposta integrale che i Tijānī hanno dato, in modo che il lettore possa farsi un'idea a questo proposito avendo entrambi gli elementi di fronte a sé[22]? Un ulteriore esempio è costituito dallo spazio che dedica alle polemiche contro la Tijāniyya, esponendo sovente il punto di vista di quest'ultima in termini ironici e dubitativi[23]. Non si può quindi parlare nel suo caso di neutralità accademica, con la conseguenza che un'opera definitiva sulla Tijāniyya oppure sulla vita del suo fondatore è ancora da scrivere[24]. Negli ultimi anni non si registra un grande cambiamento rispetto alla linea evidenziata, tendente a privilegiare la dimensione africana della confraternita: l'unica novità, se così si può definire, è rappresentata dal fatto che la Tijāniyya viene censita in opere collettanee che si occupano delle *Ṭuruq* in generale[25], uscendo

[21] Vedi ABUN-NASR, *op. cit.*, pp. 190-195.

[22] *Ibidem*, pp. 24-25.

[23] *Ibidem*, cfr. cap. 8.

[24] Sarebbe infatti interessante fornirne una biografia sulla scorta della magistrale opera su Ibn 'Arabī di C. ADDAS, *Ibn 'Arabī ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989. Si tratta del testo più rappresentativo nell'ambito di quell'orientamento degli studi islamistici che potremmo definire biografie spirituali; in questo settore si annoverano alcune recenti opere di grande interesse, come ad es. J. KATZ, *Dreams, sufism and sainthood: the visionary career of Muhammad al Zawawi*, Leiden, 1996.

[25] La più importante è: A. POPOVIC, G. VEINSTEIN, *Les Voies d'Allah*, Paris, 1996, in cui la confraternita è menzionata in vari capitoli alle pp. 422-425, 440-442, 475-479; si veda inoltre IBRAHIM DOI, *Sufism in Africa*, in *Islamic spirituality: manifestations*, a cura di S.H. Nasr, New York, 1991, pp. 290-303. Anche se non si tratta di un'opera sulle confraternite è im-

quindi dai limiti in cui era costretta in quanto considerata unicamente come una realtà del mondo sub-sahariano[26].

Venendo ora alla questione delle fonti, ci sembra opportuno suddividerle in due categorie, che a nostro parere raggruppano il principale materiale in Arabo per lo studio della confraternita: l'una è rappresentata da opere di discepoli diretti dello *Shaykh* Tijānī, cioè di quei suoi compagni d'elezione che ricevettero l'incarico di redigere un testo oppure che decisero di fissare per iscritto determinate affermazioni dello *Shaykh*; l'altra categoria comprenderà invece testi di Maestri successivi, per lo più di taglio didattico, nei quali è presente una certa sistematizzazione delle fonti precedenti[27].

Le opere dei primi discepoli

La principale opera di questa categoria, che è al contempo la fonte più importante per la vita, la dottrina e la Via dello *Shaykh* Tijānī, è senza dubbio il *Jawāhir*, il cui titolo completo è: *Jawāhir al-ma'ānī wa bulūgh al-amānī fī fayḍ Abī al-'Abbās al-Tijānī* [I gioielli dei sensi riposti ed il compimento delle aspirazioni grazie all'influsso spirituale di Abū al-'Abbās al-Tijānī]. Secondo la tradizione Tijānī l'opera fu dettata dallo *Shaykh* al suo discepolo prediletto, 'Alī Ḥarāzim. Questi incontrò a Wajda, non lontano da Tilimsān, *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī, e lo accompagnò a Fez dove lo *Shaykh* Tijānī si stabilì

portante ricordare J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*, Paris, 1978, dove vita e dottrina dello *Shaykh* Tijānī sono trattate alle pp. 240-282, con una presentazione del suo insegnamento desunto sempre dal *Jawāhir al-ma'ānī*.

[26] Anche in Italia i rari studi sulla confraternita hanno un taglio che oscilla tra gli studi africanistici a la storia sociale; si veda ad es. A. PIGA, *La Hamalliyya di Nioro del Sahel: politica coloniale ed identità islamica*, «Africa», XLV, 2, 1990, pp. 236-260 e cfr. inoltre della stessa autrice *La preghiera nell'Islam fra spiritualità e jihad*, «La critica sociologica», 119, 1996.

[27] Di questa seconda categoria fa parte l'unica fonte Tijānī in lingua europea a nostra conoscenza: A.M. SAMB, *Introduction a la Tariqa Tidjaniyya*, Paris, 1996; essendo un'opera di presentazione della confraternita da parte di un Tijānī non ci pare opportuno esaminarla insieme al materiale scientifico e contiamo invece di dedicarle una futura recensione. In quanto Tijānī contemporaneo anche Samb, come i suoi importanti predecessori di cui alla nota 5, è autore di opere generali sul Sufismo; vedi sua bibliografia in A.M. SAMB, *De la confiance en Dieu*, Paris, 1997, p. 2.

nell'ultima fase della sua vita. Non essendo la Tijāniyya ancora nata, lo *Shaykh* lo iniziò dapprima alla Khalwatiyya, di cui era Maestro e, dopo aver fondato la propria *Ṭarīqa*, lo considererà suo Vicario a vita, tanto da dire:

A nessuno perviene qualcosa da parte mia se non tramite *Sīdī* 'Alī Ḥarāzim[28].

Morì nei pressi di Medina ad una data imprecisata, e questo a motivo di alcune circostanze misteriose: lo *Shaykh* Tijānī gli aveva trasmesso alcune formule da recitare quando fosse giunto alla tomba del Profeta; ma egli, ardendo dal desiderio interiore, le recitò prima di tale momento e quindi svenne. Credendolo morto i suoi compagni di viaggio lo seppellirono, tuttavia rimase vivo nel sepolcro per una settimana; è riportato che il suo *ḥāl*[29] era così intenso che «...se non l'avessero sepolto, avrebbero udito da lui dottrine, conoscenze e segreti inimmaginabili[30]». Fu lo stesso Profeta, come affermò *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī, ad ordinargli di compilare questo libro:

Egli mi ha ordinato di raccogliere il *Jawāhir al-ma'ānī* e mi ha detto: «È il mio libro, ed io ne sono l'autore», dopo che mi era stato ordinato di distruggerlo, ed esso era stato distrutto[31].

Da qui l'importanza centrale che il *Jawāhir* riveste per i Tijānī; nonostante il testo ruoti attorno alla figura di *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī non si tratta di un'opera strettamente biografica, dato che quello che lo *Shaykh* dice di sé o gli viene attribuito dall'autore è presente assieme ad un commento del Corano e ad altri elementi che non sono direttamente correlati alla vita dello *Shaykh* Tijānī. Per rendere conto del suo contenuto conviene dare brevemente un'idea della scansione interna dei due volumi che, solitamente rilegati insieme, com-

[28] A. SUKAYRIJ, *Kashf al-ḥijāb*, Beirut, 1988, pp. 69-70; sulla biografia di 'Alī Ḥarāzim si veda anche *Bughyat al-mustafīd*, pp. 255-256.

[29] Il *ḥāl* rappresenta uno stato spirituale transitorio, ed è ben diverso dal *maqām*, che è invece una stazione spirituale acquisita per sempre; vedi a questo proposito IBN 'ARABĪ, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Il Cairo, s.d., capp. 192-193. Nonostante si tratti di differenti realtà spirituali, *ḥāl* e *maqām* non sono esclusivi l'uno dell'altro; anche chi detiene una stazione elevata può «gustare» stati di vario genere, e questo era esattamente il caso di *Sīdī* 'Alī Ḥarāzim.

[30] *Kashf al-Ḥijāb*, cit., pp. 83-84.

[31] M. AL-ṬAYYIB AL-SUFYĀNĪ, *Al-ifāda al-Aḥmadiyya*, Il Cairo, 1971, p. 67.

pongono l'opera: il primo volume è suddiviso in cinque capitoli; il primo contiene la genealogia, la gioventù, la ricerca spirituale dello *Shaykh* Tijānī; il secondo descrive le sue *maqāmāt*[32] ed il suo carattere; il terzo espone la sua conoscenza, le sue virtù e la sua predicazione; il quarto tratta dei suoi *awrād*, della loro eccellenza, e della sua natura intima; il quinto e ultimo è il commento a vari passi coranici. Il secondo volume inizia con il seguito del quinto capitolo: commento al *Ḥadīth*, risoluzione di problemi dottrinali del testo sacro, lettere dello *Shaykh*; il sesto contiene i suoi miracoli *et alia*[33]. Il riassunto del *fihrist* di quello che è stato definito il breviario dei Tijānī dà comunque un'idea della necessità di riorganizzarne il materiale, qualora si tenda a stabilire una biografia dello *Shaykh* basata su tutti gli elementi contenuti nei vari capitoli; è però possibile un breve *istikhrāj* che inizi a renderci familiari la figura dello *Shaykh* Tijānī e che ci edùca al contempo sullo spessore della sua dottrina:

> Il suo colorito è bianco, striato di rosso, la sua statura media, i capelli di un bianco luminoso; egli ha una voce stentorea, un bell'aspetto ed un rango elevato. Il suo modo di parlare è dolce, il suo linguaggio elegante, esprime i propri propositi con la massima chiarezza; a motivo di ciò in cui è impegnato egli è tra i custodi delle genti della sua epoca: nelle scienze del suo tempo è il migliore accanto al quale ci si possa sedere, ed il più elevato al quale si possa assomigliare[34].

La descrizione si sposta dall'aspetto esteriore del Maestro all'evidenza della sua scienza, introducendoci al segreto della sua realizzazione spirituale:

> Riguardo la stazione spirituale che lo contraddistingue, questa consiste nel conseguimento della Conoscenza, nella stabilità della Certezza, nella perfetta realizzazione dell'Unicità Divina (*kamāl al-tawhīd*), nell'isolamento e nella spoliazione (*tajrīd*); inoltre nella visione dell'Amore da parte di Allāh, e nel fatto che il servo è amato ed attratto alla

[32] Pl. di *maqām*, vedi *supra*, nota 29.

[33] Riportiamo il sunto che ne fa RINN, *op. cit.*, p. 444; vedi 'A. ḤARĀZIM, *Jawāhir al-ma'ānī*, Dār al-fikr, s.d., vol. I, p. 269, vol. II, p. 288.

[34] *Ibidem*, vol. I, p. 33; una descrizione leggermente differente, derivante però da una visione e non da testimonianza diretta, è fornita da *Shaykh* Tādilī in M. AT TĀDILĪ, *Commento al libro dello Sciaikh Ahmed at Tigiānī intitolato il gioiello...*, «Rivista di Studi Tradizionali», 37, 1972, pp. 89-90.

presenza del proprio Signore, e gli si richiede impegno nell'affidarsi solamente a Lui ed a nessun altro[35].

Ed ancora:

Tra i segni della sua perfezione vi sono la penetrazione della vista interiore concessagli dal suo Signore e l'efficacia del suo discernimento spirituale (*baṣīrati-hi al-rabbāniyya wa firāsati-hi al nūrāniyya*), necessarie per conoscere gli stati dei suoi compagni ed altro, come ad esempio svelare i segreti ed informare sulle realtà trascendenti, e per sapere le conseguenze delle cose e gli effetti positivi o negativi che queste comportano... Egli conosce la condizione dei cuori dei suoi compagni, le trasformazioni del loro stato, il cambiamento delle loro intenzioni ed il mutare delle loro caratteristiche; sa in quali casi si manifesta la loro accettazione o la loro avversione e gli altri loro difetti e malattie. Egli conosce il loro stato esteriore ed interiore, sia che sia elevato sia che sia manchevole; a volte lo rende manifesto, a volte lo cela... È capitato spesso che qualcuno sia in sua compagnia, e che lo *Shaykh* gli parli di ciò che ha nell'intimo, delle passioni e delle questioni mondane che occupano il suo cuore, e gliele illustri spiegandone la natura[36].

Per quanto riguarda la dottrina esposta dallo *Shaykh* Tijānī, abbiamo accennato in precedenza all'importanza del commento coranico contenuto all'interno del *Jawāhir*; nonostante nel testo occupi una posizione periferica, esso è considerato la quintessenza del libro, alla stregua di un fulcro attorno al quale ruota tutto il resto dell'opera[37]: se purtroppo non possiamo rendergli giustizia presentandone una ampia panoramica, nondimeno ci soffermeremo su due concetti fondamentali, quelli di profezia e di santità, esponendo alcune affermazioni significative dello *Shaykh*. Egli sostiene che la caduta di Adamo sia avvenuta per una «necessità cosmica», ed è proprio in virtù di tale discesa che il padre dell'umanità può instaurarsi sulla Terra come Vicario di Dio ricevendo così la luogotenenza (*khilāfa)* dell'universo[38]; ma qual è la relazione tra la *khilāfa*

[35] *Ibidem*, vol. I, p. 61.
[36] *Ibidem*, vol. I, pp. 63-64.
[37] *Ibidem*, vol. I, p. 173.
[38] Su questa tematica, la cui base scritturale è Corano, II, 30, si veda il fondamentale studio di C. Gilis, *Les sept étendards du califat*, Paris, 1993, pp. 197-199. Un'analisi di ciò che afferma al riguardo lo *Shaykh* Tijānī è inoltre presente in *Discours sur les merveilles, tiré du Livre des Precieuses Significationes*, Memoire présenté pour l'obtention de la Maitrise, Université de Paris III Censier, tesi di laurea di C. Bonaud sotto la direzione di C. Gilliot, pp. 75-78; dello stesso autore si veda inoltre *La conception ésotérique du Califat*, «Aux Sources de la Sagesse», 5, vol. 2.

di Adamo e la sua profezia? A questo proposito il Maestro viene interrogato su quali siano le indicazioni scritturali che permettono di affermare la profezia di Adamo:

L'ho sentito dire (cioè lo *Shaykh* Tijānī) che la profezia di nostro signore Adamo si evince dal significato interiore dei versetti coranici, non da quello esteriore. Allora gli chiesi se nelle tradizioni autentiche del Profeta vi fossero o meno indicazioni sulla sua profezia; egli rispose che non vi era che questo detto, riportato dal nostro Profeta: «Su nostro signore Adamo è discesa una rivelazione composta da lettere, in cui vi erano ventinove lettere». Un Compagno chiese: «Erano ventotto lettere?» Il Profeta rispose: «No, ventinove». Il Compagno disse: «Compresa la *lām-alif*?» Il Profeta rispose di sì, intendendo che la *lām-alif* era composta da due lettere. Poi lo *Shaykh* disse che la profezia di Adamo è implicita nel termine *khilāfa*, perché il fatto che il Vero nomini qualcuno come proprio luogotenente ha necessariamente un significato particolare da parte di Chi esegue questa nomina: si tratta in questo caso del fatto che in lui (Adamo) è rinchiusa la totalità dei nomi creaturiali e divini, sui quali è basato l'ordinamento dell'universo[39].

Lo *Shaykh* Tijānī si divulga anche su messaggi profetici successivi a quello di Adamo, ma noi ci soffermiamo ora su ciò che in Islām viene considerato il completamento della missione adamica: se Adamo è il primo inviato celeste, la profezia si conclude con l'invio di Muḥammad, sul quale viene fatto discendere il Corano:

La prima cosa rivelata del Corano fu: «Leggi nel nome del tuo Signore[40]». Fu la prima cosa che discese su di lui (Muḥammad), perché prima non gli era stato rivelato nient'altro del Corano. In questo caso non si trattava che di profezia solamente, e non di una missione legiferante; in seguito, all'inizio della missione, Egli gli rivelò: «Ed avvisa i tuoi parenti prossimi»[41], destinando la notificazione del messaggio ai suoi soli parenti e non ad altri; questo versetto fu il primo ad essere rivelato con l'ordine di comunicarlo, ma in modo ristretto e non pubblicamente. In seguito gli fu rivelato: «O tu che sei avvolto nel mantello, alzati ed annunzia»[42], che è il primo versetto che gli fu rivelato

[39] *Jawāhir*, cit., vol. I, p. 213; sul simbolismo delle lettere vedi D. GRIL, *La science des lettres*, in IBN 'ARABĪ, *Les Illuminations de la Mecque*, Paris, 1988, cap. 8, dove in particolare la *lām-alif* è trattata a p. 479; altre considerazioni sul medesimo argomento in J. CANTEINS, *La Voie des Lettres*, Paris, 1981.

[40] Corano, XCVI, 1.

[41] *Ibidem*, XXVI, 214.

[42] *Ibidem*, LXXIV, 1. Ci permettiamo di modificare la pur eccellente

come facente parte della sua missione universale[43].

Affrontando la parte più propriamente dottrinale del *Jawāhir*, abbiamo prima accennato che avremmo esposto alcune affermazioni su ciò che può essere considerato il paredro della profezia, la santità; a quanto lo *Shaykh* dice sulle categorie dei Santi vogliamo però premettere la sua definizione delle Presenze Divine, cioè i vari gradi dell'esistenza universale:

L'insieme dei gradi divini nella sua totalità è costituito dalle Cinque Presenze: la Prima Presenza è quella del Mondo dell'Umanità, e rappresenta il grado dell'esistenza dei corpi grossolani (*al-ajsām al-kathīfa*); la Seconda Presenza costituisce il Mondo della Regalità, ed è il grado in cui avviene l'effusione delle Luci Sante; si estende dal primo sino al settimo cielo, ed è questo il Mondo delle Similitudini, cioè il mondo degli esseri sottili (*al-rūḥāniyya*) e delle sfere celesti; la Terza Presenza è quella del Mondo della Potenza, che si estende dal settimo cielo al Trono; è la Presenza dell'effusione dei Segreti Divini ed il mondo degli spiriti informali (*al-arwaḥ al-mujarrada*), cioè il Mondo Angelico; la Quarta Presenza è il Mondo della Divinità, cioè la Presenza in cui si manifestano i Nomi dell'Altissimo ed i Suoi Attributi, con i loro segreti, luci, effusioni ed epifanie; la Quinta Presenza è la Presenza dell'Ipseità, cioè la Presenza della profondità dell'Essenza[44]...

L'Essenza rimane comunque ineffabile: il suo mistero non può essere spiegato in termini razionali, ma soltanto intuito dai contemplatori; *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī risponde ad una domanda sulle modalità di contemplazione ascrivibili ai vari esseri creati: angeli, *jinn*[45] ed infine esseri umani; egli afferma

traduzione del Bausani che in questo caso, con il suo «Sorgi e predica», sembra piuttosto generica rispetto alla specificità della fase profetica evidenziata dallo *Shaykh*; vedi *Il Corano*, trad. a cura di A. Bausani, Milano, 1994, p. 449.

[43] *Jawāhir*, cit., vol. I, p. 245.

[44] *Jawāhir*, cit., vol. II, pp. 39-40. La dottrina delle Presenze divine è stata suscettibile di più formulazioni nell'ambito del Sufismo: il medesimo termine può riferirsi, come nel caso da noi citato, ai vari mondi, grossolano, sottile, etc., che dipendono dal Principio, su cui vedi A. VENTURA, *L'esoterismo islamico*, Roma, 1981, pp. 88-89; in altri casi per Presenze sono da intendere le auto-manifesatazioni dell'Assoluto, per una visione d'insieme delle quali, nella prospettiva della scuola Akbariana cfr: W. CHITTICK, *The five divine presences: from al-Qunāwī to al-Qaysārī*, «Muslim Word», 72, 2, 1982, pp. 107-128.

[45] I *jinn* sono esseri distinti sia dagli uomini che dagli angeli; la loro natura è ignea ed il loro ambito di esistenza è il mondo sottile. Quando

che ciascuno di questi esseri possiede una propria natura essenziale, che determina un particolare tipo di contemplazione. Ma qual è, perché è questo che ci interessa, il modo di contemplazione peculiare del genere umano?

> Le stazioni spirituali degli uomini sono tre: la prima è il grado dei Conoscitori, cioè la visione del Vero nei vari gradi; la seconda è la stazione degli Isolati (*al-Afrād*), cioè la visione del Vero al di là di ogni grado; la terza è la stazione del Polo, celata nell'intimo del Non-manifestato, la quale non è conosciuta da altri se non da colui che la detiene, cioè il Polo totalizzante (*al-Quṭb al-Jāmi'*)[46].

Oltre al *Jawāhir al-ma'ānī* vi è un altro testo parimenti importante che condivide con esso la caratteristica di essere un *kunnāsh*, quindi una redazione diretta di affermazioni dello *Shaykh*: il *Kitāb al-Jāmi'*; purtroppo non abbiamo potuto consultarlo perché non è stato a tutt'oggi pubblicato, ed esiste soltanto come manoscritto reperibile presso le principali sedi della Tijāniyya. Il suo autore, Ibn al-Mishrī, aveva incontrato lo *Shaykh* a Tilimsān quando questi stava ritornando dal Pellegrinaggio e come 'Alī Ḥarāzim, che abbiamo menzionato prima, fu iniziato alla Khalwatiyya, divenendo poi uno dei suoi intimi; la similitudine con 'Alī Ḥarāzim deriva anche dal fatto che entrambe le opere saranno loro dettate dallo *Shaykh* Tijānī stesso, e questo ne spiega al somiglianza[47].

È possibile comunque accedere a parte del materiale contenuto nel *Jāmi'*, pubblicato in una breve crestomazia dal titolo *Ifāda al-Tijānī*; l'autore, Muṣṭafā bin Muḥammad bin 'Abdallāh bin 'Alawī, si trovava nel 1348 h. nella città di Umm Durman, in Sudan, e qui ricevette in dono una copia

sono ostili agli uomini possono determinare casi di possessione, ma in quanto esseri del mondo intermedio sono assimilabili ad elfi e folletti dell'immaginario occidentale. Su tradizioni e fenomeni ad essi relative cfr. A.B. PHILIPS, *Ibn Taymeeyah's Essay on The Jinn*, Riyadh, 1989, mentre un esauriente saggio è quello di T. FAHD, *Angeli, demoni e ginn in Islam*, in AA.VV., *Geni, angeli e demoni*, Roma, 1994, pp. 131-180; un testo classico è AL-SUYŪṬĪ, *Laqṭ al-mirjān fī aḥkām al-jann*, Beirut, 1986.

[46] *Jawāhir*, cit., vol. II, p. 87; sulle differenti categorie di realizzazione spirituale si veda IBN 'ARABĪ, *Les catégories de l'initiation*, in 'ABDUL-HĀDĪ, *Écrits pour La Gnose*, Milano, 1988, pp. 135-152; una ripartizione analoga a quella citata compare in M. CHODCKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, Paris, 1986, pp. 76-78.

[47] ABUN-NASR, *op. cit.*, p. 25; si veda anche *Kashf al-ḥijāb*, pp. 139-145 e *Bughya*, p. 256.

del *Jawāhir* da uno degli *'ulamā'* della città. Per la prima volta trovò ivi menzionato il nome di Ibn al-Mishrī, e successivamente riuscì a reperire una copia del *Kitāb al-Jāmi'*[48]. Non avendo davanti agli occhi il testo originale, non siamo in grado di valutare la scelta operata dall'autore, ma ciò che depone a suo favore è il carattere dottrinale del materiale presentato, che troviamo subito dopo un'introduzione di carattere biografico; si tratta di una serie di discorsi dello *Shaykh*[49] che possiamo suddividere in due categorie: da una parte vi sono dei commenti al Corano, ed in alcuni casi anche al *Ḥadīth*; dall'altra siamo di fronte ad enunciazioni di carattere dottrinale che, pur non avendo il Corano come punto di partenza, ne sono inframmezzate da continue citazioni. Tra le altre cose nel testo lo *Shaykh* si trova a dover rispondere a questa domanda che gli viene rivolta:

> Sono gli spiriti dei vivi ad andare nel mondo dei morti, come quando a chi dorme capita di incontrare gli spiriti dei trapassati, poiché è noto che quando i corpi dormono non vi rimane che l'anima e lo spirito se ne va? Oppure sono gli spiriti dei morti che vengono nel mondo dei vivi e si trattengono con loro[50]?

La risposta è che gli spiriti hanno la propria origine nell'infinita luce divina, ma possono essere suddivisi in due categorie: quelli delle Genti dell'Apertura e quelli delle Genti del Velo; il modo di percezione degli spiriti durante il sonno è «immaginale»[51], ed essi si rivestono di caratteristiche oscure o luminose a seconda dalla loro natura. Le tendenze oscure attirano gli spiriti delle Genti del Velo verso la parte inferiore del mondo intermedio, che essi percepiscono sotto forma di corpi immaginali. È in questo caso che vedono dei defunti

[48] M. AL-'ALAWĪ, *Ifāda al-Tijānī*, s.d., s.l., pp. 3-4, ma compare l'indicazione che i diritti di pubblicazione sono di proprietà riservata dell'autore.

[49] *Ibidem*, pp. 79-81.

[50] *Ibidem*, p. 30.

[51] «L'immaginazione creatrice», per usare una felice espressione di H. Corbin, non va confusa con la mera fantasia ma è una facoltà positiva dell'anima che le permette di percepire le realtà oltremondane; cfr., dello stesso autore, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1976; si veda anche, con riferimenti alla storia delle religioni e ad altre discipline, F. MICHELINI TOCCI, *Mundus Imaginalis*, in AA.VV., *Un ricordo che non si spegne*, Napoli, 1995. Vedi inoltre W. CHITTICK, *Imaginal worlds*, Albany, 1994, parte II, cap. 6.

e che conversano con loro, oppure che credono di farlo; questo tipo di visione è definito menzognero, perché non vi è la percezione della vera natura di questi esseri, ma soltanto un'esperienza sottile di natura tenebrosa. Le cose stanno diversamente per la genti dell'Apertura, il cui spirito durante il sonno si eleva sino al Mondo della Regalità o al Mondo della Potenza, che è più elevato, e può persino raggiungere il Mondo del Decreto o il Non-manifestato[52].

La fonte successiva, con la quale concludiamo la prima parte della nostra disamina, è animata da un criterio espositivo che non ha traccia nelle due opere precedenti: si tratta di una raccolta di citazioni dello *Shaykh* Tijānī elencate in ordine alfabetico, a seconda della lettera iniziale, e che quindi non segue un ordine concettuale; inoltre le affermazioni dello *Shaykh* sono esposte in modo lapidario, e soltanto le note a piè di pagina, che diventano quindi indispensabili, ci permettono di inserirle nel contesto nel quale sono state proferite. Questa vera e propria compilazione di *logia* dello *Shaykh* è *Al-Ifāda al-Aḥmadiyya*, di Muḥammad al-Ṭayyib al-Sufyānī (m. 1259 h.); il testo è introdotto e commentato dallo *Shaykh* Muḥammad al-Ḥāfiẓ, considerato una delle massime autorità Tijānī del nostro secolo[53], che premette una biografia dell'autore. Questi, di discendenza Sharifita, fu un noto santo ed *'ālim*, celebre per la sua conoscenza del *fiqh* e per la sua abilità nella recitazione coranica; fu uno dei compagni intimi dello *Shaykh* Tijānī, ed è sepolto nei pressi di Fez. Il suo lignaggio è direttamente collegato alla *zāwiya* Tijānī di Fez; suo figlio, *Sīdī* al-Ṭayyib, che lo *Shaykh* Ḥāfiẓ riporta di aver incontrato nel 1357 h., fu *muqaddam* di questa *zāwiya* dal 1350 h., seguito poi dal proprio figlio, *Sīdī* al-Ghālī, e questi da *Mawlāy* Idrīs Ibn al-'Ābid al-'Irāqī, il quale è a tutt'oggi una della grandi autorità viventi della *Ṭarīqa*[54].

Dato il carattere dell'opera, privo dei lunghi discorsi dello *Shaykh* che caratterizzavano le fonti precedenti e così pure privo del taglio manualistico proprio di opere successive, ci soffermeremo su affermazioni che si possono a ragione considerare le più lapidarie, perché sono quelle in cui *Sīdī* Aḥmad

[52] *Ifāda al-Tijānī*, cit., pp. 31-33.

[53] Si veda *Les Voies d'Allah*, cit., p. 478, in cui si menziona l'attività dello *Shaykh* Ḥāfiẓ.

[54] M. AL-SUFYĀNĪ, *Al-Ifāda al-Aḥmadiyya*, pp. 25-26; un'intervista rilasciata da *Sīdī* Idrīs è reperibile in TRAORÈ, *op. cit.*, pp. 228-229.

al-Tijānī enuncia il proprio rango. Così inizia la nostra prima citazione:

Questi miei due piedi sono sul collo di ogni santo di Allāh dall'inizio della creazione del mondo sino a che sarà soffiato nel Corno (del Giudizio Universale)[55]...

Muḥammad al-Ghālī, mandato appositamente a chiamare, chiede allo *Shaykh* se si trova in stato di ebbrezza mistica e di estinzione oppure in stato di permanenza e sobrietà, ed il Maestro gli risponde di essere perfettamente sobrio e consapevole; Muḥammad al-Ghālī allora gli chiede che cosa pensasse dell'analoga affermazione di 'Abd al-Qādir al-Jilānī, al che *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī replica dicendo:

In quanto a lui (cioè 'Abd al-Qādir), con la sua affermazione: «Questo mio piede è sul collo di ogni santo di Allāh», intendeva solamente i santi della sua epoca[56].

[55] *Ibidem*, p. 130.

[56] *Ibidem*, p. 130 (seguito della citazione). La medesima interpretazione, per la quale al-Jilānī aveva rivendicato «solamente» di essere il Polo della propria epoca compare anche in fonti vicine o collegate all'ambiente Qādirī; vedi (Pseudo) 'ABD AL-QĀDIR AL-JILĀNĪ, *Il segreto dei segreti*, vers. it. e rev. dall'arabo di P. Urizzi, Giarre, 1994, p. 42. È riportato inoltre in *Al-Fatḥ al-Rabbānī*, su cui vedi *infra*, p. 16: «Lo *Shaykh* proferì queste parole dopo aver detto: 'Dov'è Muḥammad al-Ghālī?' E quando questi fu davanti a lui, lo *Shaykh* disse: 'Questi miei due piedi sono sul collo di ogni santo di Allāh'; *Sīdī* Muḥammad al-Ghālī, che non ne aveva timore perché era tra i suoi più grandi compagni, disse: '*Sīdī*, sei in uno stato di sobrietà e di permanenza, oppure di ebbrezza e di estinzione?' Lo *Shaykh* rispose: 'No, per grazia e favore di Allāh sono in uno stato di sobrietà e di permanenza, ed in pieno possesso dell'intelletto'. Muḥammad al-Ghālī gli disse: 'E che cosa dici dell'affermazione di *Sīdī* 'Abd al-Qādir: 'Il mio piede è sul collo di ogni santo di Allāh?' Egli rispose: 'Ha detto il vero, ma intendeva le genti del suo tempo, mentre io dico: questi miei due piedi sono sul collo di ogni santo di Allāh, dall'epoca di Adamo sino a che sarà soffiato nel Corno.' Muḥammad al-Ghālī ribattè: '*Sīdī*, che cosa dirai se qualcuno affermerà la stessa cosa dopo di te?' Lo *Shaykh* rispose: 'Nessuno l'affermerà dopo di me.' E Muḥammad al-Ghālī: '*Sīdī*, così poni dei limiti alla capacità di Allāh; pensi che Allāh non possa dare l'illuminazione ad un suo santo, e donargli in effusioni, svelamenti, favori, stazioni, conoscenze, segreti, rivelazioni e stati, più di quanto abbia dato a te?'. 'Può certamente, ed anche più di questo, ma non lo farà perché non vuole; non può forse inviare alle creature un altro profeta e messaggero e dargli più di quanto abbia dato a Muḥammad?' Muḥammad al-Ghālī rispose: 'Certo, ma non lo farà perché non vuole dalla pre-eternità.' E lo *Shaykh* disse: 'Il mio caso è come il suo: Egli non vuole dalla pre-eternità, e ciò non è incluso nella Sua scienza'».

Nella nota che commenta questa affermazione, si accenna al fatto che tale rivendicazione dello *Shaykh* Tijānī non è arbitraria, ma deriva da una precisa dichiarazione da parte del Profeta, il quale lo aveva informato esplicitamente che tale rango spettava a lui[57]. Se lo *Shaykh* sostiene di detenere la stazione suprema della santità, questa non rimane una affermazione astratta, ma comporta delle conseguenze di vario genere; egli infatti afferma:

> Tutti i Maestri ricevono da me, dall'epoca dei Compagni sino a che sarà soffiato nel Corno[58].

Tale affermazione potrebbe sembrare scandalosa per il suo significato letterale, ma viene in un certo qual modo mitigata dal commento esplicativo che in questo caso, con l'appoggio di numerose indicazioni scritturali, affronta il problema della preesistenza degli spiriti. Vi sono però delle occasioni nelle quali il rango dello *Shaykh* è imprescindibile, specialmente quando egli fa riferimento alla *Ṭarīqa* a cui è preposto:

> La nostra Via abroga tutte le Vie e le invalida, e nessuna Via si può aggiungere alla nostra[59].

A dimostrare quanto queste non siano solamente delle affermazioni di massima, e come tali prive di riscontro pratico, è riportato un episodio significativo del quale *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī fu protagonista: un uomo andò dallo *Shaykh* per chiedergli di essere iniziato alla *Ṭarīqa*; lo *Shaykh* gli chiese allora se fosse vincolato dall'appartenenza ad altre confraternite, e lui rispose che al momento recitava il *wird* della Via di Ibn Nāṣir (m. 1669/1079-80 h)[60]. Gli fu quindi risposto di perseverare in ciò, ma questa persona insisteva nella richiesta di ottenere il ricollegamento alla Tijāniyya; allora lo *Shaykh* gli ingiunse che, se voleva questo, doveva abbandonare il *wird* di

[57] *Al-Ifāda al-Aḥmadiyya*, cit., p. 131.

[58] *Ibidem*, p. 100.

[59] *Ibidem*, p. 98; l'abrogazione non è ovviamente da intendere in senso letterale, ed è inutile dire che i Tijānī riconoscono la validità e l'ortodossia delle altre confraternite.

[60] Celebre per i suoi poteri taumaturgici, fu il fondatore della *Ṭarīqa* Nāṣiriyya a Tamegrout, nel Sud del Marocco; vedi DEPONT, COPPOLANI, *op. cit.*, p. 467 e J. SPENCER TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 88.

Ibn Nāṣir; a questo punto l'uomo rispose che temeva conseguenze da parte di Ibn Nāṣir, e lo *Shaykh* Tijānī ribattè:

> Se Ibn Nāṣir fosse qui, ed io gli dicessi di abbandonarlo, non potrebbe fare altro che abbandonarlo[61].

Le opere che abbiamo sin qui esaminato sono state redatte da compagni diretti dello *Shaykh* ed in esse ciò che prevale è lo sforzo di fissare, ed inoltre di rendere stabile e tramandabile, il patrimonio spirituale da egli proveniente; questo sotto varie forme lessicali, che possono andare da un lungo sermone ad un articolato commento scritturale, oppure alle poche righe lapidarie che abbiamo ultimamente riportato. Se abbiamo accennato alla peculiarità della funzione rivendicata da *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī, ed abbiamo al contempo anticipato alcune caratteristiche peculiari della sua Via, tali tematiche avranno il loro pieno sviluppo nelle successive fonti della *Ṭarīqa*, il cui taglio maggiormente sistematico permetterà di organizzare e di integrare il materiale precedente.

Principali testi posteriori

L'edizione attualmente in circolazione del *Jawāhir* contiene a margine la più importante fonte Tijānī non attribuibile ad un compagno diretto dello *Shaykh*, e cioè il *Rimāḥ ḥizb al-Raḥīm 'alā nuḥūr ḥizb al-rajīm*[62] [Le lance del partito del Misericordioso all'attacco delle schiere di Satana], di 'Umar Fūtī. L'autore, originario della provincia del Futa Toro nell'odierno Senegal, non conobbe personalmente lo *Shaykh* Tijānī, ma dopo essere entrato nella *Ṭarīqa* in gioventù, ricevette a Medina l'investitura come *Khalīfa* del Maestro da Muḥammad al-Ghālī, uno dei grandi compagni di *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī, nonché suo luogotenente nei Luoghi Santi dell'Islam[63]. Oltre ad essere un personaggio di spicco nella

[61] *Al-Ifāda al-Aḥmadiyya*, cit., p.110.

[62] Letteralmente il termine significa «il lapidato», ed è comunemente riferito a Satana; durante il Pellegrinaggio infatti ne viene tradizionalmente eseguita la lapidazione rituale, dalla quale deriva l'epiteto.

[63] In appendice all'opera scientifica più recente ad egli dedicata, M.L. TALL, *op. cit.*, compare un'esauriente bibliografia cui rimandiamo per ulteriori riferimenti.

Ṭarīqa, 'Umar Fūtī fu soprattutto celebre per il *jihād* che condusse in Africa Nera, grazie al quale ne è ancora oggi ricordato come l'islamizzatore; è da sottolineare a questo proposito che la serie di guerre che egli condusse fu avviata principalmente contro le popolazioni politeiste dell'ex Sudan Occidentale, e soltanto marginalmente contro il nascente potere francese. Per quanto riguarda la sua opera dottrinale purtroppo essa non è granché nota in Occidente[64] perché, come abbiamo già anticipato, la rilevanza dell'autore da un punto di vista storico ha fatto sì che ci si interessasse a lui soprattutto sotto tale profilo.

Il *Rimāḥ* può essere schematicamente diviso in due parti di cui la prima è una ampia introduzione al concetto di santità, alla sua definizione, alla sua armonizzazione con il credo della *umma*, alla necessità di seguire un Maestro ed a come comportarsi nei suoi confronti[65]. Ma è solamente nel capitolo ventotto che il nostro autore ci dà qualche dettaglio sul proprio itinerario spirituale: egli entra nella Via Tijānī con *Sīdī* 'Abd al-Karīm ibn Aḥmad al-Nāfil, a sua volta ricollegato allo *Shaykh* da varie catene iniziatiche. Questa è la fase del primo apprendistato per 'Umar Fūtī, che riceve principalmente un'istruzione di base negli *awrād* obbligatori[66]; parte quindi per il Pellegrinaggio con il proprio maestro, ma è costretto a separarsene a motivo di una malattia. Alla sua guarigione gli giunge tramite un intermediario una lettera da *Sīdī* 'Abd al-Karīm, il quale lo benedice e gli rinnova il proprio affetto; ma ormai la lontananza tra i due è un dato di fatto ed il futuro *mujāhid* viene a sapere che a Mecca, sua meta originaria, si trovava allora Muḥammad al-Ghālī, uno dei più grandi compagni di *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī. L'incontro tra i due avviene nella Moschea Sacra, presso la Stazione di Abramo, per poi recarsi a Medina, dove passeranno insieme tre anni[67]. A

64 Se si eccettua ovviamente il già citato articolo di Marquet, vedi alla nota 15.

65 In M.L. TALL, *op. cit.*, pp. 121-122, compare un sunto del sommario del *Rimāḥ*, che è purtroppo manchevole nell'edizione utilizzata per questo studio; segnaliamo una nuova edizione del *Jawāhir* che non vede più il *Rimaḥ* pubblicato in margine, ma stampato come testo autonomo, pur sotto la medesima rilegatura: *Jawāhir al-ma'ānī*, Beirut, 1995.

66 *Rimāḥ*, cit., vol.I, p. 180.

67 *Ibidem*, p. 181. La Stazione di Abramo (*maqām Ibrahīm*), situata nel recinto interno della Sacra Moschea di Mecca, deve il proprio nome al fatto che il Patriarca soleva prenderla come punto d'appoggio durante la

Medina Muḥammad al-Ghālī consacra il nostro autore come *Khalīfa* dello *Shaykh* Tijānī, attribuendogli la funzione suprema nella *Ṭarīqa*; 'Umar Fūtī è molto meticoloso su questo punto: oltre a riprodurre la propria «patente iniziatica», dalla quale risulta non solo il numero dei *muqaddam* che lui stesso può nominare, ma anche il numero di coloro che possono essere nominati da questi ultimi, egli fa seguire una lunga trattazione su ciò che implica il concetto di *khilāfa* sia da un punto di vista tecnico che dottrinale[68]. Dopo la menzione dell'*iter* del nostro autore, siamo progressivamente introdotti alla conoscenza della sua Via, della quale inizia a definire le norme; il capitolo trentadue si occupa infatti delle *shurūt,* cioè delle condizioni di aderenza alla confraternita da parte dei discepoli. La trattazione che ne fa 'Umar Fūtī è fondamentale da un duplice punto di vista: da una parte ci permette di renderci conto di quello che potremmo definire il regolamento interno della confraternita; dall'altra, sotto il profilo di una certa sistematizzazione dei dati, ci fornisce una base sulla quale siamo in grado di valutare il successivo sviluppo della manualistica Tijānī. Le condizioni della *Ṭarīqa* sono ventuno, a cui si ne aggiungono due ulteriori che hanno carattere facoltativo[69]; l'autore le elenca nel seguente ordine:

1) il maestro che dà l'iniziazione deve avere ricevuto una autorizzazione valida ad esercitare questa funzione;
2) il postulante deve essere libero da ogni dipendenza nei confronti di riti iniziatici conferitigli da maestri di altre Vie oppure, in caso contrario, deve abbandonarli;
3) è proibito visitare i Santi non Tijānī, sia viventi che morti;
4) l'assiduità nelle cinque preghiere quotidiane in comune e l'osservanza dei precetti della Legge rivelata;
5) la continuità, ininterrotta e fino alla morte, dell'amore per lo *Shaykh*[70];

ricostruzione della *Ka'ba*, e secondo la tradizione essa conserva ancora la traccia delle sue impronte; vedi AL-AZRAQĪ, *La Ka'ba, tempio al centro del mondo*, trad. dall'arabo di R. Tottoli, Trieste, 1992, pp. 23, 106-107 con note relative e F. PETERS, *The Hajj: the Muslim pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, 1994, pp. 16-17.

[68] Sulla *khilāfa* dal punto di vista tecnico si veda inoltre *Al-Fatḥ al-Rabbānī* (di cui vedi *infra*), pp. 33-34.

[69] *Rimāḥ*, cit., vol. I, pp. 211-229.

[70] Lo *Shaykh* è in questo caso il fondatore stesso della confraternita;

6) non reputarsi immuni dall' insidia (*makr*) divina;
7) non manifestare mai offesa, odio od ostilità verso lo *Shaykh*;
8) la recitazione del *wird*, nei suoi tempi e con la sue condizioni, va mantenuta sino alla morte;
9) la ferma convinzione che chi recita il *wird* sino alla morte andrà in Paradiso senza la resa dei conti finale e senza alcuna punizione, a patto che egli non manifesti odio od ostilità nei confronti dello *Shaykh* e che continui ad amarlo sino alla morte;
10) la genuinità della convinzione di quanto precede;
11) il discepolo deve ricevere l'iniziazione da chi è validamente autorizzato a conferirla;
12) riunirsi per la *waẓīfa*, e così pure per la *haylāla*[71] la cui recitazione ha luogo dopo la preghiera del pomeriggio del venerdì;
13) il divieto di recitare la *Jawharat al-Kamāl* senza avere compiuto la purificazione rituale con l'acqua[72];
14) non rompere le relazioni con i propri simili, ed in modo particolare con i fratelli nella Via;
15) non ritardare la recitazione del *wird* se non con un motivo valido;
16) non conferire l'iniziazione alla Via senza esserne debitamente autorizzati;
17) riverire coloro che sono ricollegati allo *Shaykh*, specialmente le autorità della confraternita;
18) la purità nel corpo e negli abiti;
19) la purità del luogo dove si eseguono i riti;

l'autore aggiunge che coloro che sono Vicari dello *Shaykh*, poiché possono conferire tutto ciò che proviene dallo *Shaykh*, devono essere considerati dai discepoli, in quanto a diritti e condizioni, come lo *Shaykh*.

[71] Si tratta di riti che sono in aggiunta al *wird* individuale, e sono possibilmente da eseguirsi in comunità: la *waẓīfa* si esegue solitamente una volta al giorno, ma può essere eseguita anche mattino e sera, mentre la *haylāla* si svolge unicamente il venerdì pomeriggio; si veda HAMPATE BĀ, *op. cit.*, pp. 213-215.

[72] In questo caso è da intendere che la lustrazione pulverale, sebbene valida da un punto di vista legale, non è considerata sufficente per tale recitazione; si veda *Rimāḥ*, cit., vol. I, p. 222. Per le norme che nel diritto islamico regolamentano la purità rituale, in particolare i casi in cui la lustrazione pulverale possa essere sostituita all'abluzione, si veda, a cura di I. Guidi, HALIL IBN ISHAQ, *Il «Muhtasar», sommario del diritto malechita*, Milano, 1919, pp. 34-40.

20) durante i riti, sedersi rivolti verso la *qibla*, a meno di non essere in viaggio oppure di compiere i riti in maniera collettiva;
21) non parlare nei riti se non in caso di necessità.

Così termina l'elenco delle condizioni che tutti sono tenuti a rispettare, seguito dalle ultime due, riservate solamente a coloro che sono in grado di osservarle, e cioè visualizzare la presenza del Profeta durante il *wird* ed essere consapevoli del significato delle parole che si pronuncia[73].

Ma la *Ṭarīqa*, nonostante queste norme atte ad inquadrare ed a formare la disciplina spirituale del discepolo, non è da intendere come animata da uno stritolante spirito burocratico; essa per i Tijānī è soprattutto un'effusione di benedizione da parte del Signore dell'Esistenza, il Profeta, che ne è visto come il reale fondatore. *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī, che vedremo reclamare per sé il titolo di Sigillo dei Santi, è il vicario di Muḥammad per eccellenza:

> Menzioneremo l'eccellenza del nostro Maestro, e spiegheremo che egli è il Sigillo dei Santi (*Khātim al-Awliyā'*) ed il Signore dei Conoscitori, la Guida dei Veridici, e che trasmette l'influsso spirituale ai Poli ed ai Soccorsi; egli è il Polo Nascosto (*al-Quṭb al-Maktūm*), l'Intermediario Supremo (*al-Barzakh al-Makhtūm*)[74], che funge da tramite tra i Profeti ed i Santi, perché nessun Santo, grande o piccolo che sia, non beneficia dalla Presenza Profetica se non per suo tramite, sebbene è possibile che tale Santo non ne sia consapevole[75].

Nel capitolo trentasei, infatti, 'Umar Fūtī si occupa del

[73] Una analoga serie di ventitre condizioni compare in A. HAMPATE BĀ, *Il saggio di Bandiagara*, pp. 215-222, ma con delle discrepanze; segnatamente, le condizioni formulate diversamente, a p. 217, sono le seguenti: «6) Bisogna guardarsi dalla superstizione, che ha il potere di deviare l'anima facendole riporre affidamento su fenomeni vani, spesso dovuti a sogni o fantasmi demoniaci ... 10) In ogni circostanza, bisogna evitare tutto ciò che può nuocere o screditare la Tariqa». In realtà la discrepanza è soltanto formale perchè l'autore riassume con una propria «dicitura» l'ampia trattazione dedicata da 'Umar Fūtī ad ogni singola condizione.

[74] Traduciamo così tale definizione anche se solitamente viene resa dall'arabo secondo il suo senso letterale, che è quello di «istmo sigillato». Ma in questo caso l'istmo è lo stesso *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī, luogo di intermediazione tra la realtà profetica e la sfera della santità; la sigillatura dell'istmo rappresenta il totale compimento di questa funzione di intermediazione, rappresentata dalla stazione del Sigillo dei Santi, su cui rimandiamo alla nota 76.

[75] *Rimāḥ*, cit., vol. II, p. 4.

rango dello *Shaykh*, affrontando la questione della sua funzione anche con riferimenti a Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, il quale aveva in varie occasioni rivendicato la funzione di Sigillo[76]. In particolare viene citato il sogno dello *Shaykh al-Akbar* in cui egli vede che all'edificio della *Ka'ba* mancano due mattoni, uno d'argento e uno d'oro; successivamente vede sé stesso inserito in sostituzione dei mattoni, ed interpreta questa visione come la possibilità di essere il Sigillo dei Santi[77]. Che cosa risponde il nostro autore a questa rivendicazione?

Quando rifletterai su ciò che abbiamo esposto in precedenza, saprai che la Stazione della Sigillatura (*al-Khatmiyya*) propria al Sigillo Supremo non appartiene a nessuno *Shaykh* precedente al nostro Maestro (lo *Shaykh* Tijānī); difatti *Sīdī* 'Alī al-Khawwāṣ[78] aveva spiegato che intendeva ciò che Muḥyī al-Dīn affermava nei propri confronti solamente come se egli informasse di essere uno dei sigilli. E sarai nel giusto, perché Muḥyī al-Dīn non riteneva di essere il Sigillo in assoluto, ma si basava solo su quel sogno... In seguito affermò di non essere lui stesso il Polo Nascosto, l'Intermediario Supremo ed il Sigillo della Santità Muhammadica, ma di aver visto la propria stazione al di sopra delle stazioni di tutti i Poli, al di là delle quali non vi sono che le stazioni dei Profeti, e di aver pensato che questa gli spettasse... In quel mentre udì una voce rivolta a lui, che esclamava: «Ciò a cui hai pensato e che ti sei augurato non è per te, ma apparterrà solamente ad un Santo che apparirà alla fine dei tempi»[79].

[76] Un esposizione dottrinale dell'argomento, comprendente un'analisi delle affermazioni di Ibn 'Arabī a questo riguardo desunte da vari scritti, compare in M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints*, Paris, 1986, in particolare al cap. 9.

[77] *Ibidem*, pp. 159-160. Lo stesso tipo di realtà è esposta in termini maggiormente dottrinali nel celebre *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; se ne veda la parziale traduzione di T. Burckhardt: I. 'ARABI, *La Sapienza dei Profeti*, Roma, 1982 [ed. orig. *La sagesse des prophètes*, Losanna, 1982], pp. 33-34. È da notare inoltre che Ibn 'Arabi usa un verbo che non denota certezza, ma implica il concetto di possibilità, e ciò ha dato luogo ad interessanti commentari su questa sua dichiarazione; si veda al proposito S. RUSPOLI, *Ibn 'Arabī et la prophétologie shī'ite*, L'Herne Henry Corbin, Paris, 1981, pp. 224-239.

[78] Su questo maestro, che fu il suo l'istruttore, vedi: SHA'RĀNĪ, *Il libro dei doni*, trad. dall'arabo di V. Vacca, Napoli, 1972, pp. 25-29 e 166-169.

[79] *Rimāḥ*, cit., vol. II, p. 12. Senza potere entrare in merito a questa affermazione possiamo però ricordare che in Ibn 'Arabī stesso, oltre a quanto abbiamo già menzionato, sono presenti altre dichiarazioni che fanno infatti presumere che egli attribuisse la funzione di Sigillo ad un altro personaggio, che afferma di aver incontrato a Fez testimoniandone la funzione; vedi *Le Sceau des Saints*, cit., pp. 147 e 165. Secondo una certa interpretazione ciò sarebbe dovuto ad una questione di convenienze spirituali per cui, se lo *Shaykh al-Akbar* sembra alludere ad un altro personaggio, in verità afferma in modo ellittico la propria identificazione con il

Dopo un altro capitolo importante dedicato ai favori di cui godono i discepoli di questa Via[80], l'opera termina con una lunga sezione di carattere tecnico, dedicata agli *awrād* della *Ṭarīqa*; la distinzione di fondo è tra quelle incantazioni che costituiscono il rituale di base, commentate dal nostro autore, ed altre che necessitano di un'autorizzazione particolare. Troviamo in questo caso la classica distinzione tra pratiche che, pur essendo di natura esoterica, sono comuni a tutti, ed invece quelle che i Maestri comunicano secondo lo stato spirituale e le necessità interiori dei discepoli.

Se poco prima si parlava di manuali, siamo ora giunti a quello che è il manuale Tijānī per eccellenza, la *Bughyat al-mustafīd* di Muḥammad al-'Arabī al-Sā'iḥ, uno degli importanti *awliyā'* marocchini della Tijāniyya. Questi visse all'epoca di Nāṣirī, il dotto viaggiatore la cui famosa *Riḥla* descrive la vita sociale e culturale del Maghrib del XIX sec.[81]; in quest'epoca egli fu *Shaykh* della *zāwiya* Tijānī di Rabāṭ, dove morì nel 1309 h. Ben presto la sua tomba divenne meta di pellegrini che vi si recavano da ogni regione circostante, ed a questa pia visita venne attribuito un particolare valore di intercessione[82]. Fu autore di molte opere minori, soprattutto *qaṣā'id*, ma inutilmente cercheremo dati biografici sistematici nei testi della *Ṭarīqa*: dopo l'affermazione iniziale della sua grande santità, unitamente a quella che lo fa dotto ed erudito in tutte le branche del sapere, viene detto che fu autore di miracoli evidenti, e che ebbe parecchi discepoli; si evidenzia il sapore della sua spiritualità, con citazioni di versi ed epistole, più che esporrere i tratti salienti della sua vita[83]. Nella sua breve prefazione alla *Bughya* ci fornisce invece lui stesso un sintetico sommario delle proprie vicende. Il suo primo maestro fu *Sīdī* 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Shinqīṭī, (m. 1224 h.)[84], che fu uno dei compagni di *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī

Sigillo; tale interpretazione non è ovviamente suffragata dalle autorità Tijānī, che invece vedono nell'accenno alla città di Fez l'indicazione che la funzione di Sigillo spetti allo *Shaykh* Tijānī, ivi sepolto.

[80] *Rimāḥ*, cit., vol. II, cap. 38, pp. 40-50.

[81] R. KEDDIE, *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 1978, p.143.

[82] *Kashf al-ḥijāb*, cit., Beirut, 1988, pp. 325-326.

[83] *Ibidem*, pp. 313-327; la maggior parte di queste pagine riporta poesie e componimenti dell'autore della *Bughya*, e solamente alle pp. 313-314 vengono menzionati i suoi miracoli e carismi.

[84] M. AL-SĀ'IḤ, *Bughyat al-mustafīd*, pp. 4-5.

quando questi si trasferì a Fez[85]; abbiamo inoltre menzione di due altri importanti maestri con cui egli fu in contatto: 'Alī Tamasīnī, successore dello *Shaykh* Tijānī alla guida della *Ṭarīqa*, il cui nome compare in una *silsila* seguito da quello del nostro autore[86] ed il *Faqīh* Kansūsī, con il quale intrattenne un documentato scambio epistolare[87]. Volendo poi mettere a disposizione di chi potesse trarne giovamento tutta la scienza nella Via e tutta la profonda dottrina di cui era depositario, chiede ad Allāh un modo per chiarirgli il da farsi. A questo punto subentra una figura cardinale per la composizione della *Bughya*: Abū al-'Abbās *Sīdī* Aḥmad detto al-Tijānī Ibn Bābā al-Shinqīṭī al-'Alawī. Questi, durante una sua precedente permanenza nella *zāwiya* madre di 'Ayn Māḍī, aveva scritto un componimento in versi che impressiona il nostro autore, al punto che poco oltre egli afferma che intende redarne un commento, considerandosi certo di potere così esaudire il proprio desiderio di essere utile sulla Via di Allāh[88]. La *Bughya* il cui titolo completo è *Bughyat al-mustafīd li-sharḥ minyat al-murīd* si presenta quindi come un commento esplicativo alla composizione poetica di Ibn Bābā; non solamente, ma molto spesso è anche presente una delucidazione grammaticale, che si interpone tra il poema e lo *sharḥ* propriamente detto. Analizzando il testo, vediamo che la prima parte è dedicata, come abbiamo già rilevato in opere analoghe, a tematiche di ordine generale[89]; segue una biografia dello *Shaykh* di cui riportiamo alcuni passi, evidenziandone la peculiare struttura basata sul binomio poesia-prosa; iniziamo quindi con un evento particolarmente significativo nella vita del Maestro:

Allāh diede in quell'anno
l'illuminazione al mio Maestro, il Perfetto, la Guida,
poiché vide con i suoi occhi la Fonte della Misericordia[90]
in stato di veglia, e divenne il Capo della Comunità;
egli gli disse: «Lascia e abbandona tutti i tuoi maestri,
il sono il tuo educatore e il tuo più benefico maestro».
Gli disse: «Tu sei il mio erede, mia soddisfazione

[85] Se ne veda la biografia in *Kashf al ḥijāb,* cit., pp. 366-368.
[86] *Al-Fatḥ al-Rabbānī*, vedi *infra*, p. 5.
[87] *Kashf al-ḥijāb*, cit. p. 327.
[88] *Bughya*, cit., p. 6.
[89] *Ibidem*, p. 396.
[90] Tale epiteto designa il Profeta ed è contenuto nella *Jawharat al-Kamāl* su cui vedi anche *infra,* nota 94.

e sei veramente mio figlio, privo di biasimo».
L'illuminazione del nostro devoto Maestro
avvenne alla Fortezza della Beatitudine, Abū Samghūn[91]...

Il poeta vuol dire che nell'anno in cui il nostro Maestro se ne andò da Tilimsān, Allāh l'Altissimo gli fece ottenere tramite il Proprio favore nei suoi confronti un'illuminazione perfetta, totale, e di palese evidenza; ciò per il fatto che vide con i suoi occhi ed in stato di veglia il volto del Signore delle creature, ed ebbe l'onore di avere la visione del Signore dei Figli di 'Adnān[92]. (Il Profeta) gli dichiarò di essere il suo maestro, educatore e sostenitore e che nessuno degli esseri creati avrebbe ottenuto un favore superiore al suo. Egli gli ordinò di abbandonare tutti i Maestri della Via dei quali era stato discepolo,... gli insegnò una Via con recitazioni che soddisfano ogni scopo e desiderio, e gli disse: «Attieniti a questa Via, senza reclusione né isolamento dal creato, finché raggiungerai la stazione che ti ho promesso; otterrai quello stato senza indigenza, né ristrettezze, né zelo eccessivo»[93].

La fase ulteriore della missione di *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī è questa:

Il Profeta autorizzò lo *Shaykh*
a conferire alle creature il suo nobile *wird*,
e cioè la preghiera sull'Eletto[94],
il Migliore delle creature, e la domanda di perdono.
Poi all'inizio del secolo glielo completò
nel modo più bello, con la recitazione di *Lā-ilāha illā-Llāh*[95].
Splendettero su di lui le luci della guida
e furono in lui manifesti i segreti del favore divino;
e superò in quanto a grazie ogni saggio
perché si abbeverò alla Fonte delle Conoscenze[96]...

[91] Come abbiamo già accennato al termine della parte in rima l'autore è solito interporre la spiegazione grammaticale dei vocaboli impiegati, che noi trascuriamo passando direttamente al testo in prosa.

[92] Mitico progenitore degli Arabi; vedi M. GUIDI, *Storia e cultura degli Arabi*, Firenze, 1951, pp. 78-80.

[93] *Bughya*, cit. pp. 174-175.

[94] Si tratta ancora del Profeta; la preghiera sul Profeta non è parte integrante solamente del *wird* Tijānī, ma è patrimonio comune di tutte le confraternite; per cenni generali sull'argomento, con riferimenti alla Tijāniyya, si veda A.M. SAMB, *De la prière sur le prophète*, Paris, 1997, in particolare pp. 108-112 sulla *Jawharat al-Kamāl*.

[95] Si tratta delle tre fasi rituali del *wird*, su cui si vedano riferimenti alla nota 71.

[96] Ulteriore appellativo del Profeta, sempre desunto dalla *Jawharat al-Kamāl*; anche in questo caso omettiamo lo *sharḥ*, proseguendo immediatamente con la prosa.

Il poeta vuol dire che l'anno in cui il nostro Maestro si trasferì dalla città di Tilimsān ad Abū Samghūn e Shalāla, come abbiamo menzionato in precedenza, il Profeta l'autorizzò nella maniera più evidente, in stato di veglia e non di sogno, a dare questo *wird* Muhammadiano a tutte le creature; il *wird* che a quell'epoca gli aveva autorizzato a conferire, sia agli eletti che agli uomini comuni, era composto dalla richiesta di perdono e dalla preghiera sul Profeta, ed egli così continuò a dare solamente queste due incantazioni a chi glielo chiedeva, fino all'inizio del 1200, conformemente a come era stato istruito in precedenza. Poi il Profeta glielo completò...

Sia l'autore del *Jawāhir al-ma'ānī* che quello del *Jāmi'*, compagni diretti dello *Shaykh* Tijānī, si allontanano da questi mentre è ancora in vita, e ciò aumenta l'esclusività della testimonianza che conclude la parte biografica della *Bughya*:

Lo *Shaykh* morì in quell'anno (1230 h.), alla data indicata, giovedì 17 Shawwāl. Dopo aver compiuto in modo perfetto la preghiera dell'alba, si distese sul fianco destro, chiese dell'acqua e la bevve, poi tornò a sdraiarsi come prima; il suo nobile spirito si levò all'istante verso la più santa dimora, e raggiunse con il proprio segreto la compagnia più preziosa. Presenziarono alla sua preghiera funebre un numero elevato di abitanti di Fez, i sapienti, i religiosi, le personalità, i notabili, i principi... la gente si affollava a portare il suo benedetto e fausto feretro, ne spezzò dei piccoli pezzi di legno dopo che fu sepolto, e li conservò per la benedizione che derivava dal suo segreto preservato[97].

Sebbene ci siamo concentrati soprattutto su testi di carattere biografico, questo manuale contiene anche altre parti di sicuro interesse, come quella dedicata alla dottrina del Polo, in cui l'autore dà prova di una stupefacente conoscenza di dati dottrinali, così come di una grande familiarità con le opere dei maestri che hanno esposto questa dottrina[98]; vi è inoltre una sezione in cui l'autore, sempre riferendosi allo *Shaykh*, afferma che egli, prima di ricevere la piena eredità profetica, era un santo Sulaymānī e manifestava quindi l'eredità spirituale del profeta Salomone[99]. Ci piace comunque

[97] Nello *sharḥ* è evidenziato che in questo caso i versi che l'autore commenta sono puramente simbolici, dato che vengono usati dei vocaboli che permettono, con il valore numerico delle loro lettere, di conoscere l'età dello *Shaykh* quando morì, cioè ottanta anni; si veda *Bughya*, p. 199.

[98] *Ibidem*, pp. 186-199.

[99] *Ibidem*, p. 222; l'eredità profetica è una prerogativa della realizzazione spirituale di coloro i quali, dopo aver raggiunto il vertice della prossi-

concludere questa panoramica sulla *Bughya* ricordando che, quantunque la scienza dell'autore sia evidente, egli non aveva concepito l'opera come un trattato dottrinale, ma essenzialmente come una guida per i discepoli:

> Avevo raccolto, con l'approvazione di Allāh, elementi adeguati e dati esaurienti dei quali abbisogna, e da cui può trarre giovamento, colui che è alla ricerca di una guida, e che un maestro che vuole rendersi utile non può esimersi dal consultare; di conseguenza mi stava molto a cuore inserire tutto ciò in un trattato, perché fosse di utilità ai fratelli che potessero averne bisogno[100].

Al-Fatḥ al-Rabbānī, nostro riferimento successivo, come nel caso della *Bughya*, non risale ad un compagno diretto dello *Shaykh* Tijānī; l'autore, Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Ḥasanayn al-Shāfi' al-Ṭaṣfāwī, premette la propria autobiografia spirituale all'inizio dell'opera. Egli era all'inizio ricollegato alla Naqshbandiyya e, pur sentendo una forte attrazione verso la Tijāniyya, suo padre gli proibiva l'ingresso in questa *Ṭarīqa*. In occasione di un viaggio in Egitto per frequentare l'Università di al-Azhar il nostro autore ha dei sogni veridici, in uno dei quali gli viene conferita l'iniziazione alla Tijāniyya ed egli si sveglia con il cuore dilatato dalla gioia. Durante una visita al mausoleo di al-Ḥusayn al Cairo, invocando in tale occasione l'intercessione di questi, chiederà al padre una nuova volta il permesso di entrare nella Tijāniyya; il padre glielo accorderà ed egli diventerà in seguito un'autorità nella *Ṭarīqa*[101]. *Al-Fatḥ al-Rabbānī* costituisce un compendio di opere precedenti cui si rifà di continuo, e nella sua finalità, se non nella lunghezza, è assimilabile alla *Bughya*, costituendo a tutti gli effetti un ulteriore manuale della Tijāniyya: condizioni della *Ṭarīqa*, norme per gli *awrād*, *adab* nei confronti del Maestro, etc.[102]. Inoltre, il fatto che questo testo sia un compendio di opere

mita divina, ritornano verso la manifestazione con una «coloritura» corrispondente alla spiritualità di un dato profeta; è per tale ragione che si può parlare di santo cristico, mosaico o di altro genere, come in questo caso. Lungi dal pretendere di esaurire l'argomento rinviamo a *Le Sceau des Saints*, cit., cap. 5.

[100] *Ibidem*, p. 5.

[101] M. AL-ṬAṢFĀWĪ, *Al-Fatḥ al-Rabbānī*, pp. 4-5, Casablanca, s.d.. Durante una *field research* al Cairo abbiamo raccolto alcune testimonianze verbali che riportano che secondo la tradizione locale il mausoleo di al-Ḥusayn non ne conterrebbe le spoglie, ma soltanto la testa, ivi trasportata dalla famiglia dopo i tragici eventi di Kerbela.

[102] *Ibidem,* pp. 126-127.

precedenti, lo rende perciò facilmente consultabile, sintetizzando aspetti esposti altrove in maniera più prolissa; si compirebbe però un errore a considerarlo solamente come una sorta di compendio, perché in alcuni casi riesce ad essere più chiaro e maggiormente esplicito di opere ben più voluminose. Consideriamo ad esempio le condizioni di affiliazione alla confraternita, che nel *Rimāḥ* erano ventitré: nel *Al-Fatḥ al-Rabbānī* ammontano invece a quaranta, suddivise in condizioni personali relative ai discepoli e condizioni necessarie all'esecuzione dei riti; non bisogna però stupirsi se tale cifra sembra elevata, perché l'autore ha cura di specificare che ciascuna delle due categorie di *shurūṭ* si suddivide a sua volta in condizioni la cui osservanza è assolutamente obbligatoria e condizioni di perfezione, il cui statuto non è altrettanto perentorio. Le condizioni obbligatorie sono unicamente dieci[103], di cui sette relative ai riti e tre, di fondamentale importanza, che regolano ai discepoli l'appartenenza alla confraternita; queste, già esposte da 'Umar Fūtī, vengono qui riformulate, con la specifica che chi le viola è *ipso facto* radiato dalla *Ṭarīqa* e deve rinnovare la propria affiliazione[104]: 1) proibizione di visitare i santi, vivi o morti, ad eccezione dei profeti, dei Compagni del Profeta e dei santi della *Ṭarīqa*; 2) essere liberi dal *wird* di altri maestri, ed in caso contrario liberarsene senza più ricorrervi; 3) non abbandonare il *wird* dopo averlo ricevuto[105].

Passando ora ad un'altra tematica che sta molto a cuore agli autori Tijānī, cioè quella del rango dello *Shaykh*, abbiamo visto in precedenza sia la definizione della sua funzione come Sigillo dei Santi, sia il cammino che ha portato lo *Shaykh* a ricevere una nuova Via direttamente dal Profeta; quale può essere il nesso logico e dottrinale tra queste due realtà? La risposta è semplice: una dichiarazione che sgombri il campo da ogni equivoco e fraintendimento, sulla quale non possano essere avanzati dubbi di sorta:

> Riguardo al nostro Maestro, è stato riportato da fonti affidabili,

[103] *Ibidem*, pp. 35-49.

[104] Secondo Hampate Bā l'affiliazione va rinnovata inoltre in caso di trasgressione ad una qualsiasi delle condizioni da egli enumerate, vedi *op. cit.*, pp. 215-216.

[105] *Al-Fatḥ al-Rabbānī*, cit., pp. 44-46. Fu lo stesso *Shaykh* Tijānī ad enunciare queste tre *shurūṭ*, come riportato in *Al-Ifāda al-Aḥmadiyya*, cit., p. 85.

suoi compagni d'elezione che furono in stretta relazione con lui, che egli dichiarò apertamente ed in un modo che non lasciasse adito ad interpretazioni, che il Profeta l'aveva informato che egli era il Polo Nascosto, l'Intermediario Supremo, il Sigillo Muhammadiano riconosciuto. Gli fu chiesto: «Che cosa significa nascosto»? Egli rispose: «Significa colui che l'Altissimo ha nascosto a tutte le creature, anche agli angeli, tranne che al Signore dell'Esistenza»[106].

La visione del Profeta allo stato di veglia, pur appannaggio di una ristretta cerchia di eletti che possono beneficiarne, non è di per sé un evento impossibile; la parte iniziale del nostro testo è dedicata all'armonizzazione di alcune concezioni proprie al Sufismo con gli insegnamenti della Legge rivelata, refutando chi vi si oppone ostinatamente: se è comunemente accettato che si possa vedere il Profeta in sogno, l'autore riporta un *Ḥadīth* che inizia in questo modo: «Chi mi ha visto in sogno mi vedrà da sveglio...». Si evince quindi che è' in questo modo lo stesso Legislatore ad enunciare la possibilità di essere visto in stato di veglia.

Concludiamo la nostra panoramica del *Al-Fatḥ al-Rabbānī* con la menzione dei prodigi di *Sīdī* Aḥmad al-Tijānī divisi tra i doni di natura spirituale ed i veri e propri miracoli esteriori, entrambi definiti *karamāt,* cioè favori divini[107]. Quello che è considerato il più importante non è un miracolo sulla materia, categoria alla quale i Conoscitori non danno peso e che tendono a non manifestare, ma è di un altro genere e ci riconduce a quanto riportato in precedenza:

> Tra i suoi carismi vi è la visione del Profeta in stato di veglia, continuamente ed ininterrottamente, che non cessa nemmeno per un istante, ed il chiedere a lui per ogni questione, consultandolo per qualsiasi cosa, grande o piccola che sia, ed il fatto di essere educato spiritualmente direttamente da lui; secondo i Conoscitori questo è il carisma più elevato e la meta più eccelsa[108].

[106] *Ibidem*, p. 19.

[107] È infatti improprio secondo la tradizione islamica, attiribuire dei miracoli ad un santo: questi può soltanto manifestare dei favori di cui Allāh l'ha gratificato, che possono temporaneamente mutare le leggi della natura; i miracoli in quanto tali sono invece prerogativa dei soli profeti e costituiscono la prova divina della loro missione. Per i caratteri generali della questione cfr. IBN TAYMIYYA, *Al-mu'jizāt wa al-karamāt*, Il Cairo, 1990; si veda anche, per la prospettiva del Sufismo, KĀLĀBĀDHĪ, *Traité de Soufisme*, trad. dall'arabo di R. Deladrière, Paris, 1981, cap. 26.

[108] *Al-Fatḥ al-Rabbānī*, cit., p. 58, mentre a p. 60 invece sono menzionati alcuni miracoli sulla materia.

Dal punto di vista della mole di materiale esistente, del quale molto rimane ancora da consultare, è senz'altro possibile parlare di una letteratura Tijānī; resta soltanto da individuarne le caratteristiche, compito che non è dei più agevoli se si vogliono evitare definizioni restrittive. Infatti abbiamo visto che i filoni su cui essa si articola sono molteplici: si passa da ciò che si suole chiamare *manāqib*, cioè testimonianze delle virtù di un determinato personaggio spirituale, ad una letteratura di taglio tecnico destinata essenzialmente ai discepoli. In una prima fase le opere dei compagni dello *Shaykh*, pur contenendo *in nuce* i germi della futura manualistica, erano maggiormente concentrate sulla figura del Maestro; dopo la sua morte invece, con la rapida diffusione della *Ṭarīqa*, si assiste ad una progressiva elaborazione dell'eredità dottrinale proveniente dallo *Shaykh*. Nascono testi che non hanno più la caratteristica dei *kunnāsh,* ma che devono adempiere alla formazione ed all'edificazione della crescente massa di fedeli che aderisce alla Via; il taglio è quindi più didascalico, ma non per questo risulta manchevole dal punto di vista dottrinale: compare una parte iniziale nella quale è trattata la figura dello *Shaykh* Tijānī, di cui vengono citati il rango e le principali affermazioni, ma a questa segue la presentazione della *Ṭarīqa*, con le sue norme, rituali e condizioni. Non bisogna però concludere che si tratti dell'evoluzione di un particolare genere letterario, proprio perché non ci risulta che un genere che annoveri le caratteristiche precedentemente citate sia stato a tutt'oggi censito; in mancanza di meglio sarebbe da conservare, specialmente per i testi più recenti, il termine manualistica adottato in precedenza, aggiungendo però che questo genere di opere, pur animato dalla costante preoccupazione di armonizzare la scienza della Via con i dati della Legge, dà spazio ad esposizioni dottrinali di grande rilievo.

Come abbiamo accennato all'inizio questa disamina non vuole né può essere esaustiva; oltre alla già citata difficoltà di consultazione del materiale manoscritto, ci siamo attenuti ad un criterio prestabilito con il quale abbiamo intrapreso la suddivisione e lo spoglio delle fonti: da una parte i testi dei discepoli diretti del Maestro, dall'altra i manuali comparsi successivamente. Rimangono da esaminare opere che non rientrano a rigore in queste due categorie, come il più volte citato *Kashf al-ḥijāb* ed altre ancora che sarebbe stato proble-

matico contestualizzare in questa sede; non abbiamo però intenzione di abbandonare la nostra disamina, senza ovviamente precluderne la prosecuzione ad altri, con la prospettiva di continuare a tener desto l'interesse verso questa *Ṭarīqa* ed il suo fondatore.

ABSTRACT
Even if the *Ṭarīqa* Tijāniyya is one of the most widespread *Sufi* orders in the Islamic world, little attention has been given to its written sources; this study is therefore concerned in examining the main Tijānī texts which have been printed so far. These are divided in two parts, the first dealing with the records of intimate companions of *Shaykh* Tijānī himself, the second introducing the following literary development; what seems to be the estabilished goal of both categories is to emphasize the role of the founder of the order, seen as the Seal of Saints, and to explain to the disciples the regulations of the *Ṭarīqa*, underlining its orthodoxy within the Islamic law.

KEY WORDS
Islam. Sufism. Tijāniyya.

Paola Benaglia

LA SPERIMENTAZIONE TEATRALE TUNISINA CONTEMPORANEA: TAOUFIK JEBALI E I SUOI PERCORSI DI RICERCA

Tawfīq al-Ǧibālī[1], nato a Ksar Hellal in Tunisia nel 1944, è drammaturgo, regista, attore[2], animatore culturale, collabora a riviste letterarie e programmi radiofonici[3]. Inizia la sua attività artistica nella seconda metà degli anni Settanta, quando si affianca al *Nouveau Théâtre*, la prima compagnia teatrale indipendente tunisina, nata nel 1976[4]. Il gruppo si caratterizza per serietà professionale, coscienza critica costante e coraggio nel disfarsi delle istanze ufficiali[5], in un lavoro che predilige la tematica del potere, l'uso del dialetto e la creazione collettiva[6].

Seguendo l'esempio del *Nouveau Théâtre*, nuovo rispetto all'avanguardia occidentale così come al teatro tunisino contemporaneo, si formeranno nel Paese molte altre compagnie private, come il *Théâtre Organique*, il *Théâtre Triangulaire*, il *Théâtre des Marionnettes*, la compagnia *Daydahana*[7]. Tra di esse riscuote particolare successo il *Théâtre Phou*: lo stesso

[1] Lo scrittore è comunemente citato dalla critica occidentale e franco-tunisina come Taoufik Jebali: d'ora in poi verrà adottata questa grafia.

[2] K. RIDHA, «Taoufik Jebali», *Jeune Afrique*, 2 novembre 1995.

[3] Un esempio di tali collaborazioni in *Littérature de Tunisie*, 702 (ottobre 1987), pp. 118-120.

[4] Sei artisti si costituiscono in società a responsabilità limitata. Sono Jalila Bakkar, Habib Masrouki (il cui suicidio dopo il quarto spettacolo segnò profondamente i compagni), Mohamed Driss, Fadhel Jaziri, Fadhel Jaibi, tuttora tra gli autori più attivi e apprezzati in Tunisia. J. FONTAINE, «Le Nouveau Théâtre de Tunis 1976-82. Notes documentaires», *IBLA*, Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 152 (1983), p. 26.

[5] *Ibidem*, p. 133.

[6] S. BEN CHEIKH, E. MADANI, «Tunisie (le théâtre en)», in M. CORVIN, *Dictionnaire Encyclopédique du Théâtre*, Bordas, Parigi 1991, p. 910.

[7] Numerosi riferimenti ad esse in B. BCHIR, *Eléments du fait théâtrale en Tunisie*, Ceres, Tunisi 1970, pp. 76, 89, 147, 152 e *passim*.

Jebali partecipa alla sua fondazione nel 1979[8], e scrive per questo gruppo il testo *Tamṯīl Kalām* (1980), formato da sette *sketches* esilaranti che descrivono la vita quotidiana locale[9]. La *pièce* è accolta favorevolmente dalla critica e dal pubblico perché «esce dai sentieri battuti»[10].

La personalità del Nostro comincia a spiccare individualmente nel clima di effervescenza teatrale tunisina dei primi anni Ottanta[11]. Dopo alcune esperienze cinematografiche[12], nel 1983 fonda insieme a Mohamed Driss la società di spettacolo *Sinimmār,* che è anche casa editrice orientata alla pubblicazione di opere teatrali; il gruppo si dedica al teatro d'*essai* e segue il *Nouveau Théâtre* nel trattare le difficoltà attuali della società tunisina, ma se ne distanzia per il ricorso preciso a quello che viene chiamato dalla critica «simbolismo ermetico»[13]. Nel 1985 Jebali fonda *El Teatro*, spazio autonomo di creazione e animazione, sala di spettacolo e galleria d'esposizione nel centro della capitale, nonché *troupe* molto attiva nel Paese e all'estero[14]. Con questa compagnia lo scrittore allestisce le sue opere: *Muḏakkirāt Dīnāṣūr* (1987), ispirata a *Dialoghi di esiliati* di Bertold Brecht, incontro-scontro verbale tra due personaggi che ritrovano il senso originario della parola e della propria identità; *Ḥāḍir bi-'l-niyāba* (1989) ha per protagonista un uomo alienato da se stesso, con una personalità dissociata in tre sfere interpretate sul palco da altrettanti at-

[8] Gli altri fondatori sono Raja Ben Ammar, Moncef Saim, Raouf Hindawi. *Ibidem*, p. 77.

[9] J. FONTAINE, *Aspects de la littérature tunisienne*, Rasm, Tunisi 1985, p. 29.

[10] M.H. LADJIMI, «Le poids des mots», *Jeune Afrique*, 7 gennaio 1981.

[11] M. CORVIN, *op. cit.*, p. 910.

[12] Nel 1980 Jebali è coscenarista e attore nel film *Aziza* di Abdellatif Ben Ammar, ritratto della società tunisina contemporanea in uno stile che risente della scuola intimista italiana. (Cfr. M.H. LADJIMI, *op. cit.*). Per il cinema nel Paese, e l'attività di Ben Ammar in particolare, si veda il capitolo «Cinema in Tunisia e cinema tunisino: da un fenomeno socioculturale a un progetto di società» a cura di H. Hmaidi in *Nuovo Cinema. Il cinema dei paesi arabi*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 191-202 e M. CLUNY, *Dictionnaire des nouveaux cinémas arabes*, Sindbad, Parigi 1978, pp. 136-138.

[13] B. BCHIR, *op. cit.*, p. 149.

[14] Ha partecipato a manifestazioni teatrali in Egitto (Festival Internazionale del Teatro Sperimentale), Italia (Festival Milano Oltre), Germania, Spagna (Festival del Teatro Mediterraneo), Cile (Festival Mondiale del Teatro delle Nazioni).

tori; *Klēm el-līl* (1989), una serie di *sketches* di volta in volta aggiornati nel tempo, che ritraggono in modo vivace la realtà del Paese con un linguaggio simbolico; *Femtellā* (1992), spettacolo senza testo né movimenti concepito per provocare il pubblico mostrando l'esistenza di un teatro non convenzionale; *Wayl li-'l-mumaṭṭilīn* (1994), libero adattamento di *Paradoxe sur le comédien* di Denis Diderot, difende la tesi che afferma indispensabile l'impassibilità dell'artista ai fini di una valida realizzazione drammatica, inattuabile se si lascia libero corso alla propria sensibilità.

Nel settembre 1995 la giuria del festival del Teatro Sperimentale del Cairo premia *Klēm el-līl* come miglior spettacolo: Taoufik Jebali viene così ufficialmente riconosciuto tra i valori più sicuri della scena magrebina e araba[15]. Da allora è nell'occhio del ciclone[16], figura emblematica e di grande rilievo del teatro tunisino[17] che egli arricchisce in modo determinante dal punto di vista linguistico e formale[18].

Taoufik Jebali definisce il teatro «una dinamica individuale che si esprime di momento in momento», contrapposto al teatro tradizionale e soprattutto al dramma basato sul conflitto interpersonale[19]. Il suo è dunque un teatro che, volendosi dare al presente, rifiuta le regole e i discorsi prestabiliti, come emerge dal nostro colloquio con l'Autore presso *El Teatro* nel luglio 1996.

Egli scrive in dialetto tunisino nella speranza che la nazione prenda coscienza della propria lingua, a suo parere sottostimata e poco sfruttata sebbene esprima la mentalità dell'uomo comune. Sostiene che l'arabo classico ha un uso legato all'autorità e al potere, è un oggetto bello da ammirare ma esclude modifiche, mentre il dialetto tunisino è una miniera di materiale prezioso da scoprire e manipolare, campo ideale per la sperimentazione. La preferenza del dialetto è determi-

[15] K. RIDHA, *op. cit.*

[16] M. AL-ZUGLĀMĪ, «Masraḥiyyat *Femtellā*: al-kalima li-'l-ǧumhūr», *al-Ṣabāḥ*, 17 gennaio 1992.

[17] N. ABĪ ṢA'B, «Ša'riyyat al-ya's», *al-Ḥayā*, 31 marzo 1995.

[18] Ṣ. ḤĀFIẒ, «Ǧins masraḥī ǧadīd», *al-'Arab*, 6 giugno 1995.

[19] P. PUPPA, *Teatro e spettacolo nel secondo Novecento*, Laterza, Bari 1993, p. 110.

nata anche dalla scelta dei personaggi, impiegati, poliziotti, gente del quartiere, semplice o addirittura semi-analfabeta[20].

Il dialetto compare già alle origini del teatro in Tunisia, in una rappresentazione del 1913[21], due anni dopo la fondazione della prima compagnia locale[22], e continua a essere utilizzato in misura crescente nel tempo, fino a diventare peculiare per la creazione artistica nel settore[23]. Non a caso sono dialettali testi di grande valore del repertorio nazionale[24], come le *pièces* di 'Izz al-Dīn al-Madanī e di Samīr al-'Ayādī, e soprattutto quelle prodotte dal *Nouveau Théâtre* e dal *Théâtre Phou*, nelle quali il testo stesso è l'elemento-chiave del lavoro creativo.

Ma Jebali, pur distinguendosi con il modo particolare di condurre il lavoro sulla lingua, ed essendo autore «conosciuto per le sue belle parole e la sua facilità a scrivere per dire (e far dire...)»[25], spicca anche con *pièces* dove la parola è secondaria, come *Wayl li-'l-mumaṭṭilīn*[26], o addirittura assente, come *Femtellā*. Il drammaturgo afferma di aver concepito queste due opere seguendo un binario di sperimentazione personale, contrapposto a un suo percorso di ricerca, più attento alla fruizione del pubblico, che attribuisce al teatro il compito di «dire» il reale oppure sovvertirlo per mezzo della narrazione. È uno sviluppo del programma già proposto dal *Théâtre Phou*, che non a caso sceglie il nome arabo *fū*, ovvero «bocca», dunque «parola»[27]. La parola manifesta il suo peso già dai titoli di *Tamṭīl Kalām* e *Klēm el-līl,* che rientrano in questo filone accomunate dalla struttura (come si è detto, si tratta di *sketches* in successione alogica) e dall'apertura sui fatti di cronaca e storia contemporanea, cui Jebali attinge a piene mani per trarre spunti di scrittura[28]. Nelle due *pièces* è pos-

[20] J. FONTAINE, *Aspects de la littérature tunisienne*, p. 29.

[21] 'AMR IBN SĀLIM, «al-Rašīd al-masraḥī bi-wizārat al-ṭaqāfa», *al-Silsila al-adabiyya*, 8 (1993).

[22] M. CORVIN, *op. cit.*, p. 909.

[23] Si vedano i dati riportati da M. CHARFEDDINE, «Où on est le théâtre tunisien» *IBLA*, 135 (1975); «Quelques éclaircies dans la grisaille théâtrale», *IBLA*, 141 (1978).

[24] Cfr. M. DRISS, «L'activité théâtrale en Tunisie 1970-1980. Essai de bilan», *IBLA*, 156 (1985), pp. 316-317.

[25] N. EL FANI, «Il fait bon vivre à Tunis. Femtella», *La Presse*, 20 gennaio 1992.

[26] M. CORVIN, *op. cit.*, p. 910.

[27] Secondo la spiegazione fornita da Jebali a M.H. LADJIMI, *op. cit.*

[28] Cfr. la prefazione a cura di Alia Tabai all'opera di JEAN FONTAINE, *Etudes de littérature tunisienne*, Dār al-nawras, Tunisi 1989.

sibile rinvenire importanti punti di contatto tra l'Autore e Valère Novarina[29], per il quale egli palesa grande stima. Secondo P. Anthony[30], nella drammaturgia novariniana si afferma l'inesauribile fecondità della parola che, «indomita e ribelle, può diventare un'arma per combattere la legge e l'ordine immobile, per uscire da un letargo conformista e materialista».

Tornando all'analisi delle opere di Jebali, la traduzione letterale di *Tamṭīl Kalām* è «Rappresentazione di parole»[31]: a tale proposito Amor Cherni[32] ricorda che la funzione essenziale del teatro non è simulare ma «rappresentare» la realtà, nel significato originario di «sostituirsi a». Cherni inoltre rileva come questa *pièce* si spinga oltre, verso la «destrutturazione del reale», perché la narrazione stravolge i fatti attraverso un linguaggio che sembra perdere la sua coerenza, risolvendosi in litoti e giochi di parole.

Ancora parole in *Klēm el-līl* (Parole notturne), dove la materia testuale si arricchisce in un processo sempre aperto e si rinnova in una decina di versioni a brevissima scadenza l'una dall'altra, perché l'Autore sente la necessità della simbiosi tra l'attualità della vita e il testo della rappresentazione. In questo filone di ricerca la connessione con il quotidiano e la politica locale è stretta fino ad evocare, in modo allusivo ma riconoscibile, precisi fatti di cronaca e avvenimenti noti al pubblico. Lo *sketch* di *Tamṭīl Kalām* «La notte del 27» (del mese di *Ramaḍān)* è in effetti un accenno inequivocabile alla giornata tragica del 26 gennaio 1978[33], quando uno sciopero generale a Tunisi viene represso nel sangue. La stessa allusio-

[29] Poeta, disegnatore e autore drammatico nato a Ginevra nel 1942. In *Le drame de la vie* (1984) presenta pensiero sociale e riflessione esistenziale in una successione carnevalesca di *sketches*. In *Le Babil des classes dangereuses* la lotta delle lingue (gergo, dialetto, neologismi) è metafora di una lotta di classe. Cfr. P. ANTHONY, «Novarina Valère», in M. CORVIN, *op. cit.*, pp. 652-653.

[30] *Ibidem.*

[31] Tutti i critici però se ne discostano: J. Fontaine nel già ricordato *Aspects de la littérature tunisienne*, p. 29, A. Cherni in «A propos du théâtre tunisien en 1980: le jeu et son enjeu», *IBLA*, 150 (1982), p. 340 e B. Bchir (*op. cit.*, p. 77) propongono «Modi di parlare», mentre E. Madani e S. Ben Cheikh (M. CORVIN, *op. cit.*, p. 910) preferiscono «Parole in gioco». Ancora più libera è la traduzione data da M.H. Ladjimi (*op. cit.*): «Parabole».

[32] A. CHERNI, *op. cit.*, p. 340.

[33] J. FONTAINE, *Aspects de la littérature tunisienne*, p. 29.

ne è ripetuta in *Klēm el-līl* nel brano *Ša'b wāḥid mā yekfīš* (Un popolo solo non basta) con la semplice frase:

> Hanno sbagliato con noi, quel mese di gennaio[34].

In un altro *sketch* di *Klēm el-līl, al-Ḥarb bāhiya wa mūš bāhiya* (La guerra è bene la guerra è male), Jebali si riferisce alla Guerra del Golfo eppure non la nomina mai, cita solo le Crociate e il nome dei missili americani lanciati sul territorio iracheno nel 1990:

> [La guerra] È male quando diventa come la storia delle Crociate [...]
> Può scoppiare per i missili *tomahawk*.

I testi di *Klēm el-līl* sono molto complessi, non solo per le allusioni ma anche per il lavoro accanito di ricerca linguistica (con rime, assonanze, anafore, associazioni di pensiero, enumerazioni), i doppi sensi e la tecnica del *pastiche*, da cui risulta un impasto di fiabe, strofe di canzoni, proverbi, spezzoni di discorsi televisivi, formule burocratiche.

Tuttavia in tale congerie resta spazio anche per attuare la «ricerca del non-detto»[35], che l'Autore, nel corso della nostra intervista già citata in questo lavoro, afferma essere talvolta «più importante della parola stessa». Secondo il critico Paul Shaoul[36] è «come se Jebali volesse darci mezze cose, mezze verità, mezze parole o anche meno», sta a noi integrarle o contribuire al loro significato, data la voluta assenza di chiavi di lettura e la possibilità di interpretazione a più livelli. Shaoul[37] descrive la lingua dello scrittore come ricca di sfumature e contraddizioni, ai fini di un'espressione di maggiore complessità e ambiguità. Anche il critico Noureddine Ouerghi[38] cerca di definire questo senso di doppiezza e contraddittorietà, e scrive: «Una parola ne scaccia un'altra e lascia in fondo

[34] Traduzione dal testo arabo gentilmente fornito dall'Autore. Le traduzioni complete sono nella tesi di laurea di P. BENAGLIA, *Teatro tunisino contemporaneo: l'opera sperimentale di Taoufik Jebali*, discussa con la prof. Rosella Dorigo Ceccato, Università Ca' Foscari, Venezia 1997.

[35] L'espressione è di MICHEL CORVIN, *op. cit.*, p. 910.

[36] «al-Kalām wa ḫilāfuhu», *al-Safīr*, 19 settembre 1995.

[37] *Ibidem*.

[38] «Klem ellil», *Le Temps*, 28 marzo 1995.

a noi [...] un non so che di interrotto». È il «gioco perverso della parola»[39] che, senza rinunciare alla polemica, consente all'Autore di tutelarsi contro la censura, tuttora attiva in Tunisia attraverso la Commissione Nazionale di Orientamento Teatrale (CNOT), organismo ufficiale creato nel 1963 con il pretesto di supervisionare il livello artistico delle opere[40]. Quando nasce, nel maggio 1980, *Tamṭīl Kalām* ha difficoltà ad essere accettata dalla CNOT, ed è solo grazie all'intervento personale di Fouad Mebazaa, allora ministro degli Affari Culturali, che il progetto è sbloccato[41]. La scrittura a *sketches* si rivela a tale proposito agile e pratica, dato che la rappresentazione può differire dal testo scritto[42], sopprimendo in scena parti censurabili: queste possono arrivare a coincidere anche con un intero *sketch* senza che ne risenta l'economia generale. Sulla scia del successo riportato da *Tamṭīl Kalām, la* Radio-Televisione Tunisina ha chiesto di registrare la rappresentazione dell'opera e, in seguito, di tutte le *pièces* di Jebali.

Agli inizi degli anni Novanta il drammaturgo concepisce *Femtellā* e *Wayl li-'l-mumaṭṭilīn,* due opere che non vogliono «dire», anzi, si spingono a spogliare la materia testuale fino a negarla, sboccando nell'afasia[43]. In scena non succede nulla, o quasi nulla: è un teatro metateatrale, che esemplifica tesi riguardo al teatro più che reggersi sul contenuto narrativo e il coinvolgimento del pubblico. In queste opere l'Autore non si occupa del presente quotidiano tunisino, ed è anche lontano dalla politica.

39 Così si è espresso Jebali nel corso della nostra intervista.

40 Anche dopo aver superato il controllo della CNOT l'uomo di teatro resta alla mercé delle decisioni politiche, e un ministro o un deputato possono reagire nei confronti di un artista «d'opposizione» imprigionandolo, condannandolo a una multa o privandolo del lavoro. È quanto accaduto alla compagnia di Gafsa nell'estate 1986: l'opera *al-'Arīš* è stata ritirata dal cartellone del festival di Cartagine la sera stessa in cui era programmata. Cfr. B. BCHIR, *op. cit.*, p. 56.

41 M.H. LADJIMI, *op. cit.*

42 I testi teatrali di Jebali non sono pubblicati fatta eccezione per *Tamṭīl Kalām*, edita nel 1984 da *Sinimmār*. Ma il fondatore e soprintendente della casa editrice è Taoufik Jebali stesso.

43 Più o meno quanto avviene nel 1986 in *Lorenzaccio*, dove Carmelo Bene (Lecce, 1937) spoglia la materia testuale fino all'affermazione scenica di un nulla devastatore. Vedi J.P. MANGANARO, «Bene Carmelo», in M. CORVIN, *op. cit.*, p. 105. Fra l'attività di Bene e quella di Jebali, che apprezza l'autore italiano, vi sono altre analogie quali la ricerca espressiva nutrita tecnicamente dall'esperienza cinematografica e l'affermazione della necessità di creare una nuova scrittura scenica.

In *Femtellā*[44] sei personaggi entrano in uno scenario simile a uno sfondo per fotografie di famiglia, si sistemano in poltrona come se cercassero la posizione migliore per il ritratto e restano immobili un'ora fissando il pubblico. Con questa *pièce* minimalista ispirata alla negazione[45], Jebali vuole provare come silenzio e immobilità possano generare uno spettacolo teatrale, se questo è inteso come «creazione pura senza espressione di un contenuto aneddotico»[46], non come chiacchiera animata. Per aiutare un allargamento degli orizzonti artistici il drammaturgo rompe le attese convenzionali di pubblico e critica, costretti a prendere atto dell'esistenza di nuove e diverse forme teatrali[47], nonostante lo scetticismo manifestato ancora prima della rappresentazione[48] e lo *shock* causato dalla stessa[49]. *Femtellā* esige immaginazione e vita interiore dagli spettatori[50], mentre gli attori assistono impassibili alla rappresentazione scesa in platea e svolta dal pubblico, ovvero dall'insieme delle loro reazioni[51]: si trascende così la differenza tra «arte» e «vita»[52]. Come ha rilevato Muḥsin al-Żuġlāmī[53], questa pièce rimanda a *The Deafman Glance* (Lo sguardo del sordo, 1970), opera muta che si protrae per sette ore concepita da Robert Wilson[54], fautore di un teatro d'immagini lente, dai segreti riferimenti, proposte allo spettatore come esperienza contemplativa e meditativa.

Rispetto a precedenti esperienze teatrali, Jebali si colloca in aperta contestazione con il più grande drammaturgo della *Nahḍa* di inizio secolo, l'egiziano Tawfīq al-Ḥakīm[55]: nel suo

[44] Maria Eugenia Meza descrive la rappresentazione nell'articolo «Prueba de fuego», *La Naciòn*, 27 aprile 1993.

[45] *Ibidem.*

[46] Commento dell'artista tunisino Ali Louati, espresso nell'aprile 1993 e riportato sulla locandina dell'opera.

[47] Cfr. l'intervista a Jebali di MEM, «Tras un vacìo sobre el escenario», *La Naciòn*, 27 aprile 1993.

[48] Nadia El Fani ha registrato alcuni commenti precedenti lo spettacolo: «Senza testo? Nessuno? Senza spostamenti? Allora cosa fanno?», *op. cit.*

[49] M. AL-ZUGLĀMĪ, *op. cit.*

[50] MEM, *op. cit.*

[51] M.M. GIORGETTI, «Cile: un grande scenario per il mondo», *Sipario*, maggio 1993.

[52] Con funzioni analoghe, durante alcuni spettacoli di Carmelo Bene, la luce è rivolta contro la platea. P. PUPPA, *op. cit.*, p. 292.

[53] Nella recensione citata *supra.*

[54] Texas, 1941. M. CORVIN, *op. cit.*

[55] Alessandria, 1898. Egli è padre di un teatro intellettuale dove la

«teatro di concetto» il testo vive senza la stretta necessità della rappresentazione, nel nuovo teatro di Jebali la rappresentazione può avvenire addirittura senza la stretta necessità del testo.

L'Autore, in un opuscolo di presentazione a *Wayl li-'l-mumaṯṯilīn*[56], spiega che nella *pièce* gli attori «non raccontano una storia» e il linguaggio che predomina è quello del loro corpo, a dimostrazione che l'atto scenico ha comunque un valore imprescindibile, ovvero quello estetico e ludico, nel recupero della visione aristotelica del teatro in funzione di diletto e catarsi. Nell'intenzione di Jebali *Wayl li-'l-mumaṯṯilīn* è «un teatro che svela il teatro» e adotta la tesi di Diderot secondo cui l'attore non deve immedesimarsi nel personaggio che interpreta, ma recitare passando attraverso una fase di sdoppiamento critico. Analogamente, ogni artista deve staccarsi dalla propria sensibilità, «osservarla», e creare rifacendosi alla mediazione di un modello ideale. Tale concezione è illustrata in scena da attori che spariscono per far scaturire altre vite, muoiono per riapparire nelle spoglie dei personaggi. Attraverso quest'opera il drammaturgo vuole esprimere anche l'idea che l'attore è più grande di ciò che recita, superiore alla materia testuale, e che il teatro sta dentro l'attore, non viceversa.

Nel medesimo opuscolo, lo scenografo Kays Rostom[57] descrive la *pièce* come uno «spazio sul punto di dire, ma ancora muto. Uno spazio di biancore silenzioso, dove il colore non si è ancora posato». Jebali giustifica il ricorso al silenzio in quanto efficace e naturale mezzo espressivo, rifacendosi alle affermazioni di Diderot in proposito: «Si è in diritto di supporre che il discorso ridottosi a una parola, un gesto o addi-

disintegrazione della realtà oggettiva prende il posto dell'equilibrio tradizionale, segnando la fine del mito della ragione e l'inizio del teatro al di là degli schemi logici (*al-masraḥ al-lā-wāqi'*). Un gran numero di opere di questa corrente è scritto e non rappresentato: pubblicate di frequente dai quotidiani sono però difficili da interpretare davanti al pubblico. N. TOMICHE, *Histoire de la littérature de l'Egypte moderne*, Maisonneuve, Parigi 1981, p. 174.

[56] In tale libretto intervengono l'Autore e gli interpreti, a commentare la loro esperienza legata a questo lavoro; si dà spazio anche ad alcuni pensieri e scritti di Denis Diderot che hanno ispirato Jebali.

[57] Tunisi, 1945. Diplomato all'Accademia di Belle Arti di Bruxelles, è docente di scenografia all'Istituto Superiore di Arte Drammatica di Tunisi. Ha curato la scenografia di *Wayl li-'l-mumaṯṯilīn*.

rittura al silenzio totale sarebbe tra tutti i mezzi espressivi il più energico»[58], «La chiarezza è buona per convincere, ma non vale niente per commuovere. [...] Nei trasporti violenti della passione, l'uomo sopprime i legami, comincia una frase senza finirla, si lascia scappare una parola, lancia un grido e tace. Ciononostante, si capisce tutto. È lo schizzo di un discorso. La passione non fa che degli schizzi. Cosa fa allora un poeta che porta tutto a termine? Gira le spalle alla natura»[59].

Nell'attività dell'autore tunisino è possibile poi rinvenire un ulteriore percorso di sperimentazione, che comprende le opere *Muḏakkirāt Dīnāṣūr* e *Ḥāḍir bi-'l-niyāba,* alla fine degli anni Ottanta: è un teatro della ricerca del sé, carico di risvolti psicologici, tuttavia non privo di connessione con i tempi moderni, rappresentata in questo caso da tematiche generali (in particolare l'alienazione culturale e psicologica) più che da cronaca spicciola. Inoltre, le incertezze e le incoerenze dei personaggi non sono proprie della sola società tunisina ma, secondo Jean Paul Arphand[60], «provocate nel comportamento di ciascuno da ogni società dalle strutture mal stabilite e da ogni cultura che manchi di autenticità».

In *Muḏakkirāt Dīnāṣūr*[61], Ziffel si imbatte in un secondo personaggio che, poco sicuro riguardo alla propria identità, si presenta con un nome casuale e arbitrario, Kalle. Nel corso dello scambio di battute tra i due, Ziffel ripercorre le sue memorie e le parole riacquistano il loro senso originario. Così liberato, riconosce in Kalle il suo *alter ego* che vive a ritroso lo stesso percorso iniziatico, per ritrovare anch'egli il senso della parola vera.

Ḥāḍir bi-'l-niyāba ha invece per protagonista il nevrotico Hamadi, anti-eroe o eroe per negazione, anzi «per procura», come se avesse conferito ad altri il potere di rappresentarlo. Egli è attanagliato da numerosi dubbi, il più bruciante dei quali riguarda la propria identità e sorge quando si trova di fronte al proprio *alter ego*:

[58] D. DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien*. Citazione contenuta nel libretto di presentazione a *Wayl li-'l-mumaṯṯilīn*.

[59] D. DIDEROT, *Salon du 1767*. Brano riportato nel detto opuscolo.

[60] Parigi, 1949. Allievo della scuola «Jacques Lecoq», ha firmato la regia di *Ḥāḍir bi-'l-niyāba*: il suo commento è riportato su una locandina apparsa a Tunisi nel febbraio 1989.

[61] La locandina dell'opera, distribuita nell'ottobre 1990, riporta parole di Rached Manai (Tunisi, 1945), regista della *pièce*, formatosi all'Accademia delle Arti di Praga.

Quello è Hamadi, o mi sbaglio?
Che strano. Allora io chi sono? [...]
Quello là, la sua faccia, la sua espressione, i suoi tratti, il suo modo di vestire, in tutto è Hamadi
E io, la mia faccia, il mio modo di vestire, la mia espressione, i miei tratti, in tutto sono Hamadi
C'è uno di noi che non sono io
Io chi sono?[62]

Ḥāḍir bi-'l-niyāba incarna uno dei punti fissi del pensiero di Taoufik Jebali[63]: il punto di partenza della sua creazione artistica è il dubbio di un individuo, la cui intensità però non raggiunge mai l'angoscia né lacera l'uomo. Il punto d'arrivo è lo stesso dubbio, perché non interessa lo scioglimento della crisi: esso è solo uno spunto, quasi un pretesto per costruire un movimento teatrale. L'Autore, in quest'opera, segue la dinamica interiore dei dubbi e l'incatenamento contraddittorio dei pensieri del protagonista, interessandosi al meccanismo di domanda-risposta che scatta nel suo animo. L'uomo è quindi l'unico agente, sufficiente per il meccanismo della trama: le forze che entrano in scena sono la coscienza, l'intelletto, i sentimenti, mentre ne sono escluse divinità, riti o dottrine. Per questo aspetto Jebali si differenzia dalle altre manifestazioni teatrali moderne: nel teatro dell'assurdo vediamo l'uomo combattere l'ignoranza che lo circonda, forte della sua fiducia nella scienza e nelle arti; i teatri d'avanguardia invece accordano una posizione privilegiata alle dottrine, sorgente di forza per trionfare sulle depressioni fisiche, psicologiche e morali[64].

D'altra parte, secondo il parere unanime della critica, l'Autore non è classificabile in un genere teatrale ben definito, e comunque rientra in una forma drammatica nuova[65]. La riunione delle sue opere secondo i tre filoni qui proposti non ci consente di definire univocamente la sua categoria di appartenenza, ha solo lo scopo di dimostrare la varietà degli interessi anche contrastanti di questo «artista inquietante» che «racchiude in sé molte contraddizioni»[66], come sostiene Niyār

[62] Cfr. nota 34.
[63] Secondo l'intervista concessami dall'Autore.
[64] C. KHOURI, *Le théâtre arabe de l'absurde*, Nizet, Parigi 1978, pp. 144-149.
[65] Come ipotizza Ṣ. ḤĀFIẒ, *op. cit.*
[66] N. Abī Ṣa'b. Le affermazioni riportate sono tratte dalla recensione «Ša'riyyat al-ya's», *op. cit.*

Abī Ṣa'b. Anche Paul Shaoul[67] riconosce che «Jebali è fatto di contrasti», comunque non mira mai a comunicare una visione alternativa o una coerenza logica, piuttosto «incita al disordine in una realtà ingarbugliata, e lancia interrogativi in un mondo assorto nelle risposte e sprofondato nella siesta, nella tranquillità». Lo studioso Ṣabrī Ḥāfiẓ[68] descrive il Nostro come un esploratore impavido di territori sconosciuti, mentre Noureddine Ouerghi[69] lo presenta teso a «disturbare le convinzioni, scuotere dagli assiomi, spintonare un benessere beato». Jean Paul Arphand[70] vede nel drammaturgo il nemico dei dogmi, perché respinge ogni tentativo di fissare le forme e i generi. In modo analogo Niyār Abī Ṣa'b[71] giudica Jebali un *enfant terrible*, che sbeffeggia le regole per evitare di rientrare in una cornice già pronta o di permanere nel circolo chiuso delle idee definitive. È d'accordo anche Nadia El Fani[72], ritraendolo come un artista libero e temerario che, in un'epoca dove anche i «marginali» diventano conformisti, rifiuta di installarsi in uno stile e resta sempre capace di osare e stupire. Michel Corvin[73] definisce la sua ricerca «inclassificabile», poiché mira alla «non banalizzazione dell'arte drammatica» rigettando tutto ciò che è convenzionale. Secondo quanto scrive Niyār Abī Ṣa'b[74], «Taoufik Jebali non è un artista comune», ma un «innovatore geniale che si ribella alla classificazione» e «occupa una posizione a sé» all'interno di «quella stirpe maledetta che rende fertile la cultura tunisina moderna». «Il suo tragitto appare talmente peculiare» che lo studioso se ne dichiara sorpreso.

Forse è proprio per questa assoluta originalità che importanti riconoscimenti all'opera di Taoufik Jebali vengono, più che dalla sua patria, dall'Egitto, in occasione del festival specifico per il teatro sperimentale[75]. Anche in territorio tunisino, d'estate, si svolgono numerose manifestazioni festivaliere, a Cartagine, Hammamet, Bizerte, Sousse, Monastir, Gafsa,

[67] Nel già citato «al-Kalām wa ḫilāfuhu».
[68] Si veda il suo articolo menzionato *supra*.
[69] «Klem ellil», *op. cit.*
[70] J.P. Arphand è presentato nella nota 60 di questo lavoro.
[71] Nella critica «Ša'riyyat al-ya's», *op. cit.*
[72] «Il fait bon vivre à Tunis», *op. cit.*
[73] Ci riferiamo nuovamente al *Dictionnaire Encyclopédique du Théâtre*, p. 910.
[74] Cfr. il suo articolo più volte menzionato «Ša'riyyat al-ya's».
[75] Per il Festival del Teatro Sperimentale del Cairo si veda il seguito.

Sfax, Medenine[76], seguite in novembre dalla Settimana del Teatro[77], momento di incontro tra critici e drammaturghi per colloqui e dibattiti. Tuttavia si tratta di organizzazioni governative che tendono a marginalizzare le correnti progressiste, e per questa ragione l'Autore situa la propria esperienza teatrale «al di fuori del mercato dei premi stabiliti dallo stato»[78]. In un'intervista rilasciata a Muḥsin al-Zuġlāmī[79] dichiara: «Noi non possiamo partecipare alla Settimana del Teatro se la sua organizzazione non cambia... ci sono delle esigenze più importanti dei premi di puro valore materiale». Egli con questa affermazione si pone in una corrente minoritaria rispetto alla legione di «rappresentanti di una cultura appendice dell'ideologia politica del momento»[80]. Anche Samīr al-'Ayādī[81] denuncia l'assenza in Tunisia di manifestazioni specializzate e internazionali, mentre l'Egitto organizza il Festival del Teatro Sperimentale[82], lasciando liberi i Paesi partecipanti di selezionare ciò che considerano nuovo nel proprio ambito teatrale.

Taoufik Jebali è stato scelto ben tre volte a rappresentare la «novità» del teatro tunisino: partecipa alla prima edizione della manifestazione nel 1988 con *Muḏakkirāt Dīnāṣūr*, l'anno successivo presenta *Ḥāḍir bi-'l-niyāba* e risulta poi vincitore dell'anno 1995 con *Klēm el-līl*. La premiazione conferma il coraggio e l'originalità di questo «artista che non teme la sperimentazione»[83] e intraprende insoliti percorsi di ricerca per esplorare la parola e il linguaggio, ma anche il silenzio e i recessi dell'io.

[76] M. El Houssi, *Pour une histoire du théâtre tunisien*, Francisci, Abano Terme 1982, pp. 132-133.

[77] B. Bchir, *op. cit.*, p. 27.

[78] *Ibidem*, p. 161.

[79] Pubblicata dal quotidiano *al-Ṣabāḥ*, 23 novembre 1990.

[80] Ancora B. Bchir, *op. cit.*, p. 161.

[81] Intervento incluso in *Ṭalāṭūn sana min al-masraḥ al-tūnisī*, Dār al-ṭaqāfa Ibn Ḫaldūn, Tunisi 1988, p. 108.

[82] Il ministro della Cultura Farouk Hosni e il presidente del festival Saad Ardash spiegano gli obiettivi di questa manifestazione nella rivista *al-Ḥayā al-masraḥiyya*, 38 (1992), Il Cairo, pp. 7-17.

[83] N. Abī Ṣa'b, *op. cit.*

ABSTRACT
Taoufik Jebali (Tunisia, 1944) co-operated to the rise of modern Tunisian theatre with the companies *Nouveau Théâtre* (1976) and *Théâtre Phou* (1979). During the eighties and the nineties he wrote complex textes, always in dialect, based on political life (*Tamṯīl Kalām; Klēm el-līl*), but also conceived plays where the word is secondary (*Wayl li-'l-mumaṯṯilīn*) or absent (*Femtellā*), or depicted the alienation of modern man (*Muḍakkirāt Dīnāṣūr; Ḥāḍir bi-'l-niyāba).* In 1995 Jebali won the Festival of Experimental Theatre in Cairo and is now considered one of the outstanding figures in the contemporary Arabic theatre.

KEY WORDS
T. Jebali. Tunisian. Theatre.

Alâeddin Yalçınkaya

JAMÂL AD-DÎN AL-AFGHÂNÎ AND PAN-ISLAMISM

The Main Topics

In the writings of Jamâl ad-Din al-Afghânî, many topics of interest can be found concerning modern Islam. There is also much material in the essays of Jamâl ad-Dîn for those who want to portray Islam as a religion promoting terrorism and Muslims as terrorists. A large number of scholars have studied him, and aware or not, introduced him as if he were a true representative of Muslims or as if his ideas were truly reflecting Islamic faith. The same scholars have introduced Jamâl ad-Dîn in two forms contradicting each other; in addition both are misrepresenting. Al-Afghânî's views on Islam and his proposals about reforming Islam are both considered heretical by Orthodox Muslim scholars. Although al-Afghânî was of Shi'ite origin, some Shi'iate sayyids have said that he is no longer Shi'i because of his heretical views, especially after his visit to India in 1857.

With regard to al-Afghânî, we may or indeed, must discuss these matters:

his birthplace and his nationality,
al-Afghânî as a founder of Pan-Islamism,
as a founder of Pan-Turkism or Turkish Nationalism,
as a founder of Pan-Arabism or Arab Nationalism,
as a defender of reform in Islam,
as a defender of unification of the Islamic sects; also of four Sunni sects, and of unity of Sunni-Shi'ite sects,
as a defender of the unification of Islam, Christianity and Judaism,
as a defender of the unification of Eastern peoples,
as a defender of women's rights,

as a contemptuous of women,
his socialistic views,
his patriotic views,
his freemasonic activities,
his terrorist activities,
his relations with Afghanî, English, Russian, Iranian, Ottoman, and Egyptian governments,
and so on.

His Birthplace and Nationality

The birthplace of Jamâl ad-Dîn al-Afghânî is still being a bone of contention among scholars and different places are claimed to be the birthplace of this controversial figure of the late nineteenth century.

Al-Afghânî once told Muhammad 'Abduh that he had been born in Afghanistan. Through 'Abduh, his chief Arab disciple, scholars have reached the conclusion that al-Afghânî was born and brought up in Afghanistan. This *fact* has great significance since it proves that al-Afghânî was a Sunnî by birth.[1]

According to Ahmet Agayef (Ağaoğlu, a Turkist writer from Azerbaijan) al-Afghânî was born in Maragha, an Iranian-Azerbaijani district whose residents aren't Iranian but Turkish. Agayef comments about this issue in an article published by the periodical *Türk Yurdu*. This claim, was later challenged by Islamists; a reader wrote to him that they knew al-Afghânî not as a Turk, but as an Arab, [NB: the opponents' claim was that he was an Arab, not an Afghan; A.Y.]. In the next issue Agayef answers:

> In a letter, a reader claims that Jamal ad-Din isn't a Turk, but an Arab. I met him three times. On the second occasion, I asked him about his origins and I jotted his answer in his presence in my notebook. It was read: 'My father and mother are from Maragha, but afterwards, because my father's business failed, we had to emigrate to

[1] All these claims are based on 'Abduh's introduction to the Arabic translation of al-Afghânî's pamphlet «Al-Raddiyya alâ al-Dehriyyîn» (Refutation to Materialism).

Afghanistan.' Maragha is in Azerbaijan, one of several Turkish cities. Jamal ad-Din was speaking Azerî Turkish as if it were his native language.[2]

A registration-book, recently published in Istanbul, about a tekke entitled *Sefine-i Evliya* (Ship of Evliya), mentions that Jamâl ad-Dîn is a Turkish evliya (Muslim saint) from Turkestan. This study mentions that his father and grandfather were sheikhs of a big tarika in Turkestan. Another information about Jamal ad-Din in this book is correct. It's said that Jamâl ad-Dîn had came to the Tekke several times during the course of the year 1870. The book further gives an account of his characterisics, his manners, his influential and learned personality.

In an interview given to *The Musselman*, an Indian periodical, al-Afghânî said that he was from India.[3]

In the introduction to Sheikhy's book, which Afghani copied, he signed his name as Jamâl ad-Dîn al-Huseynî al-Istanbulî.[4]

When he was in Afghanistan, he introduced himself as «Rûmî» (from Anatolia, meaning from Turkey). There are many English documents in the Foreign Office Archives which refer to Jamâl ad-Dîn as «Hajee Syud Rumî» or «Syad Rûmî». The following are quoted from these documents:

> The often-roused apprehensions of the Monshee, lest the Afghan Rulers should seek foreign assistance if none came from the side of India, were increased by the appearance about this time of a mysterious personage who is styled the Syud Rumi. The following extracts from the [Munshî's] diary relate to this personage: – [*sic*]
>
> A syud of Constantinople has, for some time past, been at Cabul. He gives out that he is there for pleasure on his travels, and he is constantly granted private interviews with the Ameer, who allows him Rupees 200 per mensem subsistence or guest money. It is not known who he really is; some suspect him to be an Agent of some Government.[5]

[2] Ahmed AĞAOĞLU, «Siyaset» *Türk Yurdu* (Turkish Home), V. I, pp. 70-74, 24 T. Sâni 1324. See for these articles' transliterations to Latin characters, Alâeddin YALÇINKAYA, *Cemaleddin Efgânî ve Türk Siyasi Hayâtı Üzerindeki Etkileri (Jamâl ad-Dîn al-Afghânî and his influences on the Turkish Political Life),* Istanbul, 1991, pp. 97-101.

[3] *The Musselman*, February 5, 1936.

[4] Nikki R. KEDDIE, *Sayyid Jamâl ad-Dîn al-Afghânî, a Political Biography*, Berkeley, 1972, p. 33.

[5] *Cabul Precies*, p. 46, mentioned *Sayyid Jamâl ad-Dîn* by KEDDIE, pp. 41-42.

The British were naturally interested in this attractive political figure, and supplemented their knowledge about him with information, from other sources, presumably Afghans. In March 1868, one of them reports about him as follows:

> The Hajee Syud Rumi, a secret Agent of the Russian Government of Toorkistan, is now the most influential and leading member of the Ameer's Privy Council. He is believed to have traveled from Tiflis to Bukhara, through Sherwan and Tabrez, in Persia and Urgunj, and thence to Herat, through the Turkoman Steppes. In 1866 he visited Candahar, where he met Ameer Mahomed Azim Khan, presenting to him some Secret Papers that he had brought for him. He has since been with the Ameer, who always keeps him about his person.
>
> One of the Hajee's followers is a man who goes by the name of Abutrab, with short eyes, red complexsion, and light hair, apparently a native of Tiflis.[6]

Scholars are generally convinced that al-Afghânî was from Afghanistan. This is very important because by his birthplace, his nationality will be known. So his own different, even contradictory views on politics, religion, education, women, liberty, and constitution etc., may be explained and understood.

Like Adnan Adivar, a prominent Turkish scholar, some writers say it's only natural that there are many discussions about Jamal ad-Din's nationality, because he is a great man and every Eastern nation wants to claim him. If these contradictory facts had not been spread by Jamal ad-Din himself, and objective documents, which declare his Afghani origin to be untrue, did not exist, Adivar's view might be acceptable.

Although many claims derived from al-Afghânî's own work were made by various scholars, none of these is accurate but one: He was from Asadâbâd in Iran and he is an Iranian.

Nikki R. Keddie says:

> ...I discovered that several for the revolutionaries and precursors of the revolution [Iranian Constitutional Revolution of 1905-1911] who spoke in religious terms were in fact either members of the Azalî branch of the heretical Babi sect or unbelievers. The case of Jamâl ad-Dîn al-Afghânî was more complex one, as he was neither a Babi nor totally irreligious, but there was considerable evidence, most of it not previously noticed, that he was far from being the pious Sunni Muslim that he often tried to appear.... When in Iran in 1959-1960, I had

[6] *Ibidem.*

been convinced by some skeptical Iranian intellectuals that al-Afghânî was of Afghan birth. Thus, when I went to Hamadan briefly I did not look up Jamâl ad-Dîn's relatives said to be in the area, so convinced was I that he was an Afghan and his relatives could not really be in Iran. Only after meeting and discussing the matter with Albert Hourani in the summer of 1962 did I come to think he might be Iranian, and as I read more primary material about him it became clear, for reasons discussed in the present volume, that there was no doubt that he was born and raised in Iran.[7]

The Iranian scholars who say he was an Iranian, refer to many documents and other proofs. So generally Iranian scholars use «Asadâbâdî» instead of «Afghânî» as Jamâl ad-Dîn's surname. Those scholars, whether Iranian or not, such as Niyazi Berkes, Sylvia Haim, Albert Hourani, Nikki R. Keddie, Elie Kedourie, A. Albert Kudsi-Zadeh, and others, who use the surname «al-Afghânî», do not accept that he was an Afghanî, and neither do I. This «al-Afghânî» makes part of the meaning of his name, and does not denote his nationality or his birthplace, even if in Eastern countries the second name usually does mean, by the suffix «î», his or her birthplace. Pointing up this issue, Mirzâ Lutfullah Asadâbâdî, the nephew of Jamâl al-Din who lived in Asadâbâd, uses «Jamâl ad-Dîn al-Asadâbâdî al–ma'rûf bi al–Afghânî» as a title for his work (Arabic translation and introduction by Sâdik Nash'at and Abd al-Nadîm Hasanain, Cairo, 1957); that is Jamâl ad-Dîn al-Asadâbâdî known as al-Afghânî.

The complete collection of al-Afghânî papers to 1891 are now in the Majlis Library in Tehran, and there are Jamal ad-Din's relatives in Asadâbâd. His sisters' grandchildren and his other relatives live in or near Asadâbâd, and most of them use «Jamalî» as their surname, because of their relation to Jamâl ad-Dîn, who is a national hero. Although Abdülhamid II treated him as if he was from Afghanistan and a Sunni, the Sultan and some officials around him knew that Jamal ad-Din was from Iran and a Shi'i. In the Ottoman Archives there are some documents concerning this.[8]

As a result, outside Iran, Jamâl ad-Dîn usually claimed that he was born in Afghanistan, although in Iran he admitted his

[7] KEDDIE, *ibidem*, pp. vii-viii.

[8] For a copy from the original document (Prime Ministry Ottoman Archives, YEE, 3/110/31/1709) in Arabo-Persian Ottoman script and its transliterating to Latin characters, see: YALÇINKAYA, *ibidem*, 160-167.

Iranian origin. The evidence for Jamâl ad-Dîn's Iranian birth and that he was raised in this country is now overwhelming. The main reason for his later claiming to be of Afghani origin was probably to avoid identification with the Shi'ite minority, as well as a result or necessity of taqiyya, since virtually all ethnic Persians from Iran were known to be born Shi'i. Afghans and other writers from other Sunni countries have generally countinued to insist on Jamâl ad-Dîn's Afghan origins, although the weight of evidence is now such that many non-Iranians are coming to accept the counterclaims put forward originally by Iranians. The place-of-origin name «al-Afghânî» was adopted by Jamâl ad-Dîn in 1869, after he was expelled from Afghanistan and began to claim an Afghan birth and upbringing.

As seen previously, many of the main ideas about Jamal al-Din are contradictory. If one does research on the origins of Pan-Turkism he/she finds Jamâl ad-Dîn al-Afghânî, as one of the pioneers of this movement. And if one does research about the origin of Pan-Islamism he/she also finds Jamâl ad-Dîn as a founder. However Jamâl ad-Dîn is also considered to be the founder of Pan-Arabism.

There is mention of a Pan-Islamic movement and Islamic threat from 19th century until today.[9] The first name cited in this field is that of al-Afghânî. Also these three «Pan»-movements are mutually opposed, except in Russia, where «Pan-Turkists» and «Pan-Islamists» may be the same, but in Turkey they are at odds one with another; in fact, both were defenders of their country, not in an imperialistic movement.

Al-Afghânî always defends reform within Islam. He opposes mujtehids, mufessirs (interpreters of the Qur'an) and muhaddises; and the whole Islamic heritage. He also says that every Muslim may be a mujtehid and that every Muslim may interpret the Koran.

One of the main characteristics of Jamâl ad-Dîn is his practice of taqiyya, or precautionary dissimulation of his true beliefs, and his use of quite different arguments before an elite audience of intellectuals and before a mass audience.

Especially in Sunni countries he defended the unity of Sunni and Shi'ite sects. We cannot come across any such

[9] The last extreme example, Jacob M. LANDAU, *The Politics of Pan-Islam, Ideology and Organizations*, Oxford, 1990.

activity carried out in Iran, except the letters which were written by a council comissioned at the behest of Abdülhamid II, and Jamâl ad-Dîn became a member of this council. These letters were sent to the holy city of Najaf where Jamal ad-Din had many mujtehid friends; thus the letters had a great effect on them. Although there was no conflict among the four Sunni sects, he tried to unify them; so he supported the radical Wahhabi movements in Najd.

He wanted to be the president of Constitutional Council in Egypt; an official representative of the British government to the Mahdi of the Sudan, also a Mahdi supported by the British and Ottoman governments in Central Asia against Russia. And when he was in Russia he wanted to be a representative of the Russian government to the Turkestan Khanates to make them obey the Czar. He wanted to be a minister of the press in Iran. In every country, Afghanistan, Egypt, Turkey, Russia, England he wanted to be a high adviser to the government, to the Sultan, or to the Czar.

In the Middle East, the Freemasonic Lodges were first established by officials of Napoléon in Egypt. Before al-Afghânî, no Muslim had become member of any lodge. The members of these lodges were French and Englishmen or officials, Copts, other Christian Arabs, and Jews. Through al-Afghânî's influence, many Muslims even those from al-Azhar, have become freemasons, and the number of Freemasonic Lodges in Cairo, Alexandria, Jerusalem, Beirut, and elsewhere in the region has been increased. The documents reveal that al-Afghânî was a Freemason from 1876 through 1879 and applied for reaffiliation in Paris in 1884.[10] They also include a notice of his election to the chairmanship of the Eastern Star Lodge in January 1878. This Cairo lodge had been chartered by the Grand Lodge of England in 1871. On the advise of al-Afghânî, most of his friends and followers became members of Freemasonic Lodges. Among them were Muhammad 'Abduh, Sa'd Zaghlul, Yakup Shannu, Edip Ishak, and Tawfiq Pasha, the son and successor of Khedive Ismâ'il. Al-Afghânî was expelled from a Masonic Lodge as early as 1876, because of his atheist views. It was said that every Freemason

[10] Iraj AFSHÂR and Asghar MAHDAVÎ, *Documents inedits concernant Seyyed Jamâl ad-Dîn Afghânî* (Majmû'-eh-yi asnâd va madârik-i châp meshhûr bi Afghânî); Tahran, 1963, pp. 24-25.

had to believe in God, but al-Afghânî did not and he stated his atheist views everywhere, so his activities may harm the Lodge. However he was expelled not only because of his unbelieving speeches promoting atheism, but also because of his attempts to politicize the Freemasons.[11]

Among the earliest documents copied by Jamâl ad-Dîn are three treatises, at least two of which were written by Shaikhi leaders, while the third also appears to be a Shaikhi work. One of these manuscripts is a short treatise on the crafts by Shaikh Ahmad Ahsâ'î (1753-1826), the founder of Shaikhism. Jamâl al-Dîn's interest in Shaikhi ideas dates probably back to his time in Najaf. So, while he was in Najaf, Jamâl al-Din learned of Shaikhi ideas as well as those of the quite clearly heretical messianic Babis. Echoes of this Shaikhi ideas may be found in Jamâl ad-Dîn's later life, particularly in the famous talk that entailed his expulsion from Istanbul.

As for Babism, in 1844 a young sayyid, Ali Muhammad of Shiraz had declared himself to be the Bâb (gate) to the Twelfth Imam, whose manifestation was expected by some Shaikhis. In later years his claims increased and finally he said that he was the Twelfth Imam himself, bringing a new religious dispensation that superseeded the law and teachings of the Koran. He and his disciples quickly gained a wide following throughout Iran for their new dispensation. In the 1860s most Babis followed into the Bahai religion, a leader who continued to follow the original dispensations; the Azalîs, remained a small group, confined largely to Iran.

Babi struggles and uprisings occured in Iran during Jamâl ad-Dîn's boyhood there. He grew up in an environment where disputes and doctrinal innovation were more in the air in religious circles than they were in most of the Sunni world. The politically activist and meliorist ideas of the Babis may have contributed to Jamâl ad-Dîn's attempted revisions of Islam in these directions. Babism was one of several activist religious movements that Jamâl ad-Dîn had a chance to witness in the Muslim world, which probably contributed to his understanding of the power of religious appeals to the Muslim masses.[12]

[11] For more information see, A. Albert KUDSI-ZADEH, «Afghânî and Freemasonry in Middle East», *Journal of the American Oriental Society*, V. 92, 1, January-March 1972, pp. 25-36.

[12] KEDDIE, *ibidem*, p. 22.

Al-Afghânî's heretical views about prophethood and Islam in his speech delivered at Dâr al-Funûn in Istanbul, in «al-Raddiyye ala al-Dehriyyîn», in «Answer to Renan», and his other reformist thoughts on Islam are probably based on Babism. In Europe and in Turkey he affected many of the members as well as leaders of the Committee of Union and Progress in Istanbul; furthermore those who delivered forbidden publications of the CUP, were Babis who were disciples of al-Afghânî.[13]

Al-Afghânî and Pan-Islamism

In the second half of the 19th century, Pan-movements began to emerge in the world, especially in Europe. The most important ones are Pan-Slavism and Pan-Germanism. A pan-movement is an imperialist and irredentist by definition. However, Pan-Islamism is an exception to this and can be considered as a self-defense mechanism on the part of the Muslims. As a matter of fact, the Phrase «Pan-Islamism», was first innovated and implemented by Western journalists and diplomats. When requesting their rights and «natural» freedom, the demands of the people of India colonized by England and those of Turkistan colonized by Russia were labelled as Pan-Islamic. It should be stated that Pan-Islamic movement has nothing to do with the other pan movements and the only similarity between the former and latter is the use of the word «pan». Without doubt, this means: It is not a pan-movement in the sense of an imperialist drive but a defensive action. Numerous examples of «Pan-Islamic movement» are indeed self-defense activities. For instance as for Abdülhamid II's «Pan-Islamic policy», many scholars prefer not to examine the Ottoman Archives to shed light on this highly controversial policy allegedly pursued by the Sultan, but to make accusing comments depending on secondary sources. For example, in one of the latest works entitled *The Politics of Pan-Islam, Ideology and Organization*, the author Jacob M. Landau states as follows:

[13] M. Şükrü Hanioğlu, *'Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti' ve 'Jön Türklük'*, I, (1889-1902), Istanbul, 1935. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962.

... there were indications that interest [Pan–Islamic] was growing, during Abdülaziz's reign, in Islamic solidarity – even up to policy decisions. Although there may well have been isolated instances of private deliberations about Pan-Islam before (one such case was noted by Arminius Vambery), it gained significance during this reign. The Ottoman Government not only started to mobilize Muslim support, for example, the Islamic Fraternities also considered – again, on Islamic-defined grounds – intervention in Algeria in 1871, to assist the anti-French revolt there, and then sent military help to East Turkestan in 1874 and a military mission to Tunisia in the following year. Although the aforementioned assistance produced only very modest results, they increased the sense of Muslim identity, even solidarity, which was further heightened due to the growth in the number of newspapers (and of their readers) and in the development of communications. All these, however, were to evolve during Abdulhamid II's long reign, when another factor was to have a powerful impact on Islamic and pan-Islamic sentiment. This was the cumulative loss of territories, accompanied by the suffering of the Muslim population at the hands of some of their new rulers.[14]

Another scholar, F. Kazemzâdeh, further says:

The failing fortunes of Muslim states, and their inability to withstand the pressure of European imperialism gave rise to the Islamic movement. Its founder and principal ideologist, Jamâl ad-Dîn al-Efghânî, 1838-1897.[15]

In these two examples, it should be clearly seen that Tunisia, Eastern Turkestan or other Islamic countries had been colonized or occupied by European imperialistic powers. Crimea, the Caucasus, Tataristan, Bashkurdistan, and Kazak, Bukhara, Khiva, Kokand, and the Turkoman khanates were captured by Russia. India and Egypt were occupied by the English. Western North Africa was a French colony, and Indonesia Dutch. Eastern Turkestan was occupied by China with financial support of England and military aid from Russia. At the begining of the 20th century there was no independent Islamic country except the Ottoman Empire. Each Islamic country under the occupation or pressure of a colonialist country, demanded military, financial or political aid from the Ottoman Empire. But in these years, great problems

[14] LANDAU, *ibidem*, pp. 12-13.

[15] F. KAZEMZÂDEH, «Pan-Movements», International Encyclopedia of the Social Science, IX, pp. 368-369.

were faced in the Ottoman central lands, as well as numerous rebellions supported by Russia and England in the Balkans and in Arabia. Therefore the Ottoman Empire could not help Khiva and Kokand in Turkestan against Russia. Because of this, the government confronted an internal opponent, similar to the lack of ability to send help to the Muslims of Andalusia by the former Ottoman sultans, even though they did accept Jewish refugees. However, Ottoman help to an Islamic country also may be explained by Islamic solidarity. The defensive solidarity means not only to protect the other country to which one gives aid but also protecting oneself. This sentiment comes from the Koran and other Islamic sources, and we can see many examples in Islamic history.

The term «Pan-Islam» was first introduced by the British press in the early 1880s. It was first used by *The Times* of London, on December 29, 1881 in the articles 'The Organ of the Pan-Islamist Party at the Palace', in 'Panislamism and the Caliphate', *The Times*, January 19, 1882, and another, similarly entitled article, in *The Contemporary Review*, January 1883, No. 57; demanding 'Pan-Islam must be crushed by a new crusade', and no. 62, referring to «The Phantom of a Pan-Islamic League».[16]

Albert Hourani and others say there was no Pan-Islamic movement whose purpose was the union of Muslim peoples. It is impossible to define the movements, carried out by various Muslim groups, aiming at securing their political and economic rights from Western imperialist powers as «Pan-Islamism».[17]

Ottoman Archival documents reveal this reality. Following the opening of more files of the Yıldız Palace's papers, many scholars changed their opinion. The last works by Turkish scholars studying at Western universities depend upon these documents and make it christal clear that the policy pursued by Abdülhamid II, who is generally accused of pursuing a Pan-Islamic policy, was only a successful defensive strategy.[18]

[16] LANDAU, *ibidem*, p. 2, n. 11.

[17] A. HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, 1962, pp. 106-108.

[18] Azmi ÖZCAN, *Pan-Islamism, Ottoman Empire, Indian Muslim and England, 1877-1914*, unpublished Ph.D. thesis, Oxford University, (For the Turkish version of the same study see: *Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1914*, Istanbul, 1992); Mümtaz'er

The biggest deficiency of some works such as *The Politics of Pan-Islam* by Landau, is the lack of Ottoman documents. In fact, Landau has not done research there although he has used the Zanzibar Archives.

Al-Afghânî's Persian letter, penned in Persia, probably submitted to an important Ottoman offical or to the Sultan from Port Said in 1882 or in 1879 (according to Keddie) is his means of initiating work with or for Ottoman Government. It does not express the opinions of the Ottoman government or the Sultan. This letter contains many dangerous proposals impossible to carry out and examples of military, economic, strategical points of view for Muslims in general or Ottomans in particular. In fact, this letter shows the writer's ignorance or his views of the Ottoman government as being ignorant. This letter clearly reveals that al-Afghânî, on the one hand, was unaware of Western powers' economic, military, and technological supremacy and on the other hand, that he supposed that the Muslims maintained the superiority they had enjoyed during the Middle Ages. Here follows the translation of this long letter written in Persia. Because of its importance as an ideological base of «Pan-Islamism», it is necessary to quote it in full.[19]

To the Firm Pillar of Kingdom and the People and the Impregnable Fortress of the Eternal Lofty Government, the Glory of the Ottoman Race and Soul of the Body of All the Muslims, the Pivot of the State and the Glorious One:

I respectfully submit:

Although some of the people of the Porte have wronged this unfortunate one and followed the path of oppression, nevertheless from the nation (*milla*) I have not seen oppression and I have not experienced the bitterness of tyranny from Islam. And since I am counted a part of the nation and a piece of that community (*umma*), if a calamity befalls them or the thorn of humiliation pricks their foot, there is no doubt that I will be steadfast in self-sacrifice, and will choose my death over such a life of humiliation. Consequently, when I looked at the state of the lofty Ottoman Goverment in this age, and when I consi-

TÜRKÖNE, *Bir Siyasi ideoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (The Rise of Islamism, as a Political Ideology) Istanbul, 1991; Cezmi ERASLAN, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği* (Abdulhamid II. and the Union of Islam), Istanbul, 1992; Alâeddin YALÇINKAYA, *Sömürgecilik-ve-Pan-İslamizm Işığında Türkistan* (Turkestan at the Light of Colonialism and Pan-Islamism), Istanbul, 1997.

[19] KEDDIE, *ibidem*, pp. 132-138.

dered the condition of the Islamic nation it rent the shirt of my patience and I was overcome by fearful thougts and visions from every side. Like a fearfully obsessed man day and night, from beginning to end, I have thought of this affair and have made the means of reform and salvation of this milla my profession and incantation. In order to find a means of delivery from these terrible difficulties, I have studied the condition of former peoples and states and the cause of their ascent and decline and their rising and setting, and I have considered the great deeds that have emanated from individual men which are worthy of strong wonder and awe. Until my attention fell in passing on the life of Abû Muslim of Khurasan, who with high purpose and skill extirpated, root and branch, a government like the government of the Banî Umayya, at the peak of the power and the height of fortune, and who scraped their proud face into the dust of baseness. And also at the time of the ranging of my thoughts in this field, the life of Peter the Hermit passed before my percepetion: The zeal of that indigent hermit and the resolution of that poor monk; how he took a cross on his back and traversed deserts and mountains and entered city after city of the Franks, and in every kingdom raised the cry: «On to battle»; so that he became the cause of the Crusades and the kindler of those horrendous events. The flame of emulation was lit in my heart, and the devotion and skill of the Khurasanian made life and ease forbidden (*harâm*) for me. I knew that to consider deeds difficult is nothing but meanness of spirit and baseness and vileness of nature, and that every difficult thing is simple to possessors of resolution and every trouble is accepted by those with zeal. And since that magnificent pivot of the state [i.e., the adressee] is known in all climes for complete resolution, and is praised on all tongues of the people of the cities and has chosen patriotism (*hubb-i milla*) and has seen his honor in the perpetuation of this holy peoples (ummat-i muqaddase); therefore I will with full freedom express my thoughts to Your Excellency, without regard for the fact that I am an unknown an unsignificant person, and Your Excellency is a famous amir; since the sages of the world on questions of service to the milla and love for the government and umma pay no attention to rank but always keep their eyes on the goals, from wherever it may come and from whomever it may be.

And these thoughts are:

FIRST: Since the Muslims of India, with their great numbers are mostly holders of property and wealth, and are extremely firm in Islam and are devoted in the defense of the faith and the milla, despite the frailty of their bodies; and although these rich men always boast of their equity and liberality and are happy to give, especially in support of the faith, and wish for praise and fame in the path of religion and the protection of the faith and seek glory; nevertheless they have slept the sleep of neglect and reposed on the bed of ignorance; and they gave not understood the benefits of unity and harmony and they do not perceive the harm of division and discord. Therefore this humble [i.e., I] desires for the love of the community (or patriotically-Arabic, *hubban fi al-milla*) to proceed to that kingdom and to meet with all

the navvâbs and princes and ulama and grandees of that land and explain to them one by one the results that are manifested from unity and solidarity in the whole world and the injures that have appeared from division and disunity; and to caress their ears with the mystery of the hadith, «the faithful are brothers»; and to express inspiring and prudent words and to attract the friendship and cooperation of the learned and the eloquent; and to breathe into them the new spirit of love of nationality and to rend the curtain of their neglect; to explain to them the place of the luminous Sultanate in the world of Islam; and to reveal and make manifest to this group the fact that perpetuation of religion depnds on the perpetuation of this government. And in all the mosques of the famous cities I shall light a flame in their inner hearty by means of appealing sermons and hadiths of the Best of the Prophets, and I shall altogather burn out their patience and long-suffering. And I shall dispatch some of the eloquent ulama among them to some of the distant cities and I shall call all the Muslims of India to contribute money, and I shall not follow another road but this, without encroaching upon the policy of the English Government or speaking a word against them. Indeed I shall lay the foundation of my case on the intentions of the Russians [against the Muslims] and will speak eloquently on this subjet. And there is no doubt that the English nation will be made happy by this wise movement, which will be the cause of the repulsion of the Indians from the Russians; and it is possible that the English, when they recognize that this movement is in harmony with their policy, they too will encourage them [the Indians] to contribute financially, and will become a true partner in this affair. When the movement takes place in India it will have several advantages: first, I have no doubt that incalculable financial aid will be forthcoming; second, strong friendship and cooperation, perhaps complete Unity of Islam will come about among the Muslims; third, when the Unity of all always maintain a firm policy [in support of] the Ottoman Government; fourth, a fine point which is not hidden from those of perception [implying a revivified and expanded Muslim empire under the Sultan].

SECOND: I wish after the completion of the Indian affair to go to Afghanistan and invite the people of that land, who like a wild lion have no fear of bloodshed and do not admit hesitation in war, especially religious war, to a religious struggle and a national endeavour. I shall emphasize Russia's aims and convey with an eloquent tongue that if, God forbid, a calamity befalls the Ottoman Government, neither will permanence remain to Mecca, nor majesty to Medina, and not even the name of Islam or a rite of the faith will survive. And that afterward they will neither hear the voice of the mu'ezzin nor see the Koran reader. They will be as low as the Jews of Bukhara, and like sheep without masters a prey to the rapacious wolf.. I shall strike the call, «Arise to battle,» and raise the sound, «O, sacrifice for Islam.» And I shall send the good eloquent ulama to all the people, to the valleys and the mountains, and I shall sponsor alliances with the princes and nobles and warriors and khans. And in all religious sermons I

shall make clear the advantages of zeal and ardor and will make a general call to the millî war to all, young and old, weak and strong. And I will send some of the experienced, informed, and wise ulama secretly Kokand and Bukhara to explain conditions for the people of those lands, and make them await the time and the hour and the arrival of the end of the period [*muntazir-i waqt ve sâ'at ve hulûl-i muddat* – the exact terminology often used to herald the advent of the Mahdi].

And after finishing the call in Afghanistan I will go to Baluchistan with the greatest speed and call the people of that land, who are continually employed in brigandage and raiding and plunder, to [join] the general war, with religious exhortation and the lure of worldly profit, and will bring to bear on them the old tricks of diplomacy. And I will head to Turkomans – those unfortunates who were always known for bravery and daring, and celebrated in all tongues for bloodshed and rebelliousness, but recently have worn the hat of shame on their head and the shirt of disgrace on their breast, and thrown their fame of so many years to the wind, and submit to the subjection of the commands of Russia – and I will call them to revenge and incite the pride of their Turkish race and carry the banner of Unity of Islam on my shoulder into those regions also and call to religious war, and as usual not overlook any stratagem or ruse, and plant the seed of ardor and zeal within them, always working with the wisest ulama. And I shall send missionaries of sharp tongue to Kashgar and Yarkand to call the believers of those lands to the unity of the people of the faith. and it is obvious that, when the people begin to fight, the amirs perforce will enter the field without delay. Since I know the customs and temperament of those people and have insight into their nature and habits, I have no doubt that all the Muslims will attack the Russians on that side, and even altogether destroy them. And no one can deny the immediate adventages of such an event, and its far-reaching benefit, which is the Unity of Islam and the union of the community. And along with this when the people of Afghanistan, who are really the wall and butress of India, attack Russia, the English will inevitably and forcibly devote their whole eforts to the fight, and will be mired up to their necks and give up the thoughts of domination.

And if someone should object to this plan, saying: The people of Kokand and Bukhara and Shahr-i Sabz and the Turkomans, are they not the very ones who did not bring the ardor to resist the Russians, and who did not carry honor from the field, and who chose a dishonorable life over an honorable death, and committed that kind of dishonor, therefore what benefit can come from asking their aid; I say that those wars which occured were entirely for the sake of tyrannical amirs or oppressive governors; and when does a man give his life for the sensual pleasures of this kind of amir and governor, and why should he place the foot of firmness and manliness into the field? But if they fight for the defense of religion and the preservation of the faith they would either have a crown of martyrdom on their heads or the robe of honor on their breasts. For in that time every one for the

sake of his beloved object alone will seek to step into the battlefield and seek battle for the glory of religion.
And after explaining the plan I respectfully submit that this humble one in no way wishes either a dirham or a dinar from the government. Rather I will arise to this dangerous cause for the love of Islam.
Yes-After getting financial aid in India it occurs to this humble one that I would like some medals for the Afghan, Baluch, and Turkoman amirs. The commission of such an important, weighty affair without permission and authorization from the government would be considered a presumption an an unacceptable act. Also, since those lands are axtremely far from the center of politics, and their people are cut off from news of the world and of the Ottoman Government at this time, if I carry out this work without authorization perhaps the amirs of those lands will not like it, and from the seeking of unity discord will arise. Therefore I beg that this letter be passed before your perceptive eyes and its suggestions be weighed one by one by the eyes of your unerring mind, without regard for the fact that the writer is a low and insignificant man, who has no high rank and who has not achieved exalted office; because to that fortunate one [i.e. you] it is apparent that in every age great deeds of this sort issue from a man like me, wandering and with rough garments, knowing cold and heat, bitter and sweet, and having traversed many mountains and deserts and experienced about their station, and the owners of wealth and possessions fear for their wealth and property, and possessors of luxury have not been able to endure hardship.
Therefore, if this supplication is accepted by the firm judgment and discriminating mind of that lord of wisdom and intelligence, invest me with a letter of authorization and fortify this humble one with a clear permit, so that with the utmost speed, before time is lost, I may set to work, and in this arena may sacrifice my life for the sake of the milla. And if for the purpose of receiving instructions it should be necessary for this humble one to come to Istanbul, I am wholly submissive to the order. The rest is the command of that hord of commands» [i.e., the addressee].

Al-Afghânî's «Answer to Renan»

A couple of years after this letter had been sent to an Ottoman stateman and a few months before he published «Pan-Islamic» periodicals *al Urwa al-Wuthqa*, al-Afghânî wrote his treatise entitled «Answer to Renan». We include some parts of this text as well. Both letters are very important in a critical searching of al-Afghânî's views. We suppose, the second one, «Answer to Renan» reflects al-Afghânî's real views.

Here are some passages:[20]

«... Mr. Renan's talk covered two principal points. The eminent philosopher applied himself to proving that the Muslim religion was by its very essence opposed to development of science, and that the Arab people, by the nature, do not like either metaphysical sciences or philosophy. This precious plant, M. Renan seems to say, dried up in their hands as if burnt up by the breath of the desert wind. But after reading this talk one cannot refrain from asking oneself if these obstacles come uniquely from the Muslim religion itself or from the manner in which it was propagated in the world; from the character, manners, and aptitudes of the peoples who adopted this religion, or of those on whose nations it was imposed by force. It is no doubt the lack of time that kept M. Renan from elucidating these points; but the harm is no less for that, and if it is difficult to determine its causes in a precise manner and by irrefutable proofs, it is even more difficult to indicate the remedy.

As to the first point, I will say that no nation at its origin is capable of letting itself be guided by pure reason. Haunted by terrors that it cannot escape, it is incapable of distinguishing good from evil, of distinguishing that which could make it happy from that which might be the unfailing source of its unhappiness and misfortune. It does not know, in a word, either how to trace back causes or to discern effects.

.....

If it is true that the Muslim religion is an obstacle to the development of sciences, can one affirm that this obstacle will not disappear someday? How does the Muslim religion differ on this point from other religions? All religions are intolerant, each one in its way. The Christian religion, I mean the society that follows its inspirations and its teachings and is formed in its image, has emerged from the first period to which I have just alluded; thenceforth free and independent, it seems to advance rapidly on the road of progress and science, whereas Muslim society has not yet freed itself from the tutelage of religion. Realizing, however, that the Christian religion preceded the Muslim religion in the world by many centuries, I cannot keep from hoping that Muhammadan society will succeed someday in breaking its bonds and marching resolutely in the path of civilization after the manner of Western society, for which the Christian faith, despite its rigors and intolerance, was not at all an invincible obstacle. No, I cannot admit that this hope be denied to Islam. I plead here with M. Renan not the cause of the Muslim religion, but that of several hundreds of millions of men, who would thus be condemned to live in barbarism and ignorance.

.....

[20] *Journal des Débats*, May 18, 1883. For verbatim English translation of the letter, see KEDDIE, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, 1968, pp. 181-187; for French origin and Turkish translation, YALÇINKAYA, *ibidem*, pp. 144-159.

As for Ibn-Bajja, Ibn-Rushd (Averroes) and Ibn-Tufail, one cannot say that they are not just as Arab as al-Kindi because they were not born in Arabia, especially if one is willing to consider that human races are only distinguished by their languages and that if this distinction should disappear, nations would not take long to forget their diverse origins. The Arabs who put their arms in the service of the Muslim religion, and who were simultaneously warriors and apostles, did not impose their language on the defeated, and wherever the established themselves, they preserved it for them with a jealous care. No doubt Islam, in penetrating the conquered countries with the violence that is known, transplanted there its language, its manners, and its doctrine, and these countries could not thenceforth avoid its influence. Iran is an example; but it is possible that in going back to the centuries preceding the appearance of Islam, one would find that the Arabic language was not then entirely unknown to Persian scholars.....

.....

It is permissible, however, to ask oneself why Arab civilization, after having thrown such a live light on the world, suddenly became extinguished; why this torch has not been relight since; and why the Arab world still remains buried in profound darkness.

Here the responsibility of the Muslim religion appears complete. It is clear that wherever it became established, this religion tried to stifle the sciences and it was marvellously served in its designs by despotism...

Al-Afghânî's «Answer to Renan» is strikingly different from the Turkish work on the same subjet written by the Young Ottoman author, Namık Kemal, whose refutation of Renan was an apologetic work defending Arab and Muslim scientific and philosophical achievements while criticizing the West. The strong negative reaction of religious Muslims who did read al-Afghânî's «Answer» in the 1880s is recorded in contemporary documents.[21]

Muhammad 'Abduh and al-Afghânî exchanged letters concerning the views expressed by the latter in «Answer to Renan». The following lines are quoted from Elie Kedourie's work:[22]

The letter begins with those expressions of idolatry of which I have given... a characteristic specimen. Then 'Abduh goes on to say that news had reached him of al-Afghânî's answer to Renan in the *Journal*

[21] Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964), pp. 324-325.

[22] *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London, 1966, pp. 44-45.

des Débats; he had thought that a translation would serve to edify the believers and had asked a man of religion (ba'd al-diniyyin) to be ready to undertake it on receipt of the French text. But immediately afterwards, 'Abduh writes, he received two numbers of the journal (presumably of 18 and 19, containing al-Afghânî's commentary and Renan's observations), together with a letter from al-Afghânî. He goes on: «We praised Almighty God that the numbers of the *Débats* had not been available before the receipt of your letter. We acquainted ourselves with these two numbers... We then dissuaded our first friend from making the translation, allegin that Arabic text [*sic*] was going to be sent, that it would be published then, and that therefore there was no need for a translation. Thus misfortune was averted (fa'ndafa'a al-makruh), God be praised... We regulate our conduct... according to your sound rule: We do not cut the head of religion except with the sword of religion. [An alternative reading of the last sentence is, 'do not cut the head of religion except with the sword of religion']».

The «Answer» did not become widely known in the Muslim world, however, and al-Afghânî's deeds and writings in favor of Muslim unity and independence understandably overshadowed negative rumors about him for most of his Muslim audience.

His Last Years

While Jamâl ad-Dîn was trying to be the British representative to the Mahdi of Sudan, he was carrying out other plans designed to put himself in a relationship with the Ottoman Sultan. He wanted to become a Mahdi to Turkestan with the support of the Sultan. When the Sultan received information on Jamâl ad-Dîn's relations with the English, he cut all his ties off with al-Afghânî, and had regrets that he had given too much credit to al-Afghânî.

In his memoirs, Sultan Abdülhamid II comments:[23]

I knew al-Afghânî intimately. He had resided in Egypt and was a dangerous man and proposed the awakening Central Asian Turks, as a Mahdi sent by the Caliph. Additionally, he had sided with the British and England... I succeeded in bringing him to Istanbul to prevent his visit to Great Britain or any other country.

What did Jamâl ad-Dîn feel under these circumstances?

[23] Ismet BOZDAĞ, ed., *Abdülamid'in Hatıra Defteri*, Istanbul, 1985, p.73.

Was he happy, because of his Pan-Islamic honeymoon with the Sultan, as many scholars asserted? In a letter, located in the Yıldız Palace Papers, al-Afghânî begs the Sultan:[24]

...As God Almighty has made my heart free from aspirations of rank and glory and from the love of glitter and pomp and as God Almighty has created me as I am but devoted to serve the world of Islam, it is clearly forbidden for me to waste my time with hallucinations and futilities of base individuals. Every intelligent person will admit that Your Sacred Caliphal Highness will not suffer that I lose my time and vital energy for the undignified and trifling occupation with calumniations of these people here, and that consequently, You will accelerate Your gracious permission for my leaving, seeing that my departure is preferable. Since it is impossible to live among people who do not know the fear of God and who do not refrain from intrigues like fabrication lies, incitement, in order to shun (to render fruitless) the services and acts of loyalty of those who are really and unselfishly devoted to Your Caliphal Highness – on the one hand do I know that our Lord, Your Caliphal Majesty, does not agree to these matters, on the other hand do I not wish to be the cause [for your Majesty] thus to be bothered needlessly all the time, for I fully understand that may adversaries who are completely at agreement will not only prevent me from rendering any service to Your Caliphal Majesty but also will not be ashamed of bethering Your Majesty at all times because of me... All I request from our Caliphal Majesty is that I shall receive permission to leave, the sooner the better, by the love of God; so that my ears may not hear these things that are completely unheard of in the world and that my heart not be broken by these intrigues and that I may depart sincerely praying for our Caliph. I commend to God the protection of the Caliphal person, this light in the eyes of the inhabitants of the world who has been assigned by God the task of preserving the rights of God's servants (the community) from attacks.

The one who prays for you, Jamâl ad-Din al-Husainî.

[24] KEDDIE, *Sayyid...*, pp. 444-447; Prime Ministry Ottoman Archives, Yildiz Esas Evrakı, 14-1103-126-9.

ABSTRACT
This study shows that Jamal ad-Din al-Afghani was born in Iran and was a Shi'i, and shows that sultan Abdulhamid II did not cooperate with al-Afghani for the «implementation of the ideology of Pan-Islamism» which is developed by many scholars. The main purpose of the Sultan's bringing al-Afghani to Istanbul was to prevent him from involving in undesirable British scenarios in the Muslim world. And Abdulhamid II wanted to improve political, economic and cultural freedom among the Muslim people instead of promoting the kind of Pan-Islamism related to al-Afghani.

KEY WORDS
Al-Afghani. Pan-Islamism.

Boghos Levon Zekiyan

REFLECTIONS ON GENOCIDE. THE ARMENIAN CASE: A RADICAL NEGATIVITY AND POLIVALENT DYNAMICS*

The notion of Genocide

The aim of this article is not a general discussion of the notion of genocide as such. I assume the definition given by the United Nations Convention: those acts defined as «killing, causing serious bodily harm, deliberately inflicting conditions of life calculated to bring about physical destruction, imposing measures to prevent births, forcibly transferring children... with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnic, racial or religious group, as such»[1].

Neither is it the aim of this paper to deal with the historicity of the Armenian genocide. Historical research has been the main trend in studies on this subject, and there is today a great deal of scientific literature in that field of history[2]. Thanks

* This article is a re-elaboration of a paper presented to the International Conference on the Armenian Genocide, held in Yerevan, Armenia, in April 1990, whose proceedings have not been published. The author wishes to thank Dr. Virgil Strohmeyer who read the initial version, and Rev. Michael Findikyan who read the definitive version of this paper, for their suggestions concerning its English form. Armenian names have been transliterated following the Library of Congress system.

[1] See the text in *Social Science Record*, The Journal of the New York State Council for the Social Studies, vol. 24, issue 2, Fall 1987: *Genocide. Essays, Approaches, Resources.*

[2] Bibliographical guides: R. G. HOVANNISIAN, *The Armenian Holocaust: A Bibliography related to the Deportation, Massacres, and Dispersion of the Armenian People, 1915-1918*, 1978, 2nd revised ed., Armenian Heritage Press, NAASR, Cambridge MA, 1980; *Armenian Genocide Resource Guide*, Armenian Assembly of America, 1988; H. VASSILIAN, *The Armenian Genocide. A Comprehensive Bibliography and Library Resource Guide*, Armenian Reference Books, Glendale CA., 1992; T. GEORGEAN - H.A. ANASEAN, *«Haykakan harts'»-ë yew haykakan kotoratsnerë. Hamaparp'ak matenagitut'ean p'ordz* [The

to this research we are at present in possession of strong evidence for the historical reality of the Armenian genocide. Such is the evidence resulting from those studies that one would be tempted to ask: if the Armenian massacres do not constitute a flagrant case of genocide, what then might genocide be?

On the basis of this factual evidence, new paths are now opening for further research: inquiry into the historical contexts and motives of the Genocide; its social, economic, religious, and political backgrounds; the intrigues of international policy; legal implications and consequences, and so on: in short, an inquiry to elaborate a deeper historical comprehension of the fact both in retrospect and in perspective[3].

Another way of inquiring into the Genocide would be that of a reflection, so to speak, to a second degree, that is, a reflection of an anthropological, psychological, sociological, philosophical, and theological nature as to what historically happened. This kind of inquiry, which is presently taking its first steps, can also certainly help us to understand history better and deeper[4].

«Armenian Question» and the Armenian Massacres. An Attempt for a Comprehensive Bibliography], Editor: A. Manoogian Cultural Fund of the A.G.B.U., Cairo, 1995.

We must also mention the two main centres active in collecting documents and testimonies: The Zoryan Institute at Cambridge MA, and the Institut für armenische Forschung in Bochum, both also paying special attention to oral history.

[3] Significant in this respect is the title of a recent collective work: *The Armenian Genocide in Perspective*, ed. by R. G. Hovannisian, Transaction Books, New Brunswick (U.S.A.) - Oxford (U.K.), 1986, 2nd printing 1987.

[4] With regard to the Armenian case we can mention as examples the following works: V.N. DADRIAN, «The Structural-Functional Components of Genocide: A Victimological Approach to the Armenian Case», in *Victimology*, ed. by I. Drapkin and E. Viano, D. C. Heath, Lexington Mass, 1974, pp. 123-135; J. ALTOUNIAN, V. ALTOUNIAN, K. BELEDIAN, *Terrorisme d'un Génocide*, in «Les Temps Modernes», XXXVII (1982), pp. 1415-1445; L. BOYAJIAN and H. GRIGORIAN, «Psychological Sequelae of the Armenian Genocide», in *The Armenian Genocide in Perspective*, cit., in n. 3, pp. 177-185. See also: L.P. ALISHAN, «An Exercise on a Genre for Genocide and Exorcism», in *The Armenian Genocide*, ed. by R. G. Hovannisian, Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, and London, 1992, pp. 340-354; R. PEROOMIAN, «Armenian Literary Responses to Genocide: The Artistic Struggle to Comprehend and Survive», *ibid.*, pp. 222-249; EAD., *Literary Responses to Catastrophe. A Comparison of the Armenian and the Jewish Experience*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1993; H. NOLTE, «Das Trauma der armenischen Katastrophe aus sozialpsychologischer Sicht», in *Identität in der Fremde*, hrsg.

These considerations seem to me to offer a valuable justification for a reflection on the Armenian genocide in a philosophical perspective, that is from the standpoint of a philosophy of history, on the basis of all those historical elements that the research carried out up to now, in the multiple fields of history, has gathered and brought to light, of whatever nature they may be: political, social, literary, artistic, or else. At the same time such an approach will also take advantage of the progress made on the different ways of searching into the Genocide at that level of inquiry which we have considered as a reflection to a second degree.

I shall designate, for convenience, our present approach as «metahistorical». Soon I shall clear up better the sense in which I use the term «metahistorical», but I can already say that this kind of approach has not yet as such sufficiently captured the attention of scholars, except for some very recent papers[5]. I believe that, if duly carried out with a rigorous methodology, such an approach will help us to better understand in general how life may be still possible after death; it will also help to shed more light on how in particular Armenian collective identity has been perceived and expressed by the surviving Armenian community after the great Catastrophe of the Genocide.

Needless to say that our inquiry moves at a level of speech which is not the one dealing with the factual evidence of the

von M. Dabag - K. Platt, Universitätsverl. Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1993, pp. 58-72; Th. HOFMANN (Hg.), *Armenier und Armenien - Heimat und Exil*, Rowohlt, Hamburg, 1994; K. BELEDIAN, «L'expérience de la Catastrophe dans la littérature arménienne», in *Revue d'Histoire Arménienne Contemporaine*. Annales de la Bibliothèque Nubar de l'Unione Générale Arménienne de Bienfaisance, I (1995), 127-197; H. PIRALIAN, *Génocide et transmission*, L'Hamattan, Paris, 1995. On the psychological impact of the loss of the language consequent to the Catastrophe, see J. ALTOUNIAN, *Ouvrez moi seulement les chemins d'Arménie. Un Génocide au desert de l'inconscient*, (Confluents Psychanalitiques, 17), Les Belles Lettres, Paris, 1990.

For a general interdisciplinary approach to psychic and social moments in the humanities and social sciences, see H. NOLTE, «Die sozialpsychologische Fragestellung», in *Sociologia Internationalis*, 27 (1989), pp. 173-193.

[5] We would like to make a special reference to the following articles by M. NICHANIAN: «The Style of Violence», in *The Armenian Review*, Spring 1985, vol. 38, N° 1-149, pp. 1-26; «Dtnern yusoy kam jambanern Hayastani» [The Doors of Hope or the Ways to Armenia], in *Haratch. Mitk' yew Arvest*, N° 152, Sept. 2, 1990; «Mayisë Germanio mêj» [May in Germany], *ibid.*, N° 173, July 5, 1992; «Identität und Katastrophe in der Sprache», in *Identität in der Fremde*, cit., in n. 4, pp. 184-191; «P'rkel mahë», in *Haratch. Mitk' yew Arvest*, N° 209, Nov. 5, 1995.

event itself, but is the one searching for a deeper comprehension of it as a human tragedy as well as of its relationship to the survivors as to its meaning for their present identity. Hence it will be helpful to remember that all human effort of comprehension, by its very nature, has something hypothetical. That is why I propose the forthcoming reflections as a subject for further discussion and elaboration.

Having made these basic statements, I would like to add that in defining the notion of genocide, I agree with the «humanistic definition» proposed by Israel W. Charney in his article: *Genocide: The Ultimate Human Rights Problem*[6]. Charney points out that «a combination of legal considerations and political pressures brought about a definition under the existing United Nations Convention Against Genocide that emphasizes the willful effort to destroy the identity of any national, ethnic, racial, or religious entity». The result was that cultural measures such as forbidding the use of a language, or preventing marriages among members of a faith, would qualify as genocide. In contrast, the mass murder of millions of opponents of a regime does not constitute genocide since murder on a political basis is excluded from the current legal definition. Then Charney proposes his *humanistic* definition: «To me the issue is the *wanton* murder of a group of human beings on the basis of any identity whatsoever that they share – national, ethnic, racial, religious, political, geographical, ideological».

A «metahistorical» approach

Let us now state more accurately the object of the present paper.

Our main purpose is to try an analysis of those basic components of the Armenian genocide which have characterized its execution. I think that for a deeper approach to such a global and absolute act as genocide, which puts to a whole group of people and in the most radical way *the question of being or not being*, a consideration in terms of a general, almost juridical, definition only is not enough. We have to attempt in these cases to perceive the specific identity of the single event, in its existential context and issues. Only by doing so can we have a

[6] See *Genocide, Essays...*, cit., in n. 1, pp. 4-7

really human approach to a highly *human* fact: human in its absolute tragedy. That is why I consider our present approach as a metahistorical one, intending by «metahistory» *that ground of inquiry and reflection on which we try a further comprehension of the historical event moving from considerations of an intellectual order, be it philosophical, religious, or else.* No doubt that what is real in similar issues belongs also to history and develops throughout history. Hence a «metahistorical» approach means only transcending the purely factual aspect of history, its purely phaenomenal dimension.

Doing so we suppose that we may speak of reality, of life, and of death as having sense and not assume them as complete nonsense. This latter might be in fact a temptation suggested by genocide itself. But we start here supposing the existence of a meaning, even if obscure and mysterious, hard to deal with, or at the limits of absurdity. In other words we suppose the possibility of thinking or rethinking history, even if it appears under the sign of catastrophe, not only in the causal concatenation of events weaving their plot, but also and especially in their relations to the existence and the destiny of man and of mankind, and more especially to those of the community, of the group of persons, or of the whole people we are dealing with. Hence, we shall try to realize what genocide meant for the Armenian people not only from a factual or phenomenal viewpoint of human life in its political, economic, social, psychological, linguistic, artistic, cultural, religious, and other implications, but from a «metahistorical» viewpoint, that is, considering human life in its existential roots, on the ground of meaning.

The study will be developed in two phases: *a)* we shall discuss first some general issues related to genocide as such as, for instance, its «completeness», its «unique» character, and so on; *b)* then we shall consider how and to what extent such a tragedy may have conditioned and, eventually, continue to condition the life and the existence of the Armenian people in that the perception and the survival of Armenian identity of the Armenian self-image are concerned.

Patterns of genocide

The first point we would like to call attention to is the meaning of the term *genos*, a Greek word which is at the basis

of the term «genocide». *Genos* meant originally generation, progeny, issue, species, race. Certainly it keeps this original and basic meaning in the definition of genocide. In fact the main feature of this definition is that of being an act perpetrated against a group of persons because of their belonging to a nation, a race, a religion, and eventually to an idea according to Charney's humanistic definition. Hence, a group is nothing other than a generation of people belonging to some nation, race, religion or whatever.

The fact that genocide has primarily to deal with a generation or group of persons, because of a common and distinctive feature that marks them profoundly, already implies in its notion that *genocide means neither the complete destruction and the consequent extinction* of a race, a nation, or a religious group *nor does it mean something unique* in the life of a people or of any other group of persons, since acts of genocide can be committed on different generations of the same people or group of persons. A glance at historical genocides will allow us to individuate some typological patterns of this sad reality:[7]

a) A first distinction must concern the *kind of features* for which a group of persons is to be eliminated.

We can pick out a whole series of features related to a *link of kinship* among the members of the group: actually all manner of links which may be included in concepts such as race, tribe, clan, ethnic group, nation.

A second basic series of features, as attested by history, is that related to *convictions* which may have a strong influence on human life. These are actually religious or ethical convictions; to these we have to add, if we accept Charney's humanistic definition of genocide, political and ideological convictions.

b) The features related to a link of kinship make necessary further distinctions and specifications:

i. A first point to be taken into consideration is *the relationship of the group* projected for extermination *to the land* in

[7] For a typological approach to the genocide see: K. JONASSOHN and F. CHALK, *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*, Yale University Press, New Haven and London, 1990; a preliminary paper by the same authors: «Typologies of Genocide», was published in *The Book of the International Conference on the Holocaust and Genocide*, Tel Aviv, June 20-24, 1982 (of this *Book* we could see only Book One: *The Conference Program and Crisis*). See also: V. N. DADRIAN, «A Theoretical Model of Genocide with Particular Reference to the Armenian Case», in *The Armenian Review*, 31 (Febr. 1979), pp. 116-136.

which this happens. There have been slaughters of peoples perpetrated in their own land, in the very country that has been the cradle of their ethnicity, the cradle of their aboriginal culture, their «homeland». But there have also been massacres committed on peoples living in lands of migration, of adoption, of initial hospitality.

ii. Another point to deal with is the effective «*completeness*» of the execution. There have been cases where entire tribes or ethnic groups have almost disappeared from the stage of history or at least have given up their own identity. Such was, for instance, the case with the Hereros in southern Africa or with some groups of Indians in America[8].

iii. At this point the problem of the survivors arises: what has been or is the impact of the genocide on those who have survived? Has it led them to lethargy or, on the contrary, was something new born from the seed shed from those who died? The cases of the Armenian and Jewish peoples, for example, certainly belong to this latter eventuality, although in different ways and to different degrees. Paradoxically, the existence of survivors makes the situation, from a certain viewpoint, even more tragic, since the genocide persists or may persist to live as a perpetual bleeding wound in their collective memory.

This continuance of the genocide is not a problem concerning merely immediate survivors nor only their children – second generation of survivors –, but it often has a very real and strong impact on the forthcoming generations as long as the tragedy is kept alive in their collective memory.

Neither is that continuance a question of a *purely* psychological disease. The «psychological» perspective[9] in analyzing

[8] See «Herero *(Ovaherero)*, in *Das Neue Fischer Lexicon in Farbe*, Bd. 4, Aktualisierte Ausg., Frankfurt-am-M., 1981; G. BASSARAK, «Zur Friedensarbeit der armenischen apostolischen Kirche», in *Akten des Internationalen Dr. Iohannes-Lepsius-Symposiums 1986 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, (Wissenschaftliche Beiträge 1987/47 - A 96), Halle (Saale), 1987, p. 257; «A Brief Listing of Some of the Genocidial Acts that have occured during the 20th Century», in *Genocide. Issues, Approaches, Resources*: in *Social Science Record*, The Journal of the New York State Council for the Social Studies, vol. 24, Issue 2, Fall 1987, p. 94; D. LANKIEWICZ, «An American Genocide: A Unit», *ibid.*, pp.78-79 (with a selected bibliography).

[9] Many interventions at the above mentioned Conference in Tel Aviv (see note 7) dealt with the psychological impact of the genocide on the generations of survivors. For other works see above n. 4.

A very important aspect of this psychological impact, in the Armenian

the genocide's memory is certainly very important, but not sufficient, in our opinion, to reveal its deeper sense and whole impact in the life of the community. To this point we shall turn later.

iv. The problem of survivors leads us to consider what is perhaps one of the most central issues that a genocide may have in the life of a people: its «*uniqueness*» or singularity, that is its especially *unrepeatable* character because of its awful radicality.

As a matter of fact, reality as such is unique; all that is real, as an existing individual or a temporal event, is singular, unique, irrepeatable. However, the more the thing or the event has a «strong individuality», i.e. distinguishing features of its own or to unusual degrees, the more its singularity and uniqueness are prominent. A genocide is an event in which the tragic aspect of life reaches the limit. And, no doubt, all tragedy is something incomparable, peerless, unrepeatable in itself.

This character of singularity, «uniqueness», unrepeatability of every genocide is an extremely important feature to be distinguished from the effective «completeness» of the execution. The latter constitutes a case of absolute end, but at the same time it seals this end placing it in the archives of history, not in the memory of a living community which feels the genocide as its *own* tragedy. It is such a survival of the genocide in the collective memory of a people that constitutes certainly one of its most awful and horrifying aspects. As examples we can allege the Armenian and Jewish cases.

A further element that helps make this memory even more acute – if such an expression is allowed –, concerning the experience of community death, is the degree of evolution of the community's self-consciousness. This has been developed to a very high degree, for instance, among Jews and Armenians with a double effect: survivors, the *paralipomaenoi*, the «remnants» we would say using the Biblical term[10], made a tremen-

case, is Turkish negationism. This is such a factor that strongly amplifies the intensity of the psychological impact of all the disastrous effects of the Genocide. Its consideration, however, does not fall within the object of this paper.

[10] *Mnats'ordats'* [Remnants] is the significant title of the masterpiece of one of the greatest Armenian novelists, Hakob Oshakan (1883-1948), himself a survivor of the Genocide. This title, however, does not refer to the survivors as such, but to the «sentiments, traditions, and aspirations», these

dous experience of community death because of the keen awareness of their own identity and history, but at the same time they could draw benefit from that same awareness to re-create and use at best those extraordinary mechanisms of self-preservation and survival created by their ancestors through their long and troubled history both in domestic as well as in extradomestic situations either in «colonies» or in diaspora[11].

The questions we have raised in the four latter paragraphs, with special reference to genocides related to kinship links, may also be applied, making due allowance to what is peculiar of each case, to crimes perpetrated because of religious or political convictions, when people sharing those convictions can be distinguished and identified as a community in analogy with an ethnic, national, or racial group.

On the basis of these general outlines let us now try to gain a deeper insight into the Armenian genocide in its inner dynamics, in other terms, to try to describe what genocide meant as a «final solution» for the Armenian people.

The «unique» character of every genocide

A lot has been spoken about the «uniqueness» of the Jewish genocide as a «Holocaust». No doubt, it has been and remains something unique not only in the thousands of years of the Jewish people's life, but also in the history of mankind. We think, however, as it appears clearly enough from what we have been saying, that every genocide has some quality of its own,

«remnants of the Armenian people». Oshakan wanted his novel to «express his objective to salvage» those remnants (cf. R. PEROOMIAN, *Literary Responses to Catastrophe*, cit. in n. 8, p. 192; for more details: *ibid.*, pp. 192-196).

[11] For a distinction between these two concepts and for a further distinction within the concept itself of «colony», see: Gh. KHOSDEGIAN (= B.L. ZEKIYAN), «Les colonies arméniennes, des origines à la fin du XVIII[e] siècle», in *Histoire des Arméniens*, ed. by G. DÉDÉYAN, Privat, Toulouse, 1982, p. 390; B.L. ZEKIYAN, «Le croisement des cultures dans les régions limitrophes de Géorgie, d'Arménie et de Byzance», in *Annali di Ca' Foscari*, (Serie Orientale 17), XXV, 3, 1986, p. 91, n. 14; ID., «Hrand Nazariantz, gli Armeni e l'Italia. Da una vicenda interculturale verso una nuova tipologia di confronto etnoculturale», in *Annali di Ca' Foscari*, XXIX, 3 (Serie Orientale 21), 1990, n. 9, pp. 138-139. It is on the basis of the conceptual distinctions proposed in these writings that we prefer to use «colony» in the plural, and «diaspora» in the singular.

something especially awful and horrible: an irrepeatable embodiment of inhumanity in its conception, execution, memory, since it is a *human tragedy* or, better, *the Tragedy* itself. And nothing that is human or related to man's spirit, for good or for evil, can be a mass-production. So we would disagree with Yehuda Bauer's statement that «the Armenian tragedy or the destruction of ethnic groups in South America are located somewhere between the terms «genocide» and Holocaust»[12].

We think that if a concept is to be assumed as specifically expressing a given reality – as «Holocaust» to express the most specific feature of the Jewish genocide –, then for the definition of other realities it is better either to use other concepts or to apply the classical category of «analogy» in order to avoid such distortions of language as to speak in quantative terms of extremely delicate human realities.

On the other side, it is a fact that the juridical, anthropological, sociological, psychological, and philosophical reflection on genocide has been mainly carried out by scholars of Jewish origin on account of the Tragedy of their own people. Hence, a major effort by scholars of other ethnicities to elaborate more specific hermeneutic categories for different cases of similar tragedies would also be suitable; to pay, at least, a greater attention to the category of analogy, as we already have pointed out.

[12] Y. BAUER, «Between Holocaust and Genocide» (abstract), in *The Book of the International Conference* (n. 7), p. 98. Useless to add that such statements are, at least, ambiguous and even dangerous, if lead to the extreme consequences virtually implied in them. Some more balanced and adequate attempts, even if debatable, of a comparison between the Holocaust and the Armenian Genocide were made later, as for instance those by: R.H. DEKMEJIAN, «Determinants of Genocide: Armenians and Jews as Case Studies», in *The Armenian Genocide in Perspective*, cit. in n. 3, pp. 85-96; V.N. DADRIAN, «The Convergent Aspects of the Armenian and Jewish Cases of Genocide. A Reinterpretation of the Concept of Holocaust», in *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 3 (1988), N° 2, pp. 151-169; F. MAZIAN, *Why Genocide? The Armenian and Jewish Experiences in Perspective*, Iowa State Univ. Press, Ames Iowa, 1990; R.F. MELSON, *Revolution and Genocide. On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, with a Foreword by Leo Kuper, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992, ch. 8: «Similarities and Differences between the Armenian Genocide and the Holocaust», pp. 247-257; T. AKÇAM, *Türk ulusal kimliği ve Ermeni sorunu* [Turkish National Identity and the Armenian Question], İletişim, İstanbul, 1992, 2nd ed. 1993, pp. 114-118.

Eradication and Catastrophe

What becomes immediately evident to whomever is concerned with the Armenian case, is the complete *eradication* of a whole people from its homeland, from its ancestral country where its identity, its language, its culture and genius had been formed and expressed through a living process of about three thousand years of history. What seems to us to be the most characteristic feature of this eradication is that it is in no way a purely factual situation, but is effectively a *de jure* and absolutely violent proscription from the land[13]: a condition of exile perpetually renewing itself as long as the image of the homeland is not cancelled from the collective memory of the people.

It seems that the Armenian genocide has something peculiar in this respect. Of course, in history we meet several cases of evacuating or cynically «cleansing» a land from its older inhabitants, be it through war-time or post-war forced population movements, or be it by means of a veritable genocide. Just to avoid contemporary chronicle, however tragic it may be, we might mention two well known historical cases. As an example of the former case we can cite the expulsion of the Greek

[13] In fact the Turkish Republic has subsequently and officially refused the survivors of the Genocide the right to return to their country and to claim any possession there: cf. K.K. BAGHDJIAN, *La confiscation, par le gouvernement turc, des biens arméniens... dits abandonnés*, Montréal, 1987. Also for this reason we consider as unsustainable the thesis of those who absolve the Turkish Republic from every responsibility in relation to the Armenian Genocide, as did, for instance, the European Parliament, while recognizing this Genocide, in its resolution of June 18th, 1987 (par I, 2): «reconnait cependant que la Turquie actuelle ne saurait être tenue pour responsable du drame vécue par les Arméniens de l'Empire ottoman». Such a thesis wipes out, in our opinion, every link of historical continuity in the life of peoples and of States and would be a very pretentious and dangerous evasion of historical responsibility, eliminating whatever necessity of amends and indemnity: cf. Sh. TORIGUIAN, *The Armenian Question and International Law*, Faculty of Law, Lebanese University, (Middle East Law Series, 2), Hamaskaine Press, Beirut, 1973, 2nd ed. University of La Verne Press, La Verne, CA, 1988; TRIBUNAL PERMANENT DES PEUPLES, *Le crime de silence, le Génocide des Arméniens*, ed. by G. CHALIAND, Flammarion, Paris, 1984; Engl. transl. *A Crime of Silence. The Armenian Genocide*, Permanent Peoples' Tribunal, Zed Books, London, 1985; V. GUROIAN, «Collective Rsponsibility and Official Excuse Making: The Case of the Turkish Genocide of the Armenians», in *The Armenian Genocide in Perspective*, cit. in n. 3, pp. 135-152; «Genocide and Governmental Responsibility», A Panel Discussion with I.L. Horowitz, V. Hartunian, I.W. Charney, R.G. Hovannisian, and S.C. Momjian, Chairman: H. Sawyer, in *Genocide and Human Rights. Lessons*

population from Anatolia after the defeat by the Turks in 1922, and for the latter case the slaughter of the many indigenous populations of the American continenent. Since we are dealing with genocide, let us consider only these latter examples. Although drastically decimated, the few survivors of these unhappy peoples could, however, continue to live on their lands, the lands of their forefathers; they could continue to nourish their collective imagery with something which was not compeletely alienated from them. Theoretically such was also the case with the survivors on the Land of the Jewish people after the first and perhaps most radical genocide of their history: that which is generally known as the «Destruction of Jerusalem».

The dream of the lost Homeland and its double impact

For the survivors of the Armenian genocide, the Homeland appears, on the contrary, as the limit of a radical impossibility, the horizon of what actually is unthinkable or can only be imagined as a historical fiction or a fiction epic. First we must here clear up that in this present context we mean «homeland» not in reference to the national feeling of the Armenians for the territory that forms the present-day Republic of Armenia. We mean «homeland» as related to the historic and ethnic reality of Armenia prior to the Genocide. This formed in the collective awareness and imagery of the Armenians a unique and whole homeland, notwithstanding its administrative and political division between three Empires[14].

We must also add that we speak here of «homeland» in a mixed sense: it supposes of course the ethnic connotation of the territory felt as Armenia and the implications of such a connotation, but it also puts emphasis on what made the peculiarity of that part of territory within the global reality of Armenia. This is a very important matter to make due allowance for. In fact, even those survivors who moved to that part

from the Armenian Experience, A Special Issue of the «Journal of Armenian Studies», IV (1992), Nos. 1 and 2, pp. 383-412.

[14] That is why the revolutionary movements, which arose at the end of the 19th century to resolve the «Armenian question», aimed at uniting the country; «united Armenia» was one of the three basic traits of the future, projected State, besides the qualifications of «free» and «independent» (*azat, ankakh, miats'eal Hayastan*).

of Eastern Armenia where the Armenian Republic was founded in 1918, have had for generations, up to our days, a strong longing for their lost «homeland»: for Karin, for Sasun, for Van, and so on, without forgetting the «eternal Ararat/Masis».

Armenia's literary, artistic, and musical production of the past seven decades is full of yearning expressions of that longing. And anyone, listening especially to the simpler strata of the population, can easily ascertain how deep and strong that feeling is. I myself could experience this on several occasions[15].

Such a psychological condition leads the collective imagery of the survivors to see the homeland as the Pole of absolute positivity. In contrast with this fictional positivity, the privation of the homeland appears then as a radical negativity, as the Antipode, the only real national «malheur». Hence the obsession of being a «hapless people – *dzhbakht zhoghovurd*», and the horror of an imminent extinction, phenomena so peculiar to the Armenian collective psychology.

What we are saying now regards, of course, mainly the post-Genocide generations of the diaspora. However, besides the strong longing for the lost land, also frequent among the generations of survivors in the Republic of Armenia, even the horror of extinction is not alien to their psychology, and in general to the post-Genocide Armenian psychology at all. The sense of security, inspired by such a powerful State as the Soviet Union, was certainly an influential factor of at least relative serenity. But a cruel signal was enough to set off again the mechanism of horror. The massacres on the unarmed Armenian population of Sumgait, an industrial town in Azerbaijan, in February 1988, made all the Armenian population of Armenia relive the phantom of a new genocide.

The contrast between the lost and the «dreamed» land becomes all the more tragic since the «myth» of Armenia[16] as being the Eden, the earthly Paradise or, at least, the cradle of

[15] Probably, it will not be useless to remember here that half, perhaps more than the half, of the population of the newly created Republic of Armenia was made up of survivors of the Genocide (about 400.000 people). For basic reference works on the processes of formation and the first years of the Armenian Republic one can see the monumental and already classic volumes of R.G. HOVANNISIAN, *Armenia on the Road to Independence, 1918*, UC Press, Berkeley CA, 1967, repr. 1984; ID., *The Republic of Armenia*, voll. I-II, *ibid.*, 1971, 1982).

[16] «Myth», in an anthropological-structural sense.

a new post-deluvian mankind, has a deep-seated history in the development of the Armenian self-image, especially in later centuries when the Armenian people, suffering a multisecular foreign dominion, strengthened and overstressed the psychological mechanisms of self-defense[17].

Actually the privation of the land, although it may often have expressions of much sentiment and romance, in its forms, is nontheless pregnant with effects that touch upon the intimate cords of the identity of a people. It constitutes the concrete dimension in which the Armenian self-consciousness lives, feels, and thinks, and will do so – it seems – for a long while. It would not be a ventured hypothesis, we think, if we said that, to some extent and in changing, evolving forms, this will constitute perhaps a permanent dimension of the Armenian identity[18].

In fact, the loss of the land meant in its source the abrupt, *catastrophic*, submersion of a whole world[19]: a world of values, traditions, monuments, loves, memories, of all those things that constitute the spiritual and material space where the identity of a people makes itself real and reflects itself. This loss has meant then a continuous challenge for the survivors. Their actual existence as Armenians can only make sense as a tension to

[17] *Hayastan, erkir drakhtavayr* (Armenia, land of Paradise) are the first words, in old Armenian, of the very popular song of Hovhan Mirza Vanandets'i (1772-1840). This paradisiac, regenerative vision of the soil of Armenia seems first to reach its more articulated formulation by the Mekhitarist hieromonk Mik'ayêl Ch'amch'ean, the father of modern Armenian historiography, and finds a very favourable humus in subsequent Romanticism. Another Mekhitarist, Fr. Łewond Alishan, the leader of the Armenian Romantics who exercised a strong influence on the whole generation of intellectuals of the 19th century, was also one of the main representatives of the same ideology.

On his theory of Armenian as the language of Paradise, see: P. MÜLLER, «Die Suche nach der 'lingua adamitica' bei Łewont Ališan (1820-1901)», in *Armenisch-Deutsche Korrespondenz*, Nr. 86. Dezember 1994, pp. 66-71.

[18] A similar hypothesis was forwarded also by H. Nolte from a different viewpoint in connexion with his *Trauerarbeit* theory, in his article quoted (n. 4). Nolte speaks of «eine(r) Vergangenheit, die nicht vergeht» (p. 64).

[19] An absolutely catastrophic vision of the Armenian Genocide was elaborated by G. Kortian in his paper to the Conference «Identität in der Fremde», organized at the «Evangelische Akademie», Mühlheim/Ruhr, in 1987 by the «Stiftung für Armenische Studien» of Bochum: «Ist die Identität nach der Katastrophe möglich?». The Proceedings of this Conference were published in the above quoted volume: *Identität in der Fremde* (n. 4), in which, hoewever, Kortian's paper does not appear.

recover the lost world, of course not necessarily in a physical sense, although more than once social and political movements have strongly expressed such an orientation to the extent of terror, or what has been called «Armenian activism»[20].

«Recovering» the lost Homeland

To «recover» a lost world, on a different ground than that of physical possession, means to make it live again, to re-collect its fragmented, dispersed, destroyed reality in a new synthesis, a new dimension, a new living image. Genocide is not only the pole of a radical Negativity, but as such it is at the same time the anti-pole, the anti-image, without which the Armenian survivors could hardly grasp their actual existence. There is an ineluctable connection between this existence and Genocide, not only in a general sense that death and victims and sacrifice are very often a source of new vitality – as certainly happened in the case both of the Jews and of the Armenians –, but also in a more specific sense in that the image of the lost homeland is an important, if not basic element for an Armenian self-consciousness.

Again must we note that, if these cosiderations have an immediate field of application mainly among the Armenians of the diaspora, they are nontheless true also for the Armenians in the remnant homeland of present-day Armenia.

First, for the more evident reason already mentioned (see n. 15) that at least, half of the population of the newly created Republic of Armenia, in 1918, was made up of survivors of the Genocide.

We must now make more explicit a second deeper reason which was already implied by what we have been saying above. We spoke of the longing of the survivors and of their descen-

[20] For an outline of its origin and developments see: Kh. TOLOLYAN, «Cultural Narrative and the Motivation of the Terrorist», in *The Journal of Strategic Studies*, vol. 10, Dec. 1987, N° 4, 217-233; see also: A. SISAKIAN, «'Questione armena'? Per puntualizzare la situazione attuale: schizzo di una sintesi storica», in *Oriente Moderno*, LI (1981), pp. 37-39 (A. Sisakian was a pseudonym used by the author of this paper. On the reasons compelling to use a pseudonym, see: B.L. ZEKIYAN, «Postille di ieri e di oggi», in Cl. MUTAFIAN, *Metz Yeghérn. Breve storia del genocidio degli armeni*, Guerini e Associati, Milano, 1995, 2nd ed. 1996, p. 67).

dants. But an equally significant and important feature also calls our attention: the sentiment spread among the population of the Republic of Armenia, both indigenous and by descendants of the survivors, of a *common* loss, of a loss affecting the nation *as a whole*, throughout the territory of Western or Turkish Armenia where the Genocide was perpetrated and from where the Armenian people were forever banished. What we said about the literary, artistic, and musical expressions of this sentiment has a general value, irrespective of the origins of the writer, the artist, or the composer, whether indigenous or a descendant of the Genocide survivors.

This sense of a common, national loss with regard to the lost Land is in direct connection with the highly developed self-awareness of national identity of the Armenians which we have already alluded to. It shows, at the same time, that the memory of the Genocide is felt and lived by the Armenians as a part of their national self-consciousness in relation to a basically common experience and attitudes.

This community, however, does not at all mean uniformity or unanimism, even in the theoretical formulation and explanation of the deeper impact of the Genocide, of its consequences, of the place it occupies or should occupy in the life of the Armenians as a national community, or of the ways to better heal its still bleeding wounds.

The Italian philosopher Roberto Ardigò once pronounced a wise aphorism: «The fact itself is divine, its explanation is only human». We think what Armenians share profoundly is the *reality* itself of the Genocide, its common and overwhelming memory. Differences may concern both structural and superstructural issues. By «structural» we mean differences related to the perception itself of the fact in the life of the community: its intensity, its nuances, its major polarization on one or the other aspect of the fact. By «superstructural» we mean all that regards the explanation and interpretation of the fact to whatever degree and level of spontaneous or scientific reflection. Of course, this study itself is a superstructural approach.

The debate on Armenian identity as well as on the place and the function of the memory of the Genocide in relation to it has had new accents in these last years, especially following Armenia's independence. As far as the Genocide is directly concerned, two main topics are being more acutely debated: *a)* the «centrality» or less of its memory in the national self-con-

sciousness; *b)* the place to assign to it in the educational programmes, particularly at the age of the primary school.[21]

A radical, dialectic negativity and a positive, polyvalent resolution

At this point the polyvalent dynamics proceeding from the antithesis between Genocide, as a community death, and life, as a survival process, come into play to avoid transforming the former's radical negativity into an absolute one.

It is a *radical* negativity, since it signifies a catastrophe; it is *not absolute*, since it shows a prominent dialectic character, delivering a chain reaction of vital issues. We think that the dialectic schema, either in its Hegelian or Marxist, existentialist or other forms, independently from one's philosophical world vision, may offer a very fitting hermeneutic key for the analysis of the privation-possession, adhesion-tension relationship in the Armenian collective imagery, consequent to its paradoxical condition between Genocide and survival, between Homeland and exile.

The position of these different moments will be interchangeable according to the perspectives out of which they function. Thus the loss of the homeland represents the moment of «thesis» and the possession, that of «antithesis» on the level of factual history, of what actually happened. This real, historical inversion of a people's relationship to its homeland constitutes the very essence of the Armenian Tragedy. But on the ground of psychological and social dynamics sustaining survival, another inversion takes place – the «inversion of the inversion» we can call it – putting as the moment of «thesis» the imaginary regaining or reconstruction of the homeland, and as the moment of «antithesis» its present distance.

[21] A research centre, called «Armenian Research Center in Humanities» (ARCH), founded by a deputate at the Parliament, Ashot Oskanean, a former teacher of philosophy at the Yerevan State University, is leading special studies and meetings on similar subjects. It started the publication of a periodical (annual) called *Ink'nut'iwn* (Identity). The first volume, appeared in 1995, collects contributions from Armenia and the diaspora. The second volume will contain the Proceedings of a Conference, held in Yerevan on April 17th through 19th, having as a general topic «The basic question of national identity and modernity», where the issue of the Genocide often came under discussion. This conference was followed by another, organized by the Government, to commemorate the 80th anniversary of the Genocide, and was inaugurated with a prolusion by the President of the Republic.

This second grade or double inversion, which explains how vital dynamics may issue from a radical negativity, constitutes at the same time the great risk that the Armenian struggle for survival has to face at every moment: that of degenerating from the level of spirituality to the level of fiction, and of mistaking that fiction for reality.

In any case, the continuous effort of re-creating a new, spiritual reality instead of a lost physical one has something of epical at a point where epics rejoin tragedy. It seems to us that the notion of «epic tragedy» – assuming both notions in their technical sense – is the best way to qualify the struggle that the Armenian generations, heirs of the Genocide, have to maintain day by day, especially in diasporal situations, in order to survive as Armenians, which means to keep alive the heritage of the martyrs, to maintain faith in it.

But such a qualification opens a new chapter of inquiry: to elaborate at a deeper semantic and existential level the epic-tragic vision of the Armenian Genocide. Here let us only point out that the literary creation which has always been considered as the most expressive one of the Armenian soul is the *Book of Lamentation* of Saint Gregory of Narek. According to recent research, this Book, the Code par excellence of the Armenian people, belongs to the field of tragedy in the very sense of the word[22]. We can make a similar statement as to its epic character. Is it a pure coincidence that the tragedy of the Armenian soul was also her epos?

[22] See K. BELEDIAN (PĖŁTEAN), *Grigor Narekats'i lezui sahmannerun mêdj* [Gregory of Narek in the limits of the language], (Bibliothèque d'Arménologie «Bazmavep», 22), San Lazzaro, Venice, 1985; ID., «The Tradition of Grigor Narekatsi», in *Raft. Journal of Armenian Poetry and Criticism*, I (1986), pp. 5-18, in part. 11-13.

ABSTRACT
The aim of this article is not a general discussion of the notion of genocide as such. Neither is it to deal with the historicity of the Armenian genocide in particular. It reflects on the genocide in such a perspective as that of a philosophy of history, leaving from the concrete case of the Armenian genocide. A similar approach, if duly carried out with a rigorous methodology, will help to better understand how life may be still possible after death, and how Armenian collective identity has been perceived by the surviving community after the Catastrophe. The author stresses the importance of the lose of the Homeland, the «eradication», as a moment of *radical* negativity; nontheless it is *not absolute*, since it shows a prominent dialectic character, delivering a chain reaction of vital issues.

KEY WORDS
Genocide. Armenian. Eradication.

Ela Filippone

NOTE SU DUE VERSIONI BALUCI DEL *MI'RĀǰ*

1. L'insieme delle esperienze mistico-religiose, noto con il termine arabo di *mi'rāǰ*, è il risultato della fusione, già avvenuta all'epoca di Ṭabarī[1], di due episodi distinti della vita di Maometto: il fantastico viaggio notturno dalla Mecca a Gerusalemme (*isrā'*) e l'Ascensione ai cieli (*mi'rāǰ*, dal mezzo con cui l'impresa si è realizzata, cioè la scala[2]).

Ciò che il Corano offre a testimonianza di queste esperienze del Profeta si riduce ad un versetto della Sura XVII ed un riferimento nella Sura LIII; maggiori dettagli forniscono gli ḥadīṯ e la *Sīra*. A partire da questi dati, spesso frammentari e contraddittori, sono state elaborate numerose redazioni che descrivono minuziosamente avvenimenti favolosi legati all'avventura del *mi'rāǰ*. Queste redazioni costituiscono nel loro insieme la 'letteratura sul *mi'rāǰ*', in origine sostanzialmente religiosa, ma al tempo stesso rispondente alla profonda esigenza umana del miracoloso e del fantastico: da una parte commentari ed esegesi di testi religiosi, o comunque opere teologiche e filosofiche, dall'altro prodotti letterari, per lo più poetici, di cui è ricca la letteratura delle diverse aree islamiche, alcuni famosi perchè opera di poeti 'maggiori', altri, espressione di letteratura popolare, sconosciuti ai più, che si trovano solo sulle bancarelle di mercatini locali. Nella poesia persiana, ad es., il racconto del *mi'rāǰ* (prs. *me'rāǰ*), preceduto in genere dall'invocazione a Dio e l'elogio del Profeta, diven-

[1] Così nel *Tafsīr* (ma non nelle *Cronache*). Menzione dei festeggiamenti per il *mi'rāǰ* (27 Rajab; la data è la stessa ai giorni nostri e la festività è più o meno osservata a seconda della regioni) si ha già in BĪRŪNĪ 329.

[2] La differenziazione tra *isrā'* e *mi'rāǰ* è relativamente recente: nelle fonti più antiche *isrā'* indica sia il viaggio notturno sia l'ascensione.

ta a partire da Nezāmi[3] un elemento quasi canonico nelle introduzioni dei poemi, con la funzione, come suggerisce Bausani (1968.398), di simbolizzare la comunione del cuore del poeta con il mondo degli angeli, e nello stesso tempo di introdurre ad una atmosfera fiabesca, distaccata dal 'tempo' comune.

Non minore fortuna ha avuto il *miʿrāǰ* nella tradizione popolare; ad esso infatti è affidato il compito di rafforzare il sentimento religioso della comunità, in quanto permette al credente di verificare in vita l'unicità di Dio, la giustizia divina, la bontà dei precetti religiosi, ecc.; in breve, la fondatezza del messaggio di Maometto. E se la fantasia dei poeti contribuì ad arricchire la massa di elementi magici e fantastici della letteratura popolare, molto la letteratura 'alta' deve a quest'ultima, attraverso un complesso processo di interrelazione sviluppato nel corso del tempo.

2. Sul *miʿrāǰ* esiste una vasta bibliografia, che abbraccia campi diversi della cultura dei popoli islamici[4]; dalla teologia alla filosofia e alle principali produzioni letterarie e artistiche[5], dai motivi ereditati dalla tradizione ebraica, cristiana e zoroastriana all'influenza che il *miʿrāǰ* ha esercitato nell'occidente medievale cristiano[6].

Meno interesse invece ha destato l'evoluzione tematica della leggenda nelle letterature orali, dove il *miʿrāǰ* diventa materia di 'racconto', con elementi che traggono spunto dalla spiritualità popolare, ma anche dall'etnoconoscenza del mondo e dalla favolistica, a volte anche in disaccordo con le tradizioni canoniche[7]. È in questo spirito che vengono ripresentate qui

[3] Un antecedente già in Xāqāni; v. BAUSANI 1968.396. Sulle fonti di Nezāmi v. DE FOUCHÉCOUR, dove si annuncia uno studio dell'autore, insieme con C. Kappler, sulla letteratura persiana del *miʿrāǰ* a partire dal X sec.

[4] Riferimenti generali in *EI* s.v. *miʿrādj*. Da ultimo v. AMIR-MOEZZI.

[5] Il *miʿrāǰ* ha ispirato numerose rappresentazioni iconografiche, in particolare miniature, di autori persiani e di altre tradizioni artistiche.

[6] Cfr. ASÍN PALACIOS 1943, ora in ed. it.; cfr. anche CERULLI 1949 e 1972. La traduzione it. del *Liber scalae Machometi* (in CERULLI 1949) è apparsa recentemente come *Il Libro della Scala di Maometto.*

[7] Vi sono eccezioni, in particolare per quel che riguarda lo sviluppo della leggenda in Africa (bibl. in *EI*, s.v. *miʿrādj* [3. Miʿrādj literature in East and West Africa, di J. Knappert]).

due versioni baluci del *mi'rāǰ*, già pubblicate in trascrizione e traduzione.

Una delle due versioni (in seguito A) appare tra i testi contenuti in un ms della British Library (Cod. Or. 24048). Il ms, pubblicato da J. Elfenbein (E 58-66) non è datato; si sa soltanto che la BL ne è entrata in possesso nel 1861[8]. Si tratta di una raccolta di noti racconti popolari (di cui il *mi'rāǰ* è l'unico a sfondo religioso) e di poesie tradizionali baluci in un dialetto costiero, per il quale Elfenbein suggerisce l'area di Kalmat (Makrān pakistano)[9], particolarmente interessante perché uno dei primi tentativi noti di fissare graficamente la lingua. La seconda versione del *mi'rāǰ* qui esaminata (versione B), in una varietà bal. orientale, è stata trascritta nel 1884 da M.L. Dames, a cui era stata dettata da Gulām Muhammad Bālāčānī[10], e pubblicata in D (trad. inglese in I.157-61; testo bal. in II.152-54). Dames, che in D I.157 afferma trattarsi di testo inedito, non doveva conoscere la raccolta già pubblicata da Geiger nel 1893, dove veniva presentato lo stesso racconto, reso disponibile da Dames (G 442-45). Non si riscontrano tra le versioni di D e G differenze rilevanti; qualche minima divergenza si ha nella traduzione; una riga manca in G[11].

3.1 All'esistenza di B aveva già fatto riferimento Schimmel (1987.169)[12], evidenziandone un elemento narrativo interessante: la comparsa del santo 'Abdul Qādir Gīlānī[13]. L'episodio costituisce una giustificazione popolare a posteriori di una famosa affermazione attribuita allo stesso Gīlānī, in cui egli si fregia di una superiorità su tutti gli altri santi: «*qadamī hāḏā 'alā ruqba kulli walī Allāh*» "questo mio piede è sul collo di tutti i santi di Dio". L'affermazione, diventata poi una sorta

[8] Per notizie sul ms dopo l'acquisizione dagli eredi del sanscritista H.H. Wilson da parte della BL cfr. E 1-2.

[9] Cfr. E 3-4.

[10] Il personaggio è citato più volte come informatore da Dames, ma su di lui non vengono fornite informazioni precise.

[11] Per i particolari v. sotto, pp. 272-79.

[12] Notizie imprecise sul racconto (v. il riferimento a Burāq, di cui non c'è traccia in B, o l'omissione della storia dell'incredulo, che pure SCHIMMEL [p. 161 e n. 10] rileva per altre trafile) fanno pensare che le sue informazioni siano di seconda mano. Un accenno a B è già in SCHIMMEL 1980a.122.

[13] Sui festeggiamenti annuali a lui riservati nel Subcontinente, dove è particolarmente venerato, cf. CROOKE 192-94 e SCHIMMEL 1980a.121-22.

di eulogia da affiancare al nome del santo, trarrebbe origine dalle parole di Maometto, grato del fatto che Gīlānī, offrendogli le spalle, gli avesse permesso di continuare l'ascensione. L'episodio si ritrova quasi identico in A[14], proveniente da altra regione, e ciò dimostra il suo radicamento nel *miʿrāǰ* baluci; riferimenti analoghi si trovano anche in una poesia panjabi in onore del santo in un ms di fine XIX sec. (Schimmel 1987.300 n. 42). Si ha qui un adattamento di motivi di ampia diffusione popolare, basati sulla strutturazione di trame narrative a partire da oggetti concreti, come lo sono ad es. un piede o un collo. Che il prestigio di cui Gīlānī si vantava derivasse direttamente da Maometto fa fede un ḥadīṯ[15]. Ali, contrariato dalle parole del Profeta, aveva reagito affermando che non avrebbe mai permesso a nessuno di poggiare il piede sul suo collo; Maometto aveva allora evocato Gīlānī in forma di bambino, e Ali, ignaro della sua identità, per aiutarlo a prendere un frutto troppo alto, gli aveva fatto poggiare il piede sul proprio collo, *attualizzando così le parole del Profeta*. Il santo in vesti di bambino lo ritroviamo anche in A; Maometto, seppure perplesso, seguirà i consigli di Gabriele, e salendo sulle spalle del piccolo proseguirà la sua ascensione[16].

3.2. In A e B la storia dell'Ascensione ha un'appendice integrante del racconto[17]. Vi si descrive l'esperienza di un personaggio incredulo del fatto che Maometto abbia potuto vivere un così lungo viaggio nell'arco di pochi istanti, come vuole la tradizione, secondo la quale al ritorno avrebbe trovato il letto ancora caldo e non ancora vuotata la brocca di acqua, rovesciatasi alla sua partenza[18]. Questo personaggio ('un uomo' in A, 'un commerciante' in B), avendo lasciato

[14] Il santo, cui vengono attribuiti non meno di 99 nomi (CROOKE 192), appare come Pīr Dastgīr, in A; come Dastgīr Bādšāh e Hazrat Pīr in B.

[15] Sulle fonti di questo ḥadīṯ v. SCARABEL 92.

[16] Offrire le spalle al Profeta per aiutarlo ad innalzarsi e a superare ostacoli, ottenendone una ricompensa, è motivo comune ad altre storie. Così Ṭalḥah aiuta il Profeta ferito a sedersi su di un masso; in cambio Maometto gli garantisce il Paradiso (ṬABARĪ, *Vita di Maometto* 219).

[17] Cfr. invece: «Added to it at the end is another short tale, really independent of the first» (E 58). Un informatore bal. (interpellato sul *miʿrāǰ*) dell'intera vicenda ricorda solo la metamorfosi da uomo a donna; un'indagine in Makrān ha mostrato che la storia dell'Ascensione è oggi per lo più ignorata.

[18] Così nella maggioranza delle redazioni. Numerose sono le varianti,

alla propria moglie l'incarico di preparare il pasto (pulire un pezzo di carne in A e squamare un pesce in B), si reca al fiume per riempire una brocca d'acqua. A seguito dell'immersione della testa nell'acqua, il protagonista, trasformato in donna, si ritrova in un luogo ignoto; viene rapito e sposato da un uomo da cui ha vari figli (tre in A; sette in B); quindi si ritrasforma, ancora a seguito di un'immersione, nell'uomo che era. L'ambiente che ritrova è identico a quello perduto al momento della metamorfosi, e tornato a casa vede la moglie ancora intenta nelle faccende in cui l'aveva lasciata. Si accorge così di aver vissuto in pochissimo tempo, proprio come il Profeta, un'esperienza che non poteva che durare molti anni: spariscono i suoi dubbi e diventa buon musulmano. La storia dell'uomo incredulo in A e B è praticamente identica a quella riportata da Amir Xosrow come epilogo al racconto del *mi'rāǰ* nel suo *Āyine-ye Sekandari.*

Il racconto di avvenimenti simili, legati al *mi'rāǰ*, con varianti nei fatti e personaggi, è parte della tradizione narrativa islamica; in Kriss - Kriss-Heinrich 78 compare una storia egiziana con protagonista 'Abdul Qādir Ṭašṭūšī, venerato come santo al Cairo[19]. Giuntogli all'orecchio che il sultano di Egitto aveva manifestato dubbi sui tempi del viaggio del Profeta, si reca da lui sfidandolo a scacchi: il sultano, perdente, deve immergersi in una tinozza piena d'acqua. A seguito di ciò il sultano si ritrova in un palazzo ignoto trasformato in donna; avrà con il tempo tre figli. Il ritrovarsi uomo nel proprio palazzo dopo una nuova immersione lo convince della veridicità del *mi'rāǰ.*

La funzione quasi sciamanica qui svolta da Ṭašṭūšī era già stata attribuita a Šayx Šihāb ad-Dīn, il mistico più noto come Sohravardi. Bausani (1954.112-17) ci offre la traduzione italiana di una storia tratta da *La storia dei quaranta Vizir* (ed. Belletête). L'ambientazione e la situazione sono identiche a quelle che avevano richiesto l'intervento di Ṭašṭūšī. Šihāb ad-

come quella in B, dove la brocca che gocciola ed il letto caldo sono sostituiti dalla catena della porta che oscilla ancora al ritorno del Profeta. In A questo motivo manca. Si noti però come l'elemento 'brocca d'acqua' non vada perduto: lo ritroviamo riadattato nella storia dell'incredulo. E sarà ancora il versamento dell'acqua da una brocca a causare la morte di Šihāb ad-Dīn (v. sotto, p. 248).

[19] Di lui si sa che morì nel 1523, e che tra i molti miracoli gli viene riconosciuto il potere di ubiquità.

Dīn incontra il sultano in un padiglione a quattro finestre, che fa chiudere ed aprire una alla volta: alle finestre si presentano a turno immagini che al sultano appaiono reali. Su invito di Šihāb ad-Dīn il sultano si immerge in una tinozza piena d'acqua e riemergendo si ritrova in un luogo ignoto; lì si sposa e vive con la moglie per sette anni, avendone tre figli. Dopo un bagno nell'acqua di mare, il sultano si ritrova nella tinozza e, adirato, ordina di uccidere lo Šayx, che, immergendosi a sua volta nell'acqua, scompare e riappare a Damasco. Giunge a Damasco l'ordine di uccidere lo Šayx, che, venutone a conoscenza, si ritira in una caverna[20]. Una donna, mandata a stanarlo, versa in terra l'acqua di una brocca, preparata da Šihāb ad-Dīn per l'abluzione dopo i rapporti sessuali, essendo egli, in stato di impurità, privo dei suoi poteri miracolosi. Lo Šayx è quindi catturato ed ucciso: vengono così riformulate sulla base di una leggenda le cause che hanno portato all'uccisione (questa sì reale) di Sohravardi, per la quale è noto anche come Al-Maqtūl[21].

Il nucleo centrale che queste storie condividono, la formazione di ciò che Bausani (1954.111) chiama 'sacca' o 'buco nel tempo' – eventi che il protagonista vive per un lungo periodo, mentre per gli altri passano pochi attimi – è un motivo di origine indiana[22] ma con una diffusione areale amplissima[23]. È indiano anche il motivo della metamorfosi dell'uomo in donna[24] che caratterizza la storia egiziana di Ṭašṭūšī e gli epiloghi alla narrazione del *miʿrāǰ* nelle versioni

[20] La caverna di Šihāb ad-Dīn, da lui trasformata in biblioteca, con quattro porte magiche (cfr. le quattro finestre del sultano d'Egitto), è descritta nella 'Storia di Avicenna', in *Le Mille e una giornata*.

[21] Lieto fine si ha nella trad. francese della *Storia dei quaranta Vizir* di Petis de La Croix. Su variazioni di Petis rispetto ad altre edizioni v. GIBB, Appendix B; brani tratti da Gibb in trad. it. sono in CERULLI 1972.248.

[22] Così ZIMMER 50, BAUSANI 1968.465, SCHIMMEL 1987. 161 e n. 10; in epoca più recente (Mirzā Bedil) BAUSANI 1954-56; in storie popolari dal Sindh, SCHIMMEL 1980b.133-39.

[23] Agli es. di BAUSANI 1954 si aggiunga la storia turca in EBERHARD-BORATAV 150-51 [Un credente dubita della relatività del tempo, viene mandato al mare dal mullah, inghiottito da un pesce e rigettato su una sponda ignota. Si sposa, ha dei figli. Inghiottito nuovamente da un pesce e rigettato nel luogo da cui è iniziata la sua avventura, si accorge che la cerimonia non è ancora terminata].

[24] Cfr. ZIMMER 27-31.

baluci e in Amir Xosrow.

Connesso al problema filosofico del Tempo, il motivo del 'buco' compare in una tipologia di racconti, con diverse varianti, tutte accomunate dall'elemento 'acqua', la cui finalità è dimostrare la relatività del Tempo e l'esistenza di categorie temporali diverse; il problema delle conseguenze che il passaggio tra dimensioni determina non viene mai posto. Se si confrontano le storie create intorno a questo motivo (lo stesso *mi'rāǰ* è un esempio), si nota che B presenta una peculiarità interessante[25]. L'esperienza vissuta da Maometto durante l'Ascensione si pone fuori dal tempo umano, così come non è umano lo spazio in cui è vissuta. La saggezza popolare può accettare ciò ed ammettere che nell'arco di tempo in cui la catena d'una porta oscilla si possa vivere un'esperienza di diciotto anni; ma ciò che uno ha vissuto, ha vissuto, e in qualche modo lo deve 'scontare'. Così B termina con la storia della morte del Profeta, che solo in apparenza muore diciotto anni 'prima' rispetto al tempo fissato: quei diciotto anni li ha già vissuti nella famosa notte.

3.3 Altra convergenza tra e A e B è l'asserzione della mancata visione di Dio da parte del Profeta. Si tratta di un elemento importante, perchè chiama in causa una delle principali discussioni teologiche legate al *mi'rāǰ*. Le diverse redazioni si dividono su ciò: per alcune Maometto vede Dio con gli occhi, rimanendo cosciente, per altre perde la vista, che però viene sostituita dagli 'occhi del cuore'. Non si tratta di differenza di poco conto, se ha originato una controversia, in particolare tra mistici e non, su cui non è possibile dilungarci. In B Maometto chiede di vedere il viso di Dio, ma acconsente subito a rinviare la visione al Giorno del giudizio. In A, invece, Maometto insiste a lungo, ma Dio è inflessibile: Maometto non avrebbe sopportato la sua vista, come già non l'aveva sopportata Mosè. L'equiparazione tra il Profeta e Mosè è un particolare molto curioso, perchè la possibilità di Maometto, a differenza di Mosè, di sostenere la visione di Dio,

[25] L'esigenza di rapportare tra loro diverse categorie temporali è presente anche nella storia riportata da Mirzā Bedil (BAUSANI 1954-56.178-79), ma qui la soluzione è filosofica: al re che, cercata invano la famiglia perduta, si convince di avere sognato, un saggio spiega che ciò che ha vissuto è frutto del suo Pensiero, e in quanto tale assolutamente reale.

rappresenta sia per l'ortodossia sia per i sufi una prova irrefutabile della sua superiorità su tutti gli altri profeti. D'altra parte la figura di Mosè, già di rilievo nella dottrina islamica, è saldamente radicata nella religiosità popolare, e lo dimostra la sua presenza come protagonista in moltissimi racconti di eventi miracolosi nelle letterature orali dell'area[26].

4.0 A e B presentano anche notevoli diversità. La principale è data dal fatto che se in A, divisibile in due parti (il *mi'rāǰ* e la storia dell'incredulo), la descrizione del viaggio è completa, con l'attraversamento dei sette cieli fino all'incontro con Dio, in B, in cui si distinguono tre unità narrative (il viaggio nei cieli, la storia dell'incredulo e la morte del Profeta), il *mi'rāǰ* vero e proprio è raccontato molto concisamente, e comunque contiene elementi favolistici che mancano in A.

4.1 Dopo l'arrivo di Gabriele che porta a Maometto l'invito di Dio a recarsi presso di lui, troviamo in A il Profeta alle prese con un cavallo che si appresta a montare, e che ricorda la creatura magica di nome Burāq, notissima in tutto il mondo islamico[27]. Qui il nome non compare, nè il cavallo è descritto con i tratti meravigliosi di Burāq. C'è però la descrizione di un 'contrasto' tra Maometto ed il cavallo, che gli oppone resistenza non facendosi sellare, contrasto che si conclude con un patteggiamento: il cavallo si fa promettere che il giorno in cui Maometto andrà nei cieli lo porterà con sè. Nella tradizione del *mi'rāǰ* Burāq accompagna il Profeta nel suo viaggio a Gerusalemme; lì lo aspetta, mentre Maometto compie l'ascensione con una scala (o sulle ali di Gabriele)[28], per poi riportarlo a casa. Il patteggiamento tra Maometto e Burāq è un motivo ricorrente: il cavallo, destinato ad accompagnare il Profeta a Gerusalemme, pretende di esserne la cavalcatura il Giorno del giudizio. Ma questo patteggiamento in A è in contraddizione con la logica del racconto: se Maometto in partenza per i cieli si avvia verso il cavallo, è già nelle sue intenzioni utilizzarlo come cavalcatura. La con-

[26] Su Mosè nella letteratura orale bal. v. anche MORGENSTIERNE.
[27] Riferimenti generali in *EI*, s.v. *al-Burāḳ*.
[28] Alcune redazioni, per lo più recenti, prevedono l'uso di Burāq anche per l'Ascensione.

traddizione è però in qualche modo risolta se si considera l'episodio come riminiscenza dell'*isrā'*, che l'intenzione narrativa non intende includere come tale in A.

Del cavallo si perdono le tracce: nessun altro riferimento ci dà notizie sulla modalità dell'ascensione. Per gli spostamenti di Maometto e Gabriele viene usata l'espressione *demā rawag* "andare avanti", neutra rispetto al mezzo e alla direzione (se orizzontale o verticale); soltanto nell'incontro con Gīlānī, con l'uso di *sar geǰag* "far salire", si allude ad una salita.

Va forse considerata riminiscenza dell'*isrā'* (e connessa a Gerusalemme) la città che appare a Maometto nel sesto cielo dopo la progressiva apertura, a partire da una cassa, di una sorta di scatola cinese[29]. L'episodio sembra ricalcare l'incontro che si svolge nella moschea di Gerusalemme tra Maometto ed i grandi Profeti, che lo riconoscono e lo salutano come il più grande tra loro. La cassa, peraltro, sembra appartenere ad una carovana di cui Maometto chiede spiegazioni a Gabriele. «Questa carovana, ogni volta che vengo, la vedo in questo stesso posto», è la risposta che ne ottiene. Cercare una valenza simbolica per questo episodio, in apparenza incongruente, è inutile. Si tratta di un flash, di un'immagine di un oggetto esautorato della sua funzione narrativa, che è tutto ciò che rimane nel *mi'rāǰ* baluci, o quanto meno nella coscienza del narratore di A, dell'episodio della carovana, anche questa parte dell'*isrā'*, incontrata da Maometto nel suo viaggio a Gerusalemme, e da lui rivista nel percorso di ritorno, la cui descrizione gli permetterà di essere creduto da una parte di coloro cui narrerà le sue avventure. In A, quindi, l'attraversamento del sesto cielo riporta molti elementi tratti dall'originario episodio dell'*isrā'*, rielaborati in maniera innovativa.

Il terzo, il quarto e il quinto cielo sono dedicati alla descrizione dei castighi inflitti ai peccatori. Si tratta di tre peccati (fornicazione, allattamento di bambino non proprio senza consenso; diffamazione a base sessuale) comuni non solo ad altre redazioni del *mi'rāǰ*, ma anche a concezioni escatologiche come quella zoroastriana dell'*Ardā Virāz Nāmag*. I perso-

[29] Si può pensare qui anche alla Gerusalemme celeste, prototipo della terrestre, che compare in molte redazioni del *mi'rāǰ*, ed è già nella tradizione biblica.

naggi sono prevalentemente femminili; i castighi, descritti con crudezza di linguaggio, sono correlati al peccato secondo una concezione comune ad un'area culturale vastissima e testimoniata, oltre che nella letteratura islamica, in quella testamentaria (Tardieu), zoroastriana, tibetana (Gignoux 15-23), ecc.

Nel settimo cielo è descritto l'incontro di Maometto con Azraele, i cui tratti sono quelli comuni nella letteratura del *mi'rāǰ*; anche il loro colloquio rispetta la tradizione. Peculiare è l'Albero, probabile variante dell'Albero della Vita, le cui foglie, cadendo, segnano la fine del tempo di ogni essere umano. La funzione della Tavola, su cui sono scritti i nomi dei viventi, si integra con quella delle foglie, i cui movimenti attivano Azraele. Un Albero con questa funzione non è estraneo alla tradizione del *mi'rāǰ*; compare anche nel resoconto dell'Ascensione del sacerdote bolognese D. Laffi (sec. XVII), che lo colloca alle porte del Paradiso («arbore grandissimo [...] che nelle sue foglie sono scritti li nomi di tutti li mortali, sì che nascendo uno, parimenti nasce una foglia»; Cerulli 1972.224). Nel racconto del Laffi, tuttavia, l'Angelo della Morte recante il libro con il nome dei nati e il tempo a loro destinato, è collocato nel quarto cielo e quindi non in rapporto diretto con l'Albero. In A si ha quindi l'unificazione di due tradizioni distinte ma problematicamente connesse (il destino umano)[30]; la ridondanza di elementi narrativi è in parte neutralizzata dal riferimento all'uso che dell'Albero fa Azraele[31].

L'arrivo di Maometto al Trono scatena un terremoto; il motivo di una reazione emozionale delle sfere al passaggio del Profeta è comune nel *mi'rāǰ* poetico persiano. Vi è solo un modo per fermare il movimento della terra: Maometto *deve* indossare le scarpe, perché, come dice Gabriele, il Trono brama la 'polvere delle sue scarpe'[32]. Ma la pietà popolare

[30] In Egitto, ad es., si immagina che l'Albero della Vita venga scosso durante la *lailat al-barā'a* ('la notte del decreto di immunità'): le foglie che cadono segnano la sorte di coloro il cui nome recano inciso (KRISS - KRISS-HEINRICH 77). Festeggiamenti per la notte in cui si registrano in Paradiso le sorti per l'anno nuovo nell'area indo-pakistana sono segnalati in CROOKE 203-204, SCHIMMEL 1980a.122-23.

[31] In altre versioni del *mi'rāǰ*, ad es., Azraele si serve di due tavole o di due libri; la seconda tavola (o il secondo libro) ha la stessa funzione che in A è riservata alle foglie cadenti.

[32] Il motivo 'polvere delle scarpe' (con varianti: 'polvere dei piedi',

non può accettare un comportamento riprovevole come quello di non scalzarsi in luogo sacro, e proprio da parte di Maometto. Se si parla di polvere delle scarpe, dobbiamo quindi presumere che Maometto calzasse le scarpe, ma che fosse stato costretto a farlo; in A la ritrosia del Profeta alla richiesta di Gabriele lo testimonia ampiamente. D'altra parte la prerogativa di camminare calzati su un luogo sacro è ulteriore prova della superiorità di Maometto sugli altri profeti. Così 'Aṭṭār: «Un giorno che Mosè venne a sedersi sul tappeto di Muḥammad, Dio gli ordinò "togliti i sandali!". [...] Più tardi, durante l'ascensione al cielo di Muḥammad [...], Bilāl potè udire il rumore dei suoi sandali[33], mentre Mosè, benché fosse re, non poté salire sul Sinai con i sandali ai piedi. Considera l'immenso onore che Iddio concesse a un servo [...] gli permise di calzare i sandali e di percorrere la propria via» (*Il verbo degli uccelli* 18).

Dopo aver salutato Dio, Maometto gli chiede di mostrargli il viso. Dio rifiuta e racconta come Mosè in analoghe circostanze non avesse resistito alla vista: folgorato, era caduto su una roccia, che si era bruciata; Dio aveva poi consolato la roccia trasformandola in antimonio. La leggenda della creazione dell'antimonio connessa all'incontro di Dio con Mosè fa parte delle conoscenze etnoscientifiche diffuse nel mondo islamico[34]; in A la troviamo inserita in una storia di cui originariamente non fa parte. E tuttavia non deve essere casuale che riferimenti all'antimonio si ritrovino in connessione con la 'polvere delle scarpe' del Profeta e, per trasposizione, di persone importanti di cui si cantino le lodi[35].

'della strada', 'della contrada', ecc.) del Profeta (o di potenti) è comunissimo nella poesia persiana. Per la connessione 'polvere delle scarpe del Profeta' : 'antimonio' v. sotto.

[33] La presenza in Paradiso di Bilāl, che sente i passi del Profeta durante l'Ascensione, deriva da una rielaborazione di notizie riportate da Buxāri ("Diceva il Profeta [...] a Bilāl: «ho sentito il ticchettìo dei tuoi passi davanti a me, in Paradiso»", *Detti e fatti del Profeta dell'Islam* 451).

[34] Per l'India britannica v. CROOKE 307. Un baluci del Makrān mi ha confermato che secondo l'opinione corrente l'antimonio proviene dal Monte Sinai.

[35] Cfr. ad es. «La terra che tu calpesti è farmaco per la vista, per te risplende l'occhio della creazione» (NEZĀMI, *Leylā e Majnūn* 16); «fa' [...] della polvere delle tue scarpe un collirio per gli occhi» (Gabriele a Maometto; 'AṬṬĀR, *Poema celeste* 54); «*dar rah-e me'rāj-e u čašm-e falak nur yāft; sorme-ye šab sude gašt az tak-e ǰowlān-e u*» ("nella strada del suo

A questo punto inizia la contrattazione tra Maometto e Dio sugli obblighi che i credenti sono tenuti a rispettare. Nella più comune tradizione del *miʿrāǰ,* Maometto è spinto da Mosè a chiedere una riduzione a Dio delle preghiere o del digiuno, ed è costretto a ritornare presso Dio per ottenere un miglioramento delle condizioni. Qui fa tutto da solo, mercanteggiando con maestria fino ad arrivare alle canoniche cinque preghiere ed al mese di digiuno. L'Islam ha sempre evitato che le disposizioni di legge costituissero un 'peso superiore' a quanto l'uomo può sopportare; in questa ottica si muove Maometto in qualità di intermediario.

Il resto del colloquio tra Dio e Maometto non presenta elementi che lo colleghino in qualche modo ad una tradizione, e può quindi essere considerato una peculiarità di A.

Maometto chiede a Dio di indicargli il paese e il cibo da lui preferiti; Dio, dopo aver cercato di sottrarsi a queste richieste, risponde per non dispiacere colui che considera suo amico. La scelta del Kashmir potrebbe far pensare ad una origine indiana di A[36], come suggerito in E 58; si noti, tuttavia, che il Kashmir è spesso evocato nella favolistica mediorientale come prototipo di paese ricco e bello. Per la scelta del riso al latte, è possibile avanzare ipotesi diverse. Il *baṭ-u-šīr* è un piatto popolare baluci, tradizionalmente povero, che consiste in riso cotto e raffreddato, su cui si versa latte cagliato: la sua scelta da parte di Dio potrebbe semplicemente alludere ad una frugalità divina. Si può tuttavia immaginare che qui *baṭ-u-šīr* sia la trasposizione bal. di un altro piatto, il riso cotto nel latte (prs. *šīrberenǰ*, di recente penetrazione in ambiente bal.), che, secondo una diffusa credenza, era il cibo preferito dal Profeta e da lui definito *sayid aṭ-ṭaʿām*[37]. In queste richieste da parte di Maometto si intravvede una reminiscenza delle prove a cui tradizionalmente viene sottoposto il

meʿrāǰ gli occhi del cielo trovarono la luce; il collirio della notte divenne polvere per la sua corsa vorticosa"; NAZIRI, *Divān* a c. di M.M. Mosaffā, Tehrān 1961, 472, qāside n. 32); ecc.

[36] Si noti che in Kashmir la festa per il *miʿrāǰ* (v. sopra, n. 1) è molto sentita e viene celebrata per una intera settimana con recitazioni e illuminazioni (SCHIMMEL 1987.161).

[37] Il riso al latte è cibo 'rituale', e quindi riservato a festività familiari e religiose. Nel Subcontinente, proprio in ricordo della preferenza di Maometto, il riso al latte viene preparato e distribuito durante i giorni dedicati alla commemorazione della sua morte (CROOKE 188-90).

Profeta durante il *mi'rāǰ*: gli vengono presentate due, tre o quattro coppe ricolme, e deve scegliere se berne il contenuto; la sua scelta ricade sempre sulla coppa di latte.

4.2. Nella versione B Gabriele (qui Wahī, cfr. ar. *waḥī* "rivelazione") viene espressamente indicato come esecutore del trasporto del Profeta. L'intervento di Gīlānī, coinvolto nell'episodio di cui sopra, permette il proseguimento del viaggio oltre il limite invalicabile per l'angelo.

L'episodio successivo dell'incontro di Maometto con un animale feroce[38], che viene ammansito con un anello, è di difficile valutazione. La presenza di fiere nel paradiso/inferno non è peculiare di B: bestie feroci, con smisurate bocche spalancate, come rappresentazioni dell'inferno; angeli con il corpo animalesco sparsi ovunque, fino a reggere il Trono, compaiono nella letteratura del *mi'rāǰ* e nella tradizione apocalittica ebraico-cristiana. In B non è chiara la funzione simbolica dell'animale; il ritrovamento dell'anello del Profeta al dito di Dio potrebbe far supporre che il leone/tigre sia una personificazione divina. Ma se il leone, simbolo ambivalente, può riferirsi sia al 'bene' che al 'male' (così anche nella simbologia medioevale occidentale), un Dio 'leone/tigre' sembra estraneo alla cultura tradizionale islamica.

Il colloquio tra Dio e Maometto è caratterizzato da grande familiarità. Dio esalta il Profeta con un'affermazione supportata da un famoso ḥadīṯ[39]: il mondo è stato creato da Dio in funzione di Maometto, che rappresenta quindi lo scopo dell'essere. Il motivo è radicato nella tradizione islamica, e la sua diffusione è testimoniata anche da un autore spagnolo del '600, Antonio de Castillo. Nel suo elenco dei miracoli attribuiti al Profeta si legge: «Y affirman los Turcos y Moros que el nombre de Mahoma fue antes que Dios criasse el mundo y que si no fuesse por este nombre de Mahoma, Dios no criaría el mundo» (Cerulli 1972.239). Lo stesso motivo è comunemente usato dai poeti musulmani nel tessere le lodi del Profeta[40].

[38] Non chiaramente identificabile; bal. *mazār* vale "tigre" e "leone".

[39] V. i riferimenti di A. Bricteaux in DJAMI, *Youssouf et Zouleikha*, Paris 1927, 233 n. 17.

[40] Cfr. ad es.: «Lui è il motivo della creazione dei sette cieli e degli otti giardini del Paradiso» in ATṬĀR, *Poema celeste* 44.

L'incontro è una rappresentazione formale di una comune interazione sociale. Il senso di ospitalità baluci prevede l'offerta di cibo e le regole del corretto comportamento valgono anche per l'empireo; Dio non viene meno ai suoi doveri di ospite. Maometto, da parte sua, tergiversa: mangiare è un atto sociale, e come tale va effettuato in compagnia. Se in A abbiamo visto Dio che parla di cibo, in B assistiamo alla sua completa umanizzazione: egli mangia, rispettando il ruolo di partecipante all'evento. Tavole imbandite di ogni prelibatezza, a beneficio di coloro che dimorano in Paradiso, compaiono spesso nella letteratura del *miʿrāǰ*, ma un Dio che partecipa al banchetto è una prerogativa di B.

Della mancata visione di Dio da parte di Maometto si è già detto. Di lui il Profeta può vedere la mano, elemento ricorrente nel *miʿrāǰ*: a volte la vediamo toccare il capo del Profeta; a volte offrirgli una copia del Corano; qui, prendere il cibo dal suo piatto, passando attraverso la tenda che li separa.

Dopo la storia dell'incredulo, B continua con la descrizione della morte del Profeta, la cui funzione primaria è riconfermare la veridicità dell'Ascensione e dei suoi tempi. Si tratta della variante di una leggenda che troviamo in Knappert I.234-38, dove, diversamente che in B, è l'Angelo a proporre a Maometto il rinvio della morte; egli accetta e chiede un'ora di vita aggiuntiva per incontrarsi con la sua comunità.

5. Si danno qui alcune note sugli interventi effettuati sui testi baluci. Per A, la lettura del ms (dalle foto in appendice all'ed.) permette correzioni ad E (sia nella lettura che nella traduzione), tutte segnalate (compresi gli errori di stampa); sono segnalati anche emendamenti all'originale, alcuni già in E (in forma tacita o marcati da asterisco). Si mantiene qui la numerazione dei fogli e delle linee del ms.

Notizie sulla grafia del ms sono in E 2-3, 6-7; si aggiunga che /ī/ e /e/, non differenziate, vengono entrambe scritte con ی o ے (Jahani 133), ma che quest'ultima lettera viene utilizzata anche per scrivere /a/ finale: v. *ma*[41], variante di

[41] Ne consegue quindi che ۏے può essere *me* (quindi *me* "nostro" o *me* "questo", abbrev. di *hame*; E 8), oppure *ma* (in E spesso con ŕ, e variamente interpretato, v. 19a l. 2: *nindān meŕ yak kalatīyā* "I'll sit in a

min e *man* "in, su, ecc." e *ta*, variante di *to* "tu".

La trascrizione è tendenzialmente fonematica[42]; per evitare confusione nei confronti si è preferito mantenere la trascrizione vocalica di E (*ā*, *e*, *ī*, *ū*; *a*, *i*, *u*), piuttosto che quella adottata dal gruppo di lavoro del *Dizionario etimologico-comparativo baluci*[43] (tese: *a*, *e*, *i*, *u*; rilassate: *ə*, *ɪ*, *ʊ*), che evidenzia la natura delle opposizioni nel sistema.

B si basa sulla versione di D. Le variazioni di G rispetto al testo di D sono in nota, con la eccezione di 'normalizzazioni' di forme alternanti in D (ad es. *mã* 'io' al posto di *ma*, variante di *man* e *mã*, o *nĩ* al posto di *nī*).

Si può presumere che vi siano stati interventi da parte di Dames; in ogni caso non sono state apportate correzioni rilevanti a testo e traduzione in D. La trascrizione è uniformata a quella di A (*ē* diventa *e*; l'aspirazione delle occlusive iniziali o postconsonantiche è stata trascurata, in quanto non fonematica), ma spesso si è trattato solo di modifiche sulla base di corrispondenze con il sistema di D.

La punteggiatura nella trascrizione di A e B è adattata a quella corrente per l'italiano; integrazioni (a testo e traduzione) sono tra parentesi quadre.

fort of mine" [leggi *nindān ma yak kalateyā* "I'll sit in a fort"], oppure emendando la parola in *mint*, v. 3b l. 10: *mint kāzī mulkā* [leggi *ma kī*] "in the kingdom of the kazi").

[42] Essendo impossibile una verifica sulla lingua effettiva, si è dato credito il più possibile al ms, anche laddove si potrebbe trattare di una grafia a base fonetica o *lapsus* nella scrittura (per es. *habs* per *haps* "cavallo").

[43] Progetto diretto da A.V. Rossi, presso il Centro di lessicografia asiatica (Dip. Studi asiatici – IUO; IsIAO).

VERSIONE A

33a

(5) rozgāre parwardigārā ǰibraīl rāhī kut muhammad[e] nemagā ki: «to[1] *biguš (6) manī dostārā: to biyā ki manā čīze habar gon to hast». paygambar (7) šut gon habsā*[2]*, habsā pa zen kanagā naišt. paygambarā gušt: (8) «parčīyā?» habsā gušt: «to gon man kol bikan ki hamā*[3] *ročīǵ*[4] *(9) ki to birawe*[5] *pa ǰannatā, to*[6] *manā bibare gon, ačha man tarā killān (10) pa zen kanagā». paygambarā gušt: «manī olāk to e. man tarā sawār bān*[7]*». (11) paygambarā*[8] *zen kut, sawār bīt u*[9] *šutant wat u*[10] *ǰibraīl (12) u rasitant par āzmānā yak tabakeyā*[11]*. āzmān[e] dapiš pakut 1*[12]*, (13) u šutant, digar āzmāneyā rasitant. āy*[13] *dapiš pakut 2,*

33b

(1) u šutant, pa digare rasitant. ešī dapiš pakut 3; (2) paygambarā dīt yak ǰannene ki zanǰīl ǰatag min godānā u (3) dritkag[14] *pa yak godānā, u yak marde kaptag pušt[e] sarā, (4) dapī pač in, u ǰannenīg ričant me marden[e]*[15] *dapā. paygambarā ǰust kut (5) ǰibraīlārā ki: «e*[16] *ǰannen dritkag pa yak godānā, u ǰannenīg ričant (6) me mardene dapā*[17]*. e habar*[18]*[e] mānī če in?» ǰibraīlā gušt: «yā dost[e] (7) xudā*[19]*! e ǰannenā gātin*[20] *dātag*[21] *e mardārā ki roč[e] kiyāmat (8) nišāne hameš in, ki ǰannene*[22] *gātī bidāt, ačha ā ǰannene šahwat (9) biričant padā e*[23] *marden[e] dapā, e hamā šahwat in ki pesarā min (10) ǰannenā ritkagant; har wahdī ki roč[e] kiyāmat bibīt, (11) padā ričant marden[e] dapā». šutant demā dan digar āzmāneyā*[24]*, (12) e āzmāniš dapiš pakut*

[1] E: qui e altrove *taw*.
[2] E: qui e altrove *hap*° (con *).
[3] E: °*ma*.
[4] E: *ročī**.
[5] Ms: <b^{u}rwyt> (stessa corr. in E).
[6] E: *o*.
[7] Ms: <b^{a}nt> (stessa corr. in E).
[8] E: °*ra*.
[9] E: qui e altrove *o*.
[10] E: *o gon* (al posto di *wat u*).
[11] E: °*kīyā*.
[12] Sono riportati i numeri progressivi che notano nel ms i cieli attraversati (manca il settimo).
[13] E: *āyā*.
[14] E: qui e altrove *dra*°. *dratka* è il comune part. pass. di *dranǰag*, ma <^{i}> è notato ovunque nel ms; può trattarsi di specificità dialettale.
[15] E: *mardenī*.
[16] Manca in E.
[17] E: *ma mardenī d*°. La lettura *ma* è possibile (v. sopra, p. 256 n. 41); non va però differenziato questo passo da 33b l. 4 (E: *me mardenī d*°): quindi entrambi *ma* "in" o entrambi *me* "questo".
[18] E: qui e altrove *habr* (ma non in 33a l. 6). In EG (come in *Gloss*) compare solo *habr*, ma nei testi *habr* e *habar* si alternano.
[19] E: *xudāe*; ma mancherebbe anche il dimostrativo *e* davanti a *ǰannen*.
[20] E: °*ten*.
[21] E: *dātāg*.
[22] E: *ǰannen*.
[23] Manca in E.
[24] E: qui e altrove °*īyā*.

TRADUZIONE VERSIONE A

33a
(5) Un giorno l'Onnipotente mandò Gabriele da Maometto, [dicendo]: «di' (6) al mio amico: vieni, che devo dirti una cosa». Il Profeta (7) andò verso il cavallo[1]; il cavallo non si fece sellare. Il Profeta disse: (8) «Perché?» Il cavallo rispose: «Fa' con me un patto, che il giorno (9) che ti recherai in paradiso mi porterai con te. Allora sì, ti permetterò (10) di sellarmi». Disse il Profeta: «Tu sei la mia cavalcatura: io ti monterò». (11) Il Profeta mise la sella, lo montò e lui e Gabriele partirono (12) e arrivarono al cielo, al primo livello. Aprirono[2] la porta del cielo[3] 1 (13) e proseguirono. Arrivarono in un altro cielo. Ne aprirono la porta[4] 2

33b
(1) e proseguirono; arrivarono in un altro [cielo]. Ne aprirono la porta 3. (2) Il Profeta vide una donna che aveva una catena al seno (3) ed era appesa ad un seno, ed un uomo steso supino; (4) la sua bocca è aperta e gli umori femminili si riversano nella bocca dell'uomo. Il Profeta domandò (5) a Gabriele: «Questa donna è appesa a un seno, e gli umori si riversano (6) nella bocca di quest'uomo. Cosa significa ciò?» Disse Gabriele: «O amico (7) di Dio! Questa donna ha permesso all'uomo di avere rapporti sessuali con lei[5]. Quando [sarà] il Giorno del Giudizio, (8) il suo segno è questo[6], che se una donna gli ha permesso di avere rapporti sessuali con lei, allora il liquido di quella donna (9) torna indietro nella bocca dell'uomo. Questo è lo stesso liquido che in precedenza era stato versato (10) nella donna. Quando viene il Giorno del Giudizio, (11) torna indietro nella bocca dell'uomo. Proseguirono fino ad un altro cielo (12)

[1] E: «The Messenger went with his horse». Su bal. *gon* "verso" cf. FILIPPONE 1996.258-59.

[2] La grafia < pk^{u}t> *pakut* si alterna con *pak kut* (cfr. *pak kutant*, 16a.11; *pač* k°* in E). *pak kanag* "aprire", variante di *pač kanag*, sembra caratteristica del dialetto alla base del ms.

[3] E: «Heaven opened its gate», ma per questa traduzione bisogna ammettere due errori nel ms : 1) *āzmān* al posto di *āzmānā* e 2) *–iš* al posto di *watī. –iš*, usato sia come sing. che plur., svolge qui funzione di agente.

[4] E: «It opened its gate for them», ma per questa traduzione E deve emendare *āy* in *āyā*.

[5] *gāt(in) deag* è un costrutto verbale con *deag* in funzione modale ("lasciare, permettere") seguìto da una base del pass. (*gāt*) o da un infinito (*gātin*, da *gāh–, gāta* "avere rapporti sessuali"). L'infinito formato con il tema pass. + *in* [v. anche *kutin*, 36b.12; altri es. in E 8] è frequente in raxšānī, ma non in bal. costiero, cfr. ELFENBEIN 1966.27. Va quindi corretto *gāt(en)* "vulva, vagina" in EG; *Gloss* ha *gāt* "copulation", + *day–* "to copulate".

[6] E: «the woman was a fornicator and this is a sign for that man about the Day of Judgement».

4, gustant ki ǰannene zanǰīl (13) ǰatag min zubānā[25] *u dritkag. paygambarā ǰust kut*

34a

(1) ǰibraīlārā[26]*: «ǰibraīl, e ǰannen[e] gunah*[27] *če ant*[28]*?» ǰibraīlā gušt: «e ǰannenā (2) bagayr mard[e] rusxatā, digar[e] čuk mīčentag». šutant demā digar āzmāneyā. dapiš pakut*[29] *5. (3) gustant. paygambarā*[30] *dīt ki ǰannene zanǰīl ǰatag min čammān [u] dritkag. (4) paygambarā ǰust kut ǰibraīlārā ki: «e ǰannen[e] gunah če ant*[31]*?» ǰibraīlā gušt: (5) «e ǰannenā čammān nadītag, u digarārī zā dātag, ki šumārā fulāneyā*[32] *(6) fulāneyā gātag*[33]*». šutant demā, dītiš digar azmāne. āzmān[e] dapiš pak kut, (7) gustant. dītiš*[34] *yak kāfilae. paygambarā ǰust kut ǰibraīlārā (8) ki: «eš kāfilao*[35] *če tarzene?» ǰibraīlā gušt ki: «e kāfilao*[36] *(9) yakkašā*[37] *ki man akāyān, hame yak ǰāgāhā man gindān». paygambar šut, yak (10) sandūkīe*[38] *dapī pakut. sandūke lāpā yak hukahe; hukah[e] dapī pakut, (11) me hukah[e] lāpā yak hayke. hayke dapī pakut, dan yak bāzāre, (12) kalāte u šahre, masīte u mullā int*[39] *ki wānīt*[40]*. paygambar šut (13) masītā, dan mullāyārā kitāb min dem in, wānīt, u kissao*[41]

34b

(1) kant ki: «mārā hasten yak paygambare ki nāmī muhammad in[42]*. rangī*[43]*(2) čo šarr in, u rūyī*[44] *čoš in, u*[45] *kad-u-bālād in*[46]*, čoš in čammī*[47]*». (3) čī*[48] *mardumān yakkeyā*[49] *sar burzā čiskut. guštī gon mullāyā*[50] *ki: «to (4) čoš guše ki me paygambar[e] rang eš-u-eš in. ačha me paygambar čošene, (5) ki ešīyā, u idā uštātag*[51]*». ǰustiš kut ki: «tay nām (6) kay in?» paygambarā gušt: «manī nām muhammad in».*

[25] Manca nel ms il punto di <b>; E: *zab°*.

[26] E: qui e sotto (l. 4) *°lrā*.

[27] Così nel ms (<g^{u}nh>). In E, qui e altrove, *gunāh* (di cui *gunah* è una possibile variante).

[28] E: *int*.

[29] *dapiš pakut* manca in E.

[30] E: *°mbar*.

[31] E: *int*.

[32] E: qui e l. sotto *°īyā*.

[33] E: *gātāg*.

[34] E: *u eš* (al posto di *dītiš*).

[35] E: *kāfila u*.

[36] E: *kāfila*.

[37] E: *°kāša*.

[38] E: qui e altrove *sandā°* (anche in EG).

[39] E: *–ant*.

[40] Ms: <*w'nnt*>. E mantiene la lettura del ms (*wānant*), avendo già corretto *int* in *ant*; v. n. 39 sopra.

[41] E: *kissāwā*.

[42] E: *–īn*.

[43] E: *–i*.

[44] E: *rūh°*.

[45] Manca in E.

[46] E: *kad-u-balād-ī*.

[47] E: *čamme*.

[48] Ms: <cy>; forse *če*. Cfr. n. 11. di p. a fronte.

[49] E: *°ayā*.

[50] E: *°ayā*.

[51] E: *ošt°*. *ušt°* e *ošt°* sono entrambi poss. in bal.; cfr. sotto *ošt°*, 38a l. 3.

ed aprirono la porta di questo cielo[7] 4. Passarono; ecco che una donna aveva una catena (13) alla lingua ed era appesa. Il Profeta domandò

34a
(1) a Gabriele: «Gabriele, quali sono i peccati di questa donna?» Gabriele disse: «Questa donna, (2) senza il permesso del marito, ha allattato il figlio d'un altro». Proseguirono verso un altro cielo. Aprirono la porta 5. (3) Passarono. Il Profeta vide che una donna aveva una catena agli occhi ed era appesa[8]. (4) Il Profeta domandò a Gabriele: « Quali sono i peccati di questa donna?» Gabriele disse: (5) «Questa donna non ha visto con gli occhi, ed ha diffamato altre: 'quel tale (6) o quel talaltro ha avuto rapporti sessuali con voi'». Proseguirono e videro un altro cielo. Aprirono la porta del cielo 6. (7) Passarono. Videro una carovana[9]. Il Profeta domandò a Gabriele: (8) «Che carovana è questa?» Gabriele disse: «Questa carovana (9) ogni volta che vengo, la vedo allo stesso posto». Il Profeta andò (10) e aprì il coperchio di una cassa. Dentro la cassa c'era una scatoletta; aprì il coperchio della scatoletta. (11) Dentro la scatoletta c'era un uovo. Aprì il guscio dell'uovo, ed ecco che c'era un bazar, (12) una fortezza e una città, una moschea, e un mullah che leggeva. Il Profeta andò (13) nella moschea, ed ecco[10] il mullah con un libro davanti; legge e racconta:

34b
(1) «Noi abbiamo un profeta di nome Maometto. (2) È di così bello aspetto, il suo viso è così, è alto, così sono i suoi occhi». (3) Uno tra[11] gli uomini alzò[12] la testa[13]. Disse al mullah: «Tu (4) dici che l'aspetto del nostro profeta è così e così. Allora, il nostro profeta è proprio come (5) costui, e sta qui». Gli domandarono: (6) «Qual'è il

[7] *–iš* in *āzmāniš* è prob. un errore nel ms.

[8] Questa traduz. richiede l'aggiunta di *u* nel testo bal.; si uniforma così la struttura della frase con quella di 33b, ll. 2-3 e 12-13. Diversamente E («a woman is chain-struck, hung by the eyes»).

[9] E: «This is a caravan»; v. n. 34 di p. a fronte.

[10] «Ed ecco» traduce qui la congiunzione *dan*, che ha le stesse funzioni di *dan* in l. 11 sopra, e in 35b l. 9; 38a ll. 2, 11; 38b l. 4 sotto (per questo uso di *dan/tā/dā* cfr. FILIPPONE 1993.141-47). In E *dan* è inteso come preposizione: «he went to the mosque to a mullah».

[11] *čī* è una delle varianti della preposizione *ač, ča* (bal. mer.), *aš, ša* (bal. occ.), *až, ža* (bal. or.). A Karachi la preposizione (posposta) è *če* (con [ɛ]); <čy> del ms può quindi nascondere la forma *če*. In ogni caso *čī /če* non deriva da *ča* + *e* (EG), e quindi non significa "from this, from that" [in 2b ll. 9 e 13 leggi *čī* al posto di *ča e* (E 13)].

[12] *čiskut* è contrazione da *čist kut* (v. anche *pakut* p. 259 n. 2).

[13] Diversa interpretazione in E (evidente anche dalla punteggiatura e dalle modifiche al testo): «He is handsome, and his face is such, and his stature is such. An eye from some man was raised up».

drustān paygambarārā tarzīm[52] *(7) u kurbiš u salāmiš*[53] *kut ki: «me paygambar to e». paygambarā gušt: (8) «paygambar man ān». šutant demā, digar āzmāne. e āzmānārā rah*[54] *nest, (9) paygambar*[55] *muškil bīt ki: «čunčon man sar kapān?» dītī yak kasānen čukke (10) pa goko gird rawān*[56]*; ǰibraīlā gušt: «o dost[e] xudā, to pādā (11) par e čukke*[57] *kopagā bide, ki tarā sar-geǰīt burzā». paygambarā gušt: «e*[58] *(12) čukke.*[59] *e čunčon manā sar-geǰīt?» ǰibraīlā gušt: «to bide (13) pādā par ešī kopagā, ki eš pīre dastgīr in». paygambarā*

35a

(1) pād kopagā dāt. hukm xudāegā sar kapt, u šut. dītī yak (2) mulāīkate, ešīyārā yak lohe par dem in, ki e lohe sare[60] *min ročdarātk int, (3) u yak sare*[61] *min ročeršut; u eš mulāīkate (4) dem do ant, u čār čamm antī. paygambarā salām kut, e mulāīkatā halayk (5) nakut. paygambar galīš*[62] *bīt ki: «man hapt tabak āzmānā ātkān, (6) harčī mulāīkatā ki manā dīt*[63]*, drustā kurbiš u salām manārā kut. (7) e mulāīkatā man salām dātag, u mulāīkatā halayk nakut». xudāe taāle (8) gušt gon ǰibraīlā: «biguš*[64]*: to zahr magir*[65] *ki e mulāīkatārā hukm nest (9) gon digarā habar bikant». xudāwandā mālūm kut e mulāīkatārā ki: «e (10) manī dost in, salām bikanet*[66]*!» mulāīkatā salām u kurbiš kut (11) paygambarārā*[67]*. paygambarā ǰust kut ki: «tay nām kay in?» mulāīkatā gušt (12) ki: «manī nām izrāīl*[68]*». paygambarā gušt: «tay kār če in?» gustī: «manī (13) kār, e loh ki manī dem in, hamuk mardume nām niwištag, u ā dračk*

[52] E: *tarzen.*
[53] *u salāmiš* manca in E.
[54] E: *rāb.*
[55] E: *–arā.*
[56] E: *–āna.*
[57] Ms: <č^{u}k$^{k'}$> (stessa corr. in E).
[58] E: *gušt-ī.*
[59] E: *e čukk čunčon.*
[60] E: *sar.*
[61] E: *sar-ī.*
[62] E: *galīš.*
[63] E: *man a-dīt,* forse per err. interpretazione della costr. ergativa (ma la trad. è corretta: «every angel who saw me»). I pron. pers., infatti, si comportano nelle costr. ergative come nelle accusative (*man dīt* "io ho visto", *manā dīt* "mi ha/hanno visto"), ed è possibile la compresenza di due forme marcate in caso di soggetto logico di 3ª pers. (*manā sardārā burtag*, v. sotto 38b, l. 4). V. FARRELL 1995.222.
[64] *biguš* è aggiunto nel margine destro all'altezza di l. 8, senza indicazione del punto di inserimento. E: *zahr magir biguš.*
[65] Ms: <mg^{i}pt> (stessa corr. in E).
[66] Al pl. nel ms; E: *bikan.*
[67] E: °*barā.*
[68] E: *'azra'īl.*

tuo nome?» Il Profeta disse: «Il mio nome è Maometto». Tutti riverirono (7) e salutarono[14] il Profeta: «Tu sei il nostro Profeta». Il Profeta disse: (8) «Io sono il Profeta». Proseguirono verso un altro cielo. Non c'era strada per questo cielo. (9) Il Profeta era perplesso[15]: «Come potrei salire?» Vide un bambino piccolo (10) che camminava a quattro zampe. Gabriele disse: «O amico di Dio, metti il piede (11) sulla spalla del bambino, che ti farà salire. Il Profeta disse: «Questo (12) è un bambino. Come può lui farmi salire[16]?» Disse Gabriele: «Metti (13) il piede sulla sua spalla, che lui è Pīre Dastgīr». Il Profeta

35a

(1) mise il piede sulla spalla. Per volere di Dio salì, e proseguì. Vide un (2) angelo; davanti a lui vi era una tavola tale che un capo della tavola era ad Est (3) ed un capo ad Ovest e l'angelo (4) aveva due faccie e quattro occhi. Il Profeta salutò. L'angelo (5) non rispose. Il Profeta si meravigliò [?][17] «Sono giunto al settimo livello del cielo. (6) Tutti gli angeli che mi hanno visto, tutti mi hanno riverito e salutato. (7) Io ho salutato questo angelo e l'angelo non mi ha risposto». L'Altissimo (8) disse a Gabriele: «Digli: non ti arrabbiare[18], che questo angelo non ha l'ordine (9) di parlare con gli altri». Il Signore spiegò all'angelo: «Questo (10) è mio amico, salutatelo!» L'angelo salutò e riverì (11) il Profeta. Il Profeta domandò: «Qual'è il tuo nome?» L'angelo disse: (12) «Il mio nome è Azraele». Il Profeta disse: «Qual'è il tuo compito?» Rispose: «Il mio (13) compito [è questo:] questa tavola che è davanti a me, c'è scritto il nome di tutti gli uomini, e quell'albero

[14] Il senso è certo, ma restano dubbi: 1) *tarzīm* (E: *tarzen*), chiaro nel ms (<trzym>) ma non riscontrato altrove; 2) *kurbiš*, che compare solo in questo ms (altrove sempre *kurbān*; cfr. ar.-prs. *qorbān*). E considera *–iš* pron. suffisso (*kurb–iš*). Poiché non si ha attestazione di *kurb* né di *kurbiš*, entrambe le forme sono ipotizzabili; la seconda sembra più verosimile in base alla distribuzione di *–iš*.

[15] Bal. *muškil* significa "1) difficile; 2) difficoltà". I rapporti tra gli elementi della frase – con *paygambar* soggetto e *muškil* predicato nominale – che regge un discorso diretto, non sono chiari. E emenda *paygambar* in *paygambarā* e traduce: «it was difficult for the Messenger». Stessa costruzione si ritrova in 32b, l. 4: *gulandām*[*e*] *pit sakk muškil bīt ki* [...], che E (emendando in *gulandāme pitārā**) traduce: «Gulandam's father is in great difficulty (*lit.* it is very difficult for Gulandam's father), for [...]». Le due frasi, molto simili, potrebbero contenere un senso particolare di *muškil*.

[16] E: «how will this child lift me up?».

[17] Questo il senso approssimativo della frase (così anche E). *galīs* (*galīš* in E è un errore; ms: <glys>) è *hapax* (ignoto anche a parlanti bal.).

[18] La diversa posizione di *biguš* rispetto ad E (v. n. 64 di p. a fronte) rende differente la ns. interpretazione della frase: chi non deve arrabbiarsi è Maometto e non Gabriele (E: «God said to Gabriel, do not be hungry, tell him [...]»).

35b

(1) ki odā in, har wahdī ki ā dračk[e] tāk zard tarrīt (2) u bikapīt bonā, man bičārān par lohā ki e kutām mardume nām in. (3) manī čārān, paǰāhī kārān, ki fulān mardume wāda tamām (4) bītag. u man rāhīgī kanān digar mulāīkatān, u ā mardume gīnā (5) kaššant, u kārant, manārī dayant». paygambarā ǰust kut ki: (6) «to dastān pakan». izrāīlā dast pak kutant. paygambarā (7) čārīt u hič nadīt. paygambarā ǰust kut ki: «man hič nagindān». (8) izrāīlā gušt: «man ham hič nagindān». paygambar šut, rasit (9) par aršā. dan aršārā zinzilahe mān in. paygambarā ǰust kut (10) ǰibraīlārā ki: «arš karār nayin[69]*». ǰibraīlā gušt: «yā paygambar, (11) arš āšik in par tay košānī*[70] *hākā. yā paygambar, to košān (12) pādā bikan!» paygambarā gušt: «idā parwardigār[e] ǰāgāh in u manārā (13) adab in košā min*[71] *pād*[72] *nakanān». ǰibraīlā gušt: «yā dost[e]*

36a

(1) xudā, to košān min pādā bikan, ki arš karār bīt». paygambarā koš pādā (2) kutag u šut, arš karār bīt. ǰibraīlā gušt ki: «xudāe (3) ǰāgah[73] *hameš in. to bide salāmā!» paygambarā gušt:* «assalāmālaykum, (4) raḥmat allāh waḥī hin nabīyā barkāt». *xudā ta'ālīā ǰawāb kut: (5)* «'alaykum salām, raḥmat allah ḥī hin nabīyā barkāt wa ṣālihī ašhadū (6) 'an muḥammad». *paygambarā ǰawāb kut:* «'abduhū wa rasūluhū». *xudāwandā gušt (7) ki: «tuhpaī*[74] *par man čī gon in?» paygambarā ǰawāb kut: «yā xudāwandā, man (8) če tuhpaī wā par to biyārīn*[75]*? sar manī kurbāne tayg*[76]*». paygambar xudāwandārā (9) nagindīt. habarān k-iškutant, xudāwand min pardag in. paygambarā (10) gušt: «yā xudāwand, to watī rūhā peškār manārā». xudāwandā (11) gušt: «yā manī dost, manī rūhā to saggit nabe*[77]*». paygambarā (12) bāz hallāhallā kut. xudāwandā gušt: «manī rūh hazrat mūsāyā*[78] *(13) saggit nakut. hazrat mūsā*[79] *manārā gušt: rūhā manārā*

36b

(1) pedār! man gušt: hazrat mūsā, to saggit nabe[80]*. hazrat (2) mūsā bāz manārā gušt, u hazrat mūsā manī dost, (3) u manā dil nabīt, u man gušt: to buro, ā koh[e] puštā bošt (4) u bičār manī nemagā, man*

[69] E: *nā°*.

[70] E: *kawš°* [ms: <k^{u}wš'n>]. Il bal. mer. tende alla monottongazione (*aw* > *ɔ*, qui trascritto *o*); il fenomeno è costantemente registrato nel ms come <^{u}w>.

[71] E: *man*. Non diacritizzato nel ms; *min* è preferibile in considerazione di *min pādā* in 36a, l. 1.

[72] E: *pādā*.

[73] E: *°gāh*.

[74] E: *taw čīe?*

[75] E: *če tawr par taw biyāren?**

[76] E: *tayg-int*.

[77] E: *trā** *saggit na bī*.

[78] E: qui e altrove *°saīyā*.

[79] E: qui e altrove *°saī*.

[80] E: *trā** *saggit na bī*.

35b
(1) che è laggiù, ogni volta che una foglia dell'albero ingiallisce (2) e cade a terra, guardo sulla tavola del nome di chi si tratta. (3) Guardo e riconosco di quale tizio si è concluso il tempo. (4) Ed invio altri angeli[19], e questi estraggono l'anima dell'uomo, (5) la portano e me la danno. Il Profeta chiese: (6) «Apri le mani». Azreale aprì le mani. Il Profeta (7) guardò e non vide nulla. Il Profeta disse[20]: «Non vedo nulla». (8) Azraele disse: «Anch'io non vedo nulla». Il Profeta se ne andò e arrivò (9) al Trono. Ecco che nel Trono vi è un terremoto. Il Profeta disse (10) a Gabriele: «Il Trono non è quieto». Disse Gabriele: «O Profeta, (11) il Trono brama la polvere delle tue scarpe. O Profeta, (12) mettiti le scarpe!» Il Profeta disse: «Questo è il luogo dell'Onnipotente, ed è mia (13) abitudine non mettermi le scarpe». Gabriele disse: «O amico

36a
(1) di Dio, mettiti le scarpe, di modo che il Trono si acquieti». Il Profeta si mise le scarpe (2) e andò; il Trono si acquietò. Disse Gabriele: «Il luogo di Dio (3) è questo. Saluta!» Il Profeta disse: «*assalāmālaykum,* (4) *raḥmat allāh waḥī hin nabīyā barkāt*»[21]. E Dio l'Altissimo disse: (5) «*'alaykum salām, raḥmat allah ḥī hin nabīyā barkāt wa ṣālihī ašhadū* (6) *'an muḥammad*». Il Profeta rispose: «*'abduhū wa rasūluhū*!» Disse Dio: (7) «Mi hai portato qualcosa in regalo[22]?» Il Profeta rispose: «O Dio, ma io (8) che´ regalo potrei portarti? La mia testa sia sacrificio a te». Il Profeta non vede Dio. (9) Mentre ne ascoltava le parole, Dio si celava nella tenda. Il Profeta (10) disse: «O Dio, mostrami il tuo viso!» Dio (11) disse: «Amico mio, non potrai sostenere il mio viso». Il Profeta (12) insisté molto. Dio disse: «Il Profeta Mosè (13) non potè sostenere il mio viso. Il Profeta Mosè mi disse: 'mostrami il viso!'

36b
(1) Io dissi: 'Profeta Mosè, tu non potrai sostenerlo'. Il Profeta (2) Mosè tanto mi disse, e il Profeta Mosè è amico mio, (3) ed io non ebbi cuore [di contrastarlo], e dissi: 'va', mettiti dietro quella roccia, (4) e guarda dalla mia parte, quando io avrò scoperto il viso'. Il

[19] E: «another angel».

[20] L'uso di *just kanag* è qui prob. erroneo. Ma anche in altri passi nel ms il verbo è utilizzato come assertivo (v. anche sotto, l. 9, E: «The Messenger asked Gabriel»), e non di richiesta.

[21] La sequenza in arabo approssimativo deriva dal miscuglio di formule religiose comuni. Si è preferito lasciare il testo come nel ms, senza ricostruire l'originale.

[22] E: «what are you? have you something for me?». *tuhpa*, non riconosciuto da E, significa "dono prezioso"; cfr. prs. *tohfe*, ur. *tohfa* "id." (< ar.). In questo ms si ritrova in 43b (l. 1); cfr. E 74, che legge *tuhp* "breechloader". *tuhpa* si alterna con *tuhfa* (cfr. *Anthol* 274 [*tuhfaye ǰwānen* "a fine gift"]; manca in *Gloss*).

ki rūh darā kut[81]*. hazrat mūsāyā (5) saggit nakut manī rūh, kapt par kohā, koh sutk. kohā (6) paryāt kut: yā xudāwandā, man gunah če kut, ki to manā*[82] *sotk? (7) man gušt: parwā nest, ki tarārā man čošen čīze bikanān: (8) ta*[83] *yak sipāhe*[84] *bibe*[85] *min*[86] *har kase čammān. e koh sīrmuk bīt, (9) har kas min čammān kant. hazrat mūsāyā manī rūh saggit (10) nakut. ta*[87]*ham saggit nabe*[88]*». paygambarā sowāl u ǰawāb kut: «yā xudāwandā, (11) manī bandage hizmatā kammin bikan ki manī bandag kasān in, (12) hizmatā kutin*[89] *nakant. pesarie*[90] *mardum hazrat īsāe*[91] *wahdī u (13) hazrat ibrāhīm, mazan bītant: dah gaz u pānzdah*[92] *gaz bītagant.*

37a

(1) manī bandag, yā sāhib[e] mihrabān, do gaz nabant». xudāwandā (2) gušt: «to buro, roče[93] *panč wahd namāz bikanet, min sāl panč māh (3) ročak bibe*[94]*». paygambarā gušt: «yā xudāwand, to kammin*[95] *bikan ki bandag (4) kasān*[96] *in, u hizmatā kutin*[97] *nakant, yā parwardigārā*[98]*!» xudāwandā gušt: (5) «roče pānzdah bar namazā bikanant*[99]*, u ma*[100] *sāl do māh ročak (6) bibant». paygambarā gušt: «yā rabb al-ālamīn, man gon to če tarzen (7) sowāl u ǰawāb bikanān? to wat rahm kan, ki bandag manī kasān in». (8) xudāwandā gušt: «to wat biguš, harče habare ki ta*[101] *biguše, man (9) hiččī nakanān, ki to manī dost e». paygambarā gušt*[102]*: «yā xudāwand[e] karīm, (10) to biguše, ki par manī gušagā u dilkašā nabīt». xudāwandā gušt: (11) roče panč bar namāzā bikanant*[103]*, u min sāl yak māhe ročak bibant, (12) u drogā u duzziyā u zenāhā u kār[e] badā*[104] *makanant, ǰannatī bant*[105]*, (13)*

[81] E: *kanān**.
[82] E: *°ārā*.
[83] E: *tarā*.
[84] E: *syāhe*. Tre punti sotto <p> sembrano chiari nel microfilm, ma spesso tracce di segni della faccia inferiore del foglio traspaiono nella superiore.
[85] E: *bibī*.
[86] E: *par*.
[87] E: *tarā*.
[88] E: *na bī*.
[89] E: *kut*.
[90] E: *pesaren*.
[91] E: *'isīe*.
[92] E: *pāz°*.
[93] E: qui e altrove *ročī*.
[94] E: *bibī*.
[95] E: *ma-kan*.
[96] E: *°san*.
[97] E: *kut*.
[98] E: *°ār*.
[99] Ms: <b^{i}knt> o <bkn^{i}t>, ma la prima lettura è più probabile (nel ms i diacritici sono scritti molto a sin. rispetto alla lettera cui si riferiscono). E: *bikanet*.
[100] E: *me*.
[101] E: *taw*.
[102] E: *gušt ki*.
[103] Ms: <b^{i}kn'n>. Diversa corr. in E (*bikanet*).
[104] Lettura non chiara; si segue E (*kār badā**) [< prs. *kār-e bad* + bal. *-ā*].
[105] E: *ki jannatā bant*.

Profeta Mosè (5) non potè sostenere il mio viso, cadde sulla roccia, la roccia si bruciò. La roccia (6) si lamentò: 'O Dio, che peccato ho commesso, che tu mi hai bruciato?' (7) Io dissi: 'Non ha importanza che ti faccia una tale cosa. (8) Tu sarai una protezione[23] negli occhi di ognuno'. La roccia diventò antimonio, (9) tutti la mettono agli occhi. Il Profeta Mosè non ha potuto sostenere il mio viso. (10) Anche tu non lo sosterrai». Il Profeta mercanteggiò: «O Dio, (11) riduci il compito della mia gente[24], che la mia gente è piccola, (12) non può fare il proprio compito. La gente di prima, al tempo del profeta Gesù[25] e (13) del profeta Abramo, era grande: era dieci o quindici iarde.

37a

(1) La mia gente, o Signore compassionevole, non arriva a due iarde». Dio (2) disse: «Va', fate cinque volte al giorno la preghiera; fate ogni anno cinque (3) mesi di digiuno[26]». Il Profeta disse: «O Dio, riduci[27], che la gente è piccola (4) e non può assolvere il compito, o Onnipotente!» Dio disse: (5) «Facciano quindici volte al giorno la preghiera e ogni anno due mesi di digiuno[28]». (6) Il Profeta disse: «O Signore degli universi, quale (7) contrattazione potrei fare con te? Sii misericordioso, che la mia gente è piccola». (8) Dio disse: «Di' tu, qualsiasi cosa tu dirai, io (9) non farò nulla, che tu sei mio amico». Il Profeta disse: «O Dio misericordioso, (10) dillo tu, che non dovrà certo essere secondo le mie parole e il mio desiderio[29]». Dio disse: (11) «Facciano cinque volte al giorno la preghiera; facciano ogni anno un mese di digiuno e (12) non dicano bugie, non rubino, non commettano atti impuri e azioni malvagie; (così) saranno

[23] Così se si legge <syp'h>; altrimenti, come in E, «you will be blacking for everyone's eyes». Bal. *sipāh* può significare "colui che protegge" (è anche nome proprio); si trova principalmente nel senso di "esercito", come prs. *sepāh*, e talvolta anche di "soldato", sebbene con questo senso *sipāhī* sia più comune. *Gloss* riporta "beauty" (non attestato in *Anthol*) probabilmente ricavato da *sipāhdār* "beautiful"; anche questo significato si adatterebbe bene al ns. testo (l'antimonio è usato sia per ornamento, sia per protezione).

[24] E: «the service of my followers is little».

[25] E: «Isaiah».

[26] Bal. *ročag* (qui nella variante *ročak*) vale sia "digiuno" che "digiunante" (cfr. *Gloss* "fast, fasting"); *ročag būag* equivale quindi al più comune *ročag dārag* "digiunare". *bibe* è qui inteso come imper. pl. (per la desinenza *–e* dell'imper./cong. 2ª prs. pl. in bal. costiero v. FARRELL 1990.20-23; più comunemente *–et* (così anche nella varietà del ms, ma si possono presumere varianti o errore di scrittura)].

[27] E: «please not».

[28] Come spesso nel ms, vi è qui un cambio di persona verbale (con confusione di desinenze): da una 2ª si passa ad una 3ª prs. pl. La lettura *bikanant* (v. n. 99 di p. a fronte) ha il vantaggio di coordinare *namāz bikanant* e *ročak bibant*. E: «pray five times a day, and in a year fast for two months».

[29] E: «do you speak, for me there is no desire to speak».

harčī[106] *ki me habarān*[107] *nakant, ā šaytān mardum in». paygambarā just kut:*

37b

(1) «yā xudāwand! agar to bādšāhe bibītene, tarā kutān mulk wašš (2) bīte?» xudāwandā gušt: «man mulkā čona kanān[108]*?» paygambarā bāz gušt, (3) xudāwandā gušt: «agar man bādšāhe bītenān, manā*[109] *ya mulke*[110] *dost (4) bīten*[111]*: kašmīr». paygambarā gušt: «agar to warag buwārten*[112]*, tarā kutān (5) warag wašštir bīt?» xudāwandā gušt: «man waragā čona kanān?» (6).paygambarā bāz gušt: «yā xudāwand, albatta to biguš!» paygambar xudāe dost, (7) u dil nabīt ki biranǰīt. gušt: «agar man warag buwārten*[113]*, (8) manārā wašš bīt baṭ-u-šīr, agar man buwārten». xudāwandā (9) paygambarārā*[114] *razā dāt ki: «to buro». paygambar ātk, watī mehtagā rasit. (10) guštī čār yārānā*[115] *umar, abā bakr, u usmānā u alī šer-u-siddīqā*[116] *(11) ki: «šumā bigušet*[117] *marduманā ki xudāwandā gupt kutag ki roče (12) panč wahd namāz, min sāl yak māhe ročak». yak mardeyā (13) giptagat gošt, dātantī zālārā, ki: «zāl, to e goštān*

38a

(1) šod u min dezā bikan, piriš kan ki man rawān āpā, e ǰahlagā (2) purr kanān, kāyān». mard šut; dan paygambar min hame habar gon čāren (3) yārān. mardā iškut[118] *hamen habar, u oštāt. zālā tawār*[119] *kut (4) ki: «to ginde, ki e habar ṭag in». mardā išt u šut, ǰahlag purr kut, (5) u ǰān šušt, u sarī buk dāt, u*[120] *čist bīt: «man (6) pešā marden itān, hannīn man*[121] *ǰannen bītān u e mulke digarīe». (7) e mulke bādšāh ātk par saylā, u dītī, hame ǰannenārā gipt, burt*[122] *(8) min kalātā u*[123] *nikāh kut. se marden čukk bīt. yak roče (9) rusxat kut mardārā ki: «man rawān sar šodagā». mardā gušt: (10) «šarr in, to buro!» šut, sar u*[124] *ǰān šuštant, u sarī buk dāt, (11) u dar ātk, dan:*

[106] E: *har kas.*
[107] E: *hābran.*
[108] E: qui e sotto (l. 5) *čon a-kan°.*
[109] Manca in E.
[110] Ms: <m^{u}lk'> (stessa corr. in E).
[111] Ms: <byt^{i}n> (stessa corr. in E).
[112] E: *°tene.* Questa corr. di E (e quella di n. 113 sotto) non è necessaria: il condizionale pass. può non richiedere desinenze differenziate; cf. FARRELL 1990.75 (bal. di Karachi).
[113] E: qui e nella l. sotto *°tenān.*
[114] E: *°barā.*
[115] Ms: <č'r'n'> (stessa corr. in E).
[116] E: *°ddiqā.*
[117] Ms: <bg^{u}š^{i}t> (stessa corr. in E).
[118] Ms: <^{i}šk^{u}nt> (stessa corr. [con asterisco] in E).
[119] E: *towār* (così quasi sempre in E; v. *towār, tawār* in EG e *Gloss*). Nel ns. ms vi sono anche grafie <t^{u}w'r>, per cui una trascrizione *tuwār* sarebbe preferibile a *towār. tawār* è la forma comune ovunque in bal.
[120] Manca in E.
[121] Manca in E.
[122] Ms: <b^{u}rtw>. Vi è una congiunzione in più nel ms (*burt u min kalātā u nikāh kut*); E mantiene la prima (*burt-o*) ed elimina la seconda.
[123] Manca in E; v. n. 122 sopra.
[124] Manca in E.

gente del Paradiso. (13) Coloro[30] che non seguiranno le nostre parole, quella è gente del diavolo». Il Profeta domandò:

37b
(1) «O Dio! Se tu fossi re, quale paese ti piacerebbe?» (2) Dio disse: «Ma che ci faccio io con un paese[31]?» Il Profeta insistette. (3) Dio disse: «Se io fossi re, mi piacerebbe un paese: (4) il Kashmir». Il Profeta disse: «Se tu dovessi mangiare del cibo, quale cibo ti (5) piacerebbe di più?» Dio disse: «Ma che ci faccio io col mangiare?» (6) Il Profeta ripetè: «O Dio, ma su, dillo!» Il Profeta è amico di Dio, e (7) questi non aveva cuore a farlo arrabbiare. Disse: «Se io dovessi mangiare, (8) mi piacerebbe il riso[32] al latte[33], se dovessi mangiare!» Dio (9) congedò il Profeta: «va'». Il Profeta se ne andò e giunse al suo paese. (10) Disse ai suoi quattro amici Omar, Abu Bakr, Osman e Ali, il Leone ed il Giusto[34]: (11) «Dite alla gente che Dio ha detto: (12) 'cinque volte al giorno la preghiera e un mese di digiuno all'anno'». Un uomo (13) aveva preso della carne; la diede alla moglie: «Moglie,

38a
(1) lava e metti in pentola questa carne, mettila sul fuoco[35] mentre io vado all'acqua, (2) riempio la brocca e torno». L'uomo andò, ed ecco il Profeta intento in quel discorso con i quattro (3) amici. L'uomo sentì il discorso, e si fermò. La moglie gridò: (4) «Guarda, che questo discorso è ingannevole». L'uomo lasciò perdere, se ne andò e riempì la brocca. (5) Si fece il bagno, immerse la testa e la sollevò: (6) «Prima ero uomo; adesso sono diventato donna e questo paese è un altro». (7) Il re di questo paese andando a spasso passò di lì, la vide, prese la donna, la portò (8) nel palazzo e la sposò[36]. Ebbe tre figli maschi. Un giorno (9) chiese al marito il permesso di andare a lavarsi la testa. Il marito disse: (10) «Sta bene, va'». Andò, si lavò testa e corpo, immerse la testa (11) e riemerse, ed ecco: «Sono l'uo-

[30] *harčī* è qui prob. un errore per *harkas* (così emenda E, cfr. n. 106 di p. a fronte); potrebbe però trattarsi di forma colloquiale.

[31] E: «how can I have a country». Così anche sotto, l. 5.

[32] Bal. *baṭ* è "riso cotto", e non "cooked rice and lentils", come proposto da Elfenbein (E; *Gloss*) sulla base delle lingue IA da cui proviene: cfr. SPOONER 69; FARRELL 1990.83; significato confermato da parlanti bal. del Makrān.

[33] Sul 'riso al latte' v. sopra, p. 254.

[34] C'è qui la fusione di epiteti tradizionalmente legati a due personaggi diversi: *šer* "leone" descrive di norma Ali, mentre *siddīq* (ar. *ṣiddīq* "sincerissimo, giusto") è l'attributo di Abu Bakr.

[35] E: «handle it».

[36] E: «carried her off and in his fortress married her».

«hamā[125] *pesare*[126] *marden ān*[127]*, u manī ǰahlag purr in, (12) hamā ǰāgāhā er in». zurtī watī ǰahlag u šut, burtī logā. (13) dan zālā hamā gošt min dast in, angat*[128] *šodīt. mardā gušt*

38b

(1) zālārā: «dan e wahdī to e[129] *gošt šode?» zālā gušt: (2) «man šarr šarr šodān, pahk*[130] *kanān». mardā gušt: «o kambaht, (3) man šutagān, ǰahlagā purr kutag, ǰān šuštag, sarun buk dātag, (4) dar ātkagān, dan digar mulke man ǰannene ān*[131]*, manā sardārā burtag, (5) nikāh kutag, u se čukk marden manā bītag. u man ātkagān (6) pa ǰān šodagā, sarun buk dātag, man hamā pesare marden (7) bītagān». ǰannenā gušt: «manā*[132] *u tarā hardonān*[133] *čī paygambarā bītag. (8) mā guštag ki: e habar drog in». zāl u mard hardun šutant, (9) gon paygambarā watī habariš kutant*[134]*. paygambarā gušt: «šumā broet*[135]*, (10) harčī*[136] *ki parwardigārā min šume nasībā*[137] *kutag, hamā in». zāl u (11) mard šutant padā. paygambarā gušt pa mardumān: «panč wahd (12) namāzā kanet, sālā yak māh ročak bibet*[138]*». lahteyā (13) paygambare*[139] *habar zurt, lahte par rāh[e] šaytān šut.*

tamām šod

[125] E: *hāma.*
[126] E: qui e altrove *pesaren.*
[127] Ms: <mrdyn'>. E: *mardenā.*
[128] Ms: <'gt> (stessa corr. in E).
[129] Ms: <yhh> (forse per ur. *yih* "questo", v. E 3 ?). Stessa corr. in E.
[130] E: *pāk.*
[131] E: *ǰannenīy-ān.*
[132] E: *man.*
[133] E: *har do nān* (intendendo *nān* come "bread").
[134] E: *watī habr iškutant.*
[135] Ms: <b^{u}ryyt> (cf. Panǰgūrī *rayag* "andare"?); E: *buret.*
[136] E: *har če.*
[137] E: °*ība.*
[138] E: *bibīt.*
[139] Ms: °*barā* (stessa corr. in E).

mo di prima, la mia brocca è piena, (12) è allo stesso posto». Prese la sua brocca e se ne andò; la portò a casa. (13) Ecco che la moglie ha ancora in mano la carne; la sta ancora lavando. L'uomo disse

38b
(1) alla moglie: «Lavi ancora questa carne?» La moglie disse: (2) «La lavo ben bene, la pulisco». Disse l'uomo: «O sfortunato! (3) Io sono andato via, ho riempito la brocca, ho fatto il bagno, ho immerso la testa, (4) sono venuto fuori, ed ecco che sono donna in un altro paese. Il sardar mi ha preso, (5) mi ha sposato ed ho avuto tre figli maschi. Sono andato (6) a fare il bagno, ho immerso la testa e sono ridiventato lo stesso uomo di prima». (7) La moglie disse: «A me e a te, a entrambi, [ciò] è venuto dal Profeta[37]. (8) Noi abbiamo detto[38]: questo discorso è falso». Moglie e marito andarono entrambi, (9) raccontarono al Profeta i loro fatti[39]. Il Profeta disse: «Andate, (10) ciò che l'Onnipotente ha deciso per il vostro destino, così sarà». Moglie e (11) marito tornarono indietro. Il Profeta disse agli uomini: «Fate cinque volte (12) al giorno la preghiera; fate un mese di digiuno all'anno». Alcuni (13) obbedirono alle parole del Profeta, altri si incamminarono sulla strada del demonio.

Fine

[37] E: «bread comes to us from the Messenger».
[38] E: «I said».
[39] E: «went to the Messenger and listened to his words».

VERSIONE B

(1) ã rošā ki hazrat rusūlullāh[140] *aršā šuθa mirāǰā, wahīā*[141] *zurta. haptẽ azmānã̄ burzā gwasta; guḍā prištayā*[142] *gwašta: «mā demā šuθ na bũ̄*[143]*, maī̃ par sušant».*
(2) dastgīr bādšāh, ki hazrat pīr gwānǰanantī, āxto[144] *kofay dāθaī, kofay sarā laδay er kuθayantī, čaṛiθo šuθa. guḍā hazrat nabīā parmainta dastgīr bādšāhārā ki: «maī̃ kadam taī čakkā ẽ, taī kadam hamū pīr čakkā ẽ».*

[140] G: qui e altrove *ras°*.

[141] G: *wahīã̄*. G emenda *wahīā* in pl. (come fa con *prištayã̄* sotto) per ottenere concordanza con *bũ̄* (1ª prs. pl.).

[142] V. sopra n. 141.

[143] G: *bũ̄ ki*.

[144] In bal. or. esistono costruzioni con forme verb. non finite in *–o* ('active past participle' DAMES 1891.22, HETU RAM - DOUIE 12; 'conjunctive participle' GRIERSON 353, GILBERTSON 1923.87), seguite da verbi finiti al passato. ELFENBEIN (1966.5), seguendo GEIGER (1898-1901.248; già in G 441), ritiene *–o* «not a real ending, but only the copulative 'and'» (così anche in seguito, v. i testi bal. or. in *Anthol*). Una sommaria analisi dei contesti delle forme in *–o* (nonché la considerazione che in bal. or. l'uso delle congiunzioni copulative è ridottissimo) mostra che non si tratta di semplice coordinazione di passati (per il raxšānī v. BARKER-MENGAL I.347: «optional omission of personal suffixes»). L'uso di costruzioni participiali è tipico dell'IA (cf. MASICA 108-40), con il quale il bal. è in contatto. La frequenza in bal. or. dei part. in *–o* è accresciuta dall'uso abituale di specifiche composizioni a due elementi: il verbo semanticamente rilevante, al participio, è seguito dalla forma finita di un verbo (tratto da una lista chiusa, comprendente *rawaγ* "andare", *āγ* "venire", *kapaγ* "cadere", *deaγ* "dare", ecc.) che dà particolari implicazioni semantiche (a volte aspettuali) al predicato. Si tratta di un fenomeno areale comune all'IA (v. MASICA 141-58; tra le lingue iraniche che condividono il tratto Masica segnala solo il tagico [cf. RASTORGUEVA 84-87], cui va ora aggiunto il bal.).

TRADUZIONE VERSIONE B

(1) Il giorno che il Santo Profeta di Dio si recò al Trono per il *mirāj*[40], lo fece salire l'Angelo della Rivelazione. Attraversarono i sette cieli. Disse allora l'angelo: «Non possiamo proseguire[41], che mi si bruciano le ali».
(2) Dastgīr Bādšāh, che è chiamato il Santo Pīr, venne a porgergli le spalle. Egli appoggiò i piedi[42] sulle spalle e salì. Disse[43] allora il Santo Profeta a Dastgīr Bādšāh: «[Come] il mio piede si poggia su di te, il tuo piede si poggerà su tutti gli altri santi»[44].

[40] La puntuazione nel testo bal., e quindi la trad. di D (qui accettate) differiscono leggermente da quelle di G (dove *mirājā* è locativo retto da *zurta*: «trugen ihn Engel in die Höhe»). Entrambe le interpretazioni sono possibili: discriminante è l'accento di frase, che solo Dames ha sentito, e forse registrato con virgola. *mirāj* può essere sia evento (come in D e nella ns. trad.), sia indicazione spaziale (vedi G qui e sotto [«wie er nun oben angelangt»]).

[41] D: «I may go no further».

[42] G traduce: «sie hoben ihn auf die Schulter», con *laδaγ* < Si. *laḍa* "a bundle of faggots, etc., a load" (G 442 n. 2). Bal. or. *laδaγ* (anche *laγaδ/laγaθ*; *lagat* in altre varietà), qui "piede", comunemente vale "colpo o pressione con il piede", quindi "calcio" o "calpestamento". Il significato "colpo", senza riferimento ai piedi, attribuito a *lagat* da GEIGER 1890-91 (*lagat* "Schlag, Stoss") ed ELFENBEIN (1963: *lagatt* "blow"; EG: *lagat kan–* "to strike"; *Gloss*: *ladag* "kick; also *lagad*"; *laggat* "step, footstep"; *lagat(ī)* "1. struck, hit; 2. kick; + *kan–* to strike"), è prob. mutuato da un senso del prs. *lakad* citato da Geiger *ibid.*, cfr. Steingass "kick, cuff, blow". In Steingass manca *lagad* [da qui i dubbi di Geiger: «Woher das *g*?»], che è la forma prs. di gran lunga più comune [*lakad* è citato con rimando a *lagad* in Haim; manca in Mo'in, Rubinčik e Dehxodā], e significa "colpo con il piede (sia di uomo che di animale)", significato mantenuto nelle voci connesse a prs. *lagad* in diverse lingue iraniche [orig. semitica: cfr. MASHKUR 1978 s.v. *lakada*]. Uno spostamento sem. da un significato astratto ('pressione con il piede') ad uno concreto ('piede') appare verosimile: oltre a sporadici riferimenti (DAMES 1891 [*ladhagh* "kick, the foot"] e MUMTAZ AHMAD [*lagat, lagas* "leg"]) v. *manī čamm ča wābā pač būtant, man dīst ki hamā pīr mard manī laggatānī čerā int* (*Anthol* 432), "quando i miei occhi si aprirono dal sogno, vidi che quel vecchio era sotto i miei piedi". Lo stesso vale per bal. *kadam* "passo", mai registrato (Archivi IUO) come "piede", ma che qui ha chiaramente questo significato.

[43] Bal. (or.) *parmainay* oltre a "ordinare, comandare" significa "dire solennemente", sia quando la solennità è insita nell'agente (è ad es. il verbo di 'dire' quando comunica Dio), sia quando si fa una promessa, un voto o si affermi qualcosa con autorità. Questa ampiezza sem. si ritrova nelle voci corrispondenti in altre lingue iraniche; si pensi ad es. all'uso di *framūdan* in medioprs. iscrizionale (v. ad es. l'iscriz. di Abnūn).

[44] *čakkā* "sopra" (principalmente bal. or.) deriva da *čakk* "parte posteriore del collo, nuca" (così in bal. occ.; in bal. or. sembra perduto

(3) demā šuθo mazāre oštāθīyẽ. mazārā ki daf paṭiθaī nabīā wīndo až dastā kašto mazārār ma dafā dāθaī[145].
(4) nī ki šuθo mirājā hāzir bīθa, huδā parmainta ki: «čādare nyāmā karo kane parda[146] *sāngā». čādar ki karo bīθa, ya demā huδā bīθa, ya demā rusūlullāh bīθa.*
(5) huδā parmainta: «maĩ dost». rusūlullāh gwašta: «maĩ dost». huδā parmainta: «mā tarā paydā kuθa, mā hawã̄ deh, diγār, arš-kurš taī kušiyā paydā[147] *kuθaγant. aγ mā tarā paydā makuθẽ*[148], *ta mā bākī jihān paydā nakuθ».*
(6) guḍā rusūlā gwašta: «wāžā! ma taī gindaγ wāstā āxtaγã̄». guḍā huδā parmainta «o maĩ dost, go to mā jāiz kuθa ki ya roše ma waθī demā tarā pēdārā̃; aγ waxtā ginde, ma tarā demā nĩ pēdārã̄[149]*; kiyāmat rošā go waθī ummatā pajyā aγ to ginde, guḍā hawã̄ rošā tarā pēdārānī». nabīā gwašta: «dīδār kiyāmat rošā kanã̄ ki maĩ ummat dī taī demā gindī».*
(7) čyārgīst-dah[150] *hazār taux-ṭawār kuθaiš ma ya šafā, haždah sālã̄*[151] *ya šaf bīθa.*
(8) rusūlullāh ward ki āxta guḍā gwaštaī: «wāža! mā ewakkā naγan munḍō nawārta». huδā parmainta: «to bawar; yake dī go to pajī wārt». nabīā ki naγan wārta, ya daste š-hawã̄ čādarā gwast kāxtaθ, ward zur-

[145] D: *da°*.
[146] G: *°ah*.
[147] Manca in G.
[148] G: *na k°*. La negazione di questa forma è in genere *ma* (cf. DAMES 1891.24; BARKER-MENGAL I.460)
[149] *aṣ [...] pēdārã̄* manca in G.
[150] G: *čyārgīst-o-dah*.
[151] G: *sālā*.

(3) Andato avanti, [vide][45] lì ferma una tigre[46]. Quando la tigre spalancò la bocca, il Profeta si tolse l'anello dalla mano e lo mise in bocca alla tigre.
(4) Ora che si era presentato al *mirāj*[47], Dio ordinò: «Sollevate nel mezzo un velo a mo' di tenda». Quando il velo fu sollevato, da una parte stava Dio, dall'altra stava il Profeta di Dio.
(5) Dio disse: «Amico mio!» Il Profeta di Dio disse: «Amico mio!» Dio disse: «Io ho creato te, ho creato il mondo, la terra, il cielo per la tua felicità. Se io non avessi creato te, allora non avrei creato nemmeno il resto del mondo».
(6) Disse allora il Profeta: «Signore, io sono venuto per vederti». Allora Dio disse: «Amico mio, io ho fatto un patto con te, che un giorno ti avrei svelato il mio viso. Se vuoi vederlo adesso, te lo svelerò adesso; se vuoi vederlo il Giorno del giudizio insieme alla tua gente, te lo svelerò quel giorno». Il Profeta disse: «Lo vedrò il Giorno del giudizio, quando anche la mia gente vedrà il tuo viso».
(7) Fecero 90.000 discorsi in una notte; in una notte passarono 18 anni.
(8) Quando arrivò il cibo per il Profeta di Dio, egli disse: «Signore, io non ho mai mangiato da solo». Dio disse: «Mangia, anche un altro mangerà insieme a te». Prima che il Profeta finisse di mangiare, una mano attraversò la tenda e prese il cibo[48]. L'anello che aveva messo

l'originario riferimento corporeo: v. FILIPPONE 1996.300). Il recupero del significato originario risulta particolarmente appropriato al presente contesto.

[45] La frase bal. è incompleta; il participio in *–o* (cfr. n. 144 p. 272), condivide in genere il soggetto con il verbo finito che lo segue.

[46] Ma è possibile anche "leone". Cfr. MAYER, s.vv. 'tiger' and 'lion', MIṬHĀ-SŪRAT "lion [*šer*], hero [*bahādur*]"; MIṬHĀ-AṬĀ s.v. *šer*; *Gloss* "tiger; often 'lion' = 'mountain lion' (Ra)"; *mazār* è solo "tigre" in Makrān. Ambivalenza si ha anche in pašto *mzaray*, *zmaray* "tigre, leone" (RAVERTY, ASLANOV); cfr. anche dzadrāni *mzaray*, *məzaray*, *mənzaray* "lion" (SEPTFONDS).

[47] V. sopra, n. 40 p. 273.

[48] La partecipazione divina al pasto vista in parallelo rispetto all'azione (il mangiare) compiuta da Maometto risponde bene alla logica del racconto, in considerazione della richiesta del Profeta di non essere lasciato da solo a mangiare. La ns. trad. mira a sottolineare questa relazione temporale (D: «as the Prophet ate his bread, a hand kept coming forth from beyond the sheet and taking up the food»; G: «Wie nun der Prophet sein Brot ass, kam eine Hand aus jenem Stück Tuch hervor, sie näherte sich und nahm Speise»). Determinante è qui la funzione svolta dalla forma costruita sulla base del pass. + *–at/θ* (+ desinenze pers.). Per DAMES (1891.24-25) si tratta di 'conditional pluperfect' o 'habitual past'; similmente GILBERTSON (1923.85-86; 'contingent perfect': «it comes to be a past optative, a past habitual, and a past conditional tense»). Per BARKER-MENGAL (I.337-38; raxšānī), diversamente, il 'past completive' o 'past punctilear' «denotes a single, unitary past action or event, whose results, effects or consequences were terminated before some later past context (either expressed or implied)», mentre per azioni ripetute o abituali nel pass. si usa la 'past perfect completive for-

taθī. hawā̃ wīndo ki mazār dafā dāθaī nī hawā̃ dast murdānā paǰyārtaī ki «maīγẽ[152]*».*
(9) guḍā mokal bīθa nabīārā, tarθo handā āxtaī. čonā̃ āxta ki kundo tāke luḍaγeθ hawẽrgā ki ǰuzaγ waxtā luḍaγeθ. āxto kissaw kuθaī ki: «hawẽrgā tikkāīyā tarθaγā̃, ya šaf bīθa haždah sālā̃». guḍā bakkaleā[153] *gwašta: «gindā̃ čixtarẽ mazaī mardẽ, čixtarẽ droγe bandaγẽ!»*
(10) roše huδaī bīθa hawā̃ bakkalā māhīe gipto dāθa zālā pa čillaγā, gwaštaī: «mā rawā̃ ḍhanḍā[154] *ǰān dī šoδā̃, āf ghaṛoā*[155] *dī pur kuθī kārā̃».*
(11) šuθa ki bakkal daryā karγā[156]*, ṭopī dī er kuθaī, kauš dī er kuθaī, ghaṛo dī er kuθaī, pehiθa ma daryā lāfā ǰān šoδaγā pa: ṭubī ki ǰaθaī āf až dar kapta*[157] *gindī: «man zāl ā̃, nẽ maī̃ ǰar er ant, nẽ maī̃ ghaṛo ẽ, tī diγār ẽ, tī hand ẽ, mā zāl bīθaγā̃».*
(12) kandīā kīndarīyā bīθo ništa. āxta ki awzāre, zurto māδin zen puštā čāṛentaī, šuθo burtaī waθī šahrā, sīr kuθaī. hawd čuk paydā bīθaγantī.
(13) roše paδī čuke ǰar zurto šuθa pa šoδaγā daryā karγā, šusto rošā pirentaγantī, andarā pehiθa ǰān šoδaγā, ǰaθaī ki ṭubī, darkapto gindī ki: mā mard ā̃, olī hand ẽ, dillo[158] *dī er ẽ, kauš dī ṭopī dī er ẽ, hawā̃ bakkal ā̃.*
(14) tarθo tikkāīyā šuθa[159] *loγā, gindī hawā̃ māhīā zāl hawẽrgā ya pahnāδā čillaγẽ. guḍā zālā gwašta: «ta daryā šuθaγāī, yā nemrāhā tarθaγāī, ištāfīā āxtaγāī». «ran» gwašto «mā bāz sāl gwastaγā̃», guḍā hāl waθī dāθaī. guḍā kabūl kuθaī*[160] *ki payγambar kissaw rāst ẽ, āxto musalmān bīθa.*
(15) paδā rusūlullāh nādurāh bīθa, mardume āxta galoā dastaγ ǰaθaī karkentaī. dāīār gwaštaī: «baro, gindī, čačoẽ bandā[161] *ẽ, ešī našk (siǰill) čī ant». dāīā ki āxto dīθa, gwašta*[162]*: «ešī siǰill e handī*[163] *bandaγānī nẽ». rusūlā gwašta «e arzel*[164] *ẽ, āxta maī̃ sāh giraγā. to*[165] *baro gwaš ki: haždah sāl maī̃ umrā dāī̃*[166] *astẽ, baro až huδā polā kan*[167]*». dāīā*[168] *hawārgā gwašta.*

[152] D: *māī°*; G: *maī°*.
[153] Così anche in G. La variante °*al* è attestata in DAMES 1891 e D, HETU RAM-DOUIE e GRIERSON 396. Cfr. *bakkāl* in MIṬHĀ-SŪRAT e *Gloss* [< ar.-prs. *baqqāl*].
[154] G: *hawā̃ ḍandā*.
[155] D: qui e altrove *g'h°*.
[156] G: qui e altrove *karaγā*.
[157] G: °*taī*.
[158] Così in G. D: *dilo*. Cfr. *dillo* in MAYER e GILBERTSON 1925 (s. v. 'pot'); *dillo, dillā* in *Gloss*.
[159] Manca in D.
[160] G: *kuθa*.
[161] G: *banda*. Le due varianti (°*a* e °*ā*) sembrano egualmente possibili: v. *bandā* in DAMES 1891 e MIṬHĀ-SŪRAT; *banda* in MAYER (s. v. 'human being' e 'man') e GILBERTSON 1925 (s. v. 'human being' e 'wight'). Cfr. ur. *bandā* e *banda*.
[162] G: °*taī*.
[163] G: *bandī*.
[164] G: qui e altrove *azrāil*.
[165] G: *ta*.
[166] D: *maī̃ dāī̃ umrā*.
[167] D: *xān*.
[168] D: °*iā*.
[169] D: °*ra*.

in bocca alla tigre, ora riconobbe come suo al dito di quella mano.
(9) Quindi il Profeta fu congedato e fece ritorno a casa. Vi arrivò che la catena della porta oscillava come stava oscillando al momento della partenza. Arrivato, raccontò: «Sono tornato così velocemente! una notte è durata 18 anni». Disse allora un commerciante[49]: «Che uomo grande che vedo, e quante bugie che racconta!»
(10) Volle Dio che un giorno quel commerciante, preso un pesce, lo desse alla moglie perché lo squamasse. Le disse: «Io vado al laghetto, mi faccio un bagno, riempio una brocca di acqua e la porto».
(11) Quando il commerciante andò sulla sponda, poggiò il cappello, poggiò le scarpe, poggiò la brocca, entrò nel fiume per farsi il bagno: tuffatosi, riemerse dall'acqua e si accorse che era donna, che i suoi vestiti non c'erano più, né c'era più la sua brocca, che quella era un'altra terra, un altro posto, e che egli era diventato donna.
(12) Si sedette nudo sulla riva. Arrivò un cavaliere, lo prese e lo sollevò sulla sella del cavallo[50]; lo portò nella sua città e lo sposò. Ebbe sette figli.
(13) Un giorno, presi i panni del suo ultimo figlio, andò alla riva del fiume per lavarli; dopo averli lavati li stese al sole ed entrò in acqua per farsi un bagno. Si tuffò, e, riemerso, si accorse che era un uomo, che era il posto di prima, c'era la sua brocca, c'erano le scarpe e il cappello, e che era lo stesso commerciante d'un tempo.
(14) Tornò di corsa a casa, e vide che del pesce la moglie stava ancora squamando lo stesso fianco. La moglie disse: «Sei andato al fiume, o sei tornato indietro a mezza strada? Sei tornato in fretta!». «Moglie», disse lui, «ho passato molti anni»; e le raccontò le sue avventure. Allora convenne che la storia del Profeta era vera e divenne musulmano.
(15) Poi il Profeta di Dio si ammalò. Una persona venne alla porta e bussò al battente. Egli disse alla domestica: «Va', vedi che tipo di uomo è, qual'è il suo aspetto». La domestica andò, guardò e disse: «Il suo aspetto non è quello della gente di qui». Disse il Profeta: «È Azraele, venuto a prendere la mia anima. Va' e digli: 'ho ancora diciotto anni di vita, chiedi a Dio'». La domestica riferì.

mation' [tema pass. + *atat* + desinenze verb.]. Sulle implicazioni inferenziali di queste forme verbali v. ROSSI 1989.

[49] Come già sottolineato in D (I.159 n. 1), qui si deve intendere un indù, essendo il commercio attività riservata a questo gruppo.

[50] G: «setzte ihn hinter den Sattel seines Pferdes». L'errata trad. è già stata notata altrove (FILIPPONE 1996.171). «in front of him» in «he made him mount on his mare's saddle-bow in front of him» è un'aggiunta di D.

(16) arzelā šuθa gwar huδā, gwaštaī: «wāžā! taī dost gwašaγẽ ki haždah sāl maĩ umrā[169] *dāĩ astẽ; taī čī hukm ẽ?» huδā parmainta*[170]*: «baro, maĩ dostār gwaš, taī haždahẽ sālā̃ ya šafā mirāǰ waxtā ta gwastaγe; taī salāh ẽ, ma hazār sāl tarā waḍainā̃, ta šara kabūl kane, taī waxt hameš ẽ».*
(17) āxto arzelā hawērgā ḍasiθaī. gwaštaī: «manā̃ manzūr ẽ; gwaz biyā». āxto arzelā senaγā zor dāθaī, sāh kašaγā pa.
(18) nabīā gwašta: «arzel, ta ki manā̃ zorā deaγāī, maĩ ummatā[171] *dī hamixtarẽ zore deāī?» arzelā gwašta: «taī ummatārā ma pančẽ murdānaγ*[172] *zor deā̃; tarā ma ya murdānā*[173] *zor deaγā̃». gwašta nabīā: «har pančẽ murdānaγ zorā manā̃ dai, ya murdān zor ummatā*[174] *dai». guḍā faut bīθa payγambar.*

[170] G: *parmainta ki.*
[171] G: *°tār.*
[172] G: *mor°.*
[173] G: *mordān.*
[174] G: *°ār.*

(16) Azraele, andato da Dio, gli disse: «Signore! Il tuo amico dice che gli restano 18 anni di vita; qual'è il tuo ordine?» Dio disse: «Va' e dì al mio amico: 'i tuoi 18 anni li hai trascorsi in una notte al tempo del *mi'rāǰ*; se lo desideri, ti darò 1000 anni in più, ma se accetti la Legge, la tua ora è adesso'».
(17) Azraele venne e gli riferì. Egli disse: «Accetto; entra e vieni». Azraele, avvicinatosi, premé sul petto per fare uscire l'anima.
(18) Disse il Profeta: «Azraele, sulla mia gente fai la stessa pressione che stai facendo su di me?» Disse Azraele: «Sulla tua gente faccio pressione con cinque dita, mentre su di te sto facendo pressione con un solo dito». Disse il Profeta: «Fa' pressione su di me con tutte e cinque le dita, ma fa' pressione sulla mia gente con un solo dito». Quindi il Profeta morì.

Bibliografia

AMIR-MOEZZI, M.A. (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Paris 1996.

Anthol = ELFENBEIN 1990.

ASÍN PALACIOS, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1943; 1919[1].

—, *Dante e l'Islam*, I: *L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, II: *Storia e critica di una polemica*, tr. it. di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, Parma 1994.

ASLANOV, M.G., *Afgansko-russkij slovar' (puštu)*, Moskva 1966.

'AṬṬĀR, FARĪD AL-DĪN, *Il Verbo degli Uccelli*, tr. it. a c. di C. Saccone, Milano 1986.

—, *Il Poema celeste*, a c. di M.T. Granata, Milano 1990.

BARKER, M.A. – MENGAL, A.Kh., *A Course in Baluchi*, I-II, Montreal 1969.

BAUSANI, A., *Divagazioni sul «Tempo» nel Mito e nella Poesia*, «Montaggio» 2, 1954, 105-35.

—, *Note su Mirzā Bedil (1644-1721)*, «Annali IUO», 6, 1954-56, 163-99.

—, *La letteratura neopersiana*, in A. BAUSANI - A. PAGLIARO, *La letteratura persiana*, Milano 1968, 131-563.

AL-BĪRŪNĪ, *The Chronology of ancient nations*, tr. and ed. by E. Sachau, London 1879 (repr. Lahore 1983).

CERULLI, E., *Il «Libro della scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949.

—, *Nuove ricerche sul libro della scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972.

CROOKE, W., ed., *Islam in India or the Qānūn-i-Islām. The Customs of the Musalmāns of India*, by Ja'far Sharīf, tr. by G.A. Herklots, Oxford 1921 (repr. New Delhi 1972).

D = DAMES 1907.

DAMES, M.L., *A Textbook of the Balochi language*, Lahore 1891.

—, *Popular Poetry of the Baloches*, I-II, London 1907.

Detti e fatti del Profeta dell'Islam raccolti da al-Buḫārī, tr. it. a c. di V. Vacca, S. Noja e M. Vallaro, Torino 1982.

DOUIE, J. McC., *Translation of* Bilochi-Nama *compiled by Rai Bahadur Hetu Ram*, Lahore 1898.

E = ELFENBEIN 1983.

EBERHARD, W. - BORATAV, P.N., *Typen Türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953.

EG = *Glossary* in E.

ELFENBEIN, J., *A Vocabulary of Marw Baluchi*, Naples 1963.

—, *The Baluchi language. A Dialectology with Texts*, London 1966.

—, *A Baluchi Miscellanea of Erotica and Poetry: Codex Oriental*

Additional 24048 of the British Library, Napoli 1983.
—, *An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature*. I: *Anthology*; II: *Glossary*, Wiesbaden 1990.
FARRELL, T., *Basic Balochi. An Introductory Course*, Naples 1990.
—, *Fading ergativity? A study of ergativity in Balochi*, in D.C. BENNETT, T. BYNON, B.G. HEWITT (eds.), *Subject, Voice and Ergativity. Selected Essays*, London 1995, 218-43.
FILIPPONE, E., *Usi e funzioni del direzionale* ta/da *in baluchi*, «Annali IUO» 53, 1993, 129-47.
—, *Spatial models and locative expressions in Baluchi*, Naples 1996.
DE FOUCHÉCOUR, C.-H., *Les recits d'ascension* (me'rāj) *dans l'oeuvre de Nezāmi*, in *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Paris 1989, 99-108.
G = GEIGER 1893.
GEIGER, W., *Balūčische Texte mit Uebersetzung*, II, «ZDMG» 47, 1893, 440-49.
—, *Die Sprache der Balūtschen*, in *Grundriß der iranischen Philologie*, I, 2, Strassburg 1898-1901, 231-48.
GIBB, E.J., *The history of the forty Vezirs or the story of the forty morns and eves in Turkish by Sheikh-Zāda*, London 1886.
GIGNOUX, Ph., *Les inscriptions de Kirdīr et sa vision de l'au-delà*, Roma 1990.
GILBERTSON, G.W., *The Balochi language*, Hertford 1923.
—, *English-Balochí colloquial dictionary*, Hertford 1925.
Gloss = ELFENBEIN 1990.
GRIERSON, G.A., *Linguistic Survey of India, X: Eranian family*, Calcutta 1921.
HETU RAM – DOUIE = DOUIE.
JAHANI, C., *Standardization and Orthography in the Balochi Language*, Uppsala 1989.
KNAPPERT, J., *Islamic Legends*, I-II, Leiden 1985.
KRISS, R. – KRISS-HEINRICH, H., *Volksgaube im Bereich des Islam*, I: *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, Wiesbaden 1960.
Il Libro della Scala di Maometto, tr. it. R. Rossi Testa, note e postfaz. C. Saccone, Milano 1991.
MASICA, C.P., *Defining a linguistic Area. South Asia*, Chicago 1976.
MAYER, T.J.L., *English-Biluchi dictionary*, Calcutta 1910.
MIṬHĀ XĀN MARĪ – 'AṬĀ ṢĀD, *Urdū-Baločī luγat*, Lāhor 1972.
MIṬHĀ XĀN MARĪ – SŪRAT XĀN, *Baločī-Urdū luγāt*, Quetta 1970.
MORGENSTIERNE, G., *Profeten Moses, presten, tiggeren, gasellen og slangen. Legende fra Balotsjistan*, Aftenposten 23/12/48 (M), suppl., 3.
MUMTAZ AHMAD, *Baluchi Glossary*, Kensington 1985.
NEẒĀMĪ, *Leylā e Majnūn*, tr. it. a c. di G. Calasso, Milano 1985.
RASTORGUEVA, V.S., *A short sketch of Tajik grammar*, ed. amer. Bloomington 1963.

RAVERTY, H.G., *A dictionary of the Puk'hto, Pus'hto*, London 1860.
ROSSI, A.V., *L'inferenziale in baluci*, in *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, Paris 1989, 283-91.
SCARABEL, A., *Considerazioni su* Silsila *e genealogia in 'Abd al-Qādir al-Jīlānī*, «RSO» 51, 1977, 77-98.
SCHIMMEL, A., *Islam in the Indian subcontinent*, Leiden-Köln 1980a.
—, *Märchen aus Pakistan*, Cologne 1980b.
—, *And Muhammad is His Messenger*, Lahore 1987.
SEPTFONDS, D., *Le Dzadrâni*, Paris 1994.
SPOONER, B., *Notes on the Baluchī spoken in Persian Baluchistan*, «Iran» 5, 1967, 51-71.
AL-ṬABARĪ, MUḤAMMAD IBN ǦARĪR, *Vita di Maometto*, ed. it. a c. di S. Noja, Milano 1992 (1985[1]).
TARDIEU, M., *L'Ardā Vīrāz Nāmag et l'eschatologie greque*, «Studia Iranica» 14, 1985, 17-26.
ZIMMER, H., *Maya. Der indische Mythos*, Zürich 1952.

ABSTRACT
The paper is concerned with the story of the Prophet's Ascension to the Heavens (*mirâj*), as it appears in the Baluchi oral tradition, where the original elements have been «kaleidoscopically» reassembled and new motifs merged. Re-editing two Baluchi versions of the famous legend, the author lays emphasis upon the folkloric themes which may be considered peculiar to Baluchistan and those which may be reconnected to a larger area of diffusion. Many misreadings and inconsistencies in the previous publications (espec. ms Cod. Or. 24048, BL) have been emended in the new Baluchi transcriptions and translations contained in the paper.

KEY WORDS
Folk literature. Islam. Iranian studies.

Daniele Guizzo

L'ORDINAMENTO ALFABETICO DEI DIZIONARI NEOPERSIANI (SECOLI V/XI-XI/XVII)

In ambito neopersiano la lessicografia sembra essere antica quanto la poesia e costituirne, almeno agli inizi, una sorta di scienza ancillare. È significativo, in proposito, che la figura di colui che viene considerato come il primo lessicografo coincida con quella di Abu Ḥafṣ-e Soghdi, indicato fra gli altri anche da Shams-e Qeys quale primo esponente del parnaso neopersiano[1].

La relazione tra lessicografia e poesia non è mai stata messa in dubbio da alcuno studioso, e si è anzi giunti a ipotizzare l'esistenza di un nesso diretto tra questi due rami della cultura. Si ricordi in proposito che le prime opere poetiche in lingua neopersiana erano redatte in regioni fra loro distanti da un punto di vista geografico e non omogenee da un punto di vista linguistico. La variante orientale della lingua persiana, resa influente e prestigiosa da opere quali lo *Shâhnâme* e dai poeti della corte ghaznavide, era di difficile comprensione per le genti dell'Âẕerbâyjân, che parlavano un dialetto occidentale del persiano. In tale contesto i primi dizionari nacquero come dei piccoli glossari che, nell'intento dei loro autori, dovevano spiegare, a chi viveva nella zona occidentale dell'altopiano iranico, parole o modi di dire tipici di opere letterarie di larga fama composte nelle regioni orientali del dominio linguistico iranico.

Un esempio di questo stato di cose è l'episodio narrato dal xorasanico Nâṣer-e Xosrow a proposito del poeta azerbaigiano del X secolo Qaṭrân:

> A Tabriz ho incontrato un poeta di nome Qaṭrân il quale scriveva

[1] Shams-e Qeys (1994-95: 191).

belle poesie, ma non conosceva bene il persiano (*zabân-e fârsi niku nemidânest*)[2]. Costui venne da me con i canzonieri di Monjik e di Daqiqi, e si mise a leggerli chiedendomi di chiarirgli ogni vocabolo difficile. Egli scrisse le mie spiegazioni e mi lesse le proprie poesie[3].

A Qaṭrân è attribuito un piccolo dizionario, peraltro non conservatosi fino ai nostri giorni, il cui corpus potrebbe forse essere costituito dalle espressioni chiaritegli da Nâṣer-e Xosrow[4] e che viene citato come fonte dalle successive opere lessicografiche almeno fino al *Farhang-e Jahângiri* (vedi *infra*). Tre secoli dopo la visita di Nâṣer-e Xosrow, Moḥammad ebn-e Hendushâh-e Naxjavâni citerà Qaṭrân nella prefazione al proprio dizionario, il *Ṣaḥâḥ al-Fors* (vedi *infra*):

> La prima persona che si sia occupata dell'ordinamento delle parole persiane e che le abbia vincolate alla scrittura fu Ḥakim Qaṭrân-e Ormavi, ma egli non ha menzionato più di 300 vocaboli[5].

Rifacendoci proprio all'esigenza esposta in tale antica testimonianza, è nostra intenzione esaminare nel presente contributo la disposizione delle parole all'interno dei dizionari neopersiani monolingui composti in Irân e in India a partire dal V/XI fino all'XI/XVII secolo, segnalandone l'evoluzione e verificando, se possibile, a quale utilizzo fossero destinate dai compilatori le opere lessicografiche.

Nel nostro excursus raggrupperemo le opere considerandone il luogo e il periodo di composizione.

I. *L'ordinamento 'inverso' e il modello del* Loghat-e Fors *nei primi dizionari redatti in Irân (secoli V/XI-VIII/XIV)*

Con il *Loghat-e Fors*[6](**1**)[7] si passa dalla preistoria alla storia

[2] Kapranov ritiene che la lingua madre di Qaṭrân fosse il persiano e che la sua incapacità a comprendere si limitasse alle espressioni dialettali delle regioni dell'Irân orientale (Kapranov 1964: 181).

[3] Nâṣer-e Xosrow (1994-95: 9). Si veda in proposito Zipoli (1996: 254-255, nota 22).

[4] Dabirsiyâqi (1989-90: 19-20).

[5] Naxjavâni (1976: 8).

[6] Asadi-ye Ṭusi (1940-41), Asadi-ye Ṭusi (1977) e Asadi-ye Ṭusi (1986). Per una descrizione del dizionario si vedano Baevskij (1989: 38-39), Dabirsiyâqi (1989-90: 16-28) e Kapranov (1964).

[7] Il numero tra parentesi rimanda alla scheda riassuntiva di fine articolo che fornisce notizie essenziali su ciascun dizionario.

della lessicografia neopersiana. Si tratta infatti del più antico dizionario neopersiano monolingue giunto fino ai nostri giorni. Fu composto intorno al 458/1066 dal poeta nativo del Xorâsân, ma trasferitosi in Âẕerbâyjân dopo l'invasione dei Selgiuchidi[8], Abu Manṣur 'Ali ebn-e Aḥmad Asadi-ye Ṭusi.

Di questo dizionario possediamo undici manoscritti[9], tutti però piuttosto tardi rispetto alla data di composizione del testo e fra loro discordanti a ogni livello (prefazione, lemmi, glosse, esemplificazioni)[10]. Tutte queste differenze non ci permettono ovviamente di risalire all'aspetto originale del testo. Paul Horn, considerando le imperfezioni e le ripetizioni nel manoscritto a sua disposizione, sostiene che Asadi non sarebbe riuscito a portare termine la propria opera prima della morte[11]. L'opera di Asadi, di qualunque entità essa fosse, fu comunque rivista e manipolata nel corso dei secoli da allievi e da copisti[12]. Gli studiosi, considerando tale tradizione testuale, hanno giudicato opportuno editare i singoli manoscritti senza sobbarcarsi l'impossibile onere di curare un'edizione critica[13].

L'unica prefazione che possa essere attribuita ad Asadi è quella contenuta nell'edizione di 'Abbâs Eqbâl, prefazione che si basa peraltro su di un manoscritto assai tardo e molto rimaneggiato e che sembra riprendere le parole di Nâṣer-e Xosrow:

> Il nostro intento qui è di comporre un dizionario persiano, dato

[8] Si veda SHAMISÂ (1995: 59).

[9] Per una descrizione di tutti i manoscritti si veda ASADI-YE ṬUSI (1986: 5-15).

[10] ASADI-YE ṬUSI (1977: çahâr) e ASADI-YE ṬUSI (1986: 5).

[11] ASADI-YE ṬUSI (1977: bist o noh).

[12] La situazione è descritta in maniera concisa ma efficace in ASADI-YE ṬUSI (1986: 5). La prefazione presente in quest'ultima edizione del *Loghat-e Fors* scritta, a quanto sembra, da un allievo di Asadi, testimonia lo stato di incompiutezza in cui doveva versare quest'opera prima della sistematizzazione dovuta ai successivi rivisitatori: «Iddio Altissimo [...], concesse a me, umile servo, di raccogliere le parole *dari* che il mio maestro, sapiente e guida, Abu Manṣur 'Ali ebn-e Aḥmad al-Asadi al-Ṭusi, abbia Iddio misericordia di lui, aveva disperso qua e là e che nessuno aveva raccolto» (ASADI-YE ṬUSI 1986: 17).

[13] Così afferma Dabirsiyâqi (ASADI-YE ṬUSI 1977: shesh). Evidenti del resto appaiono i limiti a livello ecdotico dell'edizione Eqbâl del *Loghat-e Fors*, edizione che raccoglie tutti i lemmi di tutti i manoscritti utilizzati, senza peraltro segnalarne la provenienza (ASADI-YE ṬUSI 1940-41: bâ-dâl).

che ho visto dei poeti che erano eruditi ma che poco conoscevano le parole persiane[14]. Il poeta Qaṭrân scrisse un libro, ma quelle parole [che aveva spiegato] erano per lo più note. Quindi il mio figlio Ḥakim Jalil Owḥed Ardashir ebn-e Deylamsepâr al-Najami al-Shâ'er, prolunghi Iddio la sua gloria, chiese a me, che sono Abu Manṣur 'Ali ebn-e Aḥmad al-Asadi al-Ṭusi, di comporre un dizionario affinché per ciascuna parola vi sia testimonianza di un verso o due dei poeti persiani[15].

Il manoscritto più antico del *Loghat-e Fors* risale al 733/1332, ed è alla base delle edizioni di Paul Horn e di Moḥammad Dabirsiyâqi. Vi sono spiegate 1.196 parole, tutte di origine persiana, esemplificate da 1.135 versi di 77 poeti[16]. Il testo consta di 21 capitoli (*bâb*). Al loro interno i capitoli non presentano ulteriori suddivisioni. Le lettere caratteristiche della lingua araba (*ṣâ*, *ḥâ*, *ṣâd*, *ẓâd*, *ṭâ*, *ẓâ*, *'eyn* e *qâf*) non sono prese in considerazione nella suddivisione dei *bâb*; delle quattro lettere caratteristiche del persiano tre (*pe*, *çe* e *gâf*) si trovano registrate sotto il capitolo della relativa lettera precedente (*bâ*, *jim* e *kâf*), mentre una (*zhe*) costituisce un capitolo autonomo. L'elemento preso in considerazione per ordinare i vocaboli è la loro ultima lettera radicale (*aṣli*), cioè la lettera definita *ḥarf-e ravi*[17] che è una componente fondamentale della rima[18]. Il dizionario si configura quindi come una sorta di rimario, uno strumento di sussidio utile ai poeti per reperire più facilmente e più velocemente le parole rima[19].

Gli altri manoscritti non seguono questo metodo di ordi-

[14] Secondo Xânlari, l'autore di queste righe allude a poeti di lingua persiana, ma non originari del Xorâsân o della Transoxiana (XÂNLARI 1995-96: I, 358).

[15] ASADI-YE ṬUSI (1940-1: 1-2). Si vedano anche ASADI-YE ṬUSI (1977: panj-shesh) e ASADI-YE ṬUSI (1986: 7).

[16] Per quanto riguarda queste cifre, si veda quanto riportato in ZIPOLI (1996: 257, nota 29).

[17] Si veda ASADI-YE ṬUSI (1977: yâzdah).

[18] In molti casi la lettera definita *ḥarf-e ravi* è nettamente distinguibile e il criterio adottato risulta chiaro. La parola *âbi* (ASADI-YE ṬUSI 1977: 8), per esempio, si trova nel *bâb-e bâ*, essendo la *bâ* l'ultima lettera radicale, mentre *-i* è un suffisso. In altre circostanze, la corrispondenza tra *ḥarf-e ravi* e ultima lettera originale non è altrettanto perspicua, per esempio *xolm* e *solm* (ASADI-YE ṬUSI 1977: 128) si trovano entrambe nel *bâb-e lâm* e le *mim* finali vengono dunque trattate come lettere aggiunte. Inoltre, uno stesso lemma può essere ripetuto due volte: una volta nel capitolo della sua ultima lettera radicale e un'altra nel capitolo della sua ultima lettera effettiva.

[19] Si veda ASADI-YE ṬUSI (1977: yâzdah).

namento, ma adottano un ordine 'inverso' basato semplicemente sull'ultima lettera e non sulla *ḥarf-e ravi* dei lemmi, riproducendo così la strutturazione tradizionale dei canzonieri. Proprio quest'ultimo e più semplice ordinamento s'impose nella prima fase della produzione lessicografica neopersiana.

Il secondo dizionario redatto in terra d'Irân e conservatosi fino ai nostri giorni, composto a Tabriz nel 728/1328, è il succitato *Ṣaḥâḥ al-Fors*[20](3) di Moḥammad ebn-e Hendushâh-e Naxjavâni.

Il *Ṣaḥâḥ al-Fors*, che è scevro di parole arabe, contiene circa 2.300 vocaboli e vi sono citati più di 120 poeti. Il libro è suddiviso in 25 capitoli (*bâb*) secondo l'ordine alfabetico dell'ultima lettera dei lemmi. I capitoli sono a loro volta suddivisi internamente in paragrafi (*faṣl*) che seguono l'ordine della prima lettera; si tratta in tutto di 431 *faṣl*. Tra le lettere proprie dell'arabo solo due, *ṭâ* e *qâf*, hanno un capitolo a sé, mentre delle quattro lettere caratteristiche della lingua persiana tre (*çe*, *žhe* e *gâf*) costituiscono un capitolo autonomo, mentre una, la *pe*, è assimilata alla *bâ*. Si tratta di un perfezionamento della strutturazione del *Loghat-e Fors*, la cui unica suddivisione si basava sul *bâb*. I motivi della composizione del dizionario sono esposti dall'autore in una lunga prefazione:

> La prima persona che si sia occupata dell'ordinamento delle parole persiane e che le abbia vincolate alla scrittura fu Ḥakim Qaṭrân-e Ormavi, ma egli non ha menzionato più di 300 vocaboli. Dopo di lui il perfetto erudito Ḥakim Abu Manṣur 'Ali ebn-e Aḥmad al-Asadi al-Ṭusi, su di lui sia la misericordia di Dio, si occupò dell'ordinamento e della suddivisione in capitoli di quelle parole e le codificò, dedicando a quest'arte sforzi notevoli. A ciò che aveva già raccolto Qaṭrân, egli aggiunse così tante parole che la sua raccolta non mostra più alcuna relazione con l'opera di quell'autore. Egli non ha comunque dedicato maggior cura alla successione dei capitoli (*bâb*), e ha trascurato la suddivisione di questi in paragrafi (*faṣl*), suddivisione che è necessaria in quest'arte, fin quando non è arrivato a metà della lettera *çe*[21]. Proprio per il fatto che non vi è un ordinamento complessivo, vi si trovano parole ripetute e si riscontrano differenze tra i manoscritti. Molti vocaboli, inoltre, non sono registrati e argomenti necessari ri-

[20] NAXJAVÂNI (1976). Per una descrizione di questo dizionario si vedano BAEVSKIJ (1989: 39-41), DABIRSIYÂQI (1989-90: 36-41) e DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 4-6).

[21] Questo fatto non si riscontra in nessuno degli undici manoscritti conservatisi fino ai nostri tempi. Probabilmente Naxjavâni era in possesso di un manoscritto andato perduto.

mangono trascurati [...]. Il desiderio che era celato nel mio intimo così si destò. 'Non raggiunse lo zoppo la meta del sano', pensai, e dopo essermi molto adoperato nella correzione delle parole persiane e nella raccolta dei libri su quest'arte, e avendone trovato numerosi e corretti esemplari, intrapresi questo importante lavoro. Quelle parole che sono in uso, ma che Ḥakim Asadi non ha riportato, sono state da me registrate in questa raccolta, e le ho comprovate e avvalorate con esemplificazioni di versi delle poesie dei poeti e dei facondi. Dopo aver portato a compimento tutte queste operazioni, ho intitolato il mio libro *Ṣaḥâḥ al-Fors* poiché per la sua forma e per il suo ordinamento esso è debitore al *Ṣaḥâḥ al-Loghat* di Jowhari[22], lo rimeriti Iddio di un buon compenso [per il servigio reso] alla gente di scienza. Come il *Ṣaḥâḥ al-Loghat* è dedicato alla correzione delle parole delle tribù arabe, così questo libro è dedicato alla correzione delle parole delle genti persiane[23].

Da queste righe si evince che l'autore, pur rifacendosi ad Asadi per ciò che riguarda la cernita dei lemmi e dei versi esemplificativi, considera più compiuto e soprattutto più comodo per il reperimento dei vocaboli, adottare il metodo di ordinamento del lessicografo arabo Jowhari che, in seno a ogni capitolo, utilizza un'ulteriore suddivisione in paragrafi (*faṣl*), individuati secondo la prima lettera dei lemmi.

Il terzo dizionario composto in Irân e oggi conservatosi è il *Me'yâr-e Jamâli*[24](**5**). Questo, in realtà, è il titolo complessivo di un'opera in quattro sezioni composta nel 745/1344 a Shirâz da Shams al-Din Moḥammad Faxri-ye Eṣfahâni, panegirista di quel governatore del Fârs, Jamâl al-Din Abu Esḥâq-e Enju, che fu anche mecenate di Ḥâfeẓ. La prima parte del libro riguarda la metrica, la seconda la scienza della rima, la terza la *'elm-e badi'* e la quarta costituisce un dizionario monolingue neopersiano. Il dizionario include circa 1.580 vocaboli, per lo più persiani con qualche inserto arabo[25], disposti, secondo l'ordine alfabetico dell'ultima lettera, in 21 capitoli (*bâb*) al cui interno non è individuata alcuna ulteriore suddivisione. Al fine della suddivisione in capitoli non sono

[22] Abu Nasr Esma'il ebn Ḥammâd al-Fârâbi al-Jowhari, celebre lessicografo, nacque a Fârâb in Transoxiana e morì a Nishâpur non più tardi del 398/1007. Si veda HAYWOOD (1965: 68 e segg.).

[23] NAXJAVÂNI (1976: 8-10).

[24] SHAMS-E FAXRI (1958). Per la descrizione del dizionario si vedano BAEVSKIJ (1989: 41-44), DABIRSIYÂQI (1989-90: 44-46) e DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 6-8).

[25] Si veda SHAMS-E FAXRI (1958: sizdah).

considerate le lettere specificamente arabe, mentre delle quattro lettere proprie del persiano tre (*pe*, *çe* e *gâf*) vanno a confluire in quelli delle relative lettere precedenti, mentre una, la *zhe*, costituisce un *bâb* autonomo.

Questo dizionario segue pedissequamente la struttura del *Loghat-e Fors*. L'unica sua particolarità risiede nel metodo di esemplificazione dei lemmi. Shams-e Faxri stima che i singoli versi siano insufficienti a chiarire il senso e la pronuncia dei lemmi. Così, dopo aver commentato una decina di parole, egli inserisce una breve *qaṣide* o una *qeṭ'e* le cui parole-rima sono costituite dai vocaboli precedentemente spiegati. Shams-e Faxri espone così la sua teoria nell'introduzione:

> Prima d'ora i maestri della poesia e i bramini dell'eloquio hanno scritto su quest'argomento lunghe e brevi dissertazioni[26], e per ciascuna parola hanno riportato testimonianze poetiche dei detti degli antichi. Ma dagli esempi, siano essi completi o frammentari, quella [parola] non risulta chiara, poiché nei versi singoli portati a mo' di esempio non viene accertata la qualità (*keyfiyat*) delle lettere [quiescenti o mosse] e la quantità (*kamiyat*) dei tre segni vocalici [*fatḥe*, *kasre* o *ẓamme*]. Mentre se fossero riportati più versi in successione e numerose parole-rima, sarebbe rimossa ogni ambiguità e incertezza nelle lettere e nelle vocalizzazioni [...]. Un amico tra i retori mi ha pregato di scrivere alcune pagine sullo studio della lingua persiana [cioè il dizionario], affinché in questa raccolta [di quattro parti] vi sia un libro ove venga registrato ciò di cui i poeti sapienti più abbisognano e affinché i poeti e i prosatori possiedano una regola valida e un aiuto necessario[27].

Alla luce di queste parole si può affermare che il *Me'yâr-e Jamâli* sia nato soprattutto come un rimario composto da un poeta per aiutare gli altri poeti a conoscere le particolarità (a quanto pare principalmente prosodico-fonetiche) delle parole, persiane e non persiane.

Un altro dizionario in diretto rapporto con l'opera di Asadi è il *Majmu'at al-Fors*[28](**6**), composto verso la metà dell'VIII/XIV secolo da Abu 'l-'Alâ 'Abd al-Mo'men-e Jâruti, conosciuto come Ṣafi Kaḥḥâl, del quale non si sa praticamente nulla[29].

[26] Secondo Ṣâdeq-e Kiyâ, curatore dell'opera, questo sarebbe un accenno alle opere di Asadi e di Qaṭrân (SHAMS-E FAXRI 1958: yâzdah-davâzdah).

[27] SHAMS-E FAXRI (1958: 2-4).

[28] JÂRUTI (1977). Per la descrizione dell'opera si vedano BAEVSKIJ (1989: 44-48) e DABIRSIYÂQI (1989-90: 47-49).

[29] In merito si veda JÂRUTI (1977: noh).

Il libro contiene 1.542 vocaboli (poche sono le esemplificazioni, tutte tratte dagli autori antichi) suddivisi in 22 capitoli (*bâb*) secondo l'ordine alfabetico dell'ultima lettera. Fra le lettere caratteristiche della lingua araba sono considerate unicamente la *ṣâd* e la *ṭâ*, che danno vita a due capitoli autonomi. Le quattro lettere proprie del persiano sono assorbite nei capitoli delle lettere precedenti. All'interno dei *bâb*, non suddivisi in paragrafi, i vocaboli sono disposti in ordine alfabetico sulla base della prima lettera. Le parole arabe si limitano a poche unità.

A quanto ci dice l'autore nella breve introduzione, il dizionario fu composto su richiesta del figlio che incontrava difficoltà specialmente nella lettura dello *Shâhnâme*. Jâruti consultò anzitutto il *Loghat-e Fors*, che trovò incompleto nella lista dei lemmi[30] e manchevole dal punto di vista dell'ordinamento: «Se una persona cerca un vocabolo deve leggersi un capitolo da cima a fondo per rendersi conto se quella parola ci sia oppure no»[31]. L'aver disposto le parole all'interno dei capitoli secondo un ordine meno approssimativo di quello adottato da Asadi sembra essere avvertito dal lessicografo come un pregevole servizio nei confronti dell'utente.

Da questo momento in poi la vena della lessicografia persiana in Irân sembra esaurirsi rispetto alla vasta produzione del suo ramo indiano.

II. *Il* Farhang-e Qavvâs *e l'inizio della produzione lessicografica neopersiana in India (VIII/XIV secolo)*

Il primo prodotto della tradizione lessicografica neopersiana in terra d'India e, allo stesso tempo, il secondo dizionario monolingue neopersiano pervenutoci è il *Farhang-e Qavvâs*[32](**2**), composto tra il 695/1295 e il 716/1316. L'autore, Faxr al-Din Mobârakshâh-e Ghaznavi detto Qavvâs, era poeta di corte del sultano 'Alâ al-Din-e Xalji.

Il dizionario, che non include parole di origine araba, raccoglie 1.340 vocaboli corredati occasionalmente da esemplifi-

[30] Jâruti (1977: 1-2).
[31] Jâruti (1977: 3).
[32] Faxr-e Qavvâs (1974). Per la descrizione del dizionario si vedano Baevskij (1989: 50-55) e Dabirsiyâqi (1989-90: 32-36).

cazioni poetiche. L'opera è composta secondo un principio tematico che non conoscerà ulteriore fortuna presso i lessicografi più tardi. Consta di cinque parti (*baxsh*), a loro volta suddivise in capitoli (*gune*) che osservano anch'essi un principio tematico e che talvolta presentano un'ulteriore suddivisione in paragrafi (*bahre*). All'interno delle suddivisioni, i lemmi si susseguono secondo un ordine del tutto casuale. Questi sono i contenuti delle varie parti:

Baxsh 1: sui nomi di ciò che si trova in alto, in cinque *gune*:
- *gune* 1: sui nomi di Dio Altissimo, che è più importante di ogni altro elemento;
- *gune* 2: sui nomi di varie cose, come gli angeli, i profeti, i libri, le religioni e così via;
- *gune* 3: sui nomi del cielo, delle stelle e delle lune;
- *gune* 4: sui nomi del fuoco, del vento, dell'acqua e della terra;
- *gune* 5: sui nomi di ciò che appare in cielo e in terra.

Baxsh 2: sui nomi di ciò che è inorganico, ed è chiamato minerale, come la terra, le montagne, le pietre, il fango, la polvere e così via.

Baxsh 3: sui nomi delle cose che crescono, e sono chiamate vegetali, come l'erba, gli alberi e così via, in quattro *gune*:
- *gune* 1: sui nomi delle erbe e degli ortaggi;
- *gune* 2: sui nomi dei fiori;
- *gune* 3: sui nomi delle piante che hanno il tronco;
- *gune* 4: sui nomi delle sementi e delle erbe.

Baxsh 4: sui nomi degli animali che volano, strisciano, si muovono e così via, in cinque *gune*:
- *gune* 1: sui nomi dei volatili, in due *bahre*:
  - *bahre* 1: sui nomi dei grandi volatili;
  - *bahre* 2: sui nomi dei piccoli volatili, come la mosca e simili;
- *gune* 2: sui nomi degli animali acquatici;
- *gune* 3: sui nomi degli animali che strisciano per terra;
- *gune* 4: sui nomi degli animali che si muovono e sui quadrupedi;
- *gune* 5: sui nomi degli uomini, in due *bahre*:
  - *bahre* 1: sui nomi del corpo umano;

bahre 2: sui nomi degli uomini, di ciò che li circonda e così via.

Baxsh 5: sui nomi di ciò che è prodotto e che è usato dall'uomo, in nove *gune*:

gune 1: sui nomi dei luoghi, delle dimore e simili;
gune 2: sui nomi dei recipienti e cose simili;
gune 3: sui nomi delle pietanze;
gune 4: sui nomi degli abiti;
gune 5: sui nomi delle malattie;
gune 6: sui nomi dei guerrieri e degli arnesi da guerra;
gune 7: sui nomi degli artigiani e degli strumenti da lavoro;
gune 8: sui nomi delle varie cose che esistono;
gune 9: sugli infiniti (*maṣâder*)[33].

Il modello diretto della struttura di quest'opera sembra essere il dizionario arabo-persiano *Moqaddemat al-Adab* di Zamaxshari (467/1074-537/1142), di cui Faxr-e Qavvâs riprende la terminologia per indicare le varie parti dell'opera (*baxsh*, *gune* e *bahre*) [34]. L'altra fonte di questo dizionario è il *Loghat-e Fors* di Asadi, il cui influsso è chiaramente percepibile nella scelta dei lemmi e delle esemplificazioni.

Se da una parte la strutturazione di questo dizionario, che rende arduo il reperimento di un vocabolo, non è stata ripresa da nessun altro lessicografo, dall'altra il *Farhang-e Qavvâs* costituisce una tra le fonti principale di tutti i grandi dizionari neopersiani scritti in India. La stessa prefazione di quest'opera rappresenta il paradigma di tutte quelle scritte nei due secoli successivi[35]:

[33] Il testo di questo *gune* manca nel manoscritto considerato dal curatore.

[34] Per le corrispondenze fra le due opere si vedano BAEVSKIJ (1989: 50) e FAXR-E QAVVÂS (1974: *moqaddame-ye moṣaḥḥeḥ*, 7). Il *Moqaddemat al-Adab* consta di cinque sezioni determinate da un principio grammaticale: *baxsh* 1: sui nomi; *baxsh* 2: sui verbi; *baxsh* 3: sulle particelle; *baxsh* 4: sulla declinazione dei nomi; *baxsh* 5: sulla coniugazione dei verbi. Il capitolo dei nomi, il probabile modello di Faxr-e Qavvâs, è suddiviso in 98 *bâb* secondo un principio tematico (DEHXODÂ 1907-40: *moqaddame*, 276). Per la descrizione dell'opera si veda anche HAYWOOD (1965: 118-119).

[35] Per qualche confronto fra le prefazioni dei successivi dizionari indiani e quella del *Farhang-e Qavvâs* si veda FAXR-E QAVVÂS (1974: *moqaddame-ye moṣaḥḥeḥ*, 13-14).

Così dice l'umile Mobârak-e Ghaznavi noto come Qavvâs [...]: un giorno ero seduto in un'assemblea e alcuni amici, in totale sintonia e accordo, erano convenuti senza mostrare alcun contrasto o dissenso. Sorse in loro il desiderio di leggere un libro di storie. Recarono dunque lo *Shâhnâme*, che è il migliore fra i libri e, vogliosi di leggerlo, prestarono attenti l'intelletto e l'orecchio per chiedere un commento dei passi di quel libro che risultavano loro oscuri. Si consultavano l'un l'altro, ma nessuno risolveva i dubbi e forniva un giudizio conveniente su quelle poesie. Un amico si rivolse a me e disse: «Facci trarre profitto da questa lingua e facci gioire di quest'esistenza [...]» Tutti s'infervorarono dunque alla seguente richiesta: «Tu devi raccogliere tutte le parole persiane e quelle *pahlavi* [...], affinché chiunque fruisca di questa lingua, in special modo chi è compagno, confidente, recitatore e consolatore dei nobili»[36].

III. *La tradizione indiana e l'evoluzione della lessicografia neopersiana (VIII/XIV-X/XVI secolo)*

Mentre in Irân, intorno all'VIII/XIV secolo, l'interesse dei dotti per la scienza lessicografica andava scemando, nel subcontinente indiano conosceva una fioritura senza pari. Questo sviluppo era dovuto da una parte al fatto che in India l'uso e la conoscenza del persiano si espandevano con l'affermarsi delle dinastie turco-iraniche, e dall'altra al bisogno di strumenti didattici per le genti non persofone.

Il nuovo filone della 'scienza della parola' persiana produsse opere innovatrici e di grande utilità. Quattro importanti caratteristiche dei dizionari di questo periodo sono: le novità nel metodo di ordinamento dei lemmi, l'aumento del numero dei lemmi, l'inserimento di parole non solo persiane, ma anche arabe, turche e indiane e, per ultimo, la spiegazione di argomenti di genere ortografico e grammaticale nelle prefazioni. Inoltre queste opere indiane subirono l'influenza dei dizionari bilingui arabo-persiani redatti tra il V/XI e l'VIII/XIV secolo[37], dizionari che erano largamente usati per il reperimento dei significati delle parole arabe. D'altra parte abbiamo già segnalato come la struttura del *Farhang-e Qavvâs*, che pure non contiene parole di origine araba, si rifaccia a quella di un dizionario bilingue arabo-persiano, cioè il *Moqaddemat al-Adab*.

[36] FAXR-E QAVVÀS (1974: 1-2).

[37] Sulla lessicografia bilingue arabo-persiana e sulle prospettive di uno studio comparativo con i dizionari monolingui persiani si veda BAEVSKIJ (1989: 86-89).

Con il *Dastur al-Afâẓel*[38](**4**), composto nel 732/1342 da Ḥâjeb Xeyrât-e Dehlavi, si assiste al primo tentativo imperfetto di ordinamento 'a fronte', cioè secondo la prima lettera dei lemmi. Infatti il libro, che comprende 2.155 vocaboli persiani, arabi, turchi e indiani non confortati da testimonianze poetiche, consta di 27 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine alfabetico della prima lettera dei lemmi. All'interno dei capitoli non vi è alcun'altra suddivisione e le parole si susseguono senza ordine. Le quattro lettere caratteristiche del persiano (*pe*, *çe*, *zhe* e *gâf*) sono assorbite nei capitoli di quelle che le precedono immediatamente mentre, a differenza dei vocabolari anteriori, tutte le lettere propriamente arabe danno vita a capitoli autonomi.

Nella prefazione alla propria opera, che nelle prime tre pagine riprende parola per parola l'introduzione del *Farhang-e Qavvâs*, il lessicografo afferma di essere stato invitato a comporre un dizionario per completare l'opera di Faxr-e Qavvâs, ritenuta troppo succinta[39].

Un altro dizionario della vasta tradizione indiana è il *Dâneshnâme-ye Qadarxân*[40](**7**), redatto da Ashraf ebn-e Sharaf al-Moẓakkar al-Fâruqi nell'807/1405. L'opera, che include 2.419 vocaboli non solo persiani, ma anche arabi, greci e di altra origine, riprende nel suo ordinamento il modello del *Loghat-e Fors* e del *Me'yâr-e Jamâli*, essendo suddivisa in 22 capitoli (*bâb*) secondo l'ordine alfabetico dell'ultima lettera. Una caratteristica peculiare di questo dizionario risiede nel grande spazio concesso agli elementi naturali. Infatti questo vocabolario, oltre che per la dovizia di esemplificazioni poetiche, si segnala per la notevole quantità di nomi di piante e di medicamenti inseriti nella lista dei lemmi. L'autore, nella prefazione, afferma di non essersi avvalso solo di canzonieri e di dizionari per la composizione del libro, ma anche di opere scientifiche e di medicina.

Una tappa importante per tutta la storia della lessicografia neopersiana è rappresentata dal dizionario *Adât al-Foẓalâ*[41](**8**),

[38] Ḥâjeb Xeyrât (1973).

[39] Ḥâjeb Xeyrât (1973: 53).

[40] Per notizie su questo dizionario, non ancora edito, si veda Baevskij (1989: 60-62).

[41] Il dizionario non è edito. Per informazioni su questo dizionario si vedano Baevskij (1989: 63-68), Dabirsiyâqi (1989-90: 53-55) e Dâ'i al-Eslâm (1983: V, *moqaddame*, 10).

composto in India nell'822/1419 da Qâẓixân Badr Moḥammad-e Dehlavi[42], meglio noto come Dahârvâl (in hindi significa proveniente da Dahâr). Il dizionario consta di due parti (*qesm*) strutturate su base grammaticale e i lemmi sono costituiti in larghissima parte da parole persiane, con l'aggiunta di qualche termine turco. La prima parte, più ampia, include parole semplici, mentre la seconda raccoglie parole composte. La prima parte è poi suddivisa in 25 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine alfabetico della lettera iniziale delle parole. All'interno dei capitoli i vocaboli sono disposti secondo l'ordine alfabetico della seconda lettera. I vocaboli che hanno in comune la prima e la seconda lettera sono ordinati secondo l'ultima. La seconda parte del dizionario costituisce una sorta di appendice e ha le stesse caratteristiche strutturali della prima.

Questo libro evolve, sebbene in modo incompleto, quell'ordinamento 'a fronte' che aveva trovato la sua prima utilizzazione nella tradizione lessicografica neopersiana nel *Dastur al-Afâẓel*. Si tratta dunque di un ulteriore passo avanti nella ricerca di un ordinamento che fosse quanto più comodo possibile per chi intendesse consultare un vocabolario.

Un dizionario che deve la notorietà soprattutto alla propria struttura, unica nel panorama della lessicografia neopersiana, è il *Farhang-e Zafânguyâ va Jahânpuyâ*[43](9), altrimenti conosciuto come *Haftbaxshi*. L'opera, composta in India nel 837/1433 da Badr al-Din Ebrahim, consta di sette grandi parti (*baxsh*), ciascuna delle quali costituisce praticamente un piccolo dizionario:

Baxsh 1: sulle parole *pahlavi* e *dari* semplici, che non si uniscono a un'altra parola;
Baxsh 2: sulle parole *dari*;
Baxsh 3: sulle parole *pahlavi* e *dari* da cui si formano e hanno origine i nomi d'azione, sugli infiniti e simili;
Baxsh 4: sulle parole arabe;
Baxsh 5: sulle parole arabe, nabatee e *dari*;

[42] Lo stesso autore ha scritto un dizionario arabo-persiano, il cui titolo è *Dastur al-Axvân*, che osserva lo stesso ordinamento di questo monolingue. Si veda DEHXODÂ (1907-40: *moqaddame*, 317-318).

[43] Parte di un manoscritto di quest'opera è stato edito da Baevskij (BADR AL-DIN 1974), ma non esiste ancora un'edizione critica completa. Per altre informazioni si vedano BAEVSKIJ (1989: 68-77), DABIRSIYÂQI (1989-90: 55-59) e PISTOSO (1978).

Baxsh 6: sulle parole greche;
Baxsh 7: sulle parole turche.

I *baxsh* sono internamente suddivisi in capitoli (*gune*) che seguono l'ordine alfabetico della prima lettera. I *gune* sono ulteriormente articolati in paragrafi (*bahre*) secondo l'ultima lettera dei lemmi.

Chiude il dizionario un'appendice che tratta di alcune parole persiane dal significato metaforico.

È interessante notare come l'autore di quest'opera riprenda la terminologia del *Moqaddemat al-Adab* e del *Farhang-e Qavvâs* per indicare le varie parti che costituiscono il suo dizionario (*baxsh*, *gune* e *bahre*), pur non adottando un principio tematico, bensì un criterio misto: etimologico per la struttura principale, alfabetico per le sottostrutturazioni[44].

Il dizionario include 5.170 lemmi. Nella prefazione, che riprende il modello del *Farhang-e Qavvâs*, l'autore critica le opere lessicografiche precedenti affermando che in esse vi erano molti errori, che non contenevano le indicazioni riguardanti la pronuncia dei vocaboli e che i lemmi non erano ordinati in maniera adeguata[45].

Il *Baḥr al-Fazâyel fi Manâfeʿ al-Afâzel*[46](**10**) di Moḥammad ebn-e Qavâm ebn-e Rostam ebn-e Aḥmad ebn-e Maḥmud Badr-e Xazâne al-Balxi, composto in India nel 837/1433, consta, come l'*Adât al-Fozalâ*, di due parti (*qesm*). La prima, il corpo del dizionario vero e proprio, si articola in 28 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine alfabetico della prima lettera dei lemmi. All'interno le parole sono disposte considerando la seconda lettera, ma non è presente nessuna ulteriore suddivisione. La seconda parte consta di 14 capitoli (*bâb*) suddivisi in 36 paragrafi (*faṣl*) strutturati secondo un principio tematico:
Bâb 1: sui nomi di città.
Bâb 2: sui nomi dei medicamenti.
Bâb 3: sui soprannomi.
Bâb 4: sui nomi dei mesi e dei giorni.
Bâb 5: sui nomi delle stelle e delle costellazioni.
Bâb 6: sui nomi dei climi e di alcune città.
Bâb 7: sulle particolarità degli uomini.

[44] Si veda BAEVSKIJ (1989: 69).

[45] Per informazioni ulteriori su quest'opera si vedano BAEVSKIJ (1989: 71) e DABIRSIYÂQI (1989-90: 58).

[46] Il dizionario non è edito. Si vedano BAEVSKIJ (1989: 77-79), DABIRSIYÂQI (1989-90: 49-51) e DĀ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 9-10).

Bâb 8: sulle misure di peso.
Bâb 9: sui nomi dei mestieri.
Bâb 10: sui nomi di varie cose.
Bâb 11: sui nomi dei vini.
Bâb 12: sui nomi delle melodie e degli strumenti musicali.
Bâb 13: sui nomi dei popoli.
Bâb 14: sulle parole indiane.

L'autore di questo dizionario riprende dall'*Adât al-Fozalâ* la suddivisione dell'opera lessicografica in due parti, ma invece di adottare un principio grammaticale-alfabetico, ne sceglie uno alfabetico-tematico.

L'opera raccoglie circa 7.000[47] vocaboli persiani, arabi e turchi senza il supporto di esemplificazioni poetiche.

Ma l'ordinamento che sembra stabilizzarsi nei dizionari indiani del IX/XV e del X/XVI secolo pone la prima lettera a base del capitolo e l'ultima a determinare il paragrafo. I dizionari noti che adottano questa struttura sono per lo meno una decina. Fra i più importanti si devono ricordare lo *Sharafnâme-ye Monyari*[48](**11**) e il *Tohfat al-Sa'âdat*[49](**12**).

Lo *Sharafnâme-ye Monyari* fu composto nel 878/1473 da Ebrâhim Qavâm al-Din-e Fâruqi, noto poeta del tempo che risiedeva nella regione indiana del Bihâr. Il dizionario consta di 31 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine della prima lettera dei lemmi. I capitoli sono articolati in paragrafi (*fasl*) secondo l'ordine dell'ultima lettera. I circa 8.000 vocaboli raccolti, di origine persiana, araba e turca, sono corredati da testimonianze poetiche. Le parole arabe sono trattate assieme a quelle persiane, mentre i lemmi turchi sono disposti in sezioni particolari alla fine dei paragrafi[50].

Questo dizionario presenta una prefazione assai interessante. Dopo un preambolo di versi in lode di Dio, del profeta e del proprio maestro spirituale, Sheyx Sharaf al-Din-e Monyari, cui l'opera è dedicata, l'autore analizza alcuni pronomi,

[47] Almeno secondo un calcolo di M. Dabirsiyâqi fatto sul manoscritto conservato nella biblioteca dell'istituto *Loghatnâme-ye Dehxodâ* (DABIRSIYÂQI 1989-90: 50).

[48] Il dizionario non è edito. Si vedano BAEVSKIJ (1989: 81-83), DABIRSIYÂQI (1989-90: 59-66), DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 10-11) e SAFÂ (1993: IV, 112-113).

[49] Il dizionario non è edito. Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 70-71), DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 11-12), RASHID HUSAYN (1979: 101-103) e SAFÂ (1993: V, 1, 372-373).

[50] Si veda BAEVSKIJ (1989: 82).

suffissi e prefissi persiani e turchi nonché le regole dell'*abjad*[51].

Il *Toḥfat al-Sa'âdat*, denominato pure *Farhang-e Eskandari*, fu composto nel 916/1510 da Maḥmud ebn-e Sheyx Ẓiyâ' al-Din Moḥammad, poeta panegirista del sovrano Sekandar-e Lodi e del suo ministro Xvâjegi Sheyx Sa'id.

Il libro, che raccoglie circa 14.000 vocaboli di varia origine, consta di 29 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine della prima lettera dei lemmi, mentre i paragrafi (*faṣl*) si basano sull'ultima lettera. In ciascun paragrafo l'autore raccoglie prima le parole semplici e poi quelle composte.

Sulle circostanze che hanno portato alla composizione del libro, il lessicografo si esprime con parole che non si discostano da quelle dei suoi predecessori:

> Alla fine gli amici mi hanno chiesto un dizionario che fosse un'epitome delle opere precedenti. Quindi ho scritto un libro sulla base di opere valide e di dizionari celebrati[52].

I "dizionari celebrati", fonti dell'autore di questo vocabolario, appartengono sia alla lessicografia neopersiana monolingue sia alla lessicografia bilingue arabo-persiana sia al vasto numero dei dizionari monolingui arabi[53].

Un altro dizionario che adotta il criterio di ordinamento in questione è il *Mo'ayyed al-Foẓalâ*[54](**13**), composto da Moḥammad-e Lâd nel 925/1519. Il criterio alfabetico è integrato da un altro, di genere etimologico. Il vocabolario è suddiviso in libri (*ketâb*), capitoli (*bâb*) e paragrafi (*faṣl*). I *ketâb* seguono l'ordine alfabetico della lettera iniziale dei lemmi, mentre i *bâb* si basano sull'ultima. Ciascun *bâb* consta di tre *faṣl*. Il primo include vocaboli esclusivamente arabi, il secondo parole persiane o *pahlavi*, il terzo parole turche.

L'opera si conclude con un'appendice (*tatemme*) che riguarda i numerali arabi e turchi, le regole dell'*abjad* e alcune notazioni sulla grammatica persiana.

[51] Si veda DABIRSIYÂQI (1989-90: 62-66).

[52] DABIRSIYÂQI (1989-90: 70).

[53] Per le fonti dell'opera si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 70-71) e RASHID HUSAYN (1979: 103).

[54] Questo dizionario è stato stampato in due volumi presso la Nawal Kishore Press di Kampur tra il 1883 e il 1899. Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 71-74), DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 12-13), RASHID HUSAYN (1979: 105-106) e ṢAFÂ (1993: V, 1, 373-374).

Secondo un calcolo approssimativo di M. Dabirsiyâqi[55], questo dizionario raccoglie 20.000 vocaboli, (non esemplificati da testimonianze poetiche).

L'unico dizionario che abbia ripreso la struttura del *Mo'ayyed al-Fozalâ* è il *Fatḥ al-Ketâb*[56](**17**), composto nel 991/1582 da Abu 'l-Xeyr ebn-e Sa'd al-Anṣâri.

IV. *I dizionari redatti in Irân tra conservazione e innovazione (X/XVI secolo)*

Dopo un periodo improduttivo durato più di un secolo, nella prima metà del X/XVI secolo si assiste al risveglio della lessicografia neopersiana in Irân. Seyyed Moḥammad 'Ali Dâ'i al-Eslâm, autore del *Farhang-e Nezâm* redatto intorno al 1939, tracciando le linee fondamentali della storia della lessicografia neopersiana nella prefazione al quinto volume del proprio libro, afferma che gli eruditi iraniani del tempo erano all'oscuro dell'esistenza delle opere prodotte in India[57]. L'affermazione sembra del tutto plausibile, visto che i dizionari redatti in Irân in questo periodo sono assai diversi da quelli indiani: essi non godono delle innovazioni della lessicografia neopersiana 'indiana', e conservano l'aspetto di piccoli glossari poetici sul modello dei primi monumenti della lessicografia neopersiana (come il *Loghat-e Fors* o il *Me'yâr-e Jamâli*).

Nonostante ciò sono da segnalare alcuni mutamenti che segnano un progresso rispetto ai vocabolari scritti in Irân fino all'VIII/XIV secolo.

La *Resâle-ye* (o *Farhang-e*) *Ḥoseyn-e Vafâ'i*[58](**14**) è un piccolo dizionario scritto nel 933/1526 dal poeta shirazeno Ḥoseyn-e Vafâ'i. Nella prefazione alla sua opera, l'autore dice di essersi avvalso dell'ausilio di tre dizionari antichi: il *Ṣaḥâḥ al-Fors* di Moḥammad ebn-e Hendushâh-e Naxjavâni, il *Me'yâr-e Jamâli* di Shams-e Faxri e la *Resâle* di Sheyx Shams al-Din Moḥammad-e Kashmiri, testo di cui non si sa assolutamente nulla. L'unica licenza che il lessicografo dice essersi concesso

[55] DABIRSIYÂQI (1989-90: 74).

[56] Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 92) e DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 15).

[57] DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 14).

[58] VAFÂ'I (1995). Per notizie sul dizionario si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 74-78) e DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 14).

è l'appianamento delle divergenze fra le opere[59]. Questo vocabolario, che consta di 26 capitoli (*bâb*) e di 451 paragrafi (*faṣl*), raccoglie 2.420 vocaboli, per lo più persiani, supportati da versi di autori antichi e da alcune poesie dell'autore.

Nel manoscritto a disposizione di Seyyed Moḥammad 'Ali Dâ'i al-Eslâm, datato 1110/1698 e conservato a Ḥeydarâbâd[60], le parole sono ordinate secondo il modello del *Ṣaḥâḥ al-Fors*, sono cioè suddivise in capitoli (*bâb*) secondo l'ordine alfabetico dell'ultima lettera dei lemmi e in paragrafi (*faṣl*) determinati dalla prima lettera. Tale caratteristica è confermata anche nella prefazione riportata da Dabirsiyâqi[61] e nella descrizione dell'opera fatta da H. Raufov sulla base di un manoscritto tagico[62].

Di questo vocabolario sono conservati a Pechino tre manoscritti piuttosto tardi, risalenti al secolo scorso[63]. Queste copie presentano un ordinamento perfettamente opposto a quello che si riscontra nei manoscritti conservati in Irân, in India e in Tâjikestân: *bâb* basato sulla prima lettera dei lemmi, *faṣl* che segue l'ordine alfabetico dell'ultima lettera. La curatrice dell'unica edizione a stampa, basata sui manoscritti cinesi, è convinta che questa sia la forma originale e antica del libro[64] e che Ḥoseyn-e Vafâ'i abbia redatto la propria opera durante un suo soggiorno cinese[65]. Tralasciando ogni commento sulla seconda affermazione, ci limitiamo a considerare la questione della struttura. Ciò che rende piuttosto dubbia l'originalità e l'antichità dell'ordinamento cinese rispetto a quello presente nei manoscritti di altra tradizione, è l'assoluta aderenza di Ḥoseyn-e Vafâ'i all'opera di Moḥammad ebn-e Hendushâh a ogni livello: introduzione sull'alfabeto, numero dei capitoli, lista dei lemmi, testo della glossa e cernita delle esemplificazioni. Inoltre si ricordi che, nella prefazione, l'autore stesso dice di essersi preso una sola licenza rispetto alle proprie

[59] VAFÂ'I (1995: 3-4). Si vedano inoltre DABIRSIYÂQI (1989-90: 74-75) e DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 14).

[60] Si vedano DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 14) e VAFÂ'I (1995: bist o hasht).

[61] Si veda DABIRSIYÂQI (1989-90: 76).

[62] Si veda RAUFOV (1973: 22-23).

[63] Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 77-78) e VAFÂ'I (1995: bist o haft, si-si o yek).

[64] Si veda VAFÂ'I (1995: hejdah).

[65] Si veda VAFÂ'I (1995: dah).

fonti, risolvendone le mutue incongruità. Se l'essenza dell'opera di Moḥammad-e Kashmiri rimane a noi celata, ben sappiamo che sia il *Ṣaḥâḥ al-Fors* che il *Me'yâr-e Jamâli* sono dizionari 'inversi'.

Un dizionario importante nella tradizione lessicografica neopersiana d'Irân è il *Toḥfat al-Aḥbâb*[66](**15**) composto da Ḥâfeẓ-e Owbehi nel 936/1529 nella zona di Herât.

Questo vocabolario, che include 2.483 vocaboli esemplificati da versi di poeti antichi, consta di 25 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine alfabetico della prima lettera dei lemmi, mentre i paragrafi (*faṣl*) si basano sull'ordine dell'ultima lettera. Le lettere proprie della lingua araba danno vita a capitoli autonomi, a eccezione della *ṣâ*, della *ẓâd* e della *ẓâ*. Le lettere specificamente persiane sono assorbite nei capitoli delle lettere precedenti. Alla fine del libro vi è un succinto capitolo sulle espressioni metaforiche (*bâb al-mosta'ârât*).

Nella prefazione l'autore dichiara di aver composto l'opera per spiegare le parole antiche persiane che, causa il decorso dei tempi, sono divenute incomprensibili ai più[67]. Rispetto ai vocabolari neopersiani più antichi, il *Toḥfat* si distingue per la struttura che pone la lettera iniziale dei lemmi come primo criterio di ordinamento, ma non si differenzia quanto al numero o alla cernita dei lemmi medesimi, che appartengono all'ambito lessicale della poesia neopersiana antica.

Lo stesso ordinamento del *Toḥfat al-Aḥbâb* si riscontra in un altro piccolo dizionario redatto in Irân, il *Farhang-e Mirzâ Ebrâhim*[68](**16**). L'opera, composta da Mirzâ Ebrâhim nel 986/1578-79, fonda il capitolo (*bâb*) sulla prima lettera e il paragrafo (*faṣl*) sull'ultima. Vi sono raccolti circa 1.000 vocaboli persiani, con pochissime aggiunte arabe e turche, non supportati da esemplificazioni poetiche.

Il *Farhang-e Mirzâ Ebrâhim* è il primo vocabolario della tradizione iraniana a contenere, nell' introduzione, spiegazioni sul valore morfologico delle lettere dell'alfabeto e su alcuni argomenti grammaticali. Dabirsiyâqi ritiene che le fonti dell'autore per la stesura di questo compendio grammaticale

[66] OWBEHI (1986). Per notizie sul dizionario si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 78-80) e ṢAFÂ (1993: V, 1, 374).

[67] Si vedano OWBEHI (1986: 27) e DABIRSIYÂQI (1989-90: 79).

[68] L'opera non è edita. Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 82-91), RAUFOV (1973: 28) e ṢAFÂ (1993: V, 1, 375-76).

vadano ricercate fra i dizionari bilingui turco-persiani (che di solito contenevano spiegazioni della grammatica persiana) o nella parte del *Mo'jam* di Shams-e Qeys che concerne il valore morfologico-grammaticale delle lettere[69]. Secondo Z. Ṣafâ il dizionario sarebbe stato composto sul modello dello *Sharafnâme-ye Monyari*[70].

V. *Il* Farhang-e Jahângiri *e le basi della lessicografia neopersiana moderna (XI/XVII secolo)*

Il *Farhang-e Jahângiri*[71](**18**) è uno dei più importanti dizionari neopersiani monolingui. Jamâl al-Din Ḥoseyn-e Enju-ye Shirâzi ne terminò la composizione nell'anno 1017/1608 in India. Egli fu incaricato della composizione dell'opera dall'imperatore Akbar nell'anno 1005/1596. Akbar poi morì e gli succedette il figlio Jahângir, cui l'autore dedicò il proprio vocabolario.

Nella prefazione, Jamâl al-Din-e Enju elenca i 44 dizionari che hanno costituito le fonti del suo lavoro[72]. Sono menzionate tutte le opere più importanti della tradizione lessicografica d'India e d'Irân, a partire dalla *Resâle-ye Abu Ḥafṣ-e Soghdi* fino alla prima redazione del *Majma' al-Fors* di Soruri (vedi *infra*). L'introduzione dell'opera è suddivisa in dodici 'canoni' (*âyin*) che riguardano argomenti morfologici, grammaticali e ortografici. Il dizionario include circa 10.000 lemmi, per lo più persiani, supportati da numerose testimonianze poetiche.

La caratteristica precipua di quest'opera è il suo ordinamento, che non ha precedenti. Il vocabolario consta di 24 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine alfabetico della seconda lettera delle parole, mentre i paragrafi (*faṣl*) si basano sulla prima lettera. Nel quarto *âyin* dell'introduzione, l'autore offre una dettagliata descrizione della strutturazione del libro:

[69] Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 83) e SHAMS-E QEYS (1994-95: 196-242).

[70] Si veda ṢAFÂ (1993: V, 1, 375).

[71] ENJU (1980). Per notizie sul dizionario si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 117-124), DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 19-24), RAUFOV (1973) e ṢAFÂ (1993: V, 1, 376-380).

[72] ENJU (1980: 5-7). Si vedano inoltre DABIRSIYÂQI (1989-90: 121-122) e DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 23-24). Per una descrizione dettagliata delle singole fonti si veda RAUFOV (1973: 20-32).

Sull'ordinamento di questo libro, come proceda e in quanti capitoli. Non resti celato che alcuni autori di dizionari hanno scelto la prima lettera per il *bâb* e l'ultima per il *faṣl*. Altri hanno proceduto in maniera contraria, e altri ancora hanno denotato il *bâb* attraverso la prima lettera e il *faṣl* attraverso la seconda. L'umile servitore che qui scrive ha scelto un quarto metodo, che è l'opposto della terza maniera, poiché non era mai stato usato da nessuno, seguendo il detto che in tutte le cose nuove c'è del godimento:

L'ordine del mio libro è tale,
o edificatore della dimora delle parole:
Ricava il *faṣl* dalla prima lettera
e ricerca il *bâb* attraverso la seconda.

Se l'ordinamento, invece, seguisse la prima e poi l'ultima lettera, bisognerebbe scrivere in *bâb* e in *faṣl* differenti tutte le parole che hanno la prima e l'ultima lettera diverse, quand'anche derivanti una stessa fonte di derivazione. Una strutturazione del genere sarebbe causa di prolissità senza alcun vantaggio per il libro. Seguendo il mio metodo, ho registrato la parola che è fonte di derivazione non occupandomi però dei derivati[73]. Per esempio, ho riportato *bâl*, che è fonte di derivazione di *bâlesh*, *bâlidan* e *bâlide*, mentre mi sono disinteressato del rimanente [...]. Sulla base di quanto è stato detto nel terzo *âyin*, cioè che la lingua persiana si basa su 24 lettere, ho suddiviso questo capitolo in 24 *bâb*[74].

L'intuizione del lessicografo è stata quella di riconoscere come lemmi solo le "fonti di derivazione", cioè le forme più vicine al radicale nudo, inserendo all'interno delle glosse i derivati con gli esempi poetici che li riguardano, nell'intento di comporre un'opera quanto più concisa possibile[75]. Ciò che risulta di difficile comprensione è perché l'autore abbia scelto come primo criterio strutturale la seconda lettera e poi la prima, ordinamento che non reca alcun vantaggio pratico rispetto a una normale disposizione secondo la prima e poi la seconda lettera[76], anzi ha il difetto di ingenerare maggiore difficoltà al momento di reperire un vocabolo. Conseguenza

[73] In realtà il lessicografo tratta i derivati all'interno della voce riguardante le relative "fonti di derivazione".

[74] ENJU (1980: 26-27).

[75] Per un'analisi più approfondita accompagnata da una grande dovizia di esempi si veda RAUFOV (1973: 58 e segg.).

[76] In effetti se il lessicografo avesse adottato un normale ordinamento secondo la prima e quindi la seconda lettera, le parole *bâl*, *bâlesh* e *bâlidan* si sarebbero trovate nello stesso capitolo (*bâb-e bâ*) e nel medesimo paragrafo (*faṣl-e alef*).

di questo fatto è che il *Jahângiri* ha goduto di poca fortuna e considerazione nei secoli successivi. Venivano infatti a esso preferiti dizionari meno accurati ma più semplici da consultare.

L'unica spiegazione plausibile di quest'ordinamento va forse ricercata nelle prime frasi del quarto *âyin*:

> L'umile servitore che qui scrive ha scelto un quarto metodo, che è l'opposto della terza maniera, poiché non era mai stato usato da nessuno, seguendo il detto che in tutte le cose nuove c'è del godimento.

È infatti possibile che il lessicografo volesse caratterizzare ulteriormente un'opera per molti versi straordinaria distinguendola nettamente da tutti gli altri dizionari neopersiani. Nessun'altra opera lessicografica neopersiana può in effetti vantare una catena così lunga e completa di fonti e un'esemplificazione poetica di tale entità. Non solo, ma Jamâl al-Din-e Enju fu il primo, almeno a suo dire, a non limitarsi a una mera ricerca 'libresca' sulla lingua persiana. Nella prefazione egli afferma:

> Sono state qui registrate molte parole di cui non si trovava accenno in nessun dizionario. Per scoprirne il [vero] significato non v'era altra soluzione che chiederne conto alla gente del luogo dal quale il prosatore o il poeta proveniva, o in cui risiedeva. Per esempio le parole che ho trovato nella *Ḥadiqe* e nel *Divân* di Ḥakim Sanâ'i-ye Ghaznavi le ho ricercate presso la gente di Ghazne e di Kâbol, mentre ciò che è emerso dal canzoniere e dal *Safarnâme* di Ḥakim Nâṣer-e Xosrow l'ho ricercato tra gli abitanti del Xorâsân e del Badaxshân[77].

Il dizionario contiene solo parole persiane semplici, cioè non composte. Il libro, secondo quanto afferma l'autore nella prefazione[78], avrebbe dovuto concludersi con un'appendice (*xâteme*) in cinque sezioni (*dar*), che però manca in tutti i manoscritti conosciuti[79].

Il *Farhang-e Jahângiri* costituì una fonte per tutti i lessicografi successivi, persiani e indiani, almeno fino a Seyyed

[77] ENJU (1980: 9-10).

[78] Si veda ENJU (1980: 11-12).

[79] L'appendice avrebbe dovuto raccogliere: 1) termini poetici e metaforici; 2) parole composte da termini arabi e persiani; 3) parole che contengono una delle otto lettere caratteristiche dell'arabo; 4) parole dello *Zand* e del *Pâzand*; 5) parole turche, indiane e greche. Si veda comunque RAUFOV (1973: 40).

Moḥammad 'Ali Dâ'i al-Eslâm e al suo *Neẓâm* (finito di comporre nel 1939).

L'unico dizionario che abbia adottato l'ordinamento alfabetico sulla base della seconda lettera, sul modello del *Farhang-e Jahângiri*, è il *Borhân-e Jâmeʿ*[80](**22**), composto da Moḥammad Karim ebn-e Mehdiqoli-ye Tabrizi nel 1260/1843. Il libro consta di 29 capitoli (*bâb*) e raccoglie tra le 5.000 e le 6.000 parole supportate da esemplificazioni poetiche.

Il primo dizionario redatto in Irân ad avere un aspetto 'indiano' per la quantità dei lemmi e delle fonti utilizzate fu quello di Moḥammad Qâsem ebn-e Ḥâjji Moḥammad-e Kâshâni detto Soruri. Il lessicografo, dotato di una memoria prodigiosa (conosceva a memoria circa 30.000 versi[81]), scrisse una prima redazione del suo dizionario, il *Majmaʿ al-Fors*[82](**19**), sulla base di sedici dizionari, dalla *Resâle-ye Abu Ḥafṣ-e Soghdi* fino allo *Sharafnâme-ye Monyari*[83]. Quindi lo redasse una seconda volta nel 1028/1628 alla luce della lettura del *Jahângiri*.

Il vocabolario consta di 24 capitoli (*bâb*) che seguono l'ordine alfabetico della prima lettera, mentre i paragrafi (*faṣl*) si basano sull'ultima e segue, evidentemente, il modello dei dizionari indiani dell'VIII/XIV secolo. Il dizionario, epurato da parole arabe, raccoglie 10.043 vocaboli esemplificati con una gran dovizia di supporti poetici di autori più o meno antichi. Alla fine del libro vi è un'appendice che raccoglie metafore e modi di dire.

VI. *Il* Borhân-e Qâṭeʿ *e la fortuna dell'ordinamento 'a fronte' (XI/XVII secolo)*

Il *Borhân-e Qâṭeʿ*[84](**20**) è un grande dizionario che raccoglie più di 20.000 vocaboli, non supportati da testimonianze

[80] Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 181-183), DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 47) e il contributo di M. Mo'in nell'introduzione alla propria edizione del *Borhân-e Qâṭeʿ* (Xalaf-e Tabrizi 1978: ṣad o dah-ṣad o yâzdah).

[81] Si veda DABIRSIYÂQI (1989-90: 124).

[82] SORURI (1959). Si vedano DABIRSIYÂQI (1989-90: 124-132), DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 17-19) e ṢAFÂ (1993: V-1, 380-384).

[83] Si veda SORURI (1959: 2-3).

[84] XALAF-E TABRIZI (1978). Si vedano pure DABIRSIYÂQI (1989-90: 140-149), DÂ'I AL-ESLÂM (1983: V, *moqaddame*, 26-27) e ṢAFÂ (1993: V, 1, 384-386).

poetiche, di varia origine: persiana, araba, turca, indiana, siriaca, greca e altra ancora. Fu composto nel Dekkan da Moḥammad Ḥoseyn ebn-e Xalaf-e Tabrizi, soprannominato Borhân, nel 1062/1651.

La prefazione (*dibâçe*) del dizionario è suddivisa in nove 'nozioni' (*fâyede*) di argomento ortografico-grammaticale, scritte sul modello degli *âyin* del *Jahângiri*[85]. Il libro consta di 28 capitoli (*goftâr*), determinati secondo l'ordine alfabetico della prima lettera dei lemmi, e di paragrafi (*bayân*) basati sulla seconda lettera. All'interno dei *bayân* le parole si susseguono secondo l'ordine alfabetico di tutte le lettere successive alla seconda. Le lettere proprie del persiano danno vita a capitoli e a paragrafi autonomi. Tra le lettere proprie dell'arabo la *ḥâ*, la *ṣâd*, la *ṭâ*, la *'eyn* e la *qâf* costituiscono un capitolo autonomo, mente le altre sono assorbite nei capitoli delle lettere precedenti.

Il *Borhân-e Qâṭe'* ebbe una straordinaria diffusione, basti pensare alle imitazioni e alle epistole di critica di cui fu oggetto[86]. In realtà, il dizionario di Moḥammad Ḥoseyn ebn-e Xalaf-e Tabrizi è un libro non molto accurato e contiene notevoli e numerose imprecisioni. Per esempio, l'autore ha inserito alcune voci indostane definendole però come persiane, per il semplice fatto che al suo tempo in India si parlava un persiano contaminato da espressioni locali[87]. La fama di quest'opera si spiega con un duplice ordine di motivi. Da una parte il numero dei lemmi. Abbiamo ricordato come la tradizione lessicografica neopersiana d'India avesse aumentato il numero delle parole all'interno dei vocabolari rispetto agli esigui glossari poetici redatti fino al X/XVI secolo in Irân. Il *Borhân-e Qâṭe'* presenta una quantità di vocaboli (più di 20.000) veramente notevole rispetto al *Jahângiri* che ne include circa 10.000, al *Majma' al-Fors*, che ne raccoglie 10.043 e al *Toḥfat al-Sa'âdat*, che ne commenta 14.000 circa.

[85] Sullo stretto rapporto tra gli *âyin* del *Jahângiri* e i *fâyede* del *Borhân* si veda il contributo di 'A.A. Ḥekmat all'introduzione dell'edizione Mo'in del *Borhân-e Qâṭe'* (XALAF-E TABRIZI 1978: hashtâd o se-hashtâd o çahâr).

[86] Per una rassegna delle imitazioni e delle epistole lessicografiche critiche nei confronti del *Borhân-e Qâṭe'*, si veda il contributo di Mo'in (XALAF-E TABRIZI 1978: ṣad o dah-ṣad o shânzdah).

[87] Secondo Seyyed Moḥammad 'Ali Dâ'i al-Eslâm, il lessicografo ha inteso come persiana la parola *talangi* (vernacolo dell'India centrale) *pan* che significa 'ma' (DÂ'I AL-ESLÂM 1983: V, *moqaddame*, 27).

Causa della fortuna di questo dizionario è anche l'ordinamento dei vocaboli all'interno dell'opera che, nonostante alcune imperfezioni (come l'occasionale mancata distinzione tra le lettere proprie del persiano e le loro lettere precedenti all'interno di parola), non ha analoghi nella storia della lessicografia neopersiana e che condizionerà la strutturazione delle opere successive fino alla redazione dei grandi dizionari moderni. Il *Borhân-e Qâṭe'* è il primo vocabolario della lingua persiana a rispettare in modo sistematico l'ordine alfabetico di tutte le lettere delle parole, dalla prima all'ultima.

Con il *Farhang-e Rashidi*[88](**21**), composto in India nel 1064/1653 da 'Abd al-Rashid ebn-e 'Abd al-Ghofur al-Ḥoseyni al-Madani al-Tattavi, si entra nella fase della revisione critica e dell'analisi della tradizione lessicografica precedente. Quest'opera, che include tra gli 8.000 e i 9.000 vocaboli, consta di 25 capitoli (*bâb*) determinati dalla prima lettera dei lemmi, mentre i paragrafi (*faṣl*) sono basati sulla seconda lettera. Le lettere caratteristiche del persiano non costituiscono dei capitoli autonomi, ma sono assorbite nei capitoli delle lettere precedenti. Alla fine del libro vi è un capitolo sugli arabismi (*mo'arrabât*). Nella prefazione al proprio dizionario 'Abd al-Rashid scrive una critica in quattro punti al *Jahângiri* e al *Majma' al-Fors*[89].

La lessicografia amplia in seguito i propri scopi e affina i propri strumenti. L'ordinamento 'a fronte' sul modello del *Borhân-e Qâṭe'* finì per risultare il più comodo sia per il lessicografo che, in special modo, per l'utente, e s'impose nella struttura dei grandi monumenti della lessicografia neopersiana dei secoli successivi come il *Ghiyâṣ al-Loghât*[90] (1242/1826), il *Farhang-e Ânandarâj*[91] (1306/1888) e il *Farhang-e Nezâm*[92] (1939).

[88] 'Abd al-Rashid (1958). Per ulteriori informazioni si vedano Dabirsiyâqi (1989: 150-153), Dâ'i al-Eslâm (1983: V, *moqaddame*, 27-29) e Ṣafâ (1993: V, 1, 387-388).

[89] 'Abd al-Rashid (1958: 10-12).

[90] Râmpuri (1958) e Râmpuri (1984).

[91] Pâdshâh (1984).

[92] Dâ'i al-Eslâm (1983).

SCHEDA RIASSUNTIVA

	Titolo dell'opera	Nome dell'autore	Data di composizione	Modello di ordinamento
1	*Loghat-e Fors*	Asadi-ye Ṭusi	458-1066	'inverso'
2	*Farhang-e Qavvâs*	Faxr-e Qavvâs	tra il 695/1295 e il 716/1316	tematico
3	*Ṣaḥâḥ al Fors*	Moḥammad ebn-e Hendushâh-e Naxjavâni	728/1328	'inverso' nei capitoli, 'a fronte' nei paragrafi
4	*Dastur al-Afâẓel*	Ḥâjeb Xeyrât-e Dehlavi	732/1342	'a fronte'
5	*Me'yâr-e Jamâli*	Shams-e Faxri	745/1344	'inverso'
6	*Majmu'at al-Fors*	Abu 'l-'Alâ 'Abd al-Mo'men-e Jâruti	VIII/XIV secolo	'inverso', 'a fronte' all'interno dei capitoli
7	*Dâneshnâme-ye Qadarxân*	Ashraf ebn-e Sharaf al-Moẓakkar al-Fâruqi	807/1405	'inverso'
8	*Adât al-Foẓalâ*	Qâẓixân Badr Moḥammad-e Dehlavi	822/1419	'grammaticale' nella macrostruttura, 'a fronte' nelle sottostrutture
9	*Farhang-e Zafânguyâ va Jahânpuyâ*	Badr al-Din Ebrahim	837/1433	etimologico nella macrostruttura, 'a fronte' nei capitoli, 'inverso' nei paragrafi
10	*Baḥr al-Faẓâyel fi Manâfe' al-Afâẓel*	Moḥammad ebn-e Qavâm ebn-e Rostam	837/1433	'a fronte' nella prima parte, tematico nella seconda
11	*Sharafnâme-ye Monyari*	Ebrâhim Qavâm al-Din-e Fâruqi	878/1473	'a fronte' nei capitoli, 'inverso' nei paragrafi

12	*Toḥfat al-Sa'âdat*	Maḥmud ebn-e Ẓiyâ' al-Din Moḥammad	916/1510	'a fronte' nei capitoli, 'inverso' nei paragrafi
13	*Mo'ayyed al-Fozalâ*	Moḥammad-e Lâd	925/1519	'a fronte' nei libri, 'inverso' nei capitoli ed etimologico nei paragrafi
14	*Resâle-ye Ḥoseyn-e Vafâ'i*	Ḥoseyn-e Vafâ'i	933/1526	'inverso' nei capitoli, 'a fronte' nei paragrafi
15	*Toḥfat al-Aḥbâb*	Ḥâfeẓ-e Owbehi	936/1529	'a fronte' nei capitoli, 'inverso' nei paragrafi
16	*Farhang-e Mirzâ Ebrâhim*	Mirzâ Ebrâhim	986/1578-79	'a fronte' nei capitoli, 'inverso' nei paragrafi
17	*Fatḥ al-Ketâb*	Abu 'l-Xeyr ebn-e Sa'd al-Anṣâri	991/1582	'a fronte' nei libri, 'inverso' nei capitoli ed etimologico nei paragrafi
18	*Farhang-e Jahângiri*	Jamâl al-Din-e Enju	1017/1608	ordinamento alfabetico sulla base della seconda lettera nei capitoli, sulla base della prima nei paragrafi
19	*Majma' al-Fors*	Soruri-ye Kâshâni	1028/1628	'a fronte' nei capitoli, 'inverso' nei paragrafi
20	*Borhân-e Qâṭe'*	Moḥammad Ḥoseyn ebn-e Xalaf-e Tabrizi	1062/1651	capitolo sulla base della prima lettera, paragrafo sulla base della seconda
21	*Farhang-e Rashidi*	'Abd al-Rashid ebn-e 'Abd al-Ghofur al-Ḥoseyni al-Madani al-Tattavi	1064/1653	capitolo sulla base della prima lettera, paragrafo sulla base della seconda
22	*Borhân-e Jâme'*	Moḥammad Karim ebn-e Mehdiqoli-ye Tabrizi	1260/1843	ordinamento alfabetico sulla base della seconda lettera nei capitoli, sulla base della prima nei paragrafi

Riferimenti bibliografici

'ABD AL-RASHID
1958 *Farhang-e Rashidi*, a cura di M. 'Abbâsi, 2 voll., Tehrân, 1337/1958.
ASADI-YE ṬUSI
1940-41 *Loghat-e Fors*, a cura di 'A. Eqbâl, Tehrân, 1319/1940-41.
1977 *Loghat-e Fors*, a cura di M. Dabirsiyâqi, Tehrân, 2ª ed., 1356/1977.
1986 *Loghat-e Fors*, a cura di F. Mojtabâ'i-'A.A. Ṣâdeqi, Tehrân, 1365/1986.
BADR AL-DIN EBRAHIM
1974 *Farhang-i Zafanguya va Dzhahanpuya*, a cura di S.I. Baevskij, Moskva, 1974.
BAEVSKIJ, S.I.
1989 *Rannjaja Persidskaja Leksikografija*, Moskva, 1989.
DABIRSIYÂQI, M.
1989-90 *Farhanghâ-ye Fârsi va Farhangguneh*â, Tehrân, 1368/1989-90.
DÂ'I AL-ESLÂM, S.M.'A.
1983 *Farhang-e Neẓâm*, 5 voll., Tehrân, 2ª ed., 1362/1983.
DEHXODÂ, 'A.A.
1907-40 *Loghatnâme*, Tehrân, 1325-59/1907-40.
ENJU, J.
1980 *Farhang-e Jahângiri*, a cura di R. 'Afifi, 2 voll., Mashhad, 2ª ed., 1359/1980.
FAXR-E QAVVÂS
1974 *Farhang-e Qavvâs*, a cura di Naẓir Aḥmad, Tehrân, 1353/1974.
ḤÂJEB XEYRÂT
1973 *Dastur al-Afâẓel*, a cura di Naẓir Aḥmad, Tehrân, 1352/1973.
HAYWOOD, J.A.
1965 *Arabic Lexicography*, Leiden, 2ª ed., 1965.
JÂRUTI, A.
1977 *Majmu'at al-Fors*, a cura di 'A. Joveyni, Tehrân, 2536/1977.
KAPRANOV, V.I.
1964 *«Lughati Furs» Asadi Tusi i ego Mesto v Istorii Tadzhikskoj (Farsi) Leksikografii*, Dushanbe, 1964.
NÂṢER-E XOSROW
1994-95 *Safarnâme*, a cura di M. Dabirsiyâqi, Tehrân, 5ª ed., 1373/1994-95.
NAXJAVÂNI, M.
1976 *Ṣaḥâḥ al-Fors*, a cura di 'A. Ṭâ'ati, Tehrân, 2ª ed., 2536/1976.

OWBEHI, Ḥ.
1986 *Toḥfat al-Aḥbâb*, a cura di F. Taqizâde-ye Ṭusi-N. Riyâẓi-ye Heravi, Mashhad, 1365/1986.
PÂDSHÂH, M.
1984 *Farhang-e Ânandarâj*, a cura di M. Dabirsiyâqi, 7 voll., Tehrân, 2ª ed., 1363/1984.
PISTOSO, M.
1978 Recensione a *Farhang-e zafânguyâ va džahânpuyâ*, in «Annali di Ca' Foscari», XVII, 1978 (serie orientale 9), pp. 175-178.
RÂMPURI, G.
1958 *Ghiyâṣ al-Loghât*, a cura di M. Dabirsiyâqi, 2 voll., Tehrân, 1337/1958.
1984 *Ghiyâṣ al-Loghât*, a cura di M. Ṣarvat, Tehrân, 1363/1984.
RASHID HUSAYN
1979 *Persian Lexicons during the 16th Century A.D. in India-A Survey*, in «Islamic Culture», LIII, 1979, 2, April, pp. 99-122.
RAUFOV, H.
1973 «*Farhangi Jahongiri*» *hamchun Sarchashmai Leksikografiyai Tojiku Fors*, Dushanbe, 1973.
ṢAFÂ, Z.
1993 *Târix-e Adabiyât dar Irân*, 5 voll., Tehrân, ristampa 1372/1993.
SHAMISÂ, S.
1995 *Sabkshenâsi-ye She'r*, Tehrân, 1374/1995.
SHAMS-E FAXRI
1958 *Me'yâr-e Jamâli*, a cura di Ṣ. Kiyâ, Tehrân, 1337/1958.
SHAMS-E QEYS
1994-95 *Al-Mo'jam fi Ma'âyer Ash'âr al-'Ajam*, a cura di S. Shamisâ, Tehrân, 1373/1994-95.
SORURI, M.
1959 *Majma' al-Fors*, a cura di M. Dabirsiyâqi, 3 voll., Tehrân, 1338/1959.
VAFÂ'I, Ḥ
1995 *Farhang-e Fârsi*, a cura di Teng Huizhu, Tehrân, 1374/1995.
XALAF-E TABRIZI
1978 *Borhân-e Qâte'*, a cura di M. Mo'in, 5 voll., Tehrân, 3ª ed., 1357/1978.
XÂNLARI, P.N.
1995-96 *Târix-e Zabân-e Fârsi*, 3 voll., Tehrân, 5ª ed., 1374/1995-96.
ZIPOLI, R.
1996 *Elementi osceni nella lessicografia neopersiana*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXV, 3, 1996 (serie orientale 27), pp. 249-289.

ABSTRACT
This work is devoted to the study of the arrangement of the monolingual Persian dictionaries compiled between the V/XI and the XI/XVII century in Iran and in India. The structure of the lexicons (arrangement, number of headwords, chapters, poetic exemplifications etc.) is analyzed from a chronological and geographical point of view, underlining the progress in the art of writing dictionaries.

KEY WORDS
Persian. Lexicons. Arrangement.

Daniela Meneghini Correale

IL VERSO VISIBILE: ALFABETO E ARTIFICI POETICI NELLA RETORICA PERSIANA

In una società della scrittura quale fu quella del medioevo islamico,[1] era naturale che la grafia e le figure costruibili con i suoi elementi, le lettere, venissero a costituire la base di un insieme di artifici che trovarono frequenti realizzazioni nelle opere poetiche[2] e spazio nei trattati di retorica. Gli espedienti poetici legati all'aspetto esclusivamente grafico della lingua, e quindi al sistema alfabetico, alla forma delle lettere, alla disposizione delle parole e dei versi nello spazio della pagina, all'iconicità della struttura grafica di un componimento, ecc., danno vita, in effetti, a un insieme di figure che, col loro apporto principalmente estetico e visivo,[3] rappresentano un settore rilevante della retorica persiana.

Le figure costruite al livello grafico possono, a nostro avviso, essere suddivise in tre sezioni principali: quella degli artifici realizzati con un uso selettivo dell'alfabeto che tenga conto delle caratteristiche comuni ad alcuni gruppi di lettere (*muqaṭṭa'*, *muwaṣṣal*, ecc.); quella degli artifici basati sulla forma delle lettere, in cui l'aspetto iconico delle stesse viene utilizzato in comparazioni e in metafore di vario genere (*jīm*

[1] Si confrontino, a livello introduttivo, ANGHELESCU [1970: 32-50] e PIEMONTESE [1980] con le bibliografie relative.

[2] Mi occuperò in questa sede solo della lingua poetica, benché molto di quanto verrà descritto sia reperibile anche in opere in prosa. Non entrerò, inoltre, nel merito della ricca simbologia mistico-filosofica e gnostico-cabalistica collegata all'uso degli elementi alfabetici.

[3] Per questo genere di artifici è stata utilizzata la felice espressione di 'Arte per l'Occhio' (RÜCKERT [1966: 174]). Si tenga presente che nel complesso della tradizione islamica la scrittura, come è noto, era particolarmente curata e il godimento estetico che la grafia araba poteva riservare agli iniziati è un fenomeno che non ha eguali nella cultura occidentale; cfr. CURTIUS [1995: 378-85].

per il ricciolo, *mīm* per la bocca, *sīn* per i denti, ecc.);[4] quella degli artifici costruiti sulla disposizione delle parole all'interno del componimento o sulla pagina (*muwashshaḥ*, *murabba'*, *mudawwar*, ecc.).

L'insieme di tutti questi fenomeni andrebbe analizzato, nel suo complesso, in modo integrale e articolato ma, in questa sede, limitiamo il nostro studio alla prima delle sezioni appena elencate, descrivendo e analizzando le figure relative sulla base dei più importanti manuali persiani di retorica.[5]

Gli artifici costruiti con un uso selettivo dell'alfabeto hanno avuto fortuna alterna nella storia della retorica persiana: essi sono stati completamente ignorati o minuziosamente descritti a seconda della diversa impostazione teorica dei trattati. Nel complesso, comunque, essi costituiscono un insieme di figure su cui la discussione è ancora vivace anche fra gli studiosi moderni.[6]

La trattazione di tali artifici necessita, per circoscrivere il fenomeno e per chiarire la terminologia adottata, di tenere presenti alcune caratteristiche elementari della scrittura arabo-persiana. Le trentadue lettere che compongono l'alfabeto arabo-persiano sono principalmente caratterizzate da tre aspetti:

- la possibilità o meno di legarsi alla lettera che segue: le 25 lettere che si possono legare alla seguente vengono dette (*ḥurūf*) *munfaṣila* (o *khawātīm*); le 7 che non possono essere collegate alla seguente vengono dette *muttaṣila* (o *ghayr munfaṣila*);
- la presenza o meno di punti diacritici: le 18 lettere che hanno punti diacritici sono denominate (*ḥurūf*) *manqūṭa* (o *mu'jama*);[7] le 14 lettere senza punti diacritici sono dette *muhmala* (o *ghayr manqūṭa* o *'uṭul*);

[4] Gran parte dei testi dedicati alla calligrafia affrontano questo tema e la bibliografia sull'argomento è quindi ampia; per alcuni riferimenti, cfr. SAJJĀDĪ [1968], SCHIMMEL [1979] e SCHIMMEL [1984].

[5] Tale precisazione risulta necessaria poiché esistono anche degli artifici basati sull'uso parziale dell'alfabeto che non sono mai stati descritti nei trattati di *'ilm i badī'*. Si pensi, per esempio, ai versi in cui un poeta si impone di utilizzare, in una stessa quartina, un numero programmato di lettere (27 *dāl*, 26 *shīn*, ecc.); cfr. JĀJARMĪ [1972: 1139-40].

[6] Si confrontino, a questo proposito, MU'TAMIN [1967: 352-60], MAḤJŪB [1967: 307-8], SHAMĪSĀ [1989-90: 69-70] e KAZZĀZĪ [1995: 168-78].

[7] In relazione al numero di punti diacritici viene operata un'ulteriore suddivisione in lettere *muwaḥḥada* (con un punto), *muthannāt* (con due punti) *muthallatha* (con tre punti). Il numero di punti diacritici, tuttavia, non costituisce una discriminante utilizzata per costruire figure descritte

– la posizione dei punti diacritici; le lettere con punti diacritici possono essere suddivise in due gruppi: uno composto dalle 13 lettere con punti sopra, dette (*ḥurūf*) *fawqānīya*, l'altro composto dalle rimanenti 5 lettere, con punti sotto, denominate *taḥtānīya*.[8]

Questi tre aspetti dell'alfabeto[9] verranno sfruttati dai poeti e ripresi poi dai retori persiani[10] per teorizzare artifici particolari, variamente combinati, la cui funzione è prevalentemente grafica ed estetica benché sia ovvio che la loro presenza condizioni e sia condizionata da altri livelli della lingua.

Come premesso, quelle che andiamo a descrivere sono tutte figure basate su un principio di selezione.[11] In generale, si

nel *'ilm i badī'*, pertanto non lo inseriamo qui fra gli aspetti caratterizzanti. Si tenga conto inoltre che la *yā* è sempre considerata una lettera *manqūṭ* anche in posizione finale quando, in persiano, non è mai scritta con i punti.

[8] Sulla base di queste caratteristiche (vedi anche nota 7), una lettera può essere definita in tutti i suoi aspetti: la *shīn*, per esempio, sarà definita *munfaṣila*, *manqūṭa*, *muthallatha* e *fawqānīya*.

[9] Oltre alle figure basate sulla legatura e sui punti diacritici, ve ne sono altre classificabili come 'alfabetiche' ma non caratterizzate dall'aspetto grafico: ci riferiamo, per esempio, al *mu'jam* (o *jāmi' al ḥurūf*) che impone al poeta di utilizzare all'interno di un verso tutte le lettere dell'alfabeto senza ripeterne alcuna. La ricercatezza e la difficoltà di tale artificio ne rendono rara la presenza anche nei trattati di *'ilm i badī'*. Le opere più antiche, infatti, non ne fanno menzione fino al *Daqāyiq al shi'r* di Tāj i Ḥalāwī e al *Badāyi' al afkār* di Wā'iẓ i Kāshifī i quali, sotto il titolo *mu'jam*, forniscono la medesima definizione: "Il poeta introduce in un verso tutte le 29 lettere dell'alfabeto senza ripeterne nessuna". Il numero indicato ci dice che la figura non prevede l'utilizzo delle lettere caratteristiche del persiano, ma che include, invece, la *lām-alif*, e questo perché la sua definizione adotta un punto di vista prettamente 'arabo'. Abbiamo reperito un unico esempio di questa figura nei trattati persiani di retorica. Si tratta di un verso attribuito a Luṭf al Allāh Sayfī Nīshābūrī:

اثر وصف غم عشق خطت ندهذ حظ کسی جز بضلال

L'effetto della descrizione del dolore d'amore per la tua peluria, / l'unica gioia che dà è la rovina (Tāj i Ḥalāwī [1962: 390-1]). Lo stesso esempio sarà citato in diversi trattati fra cui Wā'iẓ i Kāshifī [1990-1: 139] e Rückert [1966: 166-7] che si dilunga in minuziose osservazioni sull'imperfezione del verso. Si confronti anche il *Durra yi najafī* in cui l'autore afferma di non aver mai visto esempi in arabo di tale 'strano' artificio (Najaf Qulī [1984: 134]), Mu'tamin [1967: 356], Shamīsā [1989-90: 70] e Andūhjardī Bihzādī [1994-5: 67].

[10] Per quanto riguarda il versante arabo, si veda, a titolo indicativo, Mehren [1853: 197] e Maṭlūb [1996: s.v.].

[11] La selezione implica ovviamente una costrizione nell'attività compositiva; in questo senso gli artifici che tratteremo si collegano anche a figure

tratta di espedienti che prevedono, nella composizione del verso, la scelta di usare solo lettere che abbiano in comune una delle tre caratteristiche sopra descritte, in modo esclusivo o rispettando rigide combinazioni. Si realizzano, in tal modo, strutture iterative che conducono a un livello di omogeneità grafica maggiore rispetto a quello realizzato da una combinazione casuale delle lettere. Scelte di questo genere impongono a un autore di limitare drasticamente il lessico disponibile e infatti, come risulterà dagli esempi, il repertorio lessicale sarà, in alcuni casi, molto limitato.[12]

Muqaṭṭa' e *muwaṣṣal*

Le figure *muqaṭṭa'* e *muwaṣṣal* sfruttano la prima delle caratteristiche dell'alfabeto sopra citate, quella della presenza o meno di legatura. In generale, il *muqaṭṭa'* prevede, all'inizio e all'interno delle parole che compongono il verso, l'uso esclusivo di lettere *muttaṣil*, mentre la scelta dell'ultima lettera è libera dal momento che essa viene comunque staccata dalla successiva al fine di dividere le parole.[13] L'effetto ricercato è dunque quello di costruire una sequenza regolare di singoli

tipo *i'nāt* o *iltizām* che, con modalità differenti, inducono il poeta a ripetere nella composizione (piuttosto che ad escludere) uno o più elementi allo scopo di renderne più difficile la scrittura.

[12] Altre figure codificate dal *'ilm i badī'* si basano sull'alfabeto secondo un principio selettivo senza avere però una relazione diretta con l'aspetto grafico delle lettere. Si tratta di quegli artifici che impongono una particolare selezione dei fonemi, e quindi delle lettere corrispondenti, al fine di realizzare uno specifico effetto nella pronuncia. Ci riferiamo al *tafṣīl* o *wāsi' al shaftayn* e al *tawṣīl* o *muwaṣṣal (wāṣil) al shaftayn*: il primo prevede che un componimento debba essere pronunciato senza far mai combaciare le labbra (escludendo quindi le lettere corrispondenti a fonemi bilabiali); il secondo che un componimento sia pronunciato tenendo le labbra sempre unite (con un uso prevalente di bilabiali). In questi casi, le caratteristiche 'visibili' dell'alfabeto non hanno alcuna rilevanza benché la realizzazione della figura costringa ovviamente alla frequente ripetizione anche degli stessi grafemi. Per l'artificio denominato *tawṣīl*, per esempio, i versi esemplificativi mostrano una ripetizione di *bā'* e di *mīm* così insistita da configurare un gioco anche grafico. Cfr. WĀ'IẒ I KĀSHIFĪ [1990-1: 154-5], RÜCKERT [1966: 165], NAJAF QULĪ [1984: 165-6], SHAMĪSĀ [1989-90: 69-70], ANDŪHJARDĪ BIHZĀDĪ [1994-5: 65-66] e KAZZĀZĪ [1995: 172-3].

[13] Questa precisazione è presente solo in un manuale: RÜCKERT [1966: 173].

grafemi intervallati da spazi bianchi.[14] Il *muwaṣṣal*, al contrario, prevede in tutto il verso l'uso esclusivo di lettere *munfaṣil*, e permette quindi, se l'ortografia non rispetta la cesura fra le diverse parole, di conferire al *bayt* l'aspetto di un'unica, lunga parola. In questo caso i grafemi si succedono lungo ogni *miṣrā'* senza soluzione di continuità. Tali criteri generali subiscono, nei singoli trattati, alcune estensioni e modifiche.

La prima di queste figure viene descritta da Rādūyānī nel cinquantottesimo *faṣl* del suo trattato *Tarjumān al balāgha*. Essa viene così definita ed esemplificata:

Uno degli artifici è detto *muqaṭṭa'* 'spezzato' ed è così come ha detto il poeta:

ای دل از آرزوی وی زاری زاری از درد آن دو رخ زاری
روی زرد و دو رخ دو رود روان از روان زاری و دل آزاری
از دل آرام درد آن رخ او رای وی داری از در داری

(*O cuore, per il desiderio di lui piangi, / piangi, piangi per il dolore che danno quelle due gote!*
Il volto pallido e le due guance torrenti che scorrono / piangi per l'anima e affliggi il cuore.
Per calmare il dolore per quelle due gote, / nel desiderio di lui passeresti per il patibolo.)

Un artificio ancora più eloquente è quello in quattro emistichi, nel primo dei quali le lettere sono tutte staccate, nel secondo sono attaccate a due a due, nel terzo a tre a tre, nel quarto a quattro a quattro. Così come ha fatto Burhānī:[15]

ای آرزوی روان ورادی را در بر مدحت تو خاطر ما پر گوهر
پشت سپه سپه شکن گنج هنر لشکر شکنی بکین محمد بظفر[16]

(*O, tu sei la via d'accesso al desiderio dell'anima e alla liberalità, / a lodar te il nostro intelletto si colma di perle.*
Sostegno dell'esercito, tesoro di virtù, sconfiggi eserciti tu sei, / con la rabbia tu sbaragli eserciti e per il trionfo sei lodato.)

Sono stati scritti molti versi simili a questi, ma nella maggior parte

[14] Si tenga conto, fra l'altro, che le lettere *muttaṣil* sono solo sette (*alif, dāl, dhāl, rā', zā', zhā', wāw*) e che quindi, nei versi *muqaṭṭa'*, si evidenzia anche un'insistita ripetizione delle stesse lettere.

[15] Amīr al Shu'arā 'Abd al Malik Burhānī, morto nel 465/1072-3 circa, poeta del periodo selgiuchide, padre del più famoso Amīr Mu'izzī; cfr. ṢAFĀ [1984-5: 430-2].

[16] Si noti che il primo emistichio del secondo verso è composto da tutte lettere *munfaṣila* eccetto l'ultima.

dei casi la difficoltà (*takalluf*) dell'artificio ha privato la composizione di eleganza. Questi espedienti sono tanto più belli quanto più il discorso è semplice e poco ricercato, così come quando si parla con naturalezza.[17]

Secondo la definizione di Rādūyānī, quindi, l'artificio *muqaṭṭa'* non consiste soltanto nella produzione di un verso il cui tracciato grafico sia frammentato nelle singole lettere, ma esiste anche la possibilità che queste siano unite in gruppi omogenei (a due a due, a tre a tre, ecc.). L'aspetto fondamentale della figura, quindi, è rappresentato dalla scansione regolare dei grafemi (isolati o a gruppi), da un ritmo 'visibile', spezzato ad intervalli fissi, a condizione che tale artificio non oscuri il senso. Rādūyānī infatti, come visto, dedica una breve riflessione anche ai 'pericoli' insiti nell'uso di tale figura, introducendo nel suo discorso il termine *takalluf*,[18] per indicare un abbellimento che risulti difficile, artificioso e ricercato al punto da tradire lo sforzo compositivo. Il participio corrispondente *mutakallif* (affettato, forzato), tradizionalmente contrapposto a *maṭbū'* (naturale), ricorrerà spesso, come vedremo, all'interno della trattazione di questo genere di figure.

Immediatamente dopo il *muqaṭṭa'*, il *Tarjumān al balāgha* presenta il *muwaṣṣal*:

Fra gli artifici retorici c'è anche quello secondo cui le parole che compongono il discorso non hanno alcuna lettera che vada scritta isolata, tipo *wāw*, *dāl*, *alif* o simili. Così ha detto il poeta:

بس که غم عشقت صعبست بس عشقت کشتست نکشتست کس

فتنه منم خستهء بسته منم عشقت بستست نبستم عسس

e in altra sede [questi versi] sono trascritti così:

بسکغمعشقتصعبستبس عشقتکشتستنکشتستکس

فتنهمنمخستهبستهمنم عشقتبستستنبستمعسس [19]

(*Così forte è il tuo dolore d'amore / che l'amore ti ha ucciso, non una persona.*

[17] RĀDŪYĀNĪ [1949: 110-1].

[18] Per una discussione sul significato del termine *takalluf*, si veda YĀRSHĀṬIR [1955: 119-26].

[19] Quest'ultimo verso, con la triplice iterazione del verbo *bastan* [legare], mette in evidenza il nesso che intercorre fra l'artificio formale e il contenuto del verso.

Io sono agitato, stanco e prigioniero, / fu il tuo amore a catturarmi non la ronda notturna.)
Questi versi, se vengono 'sciolti', diventano come apparivano nella prima versione.[20]

È interessante la doppia esemplificazione di Rādūyānī il quale mette in evidenza come tale figura possa passare inosservata se i versi non vengono trascritti in modo funzionale alla sua 'visibilità' o se il lettore non vi presta attenzione.[21]

Gli artifici del *muqaṭṭa'* e del *muwaṣṣal* vengono trattati anche da Waṭwāṭ nel suo *Ḥadāyiq al siḥr fī daqāyiq al shi'r*:

Al muqaṭṭa' – Letteralmente significa 'a pezzi', e questo artificio si ha quando il poeta inserisce in un verso parole le cui lettere non sono collegabili nella scrittura.[22]

L'esempio arabo,[23] dello stesso Waṭwāṭ, è seguito da un esempio in persiano sempre dell'autore:

Ecco un nostro esempio di poesia persiana:

تا دل من هوای جانان کرد شدم از لهو و شادمانی فرد[24]

زارو زردم ز درد آن دل دار درد دل دار زار دارد و زرد[25]

(*Da quando il mio cuore desidera l'amato, / dal piacere e dalla gioia rimasi isolato.*
Piangente e pallido sono per il dolore di quel bello, / il dolore per il bello porta lamento e pallore.)[26]

[20] RĀDŪYĀNĪ [1949: 111-2].

[21] Probabilmente in questo senso va interpretata la consuetudine di anticipare nel titolo delle composizione l'uso di simili artifici: si confronti, per esempio, la *qiṭ'a* di Waṭwāṭ *dar ṣan'at i muqaṭṭa'* (WAṬWĀṬ [1960-1: 606]).

[22] WAṬWĀṬ [1984: 63].

[23] Non riportiamo i testi in lingua araba se non strettamente necessari alla trattazione generale.

[24] Qui il poeta usa il termine *fard* che viene a volte utilizzato anche per indicare le lettere *muttaṣila*, quelle cioè che caratterizzano il verso successivo.

[25] Si noti la cesura forzata nella parola *dildār* suddivisa in due elementi separati. A proposito di questo verso è interessante osservare che esso costituisce anche l'esempio di *muqaṭṭa'* riportato nella *qaṣīda yi maṣnū'* attribuita tradizionalmente, sulla base di considerazioni cronologiche, a Qawāmī yi Ganjawī anche dallo stesso Sa'īd Nafīsī, curatore del canzoniere di Waṭwāṭ (WAṬWĀṬ [1960-1: 221, nota 1]).

[26] WAṬWĀṬ [1984: 64]. Nel *dīwān* di Waṭwāṭ troviamo altri casi di questa figura, per esempio, WAṬWĀṬ [1960-1: 578, 606].

L'autore conclude affermando che la caratteristica di questi versi è di costituire la parte finale di una composizione e con questa precisazione suggerisce che in posizione conclusiva tale artificio risulti più efficace. In rigida coerenza con la definizione data, Waṭwāṭ non prevede che esso possa avere altre tipologie.

Segue immediatamente la trattazione del *muwaṣṣal*:

> In persiano significa 'collegato', e tale artificio si ha quando il poeta introduce nel verso delle parole le cui lettere nella scrittura non possono essere separate le une dalle altre. Riportiamo un esempio di Ḥarīrī tratto dalle *maqāmāt*, ma in questi due versi c'è anche un altro artificio ancora più strano e cioè che tutte le lettere hanno i punti[27] oltre a non essercene alcuna isolata [...]. Ecco un esempio anche in persiano:
>
> بسکغمعشقتصعبستبتن [28]
>
> (*Molto è doloroso per il corpo il tuo amore*).[29]

La brevità dell'esempio, un unico emistichio mutuato fra l'altro quasi integralmente dal testo di Rādūyānī, denota la scarsa attenzione che Waṭwāṭ conferisce a questa figura in ambito persiano.

È interessante osservare che Shams i Qays, nel suo *al Mu'jam fī ma'āyyir ash'ār al 'ajam*, non presenta un capitolo autonomo dedicato a questi due artifici nella sezione delle figure propriamente dette, ma vi acccenna soltanto nella sezione finale del *bāb i shishshum*. In apertura dello stesso, l'autore aveva anticipato quanto segue:

> Dopo la sezione sulle figure che abbelliscono il discorso (*ṣanā'āt i mustaḥsin*), si farà menzione di alcuni tipi di poesia e di alcuni generi di composizione che è necessario presentare a beneficio di chi aspira a quest'arte e vuole acquisirne la tecnica. Si tratta del *nasīb*, del *tashbīb*, del *ghazal*, [...] dei componimenti artificiosi (*mutakallif*) e di quelli naturali (*maṭbū'*).[30]

[27] Il riferimento è alla *maqāma* numero 46; cfr. De Sacy [1968:610-1]. Con questa frase, Waṭwāṭ allude ad un artificio, il *manqūṭ*, che egli non descriverà nel suo trattato.

[28] Si tratta del primo emistichio dell'esempio riportato da Rādūyānī, con una piccola modifica nella parte finale (*ba tan* invece di *bas*).

[29] Waṭwāṭ [1984: 64].

[30] Shams i Qays [1981: 328].

È proprio in quest'ultima sezione che vanno ricercate le figure oggetto del nostro studio. Nel definire i termini *mutakallif* e *maṭbūʿ* l'autore si esprime come segue:

> Ricercatezza e naturalezza. La gente comune pensa che generalmente la poesia 'ricercata-artificiosa' sia quella che viene detta su un metro difficile o con modificazioni prosodiche complesse oppure quella in cui le parole stanno insieme a forza e i significati sono messi in relazione fra loro con difficoltà. Ma tale supposizione è errata dal momento che tutti gli artifici poetici e gli abbellimenti della poesia che abbiamo enumerato nella sezione precedente e che fanno parte degli espedienti retorici di natura tecnica, appartengono comunque all'insieme delle ricercatezze della poesia che, in quanto tali, non si realizzano e non sono fattibili se non tramite una considerazione attenta e con una riflessione costante. Tuttavia, se un poeta si impone di introdurre significati disparati in una poesia breve o di elencare sostantivi eterogenei in un componimento poetico o vuole dire *una poesia strana o un componimento difficile che metta alla prova la propria capacità naturale o faccia ammutolire i presuntuosi* e per fare ciò abbia bisogno dell'anagramma, del *tashīf* o di usare lettere senza i punti o lettere con i punti,[31] in ogni caso sappia che [la sua poesia] non è priva di una certa forzatura.[32]

Tali osservazioni sono seguite da una serie di esempi che presentano vari artifici *mutakallif* fra i quali l'autore riporta, senza alcuna definizione preliminare, il caso del *muqaṭṭaʿ*, citando, con una piccola modifica finale, lo stesso verso di Waṭwāṭ:

زارو زردم ز درد آن دل دار درد دل دار زرد دارد و زار[33]

Piangente e pallido sono per il dolore di quel bello, / il dolore per il bello porta pallore e lamento.

Il *muwaṣṣal*, al contrario, non è presente nel testo stabilito dal curatore.[34]

È interessante osservare che Shams i Qays considera que-

[31] Anche Shams i Qays allude qui a un artificio, il *manqūṭ*, che poi non descriverà.

[32] Shams i Qays [1981: 431-2].

[33] Shams i Qays [1981: 436].

[34] Una nota al testo riferisce però che nel manoscritto *sīn* si trova la frase seguente: "Con l'espediente delle lettere collegate è stato scritto:

بهشتیلعبتیکشبتلطیفی بتیکشکسبگیتینیستهمتا

(*Sei bambola paradisiaca, bell'idolo grazioso, / idolo che non ha eguali al mondo.*)" (Shams i Qays [1981: 436 nota 6]).

sto tipo di figure solo dei *mutakallifāt* e non dei veri *ṣanāyi' i badī'* e, per quanto non ne condanni esplicitamente l'uso, è evidente che li giudica delle semplici manifestazioni di abilità tecnica.[35]

Se Shams i Qays tratta quasi di sfuggita, come delle curiosità, tali artifici, negli autori successivi, anche in quelli che avranno proprio il *Mu'jam* come fonte principale, la coppia *muqaṭṭa'* – *muwaṣṣal* riacquista a pieno titolo il proprio posto fra le altre figure del *'ilm i badī'*.

Nell'ottavo secolo dell'egira, Sharaf al Dīn Rāmī Tabrīzī dedica il trentatreesimo capitolo del suo *Ḥaqāyiq al ḥadāyiq* ai due artifici. Per esemplificare il *muqaṭṭa'*, propone come esempio una quartina che presenta la stessa scansione grafica dei versi di Burhānī citati da Rādūyānī:

ای آرزوی روان و ای داروی دل با گونهء تو گونهء گل شد باطل
نقش صنم چین ببر تست خجل بتگر نکند پیکر نقشت بچگل [36]

O aspirazione dell'anima, o medicina del cuore, / di fronte alle tue guance si annullò il colore della rosa,
l'effige dell'idolo di Cina di fianco a te ha vergogna, / e lo scultore non riesce a riprodurre le tue fattezze a Chegel!

Anche per il *muwaṣṣal* presenta un esempio originale:

[37]
پیشلطیفطلعتشقیمتمهشکستهشد پیشبنفشهخطشگلبچمننهفتهشد

Di fronte alla grazia del suo aspetto crollò il prezzo della luna, / di fronte alla violetta della sua peluria si nascose la rosa del prato.

Nello stesso periodo, anche Tāj i Ḥalāwī, nel trattato *Daqāyiq al shi'r*, dedica un breve capitolo ad ognuno dei due artifici, riportando lo stesso verso esemplificativo del *muqaṭṭa'* di Shams i Qays, mentre l'emistichio citato per illustrare il *muwaṣṣal* risulta nuovo rispetto ai testi precedenti, anche se

[35] Proprio per chiarire quali siano i modelli negativi e quelli positivi, in conclusione di questa sezione Shams i Qays presenta alcune composizioni qualificate invece come *maṭbū'* (SHAMS I QAYS [1981: 439-44]).

[36] RĀMĪ [1962: 91]. Si tratta di una quartina attribuita alla poetessa Mahsatī yi Ganjawī (MEIER [1963: 273]; a conferma di quanto accennato sulla difficoltà di individuare la figura, Meier nel suo commento pur minuzioso non accenna all'artificio).

[37] RĀMĪ [1962: 91].

incompleto e imperfetto (è presente infatti una *wāw* a metà emistichio).[38]

Un secolo dopo, Wā'iẓ i Kāshifī, nel suo *Badāyi' al afkār fī ṣanāyi' al ash'ār*, ripropone in due paragrafi autonomi la coppia di figure modificando di poco l'impostazione delle definizioni. Per il *muqaṭṭa'*, egli propone un nuovo esempio:

زدرد داغ دوری زرد و زارم ز روی و رای او آزرم دارم [39]

(*Per il marchio del dolore della lontananza sono pallido e in pianto, / sofferente di fronte al suo volto e al suo volere.*)

mentre, trattando il *muwaṣṣal*, egli distingue le diverse tipologie che Rādūyānī e Rāmī avevano inserito nel *muqaṭṭa'*:[40]

> Come termine tecnico, *muwaṣṣal* si ha quando, in poesia, le parole possono essere scritte unite una all'altra ed è di quattro tipi: il primo è per due lettere,[41] il secondo per tre lettere, il terzo per quattro lettere e il quarto per tutte le lettere [...].[42] I primi tre tipi sono presenti nella seguente quartina:
>
> ای در دل آزرزده از رخ آذر مانی بر مرکز خط تو چاکر
> غیر شکن جعد کشت کلك قضا مشکل بکشد بشکل چنبر عنبر[43]
>
> (*O, per via della tua guancia Ādhar soffre nel cuore / e Mani è schiavo nel mezzo della tua peluria:*
> *se non la curva del tuo bel ricciolo, la penna del destino / con difficoltà disegna ambra a forma d'anello.*)

[38] Tāj i Ḥalāwī [1962-3: 75-6].

[39] Wā'iẓ i Kāshifī [1990-1: 137].

[40] Se Rādūyānī e Rāmī avevano osservato tale artificio dal punto di vista della cesura, Wā'iẓ i Kāshifī lo tratta invece dal punto di vista della legatura.

[41] Anche Tāj i Ḥalāwī precisava che il *muwaṣṣal* deve essere almeno di due lettere (*kam az du ḥarf na bāshad*) (Tāj i Ḥalāwī [1962-3: 76]). Per esempi di *muwaṣṣal ba du ḥarf* (a due lettere), cfr. Thirwatīyān [1972-3: 568] e Ahlī yi Shīrāzī [1965: 781, 782, 803, 804, 829, 830].

[42] L'autore si ferma, nella definizione, a quattro possibilità e tale combinazione sarà in effetti la più praticata nelle composizioni di tipo *maṣnū'*; cfr., per esempio, Ahlī yi Shīrāzī [1965: 782, 804, 829]. Proprio in relazione a questo genere di sequenze, l'artificio viene detto anche *uḥād* (per uno), *muthannā* (per due) *muthallath* (per tre), ecc. (Jājarmī [1958: lāmḥā']). Vi sono, tuttavia, casi che vanno anche oltre tali limiti (vedi nota 46).

[43] Wā'iẓ i Kāshifī [1990-1: 137-8]. L'esempio è tratto dalla *qaṣīda yi ṣarḥ i mumarrad* di Salmān i Sāwajī (Wā'iẓ i Kāshifī [1990-1: 293, nota 163] e Thirwatīyān [1972-3: 569] dove però gli ultimi due emistichi sono assenti).

In questa composizione il primo emistichio è *muqaṭṭa'*, e gli altri sono *muwaṣṣal*;[44] e per quanto riguarda il quarto tipo, secondo cui tutte le lettere devono essere collegate nella scrittura in modo che non sia presente alcuna lettera del tipo *qawāṭi'* (tagliate), ne abbiamo un esempio nel seguente verso di Khwāja Salmān:

سست پیش تبش تب تن پست به تبش پشت تن سست شکست

(*Fragile per il calore della febbre il corpo delicato, / per il calore si spezzò la schiena del fragile corpo.*)

Qui tutte le lettere possono essere scritte unite.[45]

Ulteriori dettagli su queste figure vengono forniti nel lavoro di Rückert. Questo autore precisa, sulla base della sezione dedicata al *'ilm i badī'* contenuta nel trattato ottocentesco *Haft qulzūm*, che questo genere di artifici non è affatto di immediata recezione e che può sfuggire ad una lettura che non sia attenta.[46] A proposito del *muwaṣṣal*, egli osserva che ve n'è un tipo particolare e 'straordinario', denominato *dandān i arra* (denti di sega),[47] la cui caratteristica consiste nel produrre uno scritto senza allungamenti né verso l'alto né verso il basso, simile quindi a un solo lungo e stretto zigzag. Un unico emistichio viene riportato come esempio:

تپشتببتنسستنشست[48]

Il calore della febbre si insediò nel debole corpo.

[44] Altri autori citeranno questo artificio in cui si combinano, in una scansione progressiva, il principio del *muqaṭṭa'* e del *muwaṣṣal*: cfr. GARCIN DE TASSY [1970: 153-4], RÜCKERT [1966: 174], HIDĀYAT [1976: 197-8] che lo definisce proprio un "artificio in cui *maqṭū'* e *mawṣūl* entrano in composizione", KHURĀSĀNĪ [1959: 274-5] e DULEBA [1986: 236-7].

[45] WĀ'IẒ I KĀSHIFĪ [1990-1: 138]. Si tratta anche in questo caso di un verso della *qaṣīda yi ṣarḥ i mumarrad* di Salmān i Sāwajī (WĀ'IẒ I KĀSHIFĪ [1990-1: 293-4, nota 164] e THIRWATĪYĀN [1972-3: 570] dove il primo emistichio è leggermente differente e il verso è trascritto tutto attaccato).

[46] Tale osservazione segue una breve composizione attribuita a Jāmī in cui i versi (e non gli emistichi) si susseguono con lettere prima separate, poi collegate a due a due e così via fino al quinto verso in cui le parole sono composte di 5 lettere di cui le prime 4 *munfaṣila*. La stessa composizione, con piccole varianti, è riportata, fra gli altri, nei testi citati alla nota 44.

[47] L'artificio è anche detto *muwaṣṣal i minshārī*; cfr. AHLĪ YI SHĪRĀZĪ [1965: 782, 803, 828] e THIRWATĪYĀN [1972-3: 570]. La stessa tipologia è citata nel *Durra yi najafī* ma senza esempi (NAJAF QULĪ [1984: 164]).

[48] RÜCKERT [1966: 175].

Qualche decennio dopo, Riḍā Qulī Khān Hidāyat riproporrà questa tipologia con un verso completo:

پیششبنشینبشبنشینی پیششبینیبپیششبینی [49]

Siedi accanto a lui nel convito notturno, / accanto a lui la tua vista si fa lungimirante.

In questa accezione particolare, la figura si fa molto ricercata poiché l'aspetto della continuità grafica si arrichisce di un'armoniosa sequenza orizzontale, priva di allungamenti sopra e sotto il rigo, che ne esalta il carattere decorativo.

Mujarrad (ḥadhf / maḥdhuf), manqūṭ, raqṭā' e *khayfā'*

Le figure chiamate *mujarrad / ḥadhf / maḥdhūf, manqūṭ, raqṭā'* e *khayfā'* sfruttano la seconda delle caratteristiche dell'alfabeto arabo-persiano da noi più sopra elencate, quella cioè di avere lettere con punti diacritici (*manqūṭa* o *mu'jama*) e lettere prive di punti diacritici (*muhmala* o *ghayr manqūṭa*). In generale, la figura detta *mujarrad* (o *ḥadhf*, o *maḥdhūf*)[50] impone l'uso esclusivo di lettere *muhmala*. La figura *manqūṭ* rappresenta il suo contrario e prevede l'uso esclusivo di lettere *manqūṭa*. La figura *raqṭā'* impone l'utilizzo alternato di lettere *manqūṭa* e di lettere *muhmala*. La figura *khayfā'* impone l'utilizzo alternato di parole formate da lettere *manqūṭa* e di parole formate da lettere *muhmala*.[51] Nel primo caso, la figura mette in risalto la purezza del segno grafico nella sua linearità. Nel secondo caso, al contrario, il tracciato grafico è ornato da un anomalo eccesso di punti diacritici. Negli ultimi due casi, abbiamo invece delle figure che tendono a mettere in risalto la ritmica alternanza, più o meno ampia, di spazi bianchi e spazi punteggiati sopra e sotto la linea di scrittura.[52]

[49] L'esempio quasi coincide con un verso di AHLĪ YI SHĪRĀZĪ [1965: 803].

[50] Per questo artificio, l'autore di *Haft qulzūm* propone anche il nome di *ta'ṭīl* (RÜCKERT [1966: 165]).

[51] Come risulta dagli esempi, la definizione di parola, all'interno di questa figura, è molto elastica: in effetti tale concetto è rappresentato anche da sintagmi tipo preposizione-nome, nome-postposizione, ecc.

[52] Anche altre figure si basano sulla presenza o sull'assenza di punti diacritici; un tipo di acrostico, per esempio, viene costruito leggendo soltanto le lettere *manqūṭa* o quelle *muhmala*; cfr., per esempio, ETHÉ [1974: 309].

Il *Tarjumān al balāgha* contiene un capitolo intitolato *al mujarrad*, ma la definizione data dall'autore non configura nello specifico l'artificio appena descritto anche se risulta talmente ampia da lasciarne presuporre, in linea teorica, la costruzione:

> Uno degli artifici della *balāghat* è il seguente: il poeta o il segretario escludono alcune lettere dell'alfabeto da una *qaṣīda* o da una missiva.[53]

Ovviamente tale definizione implica anche la possibilità che restino escluse le lettere *manqūṭa*, o quelle *muhmala*, anche se simili circostanze non vengono previste dall'autore che così prosegue:

> Questa operazione si verifica più spesso nell'arabo che nel persiano poiché il persiano ha meno lettere, meno parole e meno espressioni. Ecco un componimento di Ḥusayn i Īlāqī tutto senza *alif*.[54]

Nella maggior parte dei trattati successivi, per indicare l'esclusione di una o più lettere da una composizione si utilizzerà piuttosto il termine *ḥadhf* e solo pochi trattati riprenderanno il termine *mujarrad*[55] per indicare specificamente l'esclusione di lettere *manqūṭa*.

Diversamente dal *Tarjumān al balāgha*, nel trattato di Waṭwāṭ sono tre gli artifici, fra quelli sopra citati, che vengono definiti ed esemplificati. Il primo, in ordine di successione, è appunto il *ḥadhf*:

> *Al ḥadhf*. Questo artificio si ha quando un poeta o un segretario, nella prosa o nella poesia, evitano una delle lettere dell'alfabeto o anche

[53] RĀDŪYĀNĪ [1949: 108]

[54] RĀDŪYĀNĪ [1949: 108-10]. La composizione qui riportata è da alcuni attribuita a Munjīk i Tirmidhī: ṢAFĀ [1984-5: I, 455-6], WAṬWĀṬ [1984: 65 nota 2] e IDĀRACHĪ YI GĪLĀNĪ [1991-2: 211].

[55] Nella *qaṣīda yi maṣnū'* di Qawāmī yi Ganjawī, sotto il titolo *al mujarrad* è riportato un verso del quale non è chiaro l'artificio (WAṬWĀṬ [1960: 227] e JĀJARMĪ [1958: 91]). Lo stesso Browne commentando l'intera *qaṣīda*, scrive: "*Mujarrad* is not mentioned in the books of my disposal and I do not see wherein its peculiarity consists" (BROWNE [1902-24: II, 67]).

[56] A parte le composizioni che escludono tutte le lettere *manqūṭa*, o tutte le *muhmala*, non sono frequenti gli esempi in cui viene esclusa più di una lettera; fra questi è famosa una *qaṣīda* di Adīb Ṣābir priva di *alif* e di *rā'* (ADĪB ṢĀBIR [s.d.: 368-71], in cui però, secondo il curatore del *dīwān*, l'artificio è imperfetto); cfr. anche HIDĀYAT [1976: 124-5].

[57] Sia la *maqāma* numero 26 che la numero 28 presentano questo artificio; cfr. DE SACY [1968: 842-8, 361-4].

due o più.[56] [...] Ḥarīrī, in una *maqāma*,[57] ha evitato tutte le lettere con punti diacritici [...] e lo stesso autore ha escluso tutte le lettere con punti diacritici anche dai seguenti versi [...].[58]

Neppure Waṭwāṭ, quindi, descrive un procedimento di esclusione (*ḥadhf*) che coinvolga solo lettere *muhmala*.[59] Anche quando questo autore arriva, secondo la prassi seguita nel suo testo, a fornire esempi persiani riporta soltanto prosa e versi in cui è stata esclusa la *alif*.[60] A questo proposito, è curioso notare che Waṭwāṭ stesso risulta essere autore di almeno una composizione in cui venivano escluse le lettere *manqūṭa*;[61] l'assenza di un esempio di poesia persiana dal suo trattato è quindi piuttosto anomala.

Anche Waṭwāṭ, come Rādūyānī, non ha un capitolo dedicato all'artificio detto *manqūṭ* e subito dopo il *ḥadhf* presenta la figura denominata *al raqṭā'*:

> In persiano *raqṭā'* indica del nero cui vengono mescolati punti bianchi e questo artificio si ha quando il segretario o il poeta, nella prosa o nella poesia, introducono delle parole in cui una lettera sia *manqūṭ* e la successiva sia *'uṭul*.[62]

[58] WAṬWĀṬ [1984: 64-5]. Nell'esemplificare le realizzazioni 'arabe' di questa figura, Waṭwāṭ riporta un aneddoto come a suggerire la maggior diffusione e popolarità di questo tipo di artificio nella letteratura araba: "Nei libri di *adab* si racconta che Wāṣil b. 'Aṭā', [...] possedeva una perfetta purezza di linguaggio ma aveva un difetto di pronuncia e perciò si esprimeva in modo ricercato per non dover dire la lettera *rā'*. Un giorno gli proposero un quesito: 'Come si dice, nei territori arabi: scaglia la lancia e monta sul cavallo?' con l'intenzione di costringerlo a pronunciare la *rā'* dicendo la frase *uṭruḥ" rumḥaka wa-rkab farasaka* che contiene molte *rā'*. Ma Wāṣil b. 'Aṭā' disse *alqi qanātaqa wa-'l" jawādaka* (lancia il giavellotto e sali sul destriero) e tutti rimasero stupiti della sua abilità nell'evitare la lettera *rā'*." Si tratta di un famoso aneddoto di al Jāḥiẓ (cfr. JĀḤIẒ [1960: 15-22] e KILITO [1988: 114-8]) che sarà riportato anche da TĀJ I ḤALĀWĪ [1962-3: 80-1] e da HIDĀYAT [1976: 119-20].

[59] Questa scelta in parte stupisce perché proprio Ḥarīrī, così spesso citato da Waṭwāṭ, scrisse una parte della *maqāma* numero 46 solo con lettere *manqūṭa*; cfr. DE SACY [1968: 610-1].

[60] Fra gli esempi, l'esordio di una *qaṣīda* dello stesso Waṭwāṭ (WAṬWĀṬ [1960-1: 277-8]).

[61] WAṬWĀṬ [1960-1: 331-2]. Questo artificio fu praticato da vari poeti fino a tempi relativamente recenti; cfr., per esempio, JĀJARMĪ [1958: lāmṭā', lāmnūn-lām'ayn], AHLĪ YI SHĪRĀZĪ [1965: 782, 796-7, 803, 821, 828, 847], GARCIN DE TASSY [1970: 152], GARCIN DE TASSY [1870: 394] e HIDĀYAT [1976: 121-3].

[62] WAṬWĀṬ [1984: 66].

Gli esempi arabi[63] sono seguiti da un verso composto dallo stesso Waṭwāṭ:

غمزهء شوخ آن صنم خسته بهزل جان من [64]

L'occhiata audace di quell'idolo ha fatto ammalare per celia l'anima mia.

Per quanto riguarda la figura che segue, *al khayfā'*, Waṭwāṭ si esprime così:

In persiano *khayf* è un tipo di cavallo che ha un occhio nero e uno azzurro. Questo artificio si ha quando il segretario o il poeta, nella prosa o nella poesia, introducono parole di cui una è formata da tutte lettere *manqūṭ*[65] e l'altra è formata tutta da lettere *'uṭul* [...]:[66]

زين عالم شد او ببخشش مال تيغ او زينت ممالك شد [67]

(*Egli divenne sella del mondo per munificenza di beni, / e la sua spada divenne ornamento dei domini*).[68]

Shams i Qays, nella stessa sezione esemplificativa dei *mutakallifāt*, quella in cui aveva precedentemente descritto il *muqaṭṭa'*, propone degli esempi di *mujarrad*, di *raqṭā'* e di *khayfā'* senza però attribuire agli artifici alcuna denominazione tecnica. Il *Mu'jam* risulta il primo trattato di retorica a riportare integralmente un esempio di *qaṣīda* persiana composta tutta di lettere senza punti:

Utilizzando solo lettere *'uṭul*, Mujīr al Dīn Baylaqānī ha detto:

كه كرد كار كرم مردوار در عالم كه كرد اساس ممالك ممهد و محكم [69]

[63] Come di norma, i primi esempi riportati da Waṭwāṭ sono brani in prosa e in versi scritti in arabo. Ancora una volta si tratta di testi di Ḥarīrī il quale aveva infatti scritto una parte della *maqāma* numero 26 rispettando tale artificio; cfr. DE SACY [1968: 311-9].

[64] Il primo emistichio è identico a quello che troviamo nella *qaṣīda yi maṣnū'* di Qawāmī yi Ganjawī (WAṬWĀṬ [1960-1: 227 e JĀJARMĪ [1958: 92]).

[65] All'interno delle traduzioni, i termini riprodotti in traslitterazione ricalcano il testo persiano ignorando quindi eventuali desinenze del femminile o altri accordi previsti dalla grammatica araba.

[66] Anche qua l'esempio arabo è tratto dalle *maqāmāt* di Ḥarīrī; una parte della *maqāma* numero 6 presenta infatti tale artificio; cfr. DE SACY [1968: 68-71].

[67] Si noti che in questo verso, per rispettare il principio della figura, il verbo *shud* viene scritto con un punto sulla *dāl*.

[68] WAṬWĀṬ [1984: 67].

[69] MUJĪR AL DĪN BAYLAQĀNĪ [1979: 134]. Questa composizione, di non certa attribuzione (cfr. WAṬWĀṬ [1960-1: 331]), sarà l'esempio privilegiato, per questo artificio, di molti trattati di retorica.

(*Chi mai nel mondo fece opera nobile e generosa, / chi diede ai territori basi forti e sicure?*).[70]

L'autore prosegue: "Un altro poeta ha composto un verso in cui una parola è *'uṭul* e l'altra è *manqūṭ*." e riporta lo stesso esempio di Waṭwāṭ per la figura *khayfā'*.[71]

E ancora: "Un poeta ha scritto un verso in cui una lettera è *manqūṭ* e l'altra è *muhmal*, e così via",[72] con un esempio che anche in questo caso coincide con quello che Waṭwāṭ inserisce nel capitolo *raqṭā'*.[73]

Neppure Shams i Qays, dunque, contempla il caso dell'artificio *manqūṭ*, limitando in definitiva la sua trattazione alle stesse tipologie di Waṭwāṭ.[74]

Anche in relazione a queste quattro figure, tutte dedicate alla presenza o meno di punti diacritici, la trattatistica successiva ricalcherà nel complesso le orme delle opere precedenti, apportando però qualche novità.

Sharaf al Dīn Rāmī, per esempio, nel capitolo intitolato *Dar ḥadhf* citerà come primo caso proprio quello di versi senza punti, riproponendo anche il termine più desueto di *mujarrad*:

> *Ḥadhf*, letteralmente, significa escludere qualcosa da qualcosa ma, presso i maestri della *balāghat*, indica il comporre prosa o poesia che sia spoglia (*mujarrad*) di lettere con punti diacritici.[75]

[70] SHAMS I QAYS [1981: 436].
[71] SHAMS I QAYS [1981: 437].
[72] SHAMS I QAYS [1981: 437].
[73] L'esempio è lo stesso di Waṭwāṭ eccetto per la parola *hazl* che nel *Mu'jam* diventa *hijr*. Alla fine degli esempi di intere composizioni o di singoli versi *mutakallif*, Shams i Qays riprende le sue osservazioni sui due tipi di poesia che aveva descritto in apertura del capitolo: "Nel complesso, la poesia 'naturale' è quella in cui le parole sono eloquenti e la composizione è ornata, la rima è corretta, il contenuto piacevole e la forma armoniosa; è quella in cui le lettere delle parole sono congruenti e la loro pronuncia non è difficile, in cui i *tajnīs* non siano ripetuti e *gli artifici non siano ricercati*. [...] In essa non devono essere usate parole arabe che non compaiono nella conversazione dei persofoni, lettere superflue, ridondanze eccessive (che vengono usate solo per riempire il verso) e *manipolazioni della forma* (che gli antichi ammettevano, nelle loro composizioni, solo come licenze poetiche). E questo affinché l'ascolto sia facile e la composizione difficile" (SHAMS I QAYS [1981: 438-9]). È dunque confermata la connotazione negativa che le nostre figure hanno nella concezione poetica di Shams i Qays e l'eco di tali osservazioni si rintraccia anche nei moderni trattati (cfr. *infra* note 93, 95 e 96).
[74] Nel suo trattato è però assente anche il *ḥadhf* inteso come figura retorica che prevede l'esclusione dell'*alif*.
[75] RĀMĪ [1962: 94].

Seguono sei versi esemplificativi e, infine, due versi *mujarrad az alif*, ovvero privi di *alif*.[76] Quest'ultimo caso, dunque, passa, nel trattato di Rāmī, in secondo piano e sembra costituire una deviazione o un'estensione del fenomeno principale, riconosciuto come più immediatamente 'visibile'.

Mentre la figura *manqūṭ* non appare neppure nel trattato di Rāmī, le figure *raqṭā'* e *khayfā'* sono descritte, all'interno di un medesimo capitolo, senza peraltro che venga introdotta alcuna novità rispetto ai trattati precedenti.[77]

Tāj i Halāwī, nel suo *Daqāyiq al shi'r*, ignorando anch'egli il *manqūṭ*, dedica un breve capitolo, nell'ordine, agli artifici *khayfā'*, *raqṭā'* e *maḥdhūf*. Se, per quanto riguarda la prima figura, non aggiunge nulla di nuovo riproponendo persino lo stesso esempio di Waṭwāṭ, per il secondo artificio, invece, suggerisce un'etimologia differente: "*Raqṭā'* viene chiamato un tipo di montone chiazzato a macchie bianche e nere",[78] osservando anche che gli Arabi, rispetto ai Persiani, sono favoriti nella costruzione di questo artificio.[79] Anche l'esempio è nuovo:

چون من از هجر پری رخ صنم توبه شکن بسی آشوب کند بلبل خوش طبع چمن
رخصت از عقل ندیدم ببریدن از می زانکه با بوی ویم قوت حیاتست و بدن
با تو نازك بدن سیمبر خوب لقا چکنم جان من آخر چه بری صبر ز من [80]

Al pari di me, per la separazione dal volto di fata, idolo che infrange la penitenza, / porta il suo scompiglio nel prato l'usignolo dalla felice natura. L'intelletto non mi concesse di evitare il vino / giacché col suo profumo acquisto forza nell'anima e nel corpo.
Con te che hai corpo sottile e petto d'argento e bel volto / che posso farmene ormai della vita, perché mi sottrai dunque la pazienza?

Nel descrivere l'artificio *maḥdhūf*, infine, Tāj i Halāwī propone come caso principale quello dell'esclusione delle lettere con punti riproponendo, a mo' d'esempio, il primo verso della *qaṣīda* di Mujīr al Dīn Baylaqānī già citata per intero da

[76] RĀMĪ [1962: 95].
[77] RĀMĪ [1962: 92-3].
[78] TĀJ I ḤALĀWĪ [1962-3: 79].
[79] TĀJ I ḤALĀWĪ [1962-3: 79]. Quest'ultima osservazione richiama le parole con cui Rādūyānī commenta il *mujarrad*.
[80] TĀJ I ḤALĀWĪ [1962-3: 80]. Nel secondo emistichio del secondo verso è necessario emendare *ḥayāt* (*jān?*) per motivi metrici. In ogni caso, il secondo e il terzo verso dell'esempio non realizzano perfettamente l'artificio; Wā'iẓ i Kāshifī, infatti, riporterà solo il primo (WĀ'IẒ I KĀSHIFĪ [1990-1: 138]).

Shams i Qays. Nel resto della trattazione, egli ricalca le orme di Waṭwāṭ.[81]

Il primo testo di retorica che presenta tutti e quattro gli artifici in modo chiaro e distinto è il *Badāyi' al afkār* di Wā'iẓ i Kāshifī. Dopo la descrizione del *muqaṭṭa'*, egli introduce il *ḥadhf* osservando che il termine ha sì il significato generale di evitare una o più lettere ma che in effetti la maggior parte dei poeti ha composto poesie senza *alif*[82] poiché questa lettera ricorre più frequentemente rispetto alle altre lettere e l'artificio risulta quindi più difficile e dunque degno di nota.[83]

Un paragrafo a parte è quindi dedicato al *mujarrad*:

> Letteralmente significa mettere a nudo, ma come termine tecnico indica versi le cui lettere non abbiano punti diacritici; tale artificio è detto anche *mu'aṭṭal*.[84]

Come esempio, l'autore riporta i primi due versi della solita *qaṣīda* di Mujīr al Dīn Baylaqānī per passare subito dopo alla trattazione della figura *al manqūṭ*:

> Questo artificio è l'opposto del *mujarrad* e si ha quando un poeta scrive uno o più versi in cui tutte le lettere hanno punti diacritici. Per esempio:

[81] Tāj i Ḥalāwī [1962-3: 80-1]. L'autore riporta anche lo stesso aneddoto di al Jāḥiẓ su Wāṣil b. 'Aṭā' (vedi nota 58).

[82] Se si considerano le lettere nel loro complesso, in effetti la *alif* è, oltre alle lettere *manqūṭa*, l'unica che viene esclusa dalle composizioni (vedi però nota 56); cfr. Waṭwāṭ [1960-1: 277-8], Mujīr al Dīn Baylaqānī [1979: 39-42], Jājarmī [1958: lāmṭā', lāmmīm-lāmnūn], Thirwatīyān [1972-3: 595] e Ahlī yi Shīrāzī [1965: 796, 820]. A questo proposito, le considerazioni e gli esempi più ricercati sono riportati in Rückert [1966: 163-5], mentre la definizione più precisa di *ḥadhf* è quella fornita dal *Durra yi najafī*: "Questo artificio si realizza quando da parte dell'oratore o del poeta vengono escluse lettere o punti: per esempio vengono escluse le lettere senza punti e utilizzate solo quelle con i punti e questo artificio, detto *manqūṭ*, verrà trattato più avanti; oppure vengono escluse le lettere con i punti e utilizzate solo quelle senza punti ed anche di questo artificio, detto *ghayr i manqūṭ*, tratteremo più avanti; o ancora vengono escluse le lettere i cui punti sono sopra il rigo [...] o quelle i cui punti sono sotto il rigo; oppure viene esclusa una delle lettere dell'alfabeto, come per esempio l'*alif*, o altre lettere." (Najaf Qulī [1984: 135]).

[83] Wā'iẓ i Kāshifī [1990-1: 138]. Tale motivazione sembra abbia origine dal seguente aneddoto: "Un giorno i compagni del profeta si riunirono e discussero su quale lettera fosse la più ricorrente nei discorsi e tutti furono d'accordo che era l'*alif*" (Khurāsānī [1959: 275-6] e Taqwī [1984: 332]). Evitare l'*alif*, quindi, si configurava come l'artificio più difficile da realizzare.

[84] Wā'iẓ i Kāshifī [1990-1: 138].

زنغزی زیب تختی زین جیشی نزیبد جز ببختت زینت تخت

(*Per eleganza, la bellezza del trono è ornamento dell'esercito, / non si adatta che alla tua sorte la decorazione del trono.*)[85]

Seguono le descrizioni degli artifici *raqṭā'* e *khayfā'* nelle quali l'autore non aggiunge nulla di nuovo rispetto ai suoi predecessori se non il commento, chiudendo la sezione *raqṭā'*, che "soltanto con sforzo (*takalluf*) si riesce a comporre una poesia di questo genere".[86]

Il manuale di Wā'iẓ i Kāshifī è dunque il primo a trattare in modo esauriente le quattro possibilità di costruire figure utilizzando la caratteristica delle lettere di possedere o meno punti diacritici, e in tale ambito i manuali successivi non aggiungeranno sostanzialmente nulla di nuovo.[87]

Fawq al nuqâṭ e *taḥt al nuqâṭ*

Le figure denominate *fawq al nuqāṭ* e *taḥt al nuqāṭ* sfruttano la terza delle caratteristiche dell'alfabeto arabo-persiano sopra menzionate, ovvero la posizione dei punti diacritici rispetto alle lettere. Il *fawq al nuqāṭ* prevede l'uso esclusivo di lettere *fawqānīya*; il *taḥt al nuqāṭ*, al contrario, prevede l'uso

[85] WĀ'IẒ I KĀSHIFĪ [1990-1: 138]. La presenza di questa figura nei trattati persiani di retorica è piuttosto rara. Oltre a non essere presentata dai manuali antecedenti il *Badāyi'al afkār* anche in quelli che lo seguiranno non sempre verrà considerata degna di attenzione. Eccezioni a questo oblio sono: *Ḥadāyiq al balāghat* (GARCIN DE TASSY [1970: 151-2]), *Haft qulzūm* (RÜCKERT [1966: 165]), *Durra yi najafī*: "*Manqūṭ* – si tratta di un tipo di *ḥadhf* per cui tutte le lettere utilizzate sono *mu'jama*" (NAJAF QULĪ [1984: 161]) e KAZZĀZĪ [1995: 169 in nota]. Oltre a quelle citate nei manuali come esempio, altre composizioni *maṣnū'* realizzano l'artificio *manqūṭ*; cfr. JĀJARMĪ [1958: lāmṭā'], THIRWATĪYĀN [1972-3: 581] e AHLĪ YI SHĪRĀZĪ [1965: 783, 803, 828].

[86] WĀ'IẒ I KĀSHIFĪ [1990-1: 139]. Altri autori condividono questo giudizio; cfr. RÜCKERT [1966: 165]. Le composizioni che presentano questi artifici non sono molte: si tratta soprattutto di versi isolati, mai di intere *qaṣīda* o *qiṭ'a*. Oltre a quelle citate dai manuali, cfr., per esempio, JĀJARMĪ [1958: 92], THIRWATĪYĀN [1972-3: 583, 582] dove, nel verso esemplificativo di *khayfā'*, le parole hanno anche lo stesso numero di lettere (4) e AHLĪ YI SHĪRĀZĪ [1965: 783, 784, 804, 829].

[87] Una trattazione completa di questi quattro artifici è reperibile solo in GARCIN DE TASSY [1970], RÜCKERT [1966], HIDĀYAT [1976] e KAZZĀZĪ [1995].

esclusivo di lettere *taḥtānīya*. Dagli esempi reperiti risulta chiaro che l'artificio non impone al poeta di utilizzare solo quel tipo di lettere ma che esse possono trovarsi in combinazione con lettere prive di punti diacritici. L'effetto di queste figure consiste nel porre in risalto un tracciato grafico sottolineato o 'sopralineato' da una serie, più o meno continua, di punti.

Nessuno dei trattati più antichi descrive questi due artifici retorici che sembra siano stati teorizzati in epoca tarda. Dobbiamo arrivare al *Haft qulzūm*, per trovarne definizione ed esempi. La definizione fornita è molto dettagliata. In essa viene specificato il fatto che nel verso possono essere presenti anche lettere senza punti diacritici e che il *takhalluṣ* può costituire un'eccezione alla regola imposta dall'artificio. L'autore accenna anche ad una valenza poetico-erotica di tale artificio secondo la quale i punti sopra le lettere rappresenterebbero i nei di bellezza sul volto dell'amato, mentre i punti sotto il rigo simboleggerebbero la testa dell'amato calpestata dall'amante.[88] Vengono infine citati due *ghazal* di Ḍamīrī[89] scritti con questi artifici. Di tali composizioni vengono riportati solo i *maṭla'*:

غمش تا در دلم مسکن گرفتست ز شورش آتشم در تن گرفتست

Da quando il dolore per lui ha catturato il mio povero cuore / per l'agitazione ha preso fuoco il mio corpo.

بیا با ما چرا جوءی جداءی بمردم دلبرا مردم کجاءی [90]

Vieni da me, perché cerchi la separazione? / Sono morto, o rubacuori, sono morto e tu dove sei?[91]

Un altro importante trattato, il *Durra yi najafī*, discute, circa un secolo dopo, dei medesimi artifici: la 'Lezione 44' è infatti dedicata al *fawq al nuqâṭ* e al *taḥt al nuqâṭ* la cui definizione è accompagnata dalla seguente precisazione: "Anche queste figure appartengono all'artificio del *ḥadhf*",[92] a

[88] RÜCKERT [1966: 271-2].

[89] Si tratta probabilmente di Ḍamīrī yi Isfahānī; cfr. ṢAFĀ [1985-6: V/2, 694-700].

[90] RÜCKERT [1966: 271-2].

[91] Questo verso conferma la valenza simbolica attribuita alle lettere *taḥtānīya*.

[92] NAJAF QULĪ [1984: 153-4].

conferma del fatto che nel riflettere su questi espedienti retorici prevale la prospettiva della 'esclusione difficoltosa' piuttosto che quella della realizzazione di un artificio grafico-decorativo.

Per trovare nuovamente menzionata questa coppia di artifici dobbiamo arrivare ad un moderno trattato di retorica, il *Nigāh i tāza ba badī'*, in cui essi vengono descritti rapidamente senza, peraltro, alcun esempio.[93]

Nel complesso, la lettura dei manuali mette in luce che raramente la trattatistica ha dato risalto all'aspetto grafico-visivo di queste figure, e alla loro funzione ornamentale basata su una costruzione ritmata del tracciato grafico e sulla ripetizione regolare di certe sequenze.[94] Piuttosto è stata rilevata la difficoltà di scrivere composizioni rispettando tali costrizioni alfabetiche e l'accento è stato posto più sull'abilità tecnica nella realizzazione dell'artificio che sul risultato estetico. Nei trattati di impronta metodologica più innovativa, si arriva addirittura ad escludere tali figure dall'ambito ufficiale e ortodosso del *'ilm i badī'* e a relegarle in capitoli dedicati a 'giochi di parole' (*bāzī bā vāzhagān*)[95], a *divertissement* e a prove di maestria (*tafannun yā namāyish i iqtidār*)[96] anche se,

[93] SHAMĪSĀ [1989-90: 70]. Questo capitolo contiene anche *raqṭā'* e *khayfā'* e un commento finale su questo tipo di figure: "Ci sono molti altri artifici di questo genere, nessuno dei quali può essere considerato eloquente poiché non sono né belli né musicali ma rappresentano soltanto una prova della bravura del poeta nel portare a termine un compito difficile. Infatti di solito si tratta di artifici forzati che troviamo solo nei libri di retorica". Cfr. anche DULEBA [1986: 238].

[94] Tale costruzione è stata resa anche più complessa da poeti che hanno realizzato figure basate al contempo sulla legatura e sui punti diacritici. Ahlī yi Shīrāzī nelle sue *qaṣāyid i maṣnū'a* ha composto dei versi in cui il primo *miṣrā'* presenta al contempo *muqaṭṭa'* e *raqṭā'*, il secondo presenta *muwaṣṣal* a due lettere con la sequenza 'due lettere *manqūṭa* e due *muhmala*', il terzo *muwaṣṣal* a tre lettere con la sequenza 'tre lettere *manqūṭa* e tre *muhmala*', il quarto *muwaṣṣal* a quattro lettere con la sequenza 'quattro lettere *manqūṭa* e quattro *muhmala*' (AHLĪ YI SHĪRĀZĪ [1965: 803, 829]).

[95] KAZZĀZĪ [1995: 167-71]. Il critico osserva che simili figure non hanno alcun valore artistico e che sono soltanto giochi, con lettere e con parole, difficili e complicati cui si dedicano due tipi di scrittori: i principianti che attraverso tali artifici possono esercitare la propria abilità, oppure gli esperti, i maestri della lingua, che vogliono mettere alla prova la propria tecnica e le possibilità della lingua per mezzo degli artifici più sofisticati e complessi.

[96] SHAMĪSĀ [1989-90: 69-70]. Alla breve definizione, senza esempi, di

malgrado i giudizi negativi, non si arriva mai ad ignorarle completamente.[97]

La rivalutazione attenta di un tale genere di figure, attraverso uno studio analitico delle loro realizzazioni nell'ambito delle composizioni 'artificiose',[98] potrebbe invece, a nostro avviso, mettere in luce nuovi elementi critici.

Riferimenti bibliografici

ADĪB ṢĀBIR
s.d. *Dīwān i Adīb Ṣābir i Tirmidī*, ed. M.'A. Nāṣiḥ, [Tihrān] s.d.
AHLĪ YI SHĪRĀZĪ
1965 *Kulliyāt i ash'ār i Mawlānā Ahlī yi Shīrāzī*, ed. Ḥ. Rabbānī, s.l. 1344/1965.
ANDŪHJARDĪ BIHZĀDĪ, H.
1994-5 *Sayr i dar badī'*, Tihrān 1373/1994-5.
ANGHELESCU, N.
1993 *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Torino 1993.
BROWNE, E.J.
1902-24 *History of Persian Literature*, 4 voll., Cambridge 1902-24.
DE SACY, A.I.S.
1968 *Les séances de Hariri publiées en arabe avec un commentaire choisi*, 2 voll., Amsterdam[2] 1968.
DULEBA, W.
1986 *Klasyczne Podstawi Poetyki Perskiej*, [Kraków] 1986.
ETHÉ, C.H.

alcune delle figure da noi trattate, questo autore premette: "Secondo noi, tali artifici non hanno effetto musicale e il poeta, utilizzandoli, si propone solo di stupire il lettore e dare prova delle proprie capacità realizzando un compito difficile (ma inutile). Questi artifici, quindi, sono solo una prova della maestria dello scrittore ed hanno l'effetto di divertire."

[97] Eccezione parziale a tale affermazione è costituita da tre testi che godono, fra l'altro, di indiscusso prestigio: RAJĀYĪ [1974], HUMĀYĪ [1976] e TAQWĪ [1984]. In tutti e tre questi manuali viene descritto solo il *ḥadhf*, ma senza portare alcun esempio di composizioni con lettere *muhmala*, mentre le altre figure vengono ignorate del tutto.

[98] Sarebbe di notevole interesse verificare l'effettiva incidenza di tali artifici nelle composizioni regolari, 'normali', per confermare o meno la tesi dei manuali che si tratti di figure realizzate soprattutto nell'ambito di composizioni programmaticamente *maṣnū'*.

1974 *Neupersische Litteratur*, in *Grundriss der Iranischen Philologie*, ed. Geiger W. e Kuhn E., 2 voll., Berlin 1974.

GARCIN DE TASSY, J.

1870 *Histoire de la littérature hindouie et hindustanie*, 3 voll., Paris 1870.

1970 *Rhétorique et prosodie des langues de l'orient musulman*, repr. Amsterdam 1970.

GLADWIN, F.

1798 *Dissertations on the Rhetoric, Prosody and Rhyme of the Persians*, Calcutta 1798.

HIDĀYAT, R.Q.Kh.

1976 *Madārij al balāgha*, Shīrāz 2535/1976.

HUMĀYĪ, J.

1976 *Funūn i balāghat wa ṣanā'āt i adabī*, Tihrān 1354/1976.

IDĀRACHĪ YI GĪLĀNĪ, A.

1991-2 *Shā'irān i ham'aṣr i Rūdakī*, Tihrān 1370/1991-2.

JĀḤIẒ

1960 *Kitāb al bayān wa-l tabyīn*, Il Cairo^2 1960.

JĀJARMĪ

1958 *Mūnis al aḥrār fī daqā'iq al ash'ār*, vol. I, Tihrān 1337/1958.

1972 *Mūnis al aḥrār fī daqā'iq al ash'ār*, vol. II, Tihrān 1350/1972.

KAZZĀZĪ, M.J.

1995 *Zībāshināsī yi sukhan i pārsī (3) – badī'*, Tihrān 1373/1995.

KHURĀSĀNĪ, Ḥ.H.

1959 *Kitāb i mufaṣṣal dar sharḥ i muṭawwal i fann i siwwum 'ilm i badī'*, s.l. 1379/1959.

KILITO, A.

1988 *L'autore e i suoi doppi*, Torino 1988.

MAḤJŪB, M.J.

1967 *Sabk i khurāsānī dar shi'r i fārsī*, Tihrān 1345/1967.

MAṬLŪB, A.

1996 *Mu'jam al muṣṭalaḥāt al balāghīya*, Beyrut 1996.

MEHREN, A.F.

1853 *Die Rhetorik der Araber*, Kopenhagen-Wien 1853.

MEIER, F.

1963 *Die Schöne Mahsatī*, Wiesbaden 1963.

MU'TAMIN, Z.

1967 *Shi'r wa adab i fārsī*, Tihrān 1346/1967.

MUJĪR AL DĪN BAYLAQĀNĪ

1979 *Dīwān i Mujīr al Dīn Baylaqānī*, ed. M. Ābādī, Tabrīz 1358/1979.

NAJAF QULĪ, M.

1984 *Durra yi najafī*, ed. H. Āhī, [Tihrān] [1362/1984].

PIEMONTESE, A.M.
1980 *Arte persiana del libro e scrittura araba*, "Scrittura e Civiltà", 4, 1980, pp. 103-56.
RĀDŪYĀNĪ
1949 *Kitāb Tarcumān al-balāġa*, ed. A. Ateş, Istanbul 1949.
RAJĀYĪ, M.J.
1974 *Mu'allim al balāgha*, Shīrāz 1353/1974.
RĀMĪ (SHARAF AL DĪN RĀMĪ)
1962 *Ḥaqāyiq al ḥadāyiq*, ed. Kāẓim Imām, Tihrān 1962.
RÜCKERT, F.
1966 *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, repr. Wiesbaden 1966.
ṢAFĀ, DH.
1984-5 *Tārikh i adabīyāt dar Īrān*, vol. I e II, Tihrān[5] 1363/1984-5.
1985-6 *Tārikh i adabīyāt dar Īrān*, vol. V/2, Tihrān 1364/1985-6.
SAJJĀDĪ, D.
1968 *Bāzī bā ḥurūf dar shi'r*, "Sukhan", 18, 1968, pp.37-42.
SCHIMMEL, A.
1979 *Poetry and Calligraphy: Thoughts about their Interrelation in Persian Culture*, in *Highlights of Persian Art*, ed. R. Ettinghausen and E. Yarshater, Boulder 1979, pp. 177-211.
1984 *Calligraphy and Poetry*, in *Calligraphy and Islamic Culture*, London 1984, pp. 115-147.
SHAMĪSĀ, S.
1989-90 *Nigāh ī tāza ba badī'*, Tihrān, 1368[2]/1989-90.
SHAMS I QAYS
1981 *Al Mu'jam fī ma'āyyir ash'ār al 'ajam*, ed. M. Riḍawī, [Tihrān] 1360[2]/1981.
TĀJ I ḤALĀWĪ
1962-3 *Daqāyiq al shi'r*, ed. Kāẓim Imām, Tihrān [1341/1962-3].
TAQWĪ, SH. S.N.
1984 *Hanjār i guftār*, Iṣfahān 1363/1984.
THIRWATĪYĀN, B.
1972-3 *Qaṣīda yi ṣarḥ i mumarrad yā badāyi' al abḥār*, "Nashrīya yi Dānishkada yi Adabīyāt wa 'Ulūm i Insānī yi Tabrīz", 104, 1351/1972-3, pp.557-95.
WĀ'IẒ I KĀSHIFĪ
1990-1 *Badāyi' al afkār fī ṣanāyi' al ash'ār*, ed. M. J. Kazzāzī, Tihrān 1369/1990-1.
WAṬWĀṬ (RASHĪD AL DĪN)
1960-1 *Dīwān i Rashīd al Dīn Waṭwāṭ*, ed. Sa'īd Nafīsī, Tihrān 1339/1960-1.
1984 *Ḥadāyiq al siḥr fī daqāyiq al shi'r*, ed. 'A. Iqbāl, [Tihrān] 1362/1984.
YĀRSHĀṬIR, E.
1955 *Shi'r i fārsī dar 'ahd i Shāhrukh*, Tihrān 1334/1955.

ABSTRACT
This paper is an introduction to the subject of figures of speech based on alphabetic features as described in the most important books of Persian rhetoric. The paper deals in detail with the figures concerning the ligature and diacritical points characterizing the Arabic-Persian alphabet. The figures are: *muqaṭṭa'* and *muwaṣṣal*, *mujarrad* (*ḥadhf / maḥdhuf*), *manqūṭ*, *raqṭā'* and *khayfā'*, *fawq al nuqâṭ* and *taḥt al nuqâṭ*.

KEY WORDS
Persian rhetoric. Figures of speech. Alphabet.

Ghanshyam Sharma

ASPETTI SEMANTICO-PRAGMATICI DELLA TEORIA DEL *RASA*

1. *La teoria del* rasa

La teoria del rasa, fondata dal mitico autore Bharata (vissuto tra il II e il III secolo a.C.) nell'enciclopedico volume di drammaturgia a lui attribuito, il *Nāṭyaśāstra*, e in seguito sviluppata da Viśvanātha nel XIV secolo, è il più importante contributo non solo all'estetica dell'arte in generale, ma anche alla teoria della letteratura, nonché alle varie teorie dell'enunciazione letteraria. Gli studi finora fatti in questo campo hanno insistentemente cercato di rivelare i vari aspetti filosofici o, in molti casi, mistico-religiosi del concetto di *rasa*; ma le sue diverse funzioni a livello del significato letterario non sono purtroppo state messe in evidenza dagli studi in questo campo. La natura filosofica di questo concetto ha contribuito essa stessa a questa lacuna.

Bharata, nel suo *Nāṭyaśāstra*, prende in considerazione gli argomenti riguardanti l'origine del dramma, i suoi vari stili, il teatro, l'arte della recitazione, la musica, nonché le questioni fondamentali di estetica come, appunto, il godimento del dramma da parte dello spettatore. Che cosa è che «riceve» lo spettatore durante uno spettacolo, cosa il lettore mentre legge un'opera? Come nasce il «bello» del dramma (di un'opera letteraria)? Quali sono i ruoli dello scrittore nel «trasmettere» il bello di un'opera e del lettore nel «percepirlo»?

Per quanto possano sembrare banali le domande sopraccitate, esse richiedono, per avere una risposta esauriente, uno studio approfondito, psicologico ed estetico. Bharata propone una teoria del *rasa* basata sullo studio psicologico-empirico, classificando i vari stati mentali e il loro funzionamento sul piano estetico (Eco, 1978 p. 67). Infatti, durante lo spettacolo, lo

spettatore gusta il *rasa*: un'esperienza estetica nella quale egli si immerge liberandosi di tutto il resto e dimenticando sé stesso. Nel *Nāṭyaśāstra* Bharata presenta la sua teoria del *rasa* in un aforisma dicendo:

... vibhāvānubhāvavyabhicārisaṃyogād rasaniṣpattiḥ
Nāṭyaśāstra, VI.31 p. 271.

...dalla unione degli Attivanti (Determinanti), dei Conseguenti e dei Concomitanti ha luogo la nascita (la «fermentazione») del rasa.

2. *Gli elementi di* rasa

Nel processo di «fermentazione» del *rasa*, gli elementi menzionati nell'aforisma si uniscono con gli stati psichici fondamentali (SPF, *sthāyibhāva*). Risultano, quindi, quattro elementi fondamentali:

A) Stati psichici fondamentali, SPF (*sthāyibhāva*)
B) Attivanti / Determinanti (*vibhāva*)
C) Conseguenti (*anubhāva*)
D) Concomitanti (*vyabhicāri*)

2.1.1 Stati psichici fondamentali (SPF)

Secondo la teoria di Bharata, nella mente di ogni uomo rimangono in forma permanente le impressioni latenti (*vāsanā*, *saṃskāra*) derivate dalle esperienze quotidiane e percepite tramite i sensi (vista, udito, tatto, ecc.). Le impressioni latenti sono gli stati psichici fondamentali (SPF) che esistono in ognuno di noi sotto forma innata; ma vengono anche «sviluppate» o «accumulate» con le esperienze di tutti i giorni. Queste impressioni latenti, pur essendo «sviluppate» o «accumulate», sono presenti universalmente, senza limiti di tempo o luogo. Nella filosofia *yoga* esse sono «permanenti» (*nitya*), universali (*deśadeśāntaravyavahita*) e indipendenti (ossia, nessun altro stato fisico può dominarle)[1]. Contare tutte le impressioni latenti è

[1] *vibhāvenā'nubhāvena vyaktaḥ sañcāriṇā tathā*
rasatām eti ratyādiḥ sthāyibhāvaḥ sacetasām
Sāhityadarpaṇa 3.1 cfr. anche *Kāvyaprakāśa* 4.28

impossibile, vista l'infinità delle esperienze della vita. Gli studiosi indiani, tuttavia, hanno cercato di classificare almeno quelle fondamentali. Secondo Bharata, esse sono otto, ma successivamente ne fu aggiunta una nona: la tranquillità, ovvero l'assenza di passioni (*nirveda*).

Gli studiosi Dhanañjaya e Dhanika (X secolo) hanno cercato di classificare gli otto SPF di Bharata alla luce della psicologia umana, considerando quattro SPF originali e quattro da essi derivati[2]:

Natura della mente umana	SPF originali	SPF legati agli originali
I. Germinazione (*vikāsa*) ⇒	1 Piacere/Affetto (*rati*) ⇒	5 Riso (*hāsa*)
II. Espansione (*vistāra*) ⇒	2 Entusiasmo (*utsāha*) ⇒	6 Stupore (*vismaya*)
III. Agitazione (*vikṣobha*) ⇒	3 Ripugnanza (*jugupsā*) ⇒	7 Paura (*bhaya*)
IV. Dispersione (*vikṣepa*) ⇒	4 Ira (*krodha*) ⇒	8 Afflizione (*śoka*)

2.1.2 *Attivanti ovvero Determinanti* (vibhāva)

Gli Attivanti sono quelle «cose del mondo» (in un'opera letteraria) che attivano o determinano l'insorgere di uno SPF nel personaggio o nel lettore (spettatore)[3]. Essi sono le cause della nascita o della «fermentazione» di un *rasa*. Per esempio, la presenza della donna amata è la causa dell'insorgere di piacere (*rati*) nel personaggio di un'opera. La presenza di un leone in un bosco è un attivante della paura in un uomo che lì si trova.

Gli Attivanti sono di due tipi:
1) gli Attivanti di supporto (*ālambanavibhāva*)
2) gli Attivanti che ravvivano (*uddīpanavibhāva*).

I personaggi di un'opera letteraria o drammatica sono chiamati «Attivanti di supporto» in quanto essi diventano gli oggetti del processo del *rasa* che ha luogo nel lettore (spettatore)[4].

[2] *vikāsa-vistāra-kṣobha-vikṣobhaiḥ sa caturvidhaḥ*
śṛṅgāra-vīra-vībhatsa-raudreṣu manasaḥ kramāt
hāsyādbhutabhayotkarṣakaruṇānāṃ ta eva hi
Daśarūpaka (citato da Viśveśvara 1960, *Kāvyaprakāśaḥ* p. 97)

[3] *ratyādyudbodhakā loke vibhāvāḥ kāvyanāṭyayoḥ*
Sāhityadarpaṇa 3.28

[4] *ālambano nāyikādis tam ālambya rasodgamāt*
Sāhityadarpaṇa 3.29

Prendendo come esempio base il *rasa* d'amore, l'amante e l'amata sono Attivanti (Determinanti) di supporto per un lettore. L'Attivante di supporto ha due componenti: a) oggetto (*viṣaya*) e b) soggetto (*āśraya*). Infatti, l'oggetto del desiderio è la persona desiderata e il soggetto del desiderio è la persona che desidera[5].

I «Determinanti che ravvivano»[6] sono di due tipi: a) i gesti e gli atteggiamenti dell'oggetto b) l'ambiente (tempo e luogo della sceneggiatura)[7]. Dunque, i primi Attivanti possono essere, per esempio, il sorriso o uno sguardo intenso, mentre i secondi possono essere la descrizione della primavera o di un giardino in fiore.

2.1.3 *Conseguenti* (anubhāva)

I Conseguenti sono le reazioni esteriori o fisiche del soggetto (*āśraya*). Essi sono sia volontari (*yatnaja*, cioè gesti, tono della voce, ecc.), sia involontari (*ayatnaja*, cioè sudore, pianto, brivido ecc.). Sempre nel caso del *rasa* d'amore, alla vista della persona desiderata, nella persona che desidera si manifestano: 1) i Conseguenti volontari come gesti invitanti: addolcimento della voce, ecc. e, 2) i Conseguenti involontari, come sudore, brivido, ecc. I Conseguenti sono sempre successivi all'attivazione degli SPF, quindi, in un certo senso, sono un effetto degli Attivanti (Determinanti).

2.1.4 *Concomitanti* (sañcāribhāva *o* vyabhicāribhāva)

I Concomitanti sono sia gli stati mentali temporanei (quindi, i cambiamenti [*vikāra*] mentali e non le caratteristiche mentali), che accompagnano i rispettivi SPF, sia diversi SPF nella mente del soggetto (*āśraya*), o dell'oggetto (*viṣaya, ālambana*). Essi non sono permanenti, ma transitori, come lo sono le onde del fiume (*jalataraṅgavat*): appaiono e scompaiono ovvero nascono e

[5] *ādyo'pi dvividhaḥ viṣayāśrayabhedād. yamuddiśya ratyādiḥ pravartate so'sya viṣayaḥ. āśrayastu ādhāraḥ.*

Sāhityakaumudī, p. 29

[6] *uddīpanavibhāvāste rasam uddīpayanti ye.*

Sāhityadarpaṇa 3.131

[7] *ālambanasya ceṣṭādyā deśakālādayastathā.*

Sāhityadarpaṇa 3.132

muoiono[8]. È difficile definire il loro numero esatto, essi possono essere migliaia, ma gli studiosi indiani, per semplificare l'argomento, hanno cercato di definirne trentatre[9].

2.2 *L'aforisma rivisto*

Quindi, prendendo il caso del rasa d'amore, tanto caro agli scrittori classici, si può riassumerne il processo così come descritto nel citato aforisma di Bharata:

Dall'unione di:

B1a (Attivanti (o Determinanti) di supporto: l'oggetto: la persona desiderata)
B1b (Attivanti (o Determinanti) di supporto: soggetto: la persona che desidera)
B2a (Attivanti (o Determinanti) che ravvivano: i gesti, gli atteggiamenti ecc. dell'oggetto)
B2b (Attivanti (o Determinanti) che ravvivano: l'ambiente della sceneggiatura ecc.),

di

C1 (Conseguenti (del soggetto) volontari: parole dolci, vestirsi bene, gesti invitanti, ecc.)
C2 (Conseguenti (del soggetto) involontari: sudore, brivido, ecc.), e

di

D (Concomitanti (del soggetto, ma con riserva anche dell'oggetto): gioia, confusione, ecc.)

con

A (stati psichici fondamentali)

ha luogo la nascita del *rasa* (piacere poetico, letterario).

[8] *sthāyiny unmagnanirmagnāḥ...*
Sāhityadarpaṇa 3.140

[9] *trayastriṃśad iti nyūnasaṅkhyāyā vyavacchedakaṃ na tvadhikasaṅkhyāyāḥ.*
Sāhityadarpaṇa 3.140

Ovvero,

> dall'unione di B1a, B1b, B2a, B2b, C1, C2 e D con A si ha la nascita del *rasa*.

3. *I commentatori dell'aforisma*

In questo semplicistico aforisma di Bharata precedentemente elaborato ci sono almeno due termini, oltre naturalmente all'interpretazione tecnica degli altri, che hanno costantemente occupato il centro della discussione tra gli studiosi delle teorie della letteratura, e a proposito dei quali sono state fatte varie interpretazioni e commenti lungo tutta la storia della poetica indiana:
1) unione (*saṃyoga*)
2) «fermentazione» o nascita (*niṣpatti*)

Dall'aforisma sopraccitato, da una parte, non si desume quale elemento sia unito a quale altro, dall'altra non è chiara la natura della nascita del *rasa*. Inoltre, non è ben evidente, nel processo della nascita del *rasa*, a chi appartengano gli SPF. Per comprendere bene questi termini bisogna chiarire i concetti degli elementi elaborati nella lunga storia della poetica indiana nonché la tipologia degli enunciati letterari dal punto di vista della loro percezione da parte dello spettatore o lettore. La teoria del *rasa* fu principalmente elaborata e discussa nell'ambito drammatico e quindi essa è rivolta in primo luogo alla «messa in scena» di un atto drammatico e poi al godimento del *rasa* da parte dello spettatore; tuttavia, il percorso qui descritto dell'interpretazione a livello del significato da parte dello spettatore rimane ugualmente pertinente/valida anche, nel caso di un'opera scritta per il lettore. La teoria del *rasa* dunque tratta entrambi i filoni dell'enunciazione letteraria:
1) Enunciazione letteraria sul palcoscenico,
2) Enunciazione letteraria come parola scritta

Nel primo caso il processo comunicativo comprende non solo lo scrittore e lo spettatore bensì anche l'attore, oltre naturalmente ai personaggi dell'opera, mentre nel caso della parola scritta l'attore non ha alcun ruolo da giocare. In entrambi i casi il personaggio potrebbe essere un personaggio storico o

inventato. Possiamo dunque presentare le due situazioni sopraindicate in questo modo riassuntivo:

1) *Primo tipo comunicativo dell'enunciazione letteraria:*

Scrittore ⇒ [Personaggio: storico/inventato]⇒ Attore⇒ Spettatore

2) *Secondo tipo comunicativo dell'enunciazione letteraria:*

Scrittore ⇒ [Personaggio: storico/inventato]⇒ ——— ⇒ Lettore

Ovvero:

1) Scritt.⇒ [P : P_s / P_i]⇒ A ⇒ Spett.
2) Scritt.⇒ [P: P_s / P_i]⇒ —— ⇒ Lett.

In realtà proprio su questi due filoni si basa l'interpretazione dell'enunciazione letteraria (da parte dello scrittore) descritta dai commentatori dell'aforisma di Bharata. Tra questi i più importanti studi vennero fatti da Bhaṭṭalollaṭa, Śaṅkuka, Bhaṭṭanāyaka e Abhinavagupta, quest'ultimo nella sua opera *Abhinavabhāratī*:[10]

3.1 *Il commento di Bhaṭṭalollaṭa (IX secolo)*

Secondo Bhaṭṭalollaṭa, i *rasa*, in realtà, sono gli stessi SPF dei personaggi divenuti «maturi» o «fioriti». Quindi, gli SPF che sono immaturi, messi in unione con gli Attivanti, Conseguenti e Concomitanti, una volta arrivati alla maturità, vengono nominati *rasa*. Inoltre, questa nascita o «fermentazione» del *rasa* ha luogo nei personaggi realmente esistiti (poniamo Romeo e Giulietta), e, nel caso di un'opera drammaturgica, grazie alle loro qualità artistiche, anche negli attori[11]. Il commento di Bhaṭṭalollaṭa segue i principi della scuola della Mīmāṃsā[12] secondo la quale la percezione del mondo è fondamentalmente

[10] L'unica opera a noi pervenuta all'interno della quale si trovino le teorie di altri tre studiosi.

[11] Vedi Hemacandra in GNOLI 1956 (2ª ed. 1968) p. 26, n. 3: «This state is present in both the person reproduced and in the reproducing actor, in the person reproduced (Rāma, etc.) in the primary sense (*mukhyayā vṛttyā*) and in the reproducing actor by virtue of a recollection of the nature of Rāma, etc.»

[12] Cioè *Uttara Mīmāṃsā* ovvero *Vedānta*.

«forzata» (*ādhyāsika*) perché sovrapposta (*āropita*) nello stesso modo in cui osservando una corda si può avere la percezione di un serpente. Infatti, secondo questo principio, vedendo gli attori sul palcoscenico si ha la percezione del *rasa*, che nato (prodotto) in primo luogo nei personaggi storici, si manifesta anche negli attori. Vedendo i Conseguenti ecc. di un attore che sul palcoscenico rappresenta un personaggio (Romeo) in amore, lo spettatore percepisce il *rasa* d'amore nato (prodotto) in primo luogo nel personaggio.

Mammaṭa (seconda metà del XI secolo) ha cercato di semplificare la teoria di Bhaṭṭalollaṭa stabilendo il nesso tra vari elementi di *rasa*[13]. La relazione tra gli Attivanti (B) e gli SPF (A) è quella del tipo creatore-creato. Gli Attivanti sono «creatore» (o produttore) di *rasa* in quanto essi attivano gli SPF fino a farli diventare *rasa*, e gli SPF sono il «creato» (o prodotto) in quanto essi stessi diventano *rasa*. La relazione tra i Conseguenti (C) e gli SPF (A) è quella tra «percepito» (*gamya*) e «strumento di percezione» (*gamaka*). Infine, la relazione tra Concomitanti (D) e SPF (A) si può paragonare a quella tra «chi nutre» (*poṣaka*) e «chi è nutrito» (*poṣya*).

Benché Bhaṭṭalollaṭa non abbia usato il termine *sahṛdaya* (persona colta, sensibile) per indicare il fruitore, tuttavia non vi è dubbio che sia questi a sperimentare, tramite gli attori, lo stesso *rasa* dei personaggi.

3.1.1 *Critica del commento di Bhaṭṭalollaṭa*

Un altro commentatore della teoria del *rasa*, Śaṅkuka (prima metà del IX secolo), ha criticato duramente la teoria di Bhaṭṭalollaṭa su due fronti.

Prima di tutto, essa non spiega quale sia il «livello di soglia» oltre al quale gli SPF diventano *rasa*. Infatti, se dicessimo che il livello massimo di uno SPF è indispensabile per essere chiamato *rasa*, allora ci troveremmo di fronte ad un problema di carattere tecnico: Bharata, per esempio, indica sei varietà del *rasa* di riso (*hāsya*) e dieci gradi (situazioni) del *rasa* d'amore[14].

[13] Vedi MAMMAṬA, *Kāvyaprakāśa*, 27-28, Sūtra 43

[14] «Or if it is urged that only when the utmost intensity is reached is *Rasa* realized, then the division of the Comic *rasa* into six varieties, made by Bharata, would be wrong (SANKARAN, *The Theories of* Rasa *and Dhvani*, Madras, 1929, p. 99). As to the six qualities of laughter cp. *Bharata*, VI, pp.

In secondo luogo, la relazione tra gli Attivanti e gli SPF indicata da Bhaṭṭalollaṭa non può essere valida sul piano logico. Infatti, la relazione tra gli Attivanti e gli SPF non è né come quella tra il vasaio e il vaso, in quanto il risultato (vaso) può esistere anche in assenza della causa (vasaio), e nemmeno come quella tra l'atto del mettersi il profumo e quello di trarne godimento, perché essi implicano una successione. La relazione tra gli Attivanti e gli SPF, invece, è ben diversa: da una parte, la scomparsa di uno SPF necessita della scomparsa del relativo *rasa*, e dall'altra, gli Attivanti e gli SPF sono presenti allo stesso momento: non può, dunque, esistere tra di loro alcuna sorta di successione.

Sempre Śaṅkuka obietta il fatto che «lo spettatore ottiene il godimento del *rasa* gustato dapprima dai personaggi attraverso gli attori». Questo argomento di Bhaṭṭalollaṭa è, infatti, difettoso/errato perché iperestensivo (*ativyāpta*): il luogo della nascita di un *rasa* non può essere estraneo alla residenza del rispettivo SPF. Il godimento del *rasa* d'amore, per esempio, avrà luogo nei personaggi perché lo SPF di questo *rasa* risiede in loro e non negli attori che li imitano, tanto meno nello spettatore che è semplicemente un osservatore passivo. Anche se immaginassimo che lo spettatore potesse trarre gioia dagli SPF *rati*, *hāsa* ecc. dei personaggi, sarebbe difficile accettare un suo coinvolgimento nel *rasa* se si trattasse di SPF come paura, dolore ecc. E se qualcuno dicesse che lo spettatore comincia a «considerare» gli attori come i personaggi, allora correremo il rischio di «considerare» erroneamente qualsiasi sceneggiatura oggetto del *rasa*.

I commentatori del *Kāvyaprakāśa* di Mammaṭa hanno fatto un'altra obiezione: gli attori non possono conoscere né la quantità, né la qualità degli SPF dei personaggi che in realtà alterano. Possiamo concludere, dunque, che lo spettatore non può in alcun modo gustare il *rasa* nato nei personaggi tramite gli attori.

Nella storia della critica letteraria, la teoria di Bhaṭṭalollaṭa è considerata una teoria di «sovrapponimento», in quanto essa richiede da parte dello spettatore una sovrapposizione dei per-

314 -16. They are slight smile (*smita*), smile (*hasita*), gentle laughter (*vihasita*), laughter of ridicule (*uphasita*), vulgar laughter (*apahasita*) and excessive laughter (*atihasita*). The rendering adopted are those of Manomohana Ghosh.» GNOLI p. 28, n. 4.

sonaggi sugli attori. Sarebbe tuttavia più opportuno chiamarla una teoria basata sull'illusione: laddove nel sovrapponimento si ha la conoscenza di entrambi i termini di paragone (soggetto e oggetto), secondo Bhaṭṭalollaṭa è per illusione che lo spettatore considera gli attori i veri personaggi.

3.2 Il commento di Śaṅkuka (prima metà del IX secolo)

Śaṅkuka, nel criticare la teoria di Bhaṭṭalollaṭa, non propone tuttavia teorie innovative proprie. Egli ritiene che lo spettatore, con un processo di significazione chiamato «congettura» / «inferenza» (*anumāna*), gusti il *rasa* nato in primo momento nei personaggi veri e propri di un'opera letteraria. La sua teoria è sostenuta dalla dottrina *Nyāya*. Come Bhaṭṭalollaṭa anche Śaṅkuka accetta l'importante ruolo degli attori come mediatori nel processo della «fermentazione» del *rasa*; tuttavia, mentre nella teoria di Bhaṭṭalollaṭa lo spettatore lo percepisce sovrapponendolo agli attori, secondo Śaṅkuka lo spettatore ottiene il *rasa* dei personaggi con l'aiuto di un processo inferenziale (*anumāna*) deducendolo dagli attori. Questo processo di significazione (ovvero, mezzo di percezione), però, è ben diverso da tutti i processi simili a noi noti. Esso non è basato né sulla conoscenza completa/esatta (*samyak*), né su quella falsa (*mithyā*), né su quella dubbiosa (*saṃśayātmaka*), e nemmeno su quella analogica (*sādṛśyātmaka*). Per esempio, questi quattro tipi di percezione possono essere presentati nei seguenti processi di significazione:

1) Conoscenza completa/esatta (*samyak*)
Primo momento: «Questo è un serpente.»
Secondo momento: «Questo è proprio un serpente.»

2) Conoscenza falsa (*mithyā*)
Primo momento: «Questo è un serpente.»
Secondo momento: «Questo non è un serpente.»

3) Conoscenza dubbiosa (*saṃśayātmaka*)
Primo momento: «Questo è un serpente o no?»
Secondo momento: «Questo è un serpente o no?»

4) Conoscenza analogica (*sādṛśyātmaka*)
Primo momento: «Questo è simile ad un serpente.»
Secondo momento: «Questo è simile ad un serpente.»

Quindi vedendo un attore impegnato ad imitare un personaggio (poniamo Romeo), lo spettatore non ottiene nessuno dei seguenti tipi di conoscenza:

Conoscenza completa/esatta (*samyak*)
Primo momento: «Questo individuo è Romeo.»
Secondo momento: «Questo individuo è proprio Romeo.»

Conoscenza falsa (*mithyā*)
Primo momento: «Questo individuo è Romeo.»
Secondo momento: «Questo individuo non è Romeo.»

Conoscenza dubbiosa (*saṃśayātmaka*)
Primo momento: «Questo individuo è Romeo o no?»
Secondo momento: «Questo individuo è Romeo o no?»

Conoscenza analogica (*sādṛśyātmaka*)
Primo momento: «Questo individuo è simile a Romeo.»
Secondo momento: «Questo individuo è simile a Romeo.»

Il processo di significazione letteraria è basato invece su un processo «inferenziale» ineffabile chiamato «principio del cavallo (in corsa) e della sua immagine» (*citra-turaga-nyāya*), secondo il quale uno spettatore, vedendo un attore impegnato imitare un personaggio, ha la conoscenza del personaggio reale dell'opera nello stesso modo in cui si ha la conoscenza di un cavallo che corre vedendolo muoversi in un quadro. Quindi, vedendo l'attore imitare l'innamoramento di Romeo, secondo il principio di «cavallo e la sua immagine», lo spettatore si impegna nel seguente processo significativo:

Questo è quel Romeo che si era innamorato di Giulietta[15].

Questo processo «inferenziale» si ottiene esclusivamente nei casi in cui gli attori, grazie alla loro bravura, incomincino a considerare se stessi i veri personaggi dell'opera letteraria.

[15] Here Mammaṭa quotes and clarifies at the same time Abhinavagupta. «The perception we have», he says, «takes the form: «This is Rāma». Like the experience one has when observing a horse in a picture, the aforementioned perception is neither valid perception, nor error, nor doubt, nor similitude. These, indeed, take respectively the forms: «This is really Rāma», «Rāma is really this», «This is Rāma» (being, vitiated, in a second time, by the perception: «This is not Rāma»), «Is this Rāma or not», «This is similar to Rāma». GNOLI, p. 32, n. 1.

Possiamo dire che nella teoria di Bhaṭṭalollaṭa la relazione tra il *rasa* e i suoi elementi, come gli Attivanti ecc., è di tipo «prodotto-produttore», mentre nella teoria di Śaṅkuka è di tipo «percepito-strumento di percezione» (il *rasa* è il percepito e i suoi elementi gli strumenti di percezione), e la percezione del *rasa* si ha tramite l'attore, e quindi, indirettamente.

Rimane, tuttavia, una domanda fondamentale: che interesse potrebbe avere uno spettatore (lettore) negli SPF e negli Attivanti ecc. degli attori? La risposta da parte di Śaṅkuka a questa domanda potrebbe essere questa: vedendo svolgere le azioni degli attori su un palcoscenico, gli SPF ecc. degli attori, a causa della bellezza della presentazione teatrale, pur essendo percepiti e non direttamente provati, diventano oggetto della «fermentazione» di *rasa* nello spettatore. Qui, in realtà, intervengono le «impressioni latenti» (*vāsanā*) dello spettatore che causano la nascita di un *rasa*.

3.2.1 *Critica del commento di Śaṅkuka*

I commenti di Śaṅkuka sull'aforisma di Bharata, pur non essendo innovativi, aggiungono un elemento nuovo alla teoria di *rasa*: per la prima volta l'importanza delle «precedenti impressioni» (*vāsanā*) degli spettatori (lettori) nella «fermentazione» di un *rasa* viene evidenziata in maniera corretta. Ma la sua idea di spiegare la «fermentazione» di un *rasa* in uno spettatore tramite una sorta di «inferenza» (*anumāna*) diventò oggetto di critica nella storia della poetica indiana.

Mammaṭa, infatti cercò di includere l'inferenza nella sfera dello dhvani come strumento di significato letterario.

Un altro autore, Bhaṭṭa Tauta, ritiene che il processo di «inferenza» prospettato da Śaṅkuka sia errato in quanto non appartiene ad alcun mezzo di conoscenza valido. È possibile che si arrivi tramite *probans* (*sādhana*), vero o falso che esso sia, ad un *probandum* (*sādhya*) ovvero al termine maggiore. Per esempio, col termine minore *(probans)* «fumo» si può arrivare al termine maggiore *(probandum)* «fuoco». Ma non è possibile che si arrivi tramite un termine minore *(probans)* «fumo» ad un termine maggiore *(probandum)* diverso[16], seppur simile al vero

[16] *tadidamapyantastattva śūnyaṃ vimardakṣmamiti bhaṭṭatautaḥ. tathā hi... na hi vāṣpadhūmatven jñānādagnyanukārānumānaṃ tadanukāratvena pratibhāsamānādapi liṅgānna tadakārānumānaṃ yuktam, dhūmānukāratvena hi jñāy-*

termine maggiore «fuoco», per esempio, «fiore di ibisco'[17].

1) Fumo	(a)	⇒	Fuoco	(b)
2) [Fuoco	(b)	=	Brace	(c)
Brace	(c)	≈	Fiore di ibisco	(d)]
3) ?? Fumo	(a)	⇒	Fiore di ibisco	(d)

[⇒ sta per «Se... allora»; = sta per «uguale a»; ≈ sta per «somiglia a»; ?? sta per «veridicità anomala»]

Quindi vedendo gli SPF (per esempio, *rati* ecc.) degli attori è possibile, volendo, ipotizzare gli SPF ecc. di una persona accanto a sé, ma non è possibile che lo spettatore arrivi, tramite l'inferenza, agli SPF dei personaggi storici o immaginari.

Un altro commentatore dell'aforisma, Bhaṭṭanāyaka, ritiene che anche se si considerassero gli SPF ecc. dei personaggi presenti per inferenza anche negli attori, lo spettatore (lettore) non potrebbe ottenere il *rasa*. Secondo il processo di significazione inferenziale né i personaggi né i loro Attivanti (determinanti) né gli SPF ecc. possono diventare Attivanti per lo spettatore (lettore), anche perché quest'ultimo, per diversi motivi, potrebbe avere un atteggiamento particolare nei confronti dei personaggi che potrebbe costituire un ostacolo all'ottenimento di un *rasa*. Il sorriso di un personaggio come Sītā, ad esempio, può indurre all'insorgere di uno SPF come *rati* (amore) in un personaggio come Rāma, ma in nessun caso in uno spettatore (lettore) che potrebbe provare un forte senso di venerazione nei confronti di Sītā. Essa, infatti, non potrà essere considerata né l'amata, né l'amante dello spettatore.

3.3 *Il commento di Bhaṭṭanāyaka (metà del X secolo)*

Il terzo commentatore dell'aforisma di Bharata è Bhaṭṭanāyaka il quale critica le teorie dei primi due commentatori su due fronti:

a) la mancanza totale della conoscenza nello spettatore (lettore) della quantità degli SPF ecc. dei personaggi, e

amānānnīhārānnāgnyanukārajapāpuñjapratītirdṛṣṭā. nanu akruddho'pi naṭaḥ kruddha iva bhāti. Abhinavabhāratī (traduzione hindi a cura di *Viśveśvara*) p. 276-77.

[17] In sanscrito *japā-kusuma* è un fiore di colore porpora che somiglia alla brace.

b) l'atteggiamento particolare dello spettatore riguardo ai personaggi storici che può ostacolare in lui la fermentazione del *rasa*.

Secondo Bhaṭṭanāyaka il *rasa* non è né percepito (*pratī*), né prodotto (*utpad*), né manifestato (*abhivyaj*)[18]. La sua teoria viene considerata una basata sui principi del Saṅkhya in quanto essa non riconosce la nascita del *rasa* né nel personaggio storico, né nell'attore su palcoscenico perché entrambi estranei alla fermentazione del *rasa*. Per risolvere questi problemi Bhaṭṭanāyaka fa ricorso ai tre processi di significazione:

1) Il primo processo di significazione chiamato *abhidhā* (Designazione), che comprende anche *lakṣaṇā* (Indicazione, Traslazione), è responsabile del significato dell'enunciazione letteraria, sia esso letterale o figurato;
2) Il secondo processo di significazione letteraria, chiamato *bhāvakatva* (generalizzazione dell'intento), rende gli SPF e gli Attivanti ecc. generali o comuni, cioè non di una persona particolare bensì di tutti. A questo punto, lo spettatore interpreta gli enunciati letterari indipendentemente dai loro riferimenti reali;
3) Il terzo processo di significazione, secondo Bhaṭṭanāyaka, entra in gioco quando, diventati comuni gli SPF ecc., lo spettatore si libera da due dei tre *guṇa*[19], *rajoguṇa* e *tamoguṇa*, e in lui nasce *satvaguṇa*. Solo questo processo di significazione letteraria è responsabile della capacità di provare gioia nello spettatore (*bhojakatva*) che, a causa del contatto con i tre elementi della sostanza mentale, cioè *sattva*, *rajas* e *tamas*, prepara la mente al godimento del *rasa*.

[18] Vedi R. GNOLI, p. 43.

[19] Il commento di Bhaṭṭanāyaka è basato sui principi della filosofia *Sāṅkhya* in quanto esso segue i tre elementi costituenti la conoscenza umana descritti in essa. «The light of the self, of the consciousness, does not reveal itself, in the *sāṃsārika* existence, in immaculate purity, but is conditioned by the three constituents elements (*guṇa*) of mental substance (*buddhi*), *sattva*, light, luminous and pleasant, *rajaḥ*, mobile, dynamic and painful, *tamaḥ*, inert, obstructive and stupid. These three constituents elements are never present in isolation, but mingled together in unequal proportions... The three constituent elements, sattva, *rajaḥ* and *tamaḥ* are associated with three states of consciousness called, respectively, expansion (*vikāsa*), provoked by an absolute predominance of *sattva*, fluidity (*druti*), determined by a contact of *sattva* with *rajaḥ*, and dilatation (*vistāra*) determined by a contact of sattva with *tamaḥ*. GNOLI p. 46, n. 1.

Per esempio, vedendo gli attori impegnati nei giochi amorosi sul palcoscenico, lo spettatore non ha in mente i personaggi veri e propri (Romeo e Giulietta), né pensa che il comportamento degli attori si riferisca a sé stessi. A chi si riferiscono allora gli atti degli attori su un palcoscenico? A persone conosciute allo spettatore? Allo spettatore stesso? Il secondo processo del significazione letteraria, secondo Bhaṭṭanāyaka, serve proprio a questo scopo: esso è responsabile di preparare un «common ground» per lo spettatore (lettore). Gli atti amorosi degli attori che recitano i personaggi Romeo e Giulietta, dopo il secondo processo, non si riferiscono né ai personaggi, né agli attori, e nemmeno allo spettatore, bensì a una persona qualsiasi (comune). L'introduzione del processo di generalizzazione nella fermentazione di *rasa*, secondo Bhaṭṭanāyaka, è indispensabile, e senza di esso non si può avere il significato letterario perché è l'unico elemento della significazione letteraria. Il contributo maggiore di Bhaṭṭanāyaka è proprio il «processo di generalizzazione» nel corso della fermentazione di *rasa*.

Abhinavagupta non accetta la teoria proposta da Bhaṭṭanāyaka perché, prima di tutto, il secondo e il terzo processo di significazione letteraria non hanno basi scientifiche in quanto mai studiate e applicate in campo letterario. In secondo luogo, il secondo processo potrebbe essere considerato un tipo di *dhvani* e il terzo una sorta di *rasa*. Il secondo processo indicato da Bhaṭṭanāyaka non può essere considerato, ritiene Abhinavagupta, un processo di significazione relativo alla parola, bensì esso è un aspetto psicologico della parola.

3.4 *Il commento di Abhinavagupta (tra X e XI secolo)*

Secondo Abhinavagupta, ipotizzare l'esistenza delle due nature di parola – la natura rivelativa (*bhāvakatva*) e la natura «che fa provare gioia» (*bhojakatva*) – è inutile. Queste due nature appartengono all'implicitazione (*vyañjanā*). Il *rasa* si manifesta nello spettatore a causa dell'implicitazione. I Determinanti, ecc. sono gli implicitanti e il *rasa* l'implicitato. In altre parole, i Detreminanti, i Conseguenti, i Concomitanti presentati in un'opera drammatica o letteraria sono implicitanti (*vyañjaka*) per gli SPF attivati (*udbudha*) che diventano il *rasa*. Abhinavagupta dice che lo spettatore (lettore) è una «persona sensibile» senza la cui partecipazione non è possibile ipotizzare la fermentazione del *rasa*. Solo la «persona colta» (*sahṛdaya*) è in

grado di percepire il *rasa* in quanto dotato di «impressioni latenti» e di conoscenza acquisita tramite esperienze, che attivano gli SPF in esso. I personaggi, i loro gesti, e gli eventi ecc. che diventano oggetto dell'enunciazione letteraria, anche se vengono considerati come «causa» nel mondo reale, una volta nominati in un'opera letteraria, si trasformano negli «Attivanti letterari» e non rimangono più come un'entità del mondo reale, hanno quindi valore soltanto nell'ambito dell'enunciazione letteraria. Nel processo della «generalizzazione» gli Attivanti letterari ecc. hanno un ruolo fondamentale: essi, infatti, attraverso le «impressioni latenti» nello spettatore (lettore), diventano parte dell'esperienza comune e quindi di tutti. Lo spettatore di teatro, immerso oppure assorto nel *rasa*, non si ricorda se gli Attivanti ecc. sono del personaggio (poniamo di Rāma), o di se stesso, oppure di un altra persona conosciuta o meno; e non è neanche in grado di affermare se essi non sono di Rāma, o suoi, o di qualcun altro, o di nessuno. Dunque, questa situazione, che, in realtà, è una sorta di annullamento dei riferimenti semantico-pragmatici dell'enunciazione letteraria, viene percepita nella teoria di Abhinavagupta come processo di generalizzazione.

La relazione tra gli SPF e *rasa* può essere intesa in questo modo:

- gli SPF sono presenti nella mente (cuore) di un uomo sensibile nel modo in cui l'odore è presente nella terra. Gli SPF a contatto con i Determinanti, i Conseguenti, i Concomitanti si manifestano in forma di *rasa* nello stesso modo in cui l'odore nascosto nella terra si manifesta al contatto con l'acqua, oppure,
- come il latte al contatto con i fermenti lattici diventa lo yogurt, nello stesso modo gli SPF al contatto con Attivanti, Concomitanti, Conseguenti diventano (si manifestano come) *rasa*.

In altre parole, finché uno SPF non viene a contatto con gli Attivanti, i Concomitanti e i Conseguenti non può diventare *rasa*. Si può dedurre, quindi, che gli SPF vengano, nell'ordine sequenziale, prima e il *rasa* dopo. Inoltre il manifestarsi di uno SPF in un *rasa* non deve essere percepito come l'illuminarsi di un barattolo alla luce di una lampada, perché il barattolo presente prima e dopo di essere illuminato è lo stesso, mentre gli

SPF presenti in forma di impressioni latenti e gli SPF manifestatisi sono due cose diverse: il primo è uno SPF e il secondo il *rasa*.

Secondo Abhinavagupta la relazione tra il *rasa* e gli Attivanti, i Conseguenti e i Concomitanti potrebbe essere definita in questo modo:

Lo spettatore (lettore) rimane immerso nel *rasa* soltanto fino a quando egli è consapevole della presenza degli Attivanti; una volta che si assentano gli Attivanti, il *rasa* sparisce. Questo significa che la relazione non può essere di tipo «prima e dopo». Quindi l'esistenza di un *rasa* è legata al periodo della vita di un Attivante ecc. (*vibhāvādijīvitāvadhi*).

Nel processo di fermentazione di un *rasa*, sebbene la conoscenza degli Attivanti, dei Conseguenti e dei Concomitanti venga evidenziata distintamente dello spettatore, questi elementi sono presenti in forma di cocktail[20]; è difficile notare, seppur percepita, la distinzione tra di essi.

Nel processo di fermentazione di un *rasa* tutti gli elementi devono essere presenti; laddove uno o due elementi siano assenti, diventa necessario supporre o sottintendere nell'enunciazione letteraria la presenza degli elementi assenti.

Le cause principali, ciò che con esse concorre e gli effetti del mondo reale, vengono nominati Attivanti, Concomitanti e Conseguenti soltanto nell'ambito di un'opera letteraria. Secondo Abhinavagupta questo avviene tramite il terzo processo di significazione, l'implicitazione (*vyañjanā*).

Quindi si può dire che il *rasa* è quell'elemento di un'opera letteraria che si manifesta nello spettatore (o lettore) a causa dei Determinanti, Conseguenti, Concomitanti presentati in un'opera letteraria in forma di «implicitati». Il *rasa* è una situazione mentale in cui lo spettatore (o lettore) si libera da tutto il resto e gusta il piacere poetico (letterario). La fermentazione di *rasa* avviene nella forma del «manifestarsi» dello SPF in un implicitato e gli Attivanti ecc. sono implicitanti. Finché rimangono presenti gli implicitanti (gli SPF ecc.), rimane vivo anche l'implicitato (*rasa*). Secondo Abhinavagupta la relazione tra gli

[20] Vedi il *Nāṭyaśāstra* 287 ff. Nella tradizione filosofica indiana viene spesso citato il principio di «*pānaka rasa nyāya*» secondo il quale il gusto di *pānaka* (una bevanda) è diverso dei sui elementi costituenti (zucchero, spezie, pepe ecc.). Vedi anche nota 1 in GNOLI p. 85.

implicitanti e l'implicitato non può essere come quella tra il vasaio e il vaso (*kumbhakāra-ghaṭa*).

4. *Relazione tra l'enunciato e gli elementi di* rasa

Gli elementi del *rasa* sono espedienti psicologici che cercano di studiare i processi estetici durante il godimento di un *rasa* (letterario, poetico). Sarebbe indispensabile capire il contributo dell'enunciato letterario in questo processo estetico. In altre parole, si tratta di arrivare a capire come diventi operante, a livello significativo, l'enunciazione letteraria e quale sia il riferimento di un enunciato nel testo letterario. Tra le diverse funzioni pragmatiche della lingua naturale possiamo evidenziare due funzioni fondamentali: la prima che determina un cambiamento di «stato» nell'ascoltatore e quindi è rivolta direttamente ad esso (Direttivo, Commissivo, Dichiarativo, e Espressivo)[21], e la seconda, destinata a dare informazione all'ascoltatore tramite gli enunciati che asseriscono la verità delle cose del mondo (Assertivo). Nella comunicazione quotidiana, la prima è rivolta direttamente ad un ascoltatore che partecipi in prima persona allo scambio delle informazioni, mentre la seconda, anche se rivolta all'ascoltatore, asserisce le cose del mondo. Nella comunicazione letteraria, invece, entrambe le funzioni sono rivolte ad una realtà «creata» dallo scrittore, e quindi gli enunciati si limitano ad asserire la verità all'interno dell'opera letteraria. Diventa quindi indispensabile capire il modo in cui gli enunciati letterari si riferiscono allo «stato di affari» creato in un opera letteraria. Per comprendere appieno queste caratteristiche dell'enunciazione letteraria bisognerebbe in primo luogo evidenziare quelle della comunicazione ordinaria e poi mettere in paragone con quelle della comunicazione letteraria. Nella comunicazione ordinaria il parlante *p* si impegna nell'atto comunicativo avendo a disposizione alcuni tra i diversi e possibili modelli epistemologici basati sulla conoscenza del parlante della conoscenza dell'ascoltatore (conoscenza mutua):

1) S_p che Q e $\neg S_p\ S_a$ che Q
2) $S_p\ S_a$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q

[21] Vedi J. SEARLE (1969), *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

3) $S_p\ S_a\ S_p$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q
4) $S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q
5) $S_p\ S_a\ S_p\ S_a\ S_p$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q

[S_p = il parlante sa; S_a = l'ascoltatore sa; $\neg S_p$ = il parlante non sa]

Nella comunicazione letteraria, però, il parlante *p* ed il suo interlocutore *a* sono, a livello epistemologico, messi all'interno del mondo creato dallo scrittore; quindi, lo scrittore ed il lettore usano i suddetti modelli in base ad un altro elemento epistemologico: il credere. Unendo questo elemento (tra scrittore e lettore) ai modelli sopracitati, possiamo teoricamente ottenere i differenti modelli di enunciazione nella comunicazione letteraria:

1) C_s che C_l che (S_p che Q e $\neg S_p\ S_a$ che Q)
2) C_s che C_l che ($S_p\ S_a$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q)
3) C_s che C_l che ($S_p\ S_a\ S_p$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q)
4) C_s che C_l che ($S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q)
5) C_s che C_l che ($S_p\ S_a\ S_p\ S_a\ S_p$ che Q e $\neg S_p\ S_a\ S_p\ S_a$ che Q)

[C_s = lo scrittore crede; C_l = il lettore crederà; $\neg S_p$ = il parlante non sa]

Vediamo, dunque, che nella comunicazione letteraria la mutua conoscenza tra il parlante *p* e l'ascoltatore *a* ha valenza soltanto rispetto ad un altro operatore epistemologico. Laddove lo scrittore si presenti nell'opera letteraria in prima persona e quindi senza personaggi letterari è necessario, per interpretare gli enunciati dell'opera, immaginare che vi siano due S, cioè S_1 e S_2 (dove S_1 sta per lo scrittore e S_2 sta per il parlante). Gli enunciati letterari, infatti, possono acquistare il proprio significato soltanto sotto questo profilo epistemologico. I quattro commentatori dell'aforisma di Bharata (Bhaṭṭalollaṭa, Śaṅkuka, Bhaṭṭanāyaka, Abhinavagupta) hanno cercato di interpretare a proprio modo il contributo dello spettatore (lettore) nel processo di significazione letteraria. Bhaṭṭalollaṭa, infatti, ritiene che, durante uno spettacolo drammatico, lo spettatore sovrapponga i personaggi agli attori e che i *rasa* non siano altro che gli SPF del personaggio, sviluppati. Il ruolo importante dell'attore nella fermentazione del *rasa* durante uno spettacolo viene evidenziato anche della teoria di Śaṅkuka, ma, mentre secondo Bhaṭṭalollaṭa lo spettatore, per illusione, sovrappone i perso-

naggi dell'opera agli attori, secondo Śaṅkuka, esso percepisce il *rasa* dagli attori tramite una sorta di inferenza. Il terzo autore, Bhaṭṭanāyaka, ritiene che lo spettatore non possa arrivare, tramite gli attori, al *rasa* gustato in primo luogo dai personaggi realmente esistiti in quanto esso non ha alcuna conoscenza diretta degli stessi. Gli enunciati letterari, secondo Bhaṭṭanāyaka, sono impregnati di tre «operazioni semantiche» comprendenti tre potenze di parola:

1) *abhidhā* (designazione) che è responsabile del significato «superficiale» dell'enunciato, sia esso designato, sia indicato,
2) *bhāvakatva* (generalizzazione dell'intento), che carica l'enunciato letterario di universalità rendendolo indipendente dal parlante e dall'ascoltatore dell'opera, e
3) *bhojakatva* che dona allo spettatore la «capacità di provare gioia».

Anche il quarto commentatore, Abhinavagupta, come quest'ultimo, ritiene che gli enunciati letterari abbiano una capacità donata dal terzo processo di significazione chiamato implicitazione (*vyañjanā*). La valenza significativa degli enunciati letterari secondo questi quattro commentatori potrebbe, dunque, venir presentata nel seguente modo:

1) Bhaṭṭalollaṭa: lo spettatore per «illusione» considera gli enunciati e i gesti dell'attore come quelli del personaggio esistito realmente, o, nel caso di personaggi inventati, di una qualsiasi persona esistente nel mondo reale. Il punto di riferimento degli enunciati e dei gesti dell'attore sono, dunque, o i personaggi esistiti realmente o i personaggi inventati dallo scrittore. Pertanto, lo spettatore crede che l'enunciato «e_1» proferito (o il gesto g_1 fatto) dall'attore «a_1» siano del personaggio «p_1». Lo spettatore, per illusione, crede che gli enunciati e i gesti

e_1, e_2, e_3 ...e_n e g_1, g_2, g_3 ... g_n degli attori att_1, att_2, att_3,... att_n

siano enunciati e gesti

e_1, e_2, e_3 ...e_n e g_1, g_2, g_3 ... g_n dei personaggi p_1, p_2, p_3,... p_n

2) Śaṅkuka: lo spettatore immagina che gli enunciati o i gesti dell'attore rappresentino artificialmente quelli del personaggio esistito realmente. Il punto di riferimento degli enuncia-

ti e dei gesti dell'attore diventa, per inferenza, l'attore stesso. Con una sorta d'inferenza (*anumāna*) lo spettatore crede (oppure immagina) che il personaggio storico «avrà proferito o gesticolato» proprio nel modo in cui l'attore sta facendo in questo momento. Quindi, egli considera che l'enunciato «e_1» proferito (o il gesto g_1 fatto) dall'attore «att_1» rappresenti l'enunciato (o il gesto) del personaggio «p_1».

Lo spettatore deduce (inferisce) che gli enunciati e i gesti

e_1, e_2, e_3 ...e_n e g_1, g_2, g_3 ... g_n degli attori att_1, att_2, att_3,... att_n

sono enunciati e gesti

e_1, e_2, e_3 ...e_n e g_1, g_2, g_3 ... g_n dei personaggi p_1, p_2, p_3,... p_n

3) Bhaṭṭanāyaka: Lo spettatore, vedendo uno spettacolo, non si ricorda se l'enunciato «e_1» proferito dall'attore «a_1» sia del personaggio «p_1» o dell'attore «a_1», bensì, lo considera di una persona qualsiasi «p_q». Il punto di riferimento in questo caso non sta né nel personaggio «p_1», né nell'attore «a_1», bensì in una persona qualunque. Gli enunciati e i gesti dell'attore sono impregnati di una capacità che li rende generali.

Per lo spettatore, gli enunciati e i gesti

e_1, e_2, e_3 ...e_n e g_1, g_2, g_3 ... g_n degli attori att_1, att_2, att_3,... att_n

con un'azione generalizzante semantico-pragmatica (*sādhāraṇīkaraṇa*) diventano enunciati

e_1, e_2, e_3 ...e_n e g_1, g_2, g_3 ... g_n delle persone qualsiasi p_{q1}, p_{q2}, p_{q3},... p_{qn}

Nella teoria di Bhaṭṭanāyaka non sono espressi chiaramente i ruoli né del personaggio, né dell'attore, e tanto meno dello spettatore nel processo di fermentazione del *rasa*.

4) Abhinavagupta: Secondo Abhinavagupta, il significato letterario si ottiene grazie al terzo processo di significazione chiamato *vyañjanā* (implicitazione), e, tramite questo processo di significazione, la nascita (manifestarsi) del *rasa* ha luogo nello spettatore (lettore).

Secondo questa teoria, per lo spettatore, gli enunciati e i gesti

e_1, e_2, e_3 ...e_n e g_1, g_2, g_3 ... g_n degli attori att_1, att_2, att_3,... att_n

si riferiscono sia ai personaggi sia agli attori, ma diventano, con il processo generalizzante, di chiunque. A questo punto essi, divenuti privi di punto di riferimento, fanno nascere nello spettatore, con l'aiuto dell'implicitazione, i riferimenti che gli sembrano i propri. Il concetto del riferimento dell'enunciazione letteraria, nella teoria del *rasa*, a questo punto, prende una forma che potrebbe indicarci una strada da percorrere. Abhinavagupta ritiene che il *rasa* nasca (si manifesti) nello spettatore (lettore) come l'odore della terra nasce (si manifesta) al contatto con l'acqua. Ciò significherebbe che gli elementi di *rasa* hanno due funzioni parallele: la funzione riguardante i personaggi e gli attori e la funzione riguardante lo spettatore (lettore). Questa duplice funzionalità dell'enunciazione letteraria da un lato permette allo spettatore di interpretare gli enunciati e i gesti dell'attore come quelli di chiunque, e, dall'altro, gli consente di interpretarli come propri. Questa funzionalità particolare dell'enunciazione letteraria è dovuta, secondo la teoria di Abhinavagupta, all'implicitazione.

Nella comunicazione ordinaria il parlante *p* proferendo *k* davanti a suo interlocutore *a* (= ascoltatore) si riferisce ad un oggetto *l* dove *p* sa che *a* sa che *p,* proferendo *k,* si riferisce ad *l*. Ovvero,

1. *p*, proferendo *k*, si riferisce a *l*, e
2. s_p che s_a che, proferendo *k, p* si riferisce a *l*
3. c_p che c_a che, proferendo *k*, *p* si riferisce a *l*

mentre l'enunciazione letteraria è un atto comunicativo dello scrittore *s* che, tramite il parlante *p*, intende comunicare al lettore (spettatore) che gli enunciati e i gesti dei personaggi (nel caso di uno spettacolo, anche degli attori) si riferiscono a chiunque. Ovvero, lo scrittore, narrando una situazione comprendente gli enunciati e i gesti dei personaggi, si riferisce agli enunciati e i gesti di una persona qualsiasi, e crede che essi diventino anche del lettore (spettatore).

5. *Enunciazione letteraria o esperienza estetica*

Secondo Ānandavardhana, il *rasa* è compreso nello dhvani perché la percezione del *rasa* avviene soltanto tramite implicitazione e non semplicemente presentando gli elementi di *rasa* direttamente. Ciò significa che non si può avere la nascita del

rasa semplicemente menzionando i suoi componenti o presentando i Determinanti.[22] Per esempio, non si ha la nascita del *rasa* d'amore usando la parola «amore» in un'enunciato:

candramaṇḍalam ālokya śṛṅgāre magnam antaram

Non appena vidi il disco lunare (il bel volto della luna), la mia mente si immerse nel *rasa* d'amore (*śṛṅgāre*).

In altre parole, la designazione deve suggerire l'implicitato per arrivare a livello di *rasa*, non semplicemente nominare il *rasa* o i suoi componenti. Ānandavardhana per chiarire questo punto discute due esempi:

1) *La giovane, accostato il viso al capo dello sposo che fingeva di dormire, pur desiderando baciarlo era trattenuta dal timore di svegliarlo; e stava ferma, incerta nel suo proposito. Anche lui, del resto, non si decideva, pensando che per pudore lei allontanasse il volto. Ma in questo stato di desiderio i due cuori toccarono il culmine dell'amore.* (trad. it. V. Mazzarino 1983 p. 205, modificata da noi: a posto di «il suo cuore toccò» abbiamo reso con «i due cuori toccarono»).[23]
2) *Vedendo vuota la stanza, si sollevò appena dal letto, piano piano, e osservato a lungo il volto dello sposo immerso in un falso sonno, senza timori lo baciò; ma, vedendo le guance di lui scosse da un brivido, abbassò il volto con pudore. Allora la giovane fu a lungo baciata dallo sposo ridente.* (trad. it. V. Mazzarino 1983 p. 205).[24]

[22] «*na hi śṛṅgārādiśabdamātra bhāji vibhāvādipratipādanarahite kāvye manāgapi rasavattvapratītirasti*» *Dhvanyāloka* 1.4 (*vṛtti*)

[23] *nidrākaitavinaḥ priyasya vadane vinyasya vaktraṃ vadhūḥ bodhatrā saniruddhacumbanarasāpyābhogalolaṃ sthitā|*
vailakṣyādvimukhībhavediti punastasyāpyanārambhiṇaḥ
sākāṅkṣapratipatti nāma hṛdayaṃ yātaṃ tu pāraṃ rateḥ||
Dhvanyāloka 4.2

Cfr. anche la traduzione inglese:

The bride has lowered her lips to her beloved's face,
but afraid of waking him, for he pretends to sleep,
she checks the relish of her kiss and hesitates
with watchful turning; he too continues motionless,
fearing that in shame she may wholly turn aside.
In such a moment these two hearts, caught in the state
of their anticipation, have reached the peak of love.
INGALLS p. 682

[24] *śūnyaṃ vāsagṛhaṃ vilokya śayanādutthāya kiñcicchanai-*

Nel primo esempio il designato è contestualmente valido, ma diretto ad un altro significato. È un esempio di *rasadhvani* dove la percezione del *rasa* avviene direttamente dai Determinanti, Concomitanti, ecc., costituenti il significato designato. In altre parole, dal significato designato si ha immediatamente il *rasa* senza che il lettore percepisca la successione. È importante notare il fatto che, a differenza del primo esempio, nel secondo l'esistenza di un Concomitante designato, il pudore, crea ostacolo alla percezione del *rasa* d'amore. Ānandavardhana dice che l'enunciazione poetica deve implicitare i componenti del *rasa,* e non nominarli. Infatti, dire direttamente «Gianni sta soffrendo per amore. Egli sta morendo» non è un esempio di enunciazione poetica, ma «Gianni continua a guardare il cielo. Non mangia da parecchi giorni» potrebbe diventarlo in un contesto opportuno. Non si può fondare una teoria del *rasa*, ritengono i sostenitori della teoria dello *dhvani*, senza il contributo di una teoria dell'enunciazione letteraria perché l'elemento *rasa*, per quanto importante esso sia, è un elemento estetico e per essere elaborato a livello semantico-pragmatico necessita di un processo di significazione che spieghi i diversi livelli del significato letterario. La teoria dello *dhvani*, infatti, ci fornisce gli strumenti per analizzare il significato letterario e quindi i piani estetici dello scrittore nella progettazione dell'enunciazione letteraria.

Conclusione

Da questa analisi di alcuni aspetti pragmatico-semantici della teoria del *rasa* si possiamo affermare con una certa sicurezza

rnidrāvyājamupāgatasya suciraṃ nirvarṇya patyurmukham |
visrabdhaṃ paricumbya jātapulakāmālokya gaṇḍasthalīṃ
lajjānamramukhī priyeṇa hasatā bālā ciraṃ cumbitā||

Cfr. anche la traduzione inglese:
Seeing that the attendant had left the bedroom,
the young wife rose half upright from the bed
and gazing long upon her husband's face
as he lay there feigning sleep, at last took courage
and kissed him lightly, only to discover
his feint by the rising flush upon his cheek.
When then she hung her head in shame, her dear one
seized her, laughing, and kissed her in full earnest.

INGALLS p. 682.

che, anche se questa si ispira ai principi estetico-psicologici, le sue caratteristiche a livello del significato richiedono uno studio profondo dell'enunciazione letteraria. Questa, a differenza di altre forme di enunciazione, si basa su particolari fondamenti epistemologici: la conoscenza mutua tra lo scrittore e il lettore non è come quella tra il parlante e l'ascoltatore durante una normale forma di comunicazione. La discussione tra i vari autori riguardante all'aforisma di Bharata, infatti, cerca di studiare la natura particolare della base epistemologica dell'enunciazione letteraria. Di uguale importanza è anche la discussione tra i diversi autori riguardante la natura del riferimento dell'enunciazione letteraria che comprende sia i personaggi creati dallo scrittore che il lettore. Uno studio profondo dei vari aspetti della teoria del *rasa* ci promette una nuova conoscenza della natura del significato letterario.

Riferimenti bibliografici

ABHINAVAGUPTĀCĀRYA
Nāṭyaśāstra of Bharatamuni with the Commentary Abhinavabhāratī, voll. I-IV, Parimal Publications, Delhi, (1984).
AUSTIN, J.L.
1962 *How to Do Things with Words.* Clarendon Press, Oxford.
DAVIS, S.
1991 *Pragmatics: A Reader.* Oxford University Press, New York-Oxford.
ECO, U.
1978 *Estetica indiana ed estetica occidentale* in *La definizione dell'arte.* (pp. 62-78) Milano: Garzanti.
— 1990 *I limiti dell'interpretazione.* Bompiani, Milano.
GEROW, E.
1977 *Indian Poetics.* Wiesbaden (in A History of Indian Literature, ed. J. Gonda, Vol V, fasc. 3 pp. 217-301).
GNOLI, R.
1968 *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta.* Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi (first edition 1956, ISMEO, Rome).
GRICE, H.P.
1989 *Studies in the Way of Words.* Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

1993 *Logica e conversazione.* Il Mulino, Bologna.
INGALLS, D.H.H. (ed.)
1990 *The Dhvanyaloka of* Anandavardhana *with the Locan of* Abhinavagupta. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
MAZZARINO, V. (a cura di)
1983 *Dhvanyaloka: I principi dello dhvani.* Einaudi, Torino.
VAN DIJK, T.A. (ed.)
1976 *Pragmatics of Language and Literature.* North Holland-American Elsevier, Amsterdam-Oxford.
VIŚVEŚVARA (a cura di)
1960 *Kāvyaprakāśaḥ: Mammaṭa.* (traduzione in hindi), *Jñanamaṇḍala*, Vārāṇasī.
WARDER, A.K.
1972 *Indian Kāvya Literature.* Motilal Banarasidass, Delhi.

ABSTRACT
The paper argues for a non-mystical interpretation of the theory of *rasa* and deals in particular with the semantico-pragmatic aspects of literary meaning as conceived by it. In an attempt to interpret the process of the aesthetic experience during the reading of a piece of literary work as revealed by Bharata in his aphorism, the four commentators (Bhaṭṭalollaṭa, Śaṅkuka, Bhaṭṭa Nāyaka, Abhinavagupta) have taken into consideration different questions of literary meaning that require semantico-pragmatic explanations for the way in which the literary meaning becomes perceptible to the reader. The paper aims at providing a few hints only of investigating various aspects of the epistemological foundation of a common ground between the writer and the reader, between different characters of a literary work, and at the same time discusses also the nature of semantic «reference» in literary enunciation.

KEY WORDS
Theory of *rasa*. Literary meaning.

Carlo Arena

RAGHUVĪR SAHĀY: L'ATTIMO DI PERCEZIONE ARTISTICA IN *SĪṚHIYŌ PAR DHŪP MĒ*

Come attraverso uno schermo cinematografico, da una finestra sul cortile, uno scrittore emerge dalla propria impasse creativa guardando un bambino che osserva incantato il minuzioso lavoro di un falegname. L'operare dell'artigiano, come la fantasia del bambino, sembra poter trasformare qualsiasi cosa in qualunque altra. In qualche modo, lo scrittore si sente coinvolto.

Da questa situazione di confine per la lettura del paesaggio, mediatrice ottica tra universo interiore e realtà esterna, attraverso la quale lo sguardo estende la sua attività di definizione, trasformazione e interpretazione del mondo per cercare di riflettere e stabilizzare una perfetta identità tra dati soggettivi e oggettivi, lo scrittore rivede gli elementi essenziali della propria arte e della propria vita. Da una parte i giochi dell'immaginario, trasognate espressioni degli impulsi sensibili, disancorati dalle esigenze della vita e degli uomini, dall'altra il lavoro del professionista della comunicazione, che vuole plasmare con gli strumenti dell'artista l'aspetto transeunte della realtà.

In questo modo già all'inizio della novella che apre la sua prima raccolta, *Sīṛhiyō par dhūp mẽ* (Sulle scale nel sole, 1960, contenente novelle, poesie e saggi), Raghuvīr Sahāy (1929-1990) mette in gioco le spinte discordanti che caratterizzano la tensione della sua espressione artistica, il movimento del flusso immaginativo e la sua ragionata messa in forma nell'inscindibile rapporto con la normalità della vita quotidiana.

Le novelle di questa raccolta, scritte nel corso dei primi anni successivi all'Indipendenza (1947), discriminante dei tempi prodiga di promesse e di lacerazioni, non possono essere considerate un insieme di eventi autonomi o intellettuali, ma

parti integranti della vita e della vicenda di un popolo, per quanto spesso sia arduo riconoscere i motivi sociali e storici che le hanno generate[1].

Le ragioni di questa difficoltà derivano dal fatto che in queste novelle, nel delicato equilibrio tra l'elemento creativo e quello sociale che lo ha ispirato, quest'ultimo non viene mai circostanziato nei termini espliciti di un luogo o di un tempo. I costituenti dell'involucro materiale dello spirito del racconto divengono così intercambiabili e il messaggio si arricchisce di una particolare ambiguità produttiva, che risveglia l'attenzione del lettore e amplia la gamma dei livelli di scelta interpretativa. Non è il messaggio di un uomo politico, ma di un artista che come tale si occupa della vita. Raghuvīr Sahāy non intende esprimere la realtà effettuale come se la novella costituisse una riproposizione tautologica dell'attività giornalistica, crea invece un nuovo mondo, non diversamente materiato, al cui interno si inserisce il mondo reale[2].

Nell'affrontare i nuovi problemi dell'uomo contemporaneo, non disciplina la propria sensibilità a qualsiasi norma di consapevolezza sociale o stilistica e adegua la sua lingua ai mutamenti della realtà arricchendo le sue parole di nuovi significati[3].

Un'altra sezione del libro *Sīṛhiyō par dhūp mẽ* presenta riflessioni, annotazioni, articoli e saggi letterari dello stesso

[1] Riprendendo quanto dice M. Luzi a proposito del fare poetico ed estendendo il riferimento delle sue parole a ogni applicazione letteraria, si può dire: ogni opera letteraria s'è creata un rapporto con la contemporaneità, con i suoi possibili lettori, ma è anche vero che ogni epoca si è creata un rapporto con le opere letterarie che nascevano dal suo interno, e attraverso di esse con le opere del passato. (Cfr. M. Luzi, *E non vergognarsi,* in *Discorso naturale,* Milano, Garzanti, 1984, p. 161).

[2] Cfr. *Racnā vināś ke viruddh kārravāī hai,* La creazione artistica è attività contro l'annientamento, in Sureś Śarmā, *Raghuvīr Sahāy kā kavikarm,* L'opera poetica di Raghuvīr Sahāy, Dillī, Aruṇoday Prakāśan, 1992, pp. 142-143.

[3] Cfr. *Lekhak kī noṭbuk se, Sāt,* Dal taccuino dello scrittore, 7, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* Sulle scale nel sole, Vārāṇasī, Bhārtīy Jñānpīṭh, 1960, p. 194: "Qualche anno fa, quando per il nuovo genio emergente era venuta come un'attrazione, la cosidetta disciplina della consapevolezza sociale, la sensibilità umana era stata considerata o era stata fatta considerare più o meno un fenomeno asociale." Cfr. inoltre *Lekhak kī noṭbuk se, Cār,* Dal taccuino dello scrittore, 4, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* cit., p. 192, "Solo lo scrittore di fronte al quale non ci sono problemi può essere definito vecchio, altrimenti tutti sono nuovi. Nel senso che tutti cercano nuovi significati nelle parole per far propria la realtà in mutamento."

Raghuvīr Sahāy che ricompongono programmaticamente il suo atteggiamento nei confronti degli aspetti tecnici e sociali della sua espressione. Il significato della pratica dell'artista consiste nel considerare l'esistenza stessa un infinito processo creativo:

> Azione, composizione, creazione – che vengano adoperate piccole o grandi parole, è questa la grandezza di quel mestiere. È al di sopra della vita ordinaria e in ciò v'è una difficoltà implicita: il suo ideale è la stessa vita ordinaria. L'artista ha il dovere di adeguare la vita della sua opera alla vita sociale, ma il suo compito non è quello che nella società è dovere. Perciò il suo compito è un ideale permanente, non un dovere temporaneo.
>
> (*Lekhak kī noṭbuk se, Ek,* Dal taccuino dello scrittore, 1, in *Sīṛhiyō par dhūp mē,* p. 187)

> [...] mi rendo conto che l'impresa non compiuta ha solo l'importanza negativa dell'azione mancata, nient'altro. Proprio da ciò consegue che rinasce il desiderio di compiere l'impresa incompiuta e, per completare ciò che si esaurisce nel dare nuovamente forma attiva a questo desiderio, diventa nuovamente utile un nuovo eroismo. In questo modo proprio questo sviluppo dialettico dell'impresa e dell'insoddisfazione mi condurrà fino alla mia responsabilità; e di nuovo il conflitto tra la responsabilità e la realtà sociale! A causa di questo anche la mia responsabilità, per allora, sarà andata al di là dell'impresa compiuta e per quella poi nuova impresa, poi nuova responsabilità, poi nuova impresa...
>
> Allora si capisce che la responsabilità non è mai soddisfatta.
>
> (*Lekhak kī noṭbuk se, Bārah,* Dal taccuino dello scrittore, 12, in *Sīṛhiyō par dhūp mē,* p. 202)

Nella ciclicità di questo processo, che impone in tal modo inesauribile il confronto tra le acquisizioni ideologiche e la vita sociale dell'artista che vuol dare un nuovo corso all'intelligenza del domani, a ogni necessario superamento di circostanze corrisponde l'attimo propiziatorio di una visione artistica. Questo momento costituisce il punto di partenza dell'evento creativo:

> Proprio questo attimo è la massima forma conoscibile dell'origine della creazione artistica e per il bene dei critici frettolosi è giusto dire anche che l'attimo della percezione artistica necessariamente non crea nell'"attimo" stesso, subito, un ampio brano di poesia.
>
> Ma l'attimo della percezione artistica, ha anche un'importanza particolare? Si, ce l'ha, fino a che è in relazione con la particolare poesia vista dal poeta.
>
> (*Prayog: saundarybodh kī paramparā*, Prayog: la tradizione dell'estetica, in *Sīṛhiyō par dhūp mē,* p. 241)

Nel corso dell'evento creativo lo scrittore, elevandosi al di sopra della propria individualità si congiunge alla tradizione estetica che ha preso forma nella coscienza umana collettiva.

L'accrescimento che la percezione degli altri produce nella sensibilità collettiva diviene permanentemente sensibilità collettiva.
(*Īmāndārī,* L'onestà, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* p. 247)

Spesso viene chiesto al poeta di comprendere la realtà sociale e rifletterla e si dice che questo è nell'interesse della sua opera, ciò lo farà un autentico poeta. [...]

Allora che cosa c'è che lo fa artista, non solamente cittadino consapevole? Egli assimila consapevolmente la realtà sociale e il suo proposito non è liberarsi dalle particolari circostanze di quella, né la sua funzione immediata si esaurisce non appena si libera di quella circostanza.

[...] Il campo della creazione artistica è proprio su un altro piano, dove nella personalità di un intellettuale impegnato operano alcuni fattori interiori estremamente essenziali ed estremamente perpetui. Che cosa sono questi fattori? Per me questi fattori sono proprio quelli che saranno stati per Kālidāsa o sono per Ajñey – lo stesso desiderio di elevarsi (sopra di sé) lo stesso desiderio di ricercare l'anello successivo della mutata coscienza umana nascosta dentro i costituenti del reale mutato; ma non la nuova coscienza umana in sé. Quella è certamente in mutamento, ma ciò che l'artista continua a ricercare è in mutamento ancor più veloce di questo. [...]

Questa sfida culmina nei momenti di percezione, non di semplice percezione, ma nei momenti di percezione artistica.
(*Prayog: saundarybodh kī paramparā,* Prayog: la tradizione dell'estetica, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* pp. 239-242.)

In queste affermazioni si sintetizzano le due polarità inconciliabili del pensiero e dell'opera di Raghuvīr Sahāy: l'arte come consapevole funzione sociale e il mistero della sua realizzazione. L'autore vuole rappresentare nel suo lavoro la sua interpretazione della società ma può esprimerla artisticamente solamente ricongiungendosi all'"anello mancante" di una tradizione estetica che ha continuato a formarsi parallelamente alla realtà in mutamento. Nell'attimo della percezione artistica, il ritrovamento di questo anello nascosto non è una realizzazione del tutto conscia, ovvero pur realizzando pienamente l'artista la sua intenzione, nel prodotto dell'operazione rimane un coefficiente d'arte in più rispetto a quanto era stato coscientemente progettato.

Per meglio chiarire questo concetto, possiamo accostare a queste riflessioni sul fenomeno artistico altre osservazioni sul-

l'argomento espresse da Marcel Duchamp, l'artista che concretizzò nel ready-made l'equivalenza istantanea di percezione e realizzazione.

> Io mi rendo conto che questa affermazione non incontrerà l'approvazione di numerosi artisti che insistono sulla validità della loro piena coscienza durante l'atto della creazione – eppure la storia dell'arte, a varie riprese, ha riconosciuto i valori di un'opera d'arte basandosi su considerazioni completamente indipendenti dalle spiegazioni razionali dell'artista.
>
> [...] La lotta verso la realizzazione è una serie di sforzi, di sofferenze, di soddisfazioni, di rifiuti, di decisioni che non possono né debbono essere pienamente coscienti, almeno sul piano estetico. Il risultato di questa lotta è una differenza tra l'intenzione e la realizzazione, differenza di cui l'artista non è affatto cosciente.
>
> Infatti un anello manca alla catena delle reazioni che accompagnano l'atto della creazione: questa rottura che rappresenta l'impossibilità dell'artista di esprimere completamente la sua intenzione, questa differenza tra quello che aveva progettato di realizzare e quello che ha realizzato è il "coefficiente d'arte" personale contenuto nell'opera [...].
>
> (Marcel Duchamp, *The Creative Act*, in "Art News", 1957, vol. 56 n. 4, New York, trad. it. *Il processo creativo*, in "Art Dossier", n. 78, 1993, Firenze, p.17)

La funzione sociale dell'opera di Raghuvīr Sahāy consiste nel richiamare l'attenzione su deformazioni, parzialità e aspetti degenerativi della sua epoca, non meno che sulle corrette possibilità evolutive. Per portare a compimento tale proposito, lo scrittore deve farsi emotivamente partecipe delle vicende della vita ordinaria, prendendo le distanze da quelle forme di vuoto e autogratificante intellettualismo libresco che non tenta mai di raggiungere l'autentica esperienza della realtà delle cose, tipico di molti suoi contemporanei colleghi letterati che, in un paese di stridenti differenze di condizione sociale, rivolgono democraticamente la loro attenzione all'analisi degli aspetti interiori del "piccolo uomo" o dell'"uomo comune" senza aver mai provato ad avere contatti con lui o credendo che si tratti di uno di loro.

> Tale intellettualismo è un vizio. Il conflitto del metodo dialettico avviene tra i fattori che alimentano la vita sociale e quelli che vi si oppongono, oppure avviene tra le idee consacrate e le nuove circostanze della realtà, non tra debaucherie mentale e debaucherie mentale.
>
> [...] Per parte sua, lo scrittore deve sentire che qualunque esperimento stilistico deve dipendere dal metodo di calarsi nel cuore-e-cervello della realtà ed è necessario che egli perfezioni in questo modo la

sua sensibilità, cosicché anche la poesia possa essere così vitale quanto lo sono quelle realtà dalle quali egli coglie l'ispirazione per la poesia.

[...] Uno stratagemma per restare svegli è che noi ci manteniamo in attiva relazione con gli elementi progressivi della concreta vita sociale.

(*Īmāndārī ke bād,* Dopo l'onestà, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* p. 249 e pp. 253-254)

Lo scrittore deve vivere una condizione di permanente irrequietezza intellettuale ed emotiva per cercare di assimilare una realtà che, non essendo fissa ma volatile, ha bisogno anche di essere continuamente riscoperta.

Un compito dell'impegno intellettuale è anche questo: conservare l'integrità mentale anche in mezzo agli allettamenti transitori di questa società, non per un qualche decreto governativo o un ordine di scuderia, ma per la sua lealtà sociale, cosicché il suo fine letterario e il suo fine sociale possano realizzarsi in un unico luogo e avendo pubblicato la propria creazione letteraria lo scrittore non sia soltanto felice, ma anche soddisfatto. Questa fermezza la si può trovare proprio nell'irrequietezza della ricerca e c'è forse bisogno di dire che quest'irrequietezza della ricerca si ritroverà proprio nel tumulto dei sentimenti. Uno sforzo incessante, di sentire le cose, di assimilare i loro significati riposti, proprio questo sarà il compito dello scrittore onesto. [...] Per quanto riguarda lo scrittore (e ciò è di portata abbastanza vasta) il significato dell'onestà è proprio che viva con quell'irrequietezza intellettuale e non rifiuti ciò che la conoscenza può dargli e che migliora la sua sensibilità.

(*Īmāndārī,* L'onestà, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* p.148)

Qualunque evento della vita del popolo, per quanto misero e marginale, può quindi rivelare la validità o meno di una formula o di un ideale precostituito e scaturire il lampo della percezione artistica, che consente l'accesso immediato alla comprensione sensibile della realtà a chiunque riesca a coglierne i legami con la propria esperienza interiore. Nella novella *Ek choṭī-sī yātrā* (Un breve viaggio), è sufficiente la restituzione di una moneta di resto da parte di un piccolo venditore di giornali al protagonista che avrebbe voluto condonargliela, per poter così celebrare romanticamente la propria magnaminità, per riequipararlo al mondo e illuminargli anche un parallelo percorso di reintegrazione interiore:

Qualcosa cominciò a tornare indietro dentro di me. Per un attimo mi opposi, ma poi lasciai che venisse. Era rappacificante.

[...] In silenzio, io continuai ad accettare quel ritornare: quello era degno di fede, era come una strada perfettamente conosciuta.

(*Ek choṭī-sī yātrā,* Un breve viaggio, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* p. 46)

Per far fronte alle circostanze e alle esigenze del momento storico Raghuvīr Sahāy si riveste di una funzione di rigeneratore sociale. Per ridefinire l'aspetto integrale della realtà di un mondo in trasformazione, vuole distinguere e individuare, riscattandoli dalla loro condizione d'inosservato sostentamento, quei tratti che l'occhio sensibile dell'artista vede librarsi dal groviglio delle strade delle metropoli indiane, per rimetterli assieme nella struttura vitale di un auspicato sistema di vita futuro. L'obiettivo della costruzione del nuovo uomo in forma sintetica si pone dunque come funzione sociale e traguardo mobile della ricerca e dell'opera di Raghuvīr Sahāy[4]. In una vita che è un inesauribile processo creativo, questo compito non potrà mai dirsi in alcun modo completamente assolto.

In alcune novelle di questa raccolta, *Seb* (La mela), *Ek choṭī-sī yātrā* (Un breve viaggio) e *Mere aur naṅgī aurat ke bīc* (Tra me e la donna nuda), Raghuvīr Sahāy rappresenta in sé un ceto medio che nel confronto incidentale quanto superficiale con la vita dei più umili, prova imbarazzo per la stessa sua esistenza. Sente il bisogno di mostrarsi caritevole verso coloro che vivono la brutalità di una realtà disagiata pur avvertendo nello stesso tempo l'inutilità e la falsità della sua compassione. Poi, proprio in coloro che a lui sembravano mendicanti, l'inattendibiltà degli eventi gli svela la purezza di valori umani come l'orgoglio e la dignità, il coraggio di vivere con noncuranza una vita priva di prospettive.

È opportuno puntualizzare che nell'opera di Raghuvīr Sahāy, racconto e poesia vanno tra loro distinti solamente sul piano strutturale, come due differenti possibilità espressive dell'impulso creativo dell'autore. Queste creazioni artistiche possono essere solo in parte modellate razionalmente dal loro autore sulla base delle sue convinzioni programmatiche, ma la sua espressione si completa solo grazie ai dinamismi inconsapevoli del suo immaginario[5].

Questo è reso possibile dalla armoniosa coesistenza tra facoltà raziocinanti ed elementi contemplativi del subconscio.

[4] *Lekhak kī noṭbuk se, Sāt,* Dal taccuino dello scrittore, 7, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* cit., p. 195.

[5] Cfr. C.G. JUNG, *Psycologie und Alchemie,* Olten, Walter Verlag, 1944 (trad. it. *Psicologia e Alchimia,* Torino, Boringhieri, 1992). Cfr. inoltre G. BACHELARD, *L'intuizione dell'istante - la psicoanalisi del fuoco* (tit. or. *La psycanalyse du feu,* 1944), Bari, Dedalo, 1973.

Non vedo alcuna antinomia tra l'intelletto e la sensibilità; l'intelletto è al massimo una preparazione, è un equipaggiamento, è lo strumento per capire la storia della vita umana fino ad ora – che è un deposito di numerose serie di esperienze – e per la creazione successiva. Come può la sensibilità, che è la fonte della poesia, essere contrastata da quello, non lo capisco.

(*Lekhak kī noṭbuk se, Tīn,* Dal taccuino dello scrittore, 3, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ*, p. 191)

Talvolta, in apparente contrasto con le sue dichiarazioni relative all'impatto sociale dell'opera, il suo indulgere in sublimità floreali, il libero abbandono all'imprevisto fluire di impressioni soggettive non sempre facilmente comunicabili, lasciano trasparire una concezione dell'arte come godimento individuale e liberatorio. In realtà egli non si allontana mai dalle leggi interne del processo vitale e la purezza delle sue forme e delle sue espressioni vuole risvegliare nell'uomo sentimenti dimenticati, riscattandoli dalle costrizioni della comune convivenza democratica e dalle convenzioni letterarie.

Nel corso di una conversazione con Sureś Śarmā[6], Raghuvīr Sahāy ha sottolineato l'intenzione di voler consapevolmente evitare artifici stilistici che, come similitudini o metafore, possano mettere in moto meccanismi di imprevedibile contenuto semantico. Nel suo impianto creativo non vuole confondere l'analogia con l'equivalenza. Altre sue affermazioni, tratte da un'altra intervista con Viṣṇu Nāgar[7], lasciano però anche intendere che egli, nella solitaria ricerca di un'unità, libera da restrizioni ideologiche e formule preconcette, sia incline a individuare e integrare le apparenze sensibili ed episodiche della realtà ordinaria come corrispondenze esterne della struttura del proprio immaginario. In questa sua illusione romantica della rivelazione di un fondamento unitario dell'esistente già presente nello spirito consiste il versante meno attentamente esplorato della sua opera dove l'esercizio sperimentale si risolve in inattesi esiti narrativi. Nel corso di tali processi creativi il segno dell'artista si libera della volontà soggettiva

[6] *Racnā vināś ke viruddh kārravāī hai,* La creazione artistica è attività contro l'annientamento, in SUREŚ ŚARMĀ, *Raghuvīr Sahāy kā kavikarm,* L'opera poetica di Raghuvīr Sahāy, Dillī, Aruṇoday Prakāśan, 1992, p. 151.

[7] *Kavitā kī śuruāt,* L'esordio della poesia, in *Raghuvīr Sahāy,* a cura di Viṣṇu Nāgar e Asad Zaidī, Pāckūlā (Hariyāṇā), Ādhār Prakāśan, 1993, pp. 177-178.

dell'autore e si compie raggiungendo i suoi destinatari attraverso una fonte collettiva. Come un simbolo dell'inconscio collettivo impone la propria inevitabile presenza. In una moderna società di massa la funzionalità di un messaggio è necessariamente legata a un simbolo, anche quando questo non viene intenzionalmente espresso[8]. Per quanto consapevolmente lo scrittore voglia evitare la mimesi iconografica, può, per pura coincidenza, interrogare la memoria del tempo archetipico attraverso intuizioni creative non coscientemente progettate. Quando forze e pulsioni a lui ignote completano e rendono immediata la sua espressione giunge l'intuizione dell'istante, l'attimo della percezione artistica. Parole e immagini di questa "autentica esperienza della realtà delle cose" non appartengono più solo all'autore, che non può delimitarne l'uso né il significato[9].

La novella *Umas ke bāhar* (Fuori dall'umidità) rivela la predisposizione di Raghuvīr Sahāy ad accettare come espressione simbolica degli strati più profondi della propria psiche la parte più spontanea, accidentale e meno consapevole del processo creativo[10].

La novella si apre su un cielo plumbeo, adornato di nuvole. Seguendo Jung, le nuvole sono assimilabili all'inconscio, la pesantezza del cielo può alludere alla prima fase di un pro-

[8] Maurizio Calvesi distingue chiaramente i simboli veri e propri, intesi cioè come elaborazioni inconscie del processo creativo, dalle simbologie intenzionali dotate di facoltà progettante: emblema, allegoria, metafora, analogia, similitudine, e altre forme d'arte del paragone che Raghuvīr Sahāy dichiara estranee alla propria poetica nell'intervista con Sureś Śarmā citata alla nota 6. Calvesi evidenzia come il simbolo intenzionale possa anche non essere presente nell'opera d'arte, mentre quello inconscio non possa non esserlo. (M. CALVESI, *Introduzione o contributo all'indagine del processo creativo,* in *Duchamp invisibile,* Roma, Officina, 1975, pp. 61-62).

Se si considera simbolico il funzionamento della psiche e dell'immaginazione, il simbolo si presenta come un'elaborazione inconscia. Nei racconti di Raghuvīr Sahāy, questi elementi, che nella loro iconografia celano un potenziale d'allusività infinita, non sono né intenzionali, né sono espressione di dinamismi inconsapevoli, sono semplicemente "trovati". "Se tutto dipende dal sapersi inserire nell'accadimento col perfetto abbandono di sé e di ogni intenzione, il compimento esterno dovrà prodursi come da solo, senza che la riflessione lo guidi e lo controlli." (Eugen HERRIGEL, *Lo Zen e il tiro con l'arco* (tit. orig. *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, 1948), Milano, Adelphi, 1975, p. 56.

[9] *Īmāndārī,* L'onestà, in *Sīṛhiyō par dhūp mē,* cit., p.245.

[10] Cfr. J.F. LYOTARD, *The dynamic of creation,* London, 1972, trad. it. Roma, 1973.

cesso di trasformazione[11], come in tal senso va intesa la creazione artistica. In un arresto di tempo, tra la fine della pioggia e l'espandersi nell'atmosfera di una luminosità quasi irreale, lo scrittore avverte nell'aria calda e umida qualcosa che sembra volersi manifestare e identifica questo impedimento con la propria condizione interiore:

Io pensai che in me c'è un senso di soffocamento e quello è anche fuori.
(*Umas ke bāhar,* Fuori dall'umidità, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* p. 34)

Abbandonando i sentieri segnati, egli attraversa una liscia distesa di terra inzuppata. La decisione di lasciare la strada indica l'apertura all'eventualità infinita, l'intenzionale liberazione delle pulsioni del proprio inconscio[12]. Avendo avuto accesso a una dimensione contemplativa libera da schemi logici, l'autore, tracciando con un ramo secco linee sul suolo umido, sembra ritrovare l'impronta del proprio esistere in un silenzioso e primordiale rapporto con gli elementi.

L'immagine può rimanere proprio qui, tanto priva di significato e bella quanto ciò che si è fatto senza la mia volontà.
(*Umas ke bāhar,* Fuori dall'umidità, in *Sīṛhiyō par dhūp mẽ,* p. 37)

In novelle come questa, in cui è possibile scorgere un abbandono incondizionato alla natura, la rappresentazione degli oggetti si lascia modellare dagli impulsi emotivi dell'autore

[11] Cfr. C.G. JUNG, *op. cit.*, e G. BACHELARD, *op. cit.* Il senso di pesantezza di piombo e nuvole allude a una condizione malinconica. (Cfr. inoltre E. PANOFSKY in R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art,* London, Nelson, 1964 (trad. it. *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte,* Torino, Einaudi, 1983). Melanconia intesa come fase, interna al processo creativo, di passaggio da uno stato psicologico di abbattimento a uno stato successivo che prelude l'uscita dall'afflizione e alla conquista della felicità. (G. DAL CANTON, in *Redon e la melanconia,* in "Artibus et Historiae", n. 14, Firenze, 1986) Questa è anche la condizione in cui Raghuvīr Sahāy rappresenta se stesso nelle novelle *Umas ke bāhar* (Fuori dall'umidità), *Indrdhanuṣ* (L'arcobaleno) e *Jītā-jāgtā vyakti* (Un individuo vivo).
"[...] in realtà la melencolia è, alchimisticamente, il primo grado di un processo da percorrere fino al culmine, fino alla gioia e alla luce" (M. CALVESI, *A noir (Melencolia I),* in "Storia dell'arte", n. 1, 1969, pp. 37-96).

[12] Cfr. J.F. LYOTARD, *op. cit.,* a proposito della situazione post-informale dell'istintivismo land-artistico a cui si riallaccia anche Calvesi in *Alberto Burri,* in "Quadrum" 1959: "Processo dinamico per cui l'istanza inconscia si trasforma in atto estetico."

che a sua volta si accomoda alle condizioni dell'ambiente.

Come in *Indrdhanuṣ* (L'arcobaleno), dove, per sperimentare l'animazione del tutto e accostarsi ai ritmi creativi della pura suggestione Raghuvīr Sahāy scioglie il linguaggio da ogni logica comunicativa, e l'instabilità degli stati d'animo interseca l'accidentalità delle visioni in forme non consciamente preordinate.

Tema centrale di questa novella è il dramma della dissoluzione nell'ineffabile del senso mutevole di impressioni, immagini e atmosfere che non potranno mai essere del tutto rivissute e comprese per quanto razionalmente la lingua dell'autore immerso nel fenomeno possa strutturare il magma emotivo.

L'inquietudine dell'autore è dettata proprio da questa esperienza dell'impermanenza del mondo, dall'impossibilità di racchiudere entro limiti precisi l'infinita vicissitudine metamorfica delle sensazioni e delle cose, dal non riuscire a cogliere e trattenere in una forma concreta l'idea del loro passare, divenire e trasformarsi intorno a lui in continue oscillazioni di presenza e assenza.

Come in un riassunto, gli elementi della narrazione trovano infine la loro sintesi confluendo in dissolvenza all'interno dell'arcobaleno che, come una porta segreta che si spalanca all'orizzonte, sembra neutralizzare il rammarico di una loro definitiva perdita o dimenticanza. L'immagine dell'arcobaleno lascia intuire il senso dell'unità e contemporanea molteplicità degli stati che costituiscono il flusso della coscienza, l'esperienza del durare interiore, che all'emozione dell'istante somma e affianca il ricordo che l'istante precedente ha lasciato dietro sé[13]. Più che un simbolo, è una forma espressiva che emerge dal senso velato del processo creativo come conseguenza di una dinamica del pensiero e dell'immaginazione alla quale non sia possibile sottrarsi. Per quanto sia tangibile la percezione materica dell'ambiente, il paesaggio è anche una proiezione della psiche del narratore. Questa immagine dell'arcobaleno attesta quindi sua validità comunicativa sia come simbolo profondamente legato alla natura, che come segno completo e immediato dell'espressione dell'autore.

Nell'iridescenza di questa struttura a sorpresa, consonanza di materia radiante e materia coagulante, i costituenti della

[13] Cfr. H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica* (tit. orig. *Introduction à la métaphysique*, 1903), Bari, Laterza, 1987. (1ª ed. 1957).

varietà del reale sfumano l'uno nell'altro, compenetrandosi e fondendosi nel loro insieme come differenti aggregati di un'unica realtà. Inarcandosi all'orizzonte per far convergere l'avventura degli elementi della rappresentazione nella sua luminosa geometria come frammenti di una totalità, l'arcobaleno esprime l'affermazione della volontà di riordinamento estetico del caos delle emozioni e annuncia quindi il felice esito dell'operazione artistica.

Come l'arcobaleno di *Indrdhanuṣ,* condensazione isomorfica di luce ed elevazione, anche il volo dell'uccellino nella novella *Jītā-jāgtā vyakti* (Un individuo vivo) può essere considerato come il prodotto di un'operazione di sintesi della coscienza, pura espressione di una reale necessità interiore.

Questa novella, che dà anche il titolo alla prima sezione del libro precedentemente citato, venne pubblicata per la prima volta nel 1955 sul periodico letterario *Vāk* (La parola) per iniziativa dello stesso direttore della rivista, Saccidānand Hīrānand Vātsyāyan "Ajñey" (1911-1987), che conoscendo bene Raghuvīr Sahāy riuscì forse a intravedere in quelle righe l'allusione a una realtà dissimulata, decifrandone significati riposti e penetrati[14].

La novella nasconde infatti un curioso paradigma alchemico nella cui simbologia si possono rispecchiare la difficoltà del profondo travaglio estetico e la sua liberatoria soluzione artistica.

Gli oggetti esterni, ancora una volta, sono in correlazione con gli strati più profondi della psiche dell'autore, in modo che l'espressione coniugandosi con la rivelazione, permetta di contemplare l'invisibile attraverso il visibile. Forse non è senza importanza ricordare che il titolo della novella era a quel tempo *Ek jītā-jāgtā kṣaṇ* (Un attimo vivo). Nella stessa raccolta troviamo un'altro racconto, d'atmosfera del tutto differente, dal titolo *Mukti kā ek kṣaṇ* (Un attimo di liberazione). Due sole le analogie: il protagonista è sempre un volatile e il tema della novella è la felicità del momento di percezione artistica.

Le leggi inesplicabili che reggono le sorti di questa novella sono strettamente legate ai rapporti tra i vari elementi e la sua perfetta riuscita deriva dalla perfetta simpatia che ognuno di essi stabilisce con l'insieme.

[14] RAGHUVĪR SAHĀY, *Bhārtīy ādhuniktā,* in "Pūrvgrah", n. 92-93, 1989, p. 13.

È la storia di un uccellino le cui ali sono rimaste impigliate nel bitume catramoso di una strada in costruzione. Il narratore, vedendo che, avvicinandosi, riesce solo a spaventarlo, non sa proprio come fare per la sua liberazione, non è neanche sicuro se sia giusto tentare di salvarlo. Dall'altra parte della strada, i corvi, malinconico simbolo di morte e di putrefazione[15], del potere divoratore della materia affinché tutto continui a esistere, restano in attesa come una spiegazione al meccanismo della vita. L'autore, nel labirinto della propria indecisione, rivive quel senso claustrofobico dell'infinito ripetersi di impulsi e atti mancati così frequente nelle sue novelle, un processo purificatorio di continua costituzione-dissoluzione-ricostituzione del sentimento per raggiungere l'espressione sintetica di realtà e proprio stato d'animo[16].

Noi eravamo in piedi là dove il traffico diventava simile ad un ramo che, impigliatosi, formasse un vortice nella corrente.
(*Ek jītā-jāgtā vyakti,* Un individuo vivo, in *Sīṛhiyō par dhūp mē,* p. 58)

L'essere alato ma impigliato al suolo evoca la condizione di una mente creativa ridotta alla disperazione dalla consapevolezza che ostacoli insormontabili la separano da un più alto dominio del pensiero. I corvi simboleggiano il piombo, la malinconia, l'incapacità di poter estendere il proprio pensiero oltre i limiti dello spazio[17].

Con un impulso disperato, improvvisamente l'uccellino riesce a liberare le proprie ali dall'amalgama bituminoso e spicca il volo, cercando la sua via verso un luogo aperto.

Il volo, liberazione dalla pesantezza, risveglia dalla sua inerzia uno stato pertinente al pensiero creativo del narratore. Come l'arcobaleno di *Indrdhanuṣ*, anche il volo dell'uccellino

[15] "Mélancholie signifie la putréfation de la matière." A.J. PERNETY, *Dictionnaire mytho-hermétique,* Paris, 1758, p. 289 (voce *Mélancholie*), cit. in M. CALVESI, *Duchamp invisibile,* cit., p. 14

[16] Si considerino ancora le analogie tra i processi di trasformazione alchemica e i movimenti del pensiero dell'artista durante la creazione artistica: coronamento dell'Opus dello scrittore è dunque la forma espressiva che possa conciliare in un solo istante la comprensione intuitiva del suo sentimento e della realtà esterna.

[17] I Corvi sono iconograficamente assimilabili al movimento circolatorio di costituzione-dissoluzione-ricostituzione in termini di putrefactio, triturazione interiore. (C.G. JUNG, *op. cit.,* p. 228).

si associa intuitivamente alla fissazione del circolo, uscita vittoriosa dal labirinto della ricerca. Non è un'operazione intellettuale esterna al processo creativo, né un elemento intermedio tra la realtà e la sua rappresentazione, ma una forza che genera un impulso spontaneo[18]. È un arresto di tempo, la visione della messa in forma del dinamismo immaginativo nell'attimo di percezione artistica.

Gli astanti dissero: "Beh, speravamo che tu avessi trovato qualche cosa", io dissi: "Sì, l'avevo trovata, ma l'uccellino se l'è portata via con sé."

(*Ek jītā-jāgtā kṣaṇ,* Un attimo vivo, in Raghuvīr Sahāy, *Bhārtīy ādhuniktā,* in "Pūrvgrah", n. 92-93, 1989, p. 13)

Bibliografia

OPERE DELL'AUTORE:

Sīṛhiyō par dhūp mẽ, Vārāṇāsi, Bhārtīy Jñānpīṭh, 1960.
Ātmhatyā ke viruddh, Dillī, Rājkamal Prakāśan, 1967.
Rāstā idhar se hai, Dillī, Rādhākṛṣṇ Prakāśan, 1972.
Hāso hāso jaldī hāso, Dillī, National Publishing House, 1975.
Dillī merā pardes, Dillī, Macmillan, 1976.
Likhne ke kāraṇ, Dillī, Rājpāl, 1978.
Log bhūl gaye hãi, Dillī, Rājkamal Prakāśan, 1984.
Kuch pate kuch ciṭṭiyā̃, Dillī, Rājkamal Prakāśan, 1989.
Ek samay thā, Dillī, Rājkamal Prakāśan, 1995.

OPERE DI CRITICA SULL'AUTORE:

Raghuvīr Sahāy, a cura di Viṣṇu Nāgar e Asad Zaidī, Pāckūlā (Hariyāṇā), Ādhār Prakāśan, 1993.
SUREŚ ŚARMĀ, *Raghuvīr Sahāy kā kavikarm*, Dillī, Aruṇoday Prakāśan, 1992.

OPERE DI CARATTERE GENERALE:

Arte e Alchimia, cat. della 42ª Biennale di Venezia, a cura di A. Schwarz, La Biennale di Venezia, 1986.
BACHELARD, Gaston, *L'intuizione dell'istante - la psicoanalisi del fuoco* (tit. orig. *La psycanalyse du feu,* 1944), Bari, Dedalo, 1973.
BERGSON, Henry, *Introduzione alla metafisica* (tit. orig. *Introduction*

[18] Cfr. M. LUZI, *La strada del simbolismo,* in *Naturalezza del poeta,* Milano, Garzanti, p. 95.

à la métaphysique, 1903), Bari, Laterza, 1987. (I ed. 1957).
CALVESI, Maurizio, *Alberto Burri,* in "Quadrum" 1959.
CALVESI, Maurizio, *A noir (Melencolia I),* in "Storia dell'arte" n. 1, 1969.
CALVESI, Maurizio, *Duchamp invisibile*, Roma, Officina, 1975.
Chymica Vannus, dell'Alchimia o la scienza sognata, cat. della mostra presso la Biblioteca Classense di Ravenna, a cura di D. Domini, Ravenna, Longo, 1985.
DAL CANTON, Giuseppina, *Redon e la melanconia,* in "Artibus et Historiae" n. 14, Firenze, 1986.
DE PAZ, Alfredo, *Lo sguardo interiore,* Napoli, Liguori, 1986.
DORFLES, Gillo, *Ultime tendenze nell'arte d'oggi,* Milano, Feltrinelli, 1993 (I ed. 1961).
DUCHAMP, Marcel, *The Creative Act,* in "Art News", 1957, vol. 56 n. 4, New York.
GAEFFKE, Peter, *Hindi Literature in the Twentieth Century,* Wiesbaden, Harrassowitz, 1978.
HERRIGEL, Eugen, *Lo Zen e il tiro con l'arco,* (tit. orig. *Zen in der Kunst des Bogenschiessens,* 1948), Milano, Adhelphi, 1987 (I ed. 1975).
JUNG, Carl G., *Psycologie und Alchemie,* Olten, Walter Verlag, 1944 (trad. it. *Psicologia e Alchimia,* Torino, Boringhieri, 1992).
KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E., SAXL, F., *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte* (tit. orig. *Saturn and Melancholy, Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art,* 1964), Torino, Einaudi, 1983.
LUZI, Mario, *L'idea simbolista,* Milano, Garzanti, 1959.
LUZI, Mario, *Discorso naturale,* Milano, Garzanti, 1984.
LUZI, Mario, *Naturalezza del poeta,* Milano, Garzanti, 1995.
NĀMVAR SINH, *Kahānī Nayī Kahānī,* Ilāhābād, Lokbhārtī Prakāśan, 1994.
OFFREDI, M., MINGIARDI, V., DI VIRGILIO, D., *Saggi sulla poesia hindi contemporanea,* Milano, Cesviet, 1986.
OFFREDI, M., COSSIO, C., VANNUCCHI, S., *Tre tendenze della poesia hindi contemporanea,* Milano, Cesviet, 1980.
RAGHUVĪR SAHĀY, *Bhārtīy ādhuniktā,* in "Pūrvgrah", n. 92-93, 1989, pp. 11-13.
SACCIDĀNAND HĪRĀNAND VĀTSYĀYAN "AJÑEY", *Hindī sāhity: ek ādhunik paridṛśy,* Dillī, Rādhākṛṣṇ Prakāśan, 1967.
SHAPIRO, Meyer, *L'arte moderna* (tit. orig. *Modern Art. 19th and 20th Centuries,* 1978), Torino, Einaudi, 1988.
VANNUCCHI, Silvana, *Raguvīr Sahāy: «Contro il suicidio»*, in OFFREDI, M., COSSIO, C., VANNUCCHI, S., *Tre tendenze della poesia hindi contemporanea*, Milano, Cesviet, 1980, pp. 233-318.

ABSTRACT
The first book of Raghuvir Sahay (1929-1990), *Sirhiyo par dhup me* (On the steps in the sunshine, 1960), is a collection of poems, short stories and theoretical essays.
An important position in his early literary production is committed to the moment of the aesthetic perception.
In the essays the author regards it as the initial stage of the artistic process, the instant of the intuitive awareness.
In the short stories, that represent the most creative side of his early writings, it is possible to come in touch with the very moment of the aesthetic perception.

KEY WORDS
Raghuvirsahay. Hindi. Perception.

Cecilia Cossio

IL CINEMA HINDI DEGLI ANNI CINQUANTA: UN'INTRODUZIONE

Nella storia del cinema indiano – e hindi in particolare – gli anni cinquanta sono unanimemente considerati una delle stagioni più felici, una vera e propria età dell'oro: per i cineasti che a questa stagione hanno dato forma, per l'eccellenza delle opere realizzate e soprattutto perché non si era ancora profilata all'orizzonte l'ambigua e nefasta separazione tra cinema commerciale e cinema d'autore.

Anche nella storia del paese, gli anni cinquanta (almeno fino alla seconda metà del decennio) sono un periodo costruttivo, alimentato da grandi speranze: uscita dalla lunga lotta che l'aveva portata all'indipendenza, anche se a costo della sanguinosa partizione del paese, l'India si avvia allora ad assumere il ruolo di nazione autonoma, fondata su una propria costituzione, entrata in vigore il 26 gennaio 1950. L'intero decennio porta il segno della personalità di Nehru che, dopo la morte di Gandhi e di Vallabhbhai Patel – quest'ultimo sempre considerato il suo rivale conservatore in seno al Congresso – incarna in forma quasi esclusiva la continuità tra la passione che aveva animato la lotta di liberazione e lo slancio verso la costruzione di uno stato basato su principi di uguaglianza e giustizia sociale. Benché i traguardi di Nehru rimangano lontani dall'essere pienamente e rapidamente raggiunti – sia per l'oggettiva complessità dei problemi sul tappeto, sia per la difficoltà di superare resistenze e opposizioni tra le diverse forze sociali presenti nel Congresso – egli tuttavia riesce ad imprimere l'impulso necessario per lo sviluppo delle infrastrutture civili ed economiche del paese. Si potrebbero riassumere i primi anni del governo Nehru con le parole di Frank Moraes:

Aver assorbito i principati, ridisegnato la carta dell'India, risistemato e riabilitato quasi otto milioni di profughi e restaurato un senso di unità e stabilità nel paese nell'arco di cinque anni fu, in base a qualsiasi metro valutativo, un risultato notevolissimo. In quello stesso periodo l'India ha redatto la sua costituzione, ha svolto le sue prime elezioni generali e varato il suo Primo piano quinquennale. In quei primi anni il fervore entusiasta del governo fece avanzare il paese a un ritmo che nessuno avrebbe potuto immaginare all'avvento dell'indipendenza.[1]

Dopo le seconde elezioni generali, svoltesi nel 1957 (come le prime, con una rilevante maggioranza del Congresso), la via di sviluppo seguita dal governo comincia ad apparire meno rassicurante, mentre si fa sempre più evidente la dicotomia tra gli ideali di modernizzazione, di giustizia sociale e di radicali riforme economiche, propugnati a gran voce come un credo religioso, e le reali possibilità – o volontà – pratiche di dar corpo a questi ideali, in misura tale da poter incidere in profondità sulle strutture di potere preesistenti. A gravare inoltre in modo preoccupante sul bilancio centrale è la crescente dipendenza dalle importazioni di derrate alimentare in grado di supplire ai fabbisogni essenziali di una popolazione in rapida crescita, a fronte di una redditività agricola inferiore alle aspettative create del primo piano quinquennale (1951-1956), anche in seguito ai modesti raccolti del 1957-58, dopo che era entrato in vigore il secondo piano quinquennale (1956/57-1960/61), indirizzato soppratutto allo sviluppo industriale. Né la situazione migliora in misura rilevante con la stesura del terzo piano (1961-1966), che pure aveva come obbiettivo la conquista dell'autosufficienza alimentare alla metà degli anni sessanta. Il reddito nazionale e quello pro capite registrano aumenti inferiori alle attese, mentre ristagna la creazione di nuovi posti di lavoro. Anzi, la disoccupazione (soprattutto tra i ceti istruiti) tende ad aumentare: è da questa complessa situazione – spesso definita come *moh bhang* o «crollo delle illusioni» – che, in campo letterario, prende l'avvio la corrente chiamata *nai kahani* (nuova narrativa).[2]

Per quanto riguarda il settore cinematografico, al momento dell'indipendenza il caos regna sovrano. Gli anni della guerra

[1] FRANK MORAES, *India Today*, Macmillan, New York, 1960, p. 161, citato in MYRDAL 1971: 270; sui due decenni successivi all'indipendenza, cfr. *ibidem*, 256-302.

[2] Sulla *nāi kahānī*, cfr. ANSARI 1974, 1975 e 1976; KAMLEŚVAR 1978; e YĀDAV 1968.

avevano procurato, oltre a grandi disagi, anche grandi profitti soprattutto nell'industria legata alla produzione bellica. Molto del denaro entrato in circolazione era, tuttavia, risultato di speculazione e mercato nero. Una parte di questo denaro trova una comoda via di reinvestimento proprio nell'industria cinematografica, attraverso la proliferazione di improvvisati produttori – spesso dei prestanome – che non hanno il problema di reperire capitali, ma solo quello di impiegarli, risparmiando anche sulle tasse, vantaggio di cui godono in primo luogo le star. Per loro, infatti, è previsto un sistema di pagamento «misto»: in genere nella proporzione 2 : 1, 2/3 in nero e 1/3 dichiarato (talora la proporzione poteva arrivare a 3 : 1), una pratica che poi si estende, anche se in minor misura, ad altre figure chiave dell'industria filmica. Questa «invasione» di parvenus, che spesso lasciano il posto ad altri dopo una o due pellicole, unita all'aumento generale dei costi e all'onerosa tassazione, finisce per gonfiare a dismisura i costi di produzione, passati da una media di 90.000 rupie prima della guerra alle 400.000 e oltre del periodo postbellico, a detrimento della qualità dei prodotti (anche se questo fenomeno si evidenzierà solo negli anni a venire), ma soprattutto con grave e spesso fatale danno di consolidate tradizioni lavorative dei cineasti di mestiere. Lo spropositato aumento dei costi determina una dipendenza sempre più vincolante del produttore professionista dal distributore e dall'esercente, ai quali il primo è costretto a rivolgersi per trovare gli elevati finanziamenti necessari alla realizzazione dell'opera. Se infatti proliferano i film, non cresce invece allo stesso ritmo il numero delle sale cinematografiche, per le restrizioni statali imposte alla costruzione di nuovi ambienti. In tal modo, distributori ed esercenti ora hanno solo l'imbarazzo della scelta; e scelgono solo quei prodotti che garantiscono un ritorno sicuro e vantaggioso. E, per mettersi al riparo da eventuali sorprese sgradevoli, si sentono in dovere di «consigliare» il tipo di film, di canzoni, di danze, il soggetto, le star, ecc.; in larga misura, è il potere decisionale di queste figure a indirizzare gli sviluppi della cinematografia di quegli anni e dei successivi.[3] A questo si aggiunge anche la nota dolorosa di

[3] Sulla penetrazione e sulle pratiche di riciclaggio dei fondi neri, nonché sull'attività di distributori ed esercenti, cfr. BARNOUW & KRISHNASWAMY 1980: 127-130; e GAUR 1973: 102-113 e 121-131.

una pesante tassazione e di una censura piuttosto rigida. In questa situazione, il raggiungimento dell'indipendenza nazionale è sentito da molti operatori cinematografici come il raggiungimento di una nuova indipendenza, anche per la loro professione. Fino al 1947, infatti, quello indiano non è un cinema «libero». È del 1918 il Cinematograph Act, modellato su quello in vigore in Inghilterra, che consente l'autorizzazione a circolare nell'India britannica alle sole pellicole in grado di soddisfare taluni requisiti indispensabili. Tali requisiti non vengono specificati in un primo tempo; in seguito, nel 1920, vengono stabilite delle linee generali, atte a salvaguardare il pubblico dalla visione di film moralmente, socialmente e politicamente «perniciosi». Naturalmente, soprattutto all'inizio degli anni quaranta, quando la spinta del movimento nazionale raggiunge il suo culmine, ogni riferimento sospetto alla presenza inglese e ogni accenno, pur vaghissimo, non solo ai leader indipendentisti, ma anche ad ogni «segno» che possa in qualche modo collegarsi ad essi sono rigorosamente proibiti. È dunque solo dopo l'indipendenza che si può parlare di un cinema affrancato dai condizionamenti stranieri. Cessata la dominazione britannica, tuttavia, ha inizio un controllo nazionale che si rivela altrettanto (se non più) pesante, sia sotto il profilo censorio sia sotto quello fiscale. Il Cinematograph Act del 1952, che sostituisce la legislazione precedente in materia (l'Act del 1918 e i successivi emendamenti, anche quelli, entrati in vigore dopo l'indipendenza, del 1949 e del 1951), contempla misure censorie ancor più rigide, con la costituzione di un consiglio nazionale di censura a cui fanno capo i censori dei singoli stati. Anzi, con un emendamento del 1953, viene prevista la possibilità di precensire tutti i soggetti cinematografici, allo scopo di eliminare *ab ovo* quelli ritenuti non adatti. La legge inoltre prevede due tipi di certificazione: U (Unrestricted, per tutti) e A (Adults, vietati ai minori di 18 anni).[4] Il cinema, invero, aveva dovuto difendersi da accuse di immoralità fin dagli esordi. È noto che D.G. Phalke,[5] il

[4] Sulla censura cinematografica, cfr. SHAH 1950: 227-253; GAUR 1973: 132-143; e *Report*...1969.

[5] ḌHUṆḌHIRĀJ GOVIND PHĀLKE (1870-1944): nato a Triyambakeshvar, vicino a Nasik (Maharashtra), è l'autore del primo film indiano, *Rājā Hariścandr* (Il re Hariścandr, 1913). Dopo il successo delle prime pellicole, fonda con cinque industriali di Bombay la Hindustan Film Company (1918); per dissapori sorti con i soci, si ritira per un periodo dall'attività.

padre del cinema indiano, aveva dovuto ripiegare su interpreti maschili per i ruoli femminili nel primo e in altri film, poiché nemmeno le prostitute accettavano di mettersi davanti alla macchina da presa. E le prime dive dello schermo sono attrici anglo-indiane, appartenenti cioè a un gruppo sociale non pienamente accettato né da una parte né dall'altra. Negli anni quaranta, inoltre, proprio perché molti cineasti sono allineati con le posizioni del Congresso, cioè contro l'appoggio alla guerra, il cinema è spesso dominato dalla commedia brillante, da storie d'amore romantico e dall'avventura. Non desta troppa meraviglia che la leadership del movimento per l'indipendenza, con alle spalle duri anni di lotta e di carcere e non di rado informata agli ideali ascetici di Gandhi, veda nel cinema un'istituzione moralmente dannosa, capace di corrompere menti e costumi. Tuttavia, proprio alla fine del 1947, erano state prodotte ben 280 pellicole, con un pubblico di 600 milioni di persone, come accerta la commissione governativa (Film Enquiry Committee/*Film Nirikshan Samiti*, sotto la direzione di S.K. Patil, membro dell'assemblea costituente) incaricata nel 1949 di un'indagine sullo stato dell'industria cinematografica nazionale. Nel momento in cui l'India ha urgente bisogno di una totale ristrutturazione economica, il cinema – all'apparenza un'industria assai florida: lo stile di vita delle star, il numero dei film prodotti, il favore del pubblico, ecc. – rappresenta una buona fonte di gettito fiscale, alla cui ridefinizione il governo pone mano senza frapporre indugi. A parte le tasse sugli spettacoli (di competenza dei diversi stati) – passate dal 12% circa delle ex-provincie in epoca prebellica, a una percentuale media intorno al 33% – c'è tutta una serie di altri balzelli che portano la tassazione complessiva al 60% degli incassi al botteghino, con punte del 75% circa, livelli in cui si mantiene ancora oggi. Questo non contribuisce di certo a risolvere i problemi dei produttori, che continuano a dipendere dai distributori e dagli esercenti e dai prestatori di danaro, a condizioni non diverse da quelle precedenti.[6] Se,

Al suo rientro, non riesce più a reinserirsi nella corrente del cinema, che ha nel frattempo preso altre strade. Si ritira definitivamente, per morire dimenticato e in miseria. Tra i suoi film (45, oltre a diversi cortometraggi): *Laṅkā dahan* (L'incendio di Laṅkā, 1917); *Śrī Kṛṣṇ janm* (La nascita di Kṛṣṇ, 1918); e *Kāliy mardan* (L'uccisione di Kāliy, 1919).

[6] Sulla tassazione cinematografica dopo l'indipendenza, cfr. BARNOUW & KRISHNASWAMY 1980: 135-142.

dunque, per molti versi il cinema – pur essendo una non indifferente risorsa fiscale – viene marginalizzato dalle istituzioni, in quanto né produttore di beni di prima necessità né di cultura (almeno, non di ciò che viene inteso come vera cultura), rappresenta invece un momento centrale nell'immaginario di vasti segmenti della popolazione, sulla quale esercita un'influenza a cui nessun altro mezzo di comunicazione può aspirare. E anche questo non sfugge alla leadership politica del paese, che vorrebbe usare quel medium come strumento di educazione.

Al di là dei problemi di ristrutturazione economica, infatti, c'è un altro nodo che si presenta allo stato appena costituito. Si potrebbe riassumere quel nodo dicendo che, fatta l'India, restavano da fare gli indiani. Invero, il paese aveva una tradizione culturale che accomunava gran parte dei suoi abitanti, ma tale secolare eredità culturale non aveva mai assunto la forma di «coscienza nazionale» prima del movimento indipendentista. La lotta comune contro un nemico comune – gli inglesi – era stato un fattore determinante nella creazione del senso di solidarietà e di appartenenza a qualche cosa di più vasto di un proprio ambito limitato di casta, di comunità o di zona geografica. Tuttavia, la costruzione del concetto stesso di «nazione», a partire da qualcosa che era sempre stato frammentato anche se radicato in una cultura-cornice, aveva nondimento acuito le diversità etnico-religiose del paese. Il concetto di nazione e lo sviluppo di un sentimento conseguente implicano anche il processo di separazione tra «noi» e gli «altri», l'identificazione di un «altro» in opposizione al «noi», come bene sottolinea lo psicanalista Somnath Zutshi. Egli enuclea i momenti e i concetti più importanti del processo di formazione del nazionalismo indiano, ove si manifesta fin dall'inizio la prevalenza della componente hindu sulle altre. Un esempio non insignificante: D.G. Phalke, sincero nazionalista, dopo aver assistito a un film sulla vita di Cristo, comincia a sognare di tradurre in immagini, dotate di movimento, storie e personaggi «indiani». Da questo sogno – da cui sboccia l'industria cinematografica del subcontinente – prendono vita sullo schermo le figure di Krishn e di Ram. Phalke, in effetti, non ha intenzione di escludere nessuno, anzi, è in perfetta buona fede quando ritiene che queste siano le immagini indiane più immediatamente riconoscibili, agli occhi della popolazione. In realtà, egli identifica «indiano» con «hindu»

e non genericamente hindu, bensì hindu vishnuita. In altri casi, l'esclusione di altri elementi, quello musulmano in particolare, dal corpo della civiltà indiana è invece ben più consapevole. La gloriosa civiltà del passato remoto, quello ario, su cui spesso viene posto l'accento per sviluppare una coscienza e un orgoglio di grandezza che nulla ha da invidiare all'Occidente, nondimeno imparenta i hindu con i dominatori stranieri ed assevera la loro superiorità su altre etnie, su quella musulmana in particolare. Tuttavia, se l'«altro» straniero può essere demonizzato e allontanato, con l'«altro» musulmano – per citare uno degli «altri» più in vista – le cose non sono così semplici. Dopo secoli di vita comune, non è più possibile separare gli apporti di questi «altri» dalla cultura «nostra»; si possono solo «omogeneizzare», se non proprio trasformare (ZUTSHI 1993). La creazione del Pakistan – frutto di questo processo – offre la parvenza di soluzione a questo nodo, ma solo per crearne un altro, altrettanto difficile: l'effettiva integrazione psicologica dei milioni di musulmani rimasti in India, problema tutt'oggi irrisolto.

Quello musulmano, se è uno dei problemi più eclatanti, non è tuttavia il solo, nel processo di integrazione sociale e culturale del paese; basti pensare alla stratificazione sociale tradizionale, al sistema delle caste e alle divisioni linguistiche, elementi che rappresentano tuttora energie disgregatrici per uno stato nazionale. La casta è una struttura che affonda così profondamente nel tessuto sociale indiano che nessuna misura adottata per eliminarla è riuscita ad intaccarne le basi in modo radicale. Nei primi anni di indipendenza, inoltre, viene data priorità assoluta al mantenimento della stabilità dell'ordinamento statale, appena realizzato, mentre mancano l'effettiva capacità e la volontà politica di intervenire su una questione tanto delicata. Anzi, dopo l'indipendenza il castismo acquista nuova forza, perché i gruppi castali rappresentano riserve di voti e dunque di potere politico: non è interesse di nessun partito ignorare la realtà dei fatti o tentare di cancellarla. D'altra parte, la classe salita al potere con l'indipendenza appartiene in genere agli strati superiori della società indiana e questo non costituisce uno stimolo vigoroso per l'adozione di misure atte ad incidere sostanzialmente su privilegi secolari. La frammentazione linguistica del paese è un altro elemento che agisce da forza centrifuga, rispetto al consolidamento della nazione. Il necessario decentramento di un terri-

torio così vasto spinge alla riorganizzazione del paese in stati grossomodo corrispondenti alle principali divisioni idiomatiche. Questo tuttavia determina un'accentuazione dell'identità su base linguistica dei singoli stati. La scelta della hindi come lingua ufficiale non viene accolta con soddisfazione dagli stati meridionali (specialmente ma non esclusivamente); soprattutto la clausola che essa avrebbe sostituito l'inglese a tutti gli effetti, dopo quindici anni dall'entrata in vigore della costituzione, provocherà in seguito il risentimento violento soprattutto dei parlanti tamil.

Una situazione, dunque, oggettivamente complessa si presenta alla classe politica agli inizi degli anni cinquanta; con tale quadro in mente vanno considerati anche gli altri passi statali intrapresi nel campo cinematografico. Nel 1949, viene creata la Film Division (*Film Prabhag*,) nell'ambito del ministero dell'informazione e delle comunicazioni (*Suchna evam Prasaran Mantralay*), modellata sull'Information Films of India del 1943,[7] destinata a produrre cinegiornali e documentari educativi col fine di diffondere ed accrescere l'informazione e la cultura nazionale. Il governo centrale – e a suo nome gli stati – impone di inserire nella programmazione cinematografica delle sale un minimo garantito di queste pellicole – della durata di almeno una ventina di minuti, prima del film in programma – per le quali gli esercenti sono tenuti a pagare un contributo settimanale. Tuttavia, mentre sotto il dominio inglese la tassa era di circa 3 rupie a settimana, nell'India indipendente passa da un minimo di 5 a un massimo di 150! Nonostante le rimostranze di distributori ed esercenti, il Film Prabhag resta pienamente attivo nel corso degli anni, per divenire un'istituzione importante, con una produzione di tutto rispetto, anche se impedisce o per lo meno inibisce fortemente lo sviluppo del cinema documentario nel settore privato. In effetti, la legge prevedeva che le sale inserissero nella programmazione un documentario «approvato» del settore privato o uno del Film Prabhag; ma quando erano stati predisposti i contratti (sottoscritti annualmente dagli esercenti

[7] Organo governativo istituito nel 1943 per produrre documentari e cortometraggi di propaganda bellica, di attualità e notizie. Questi filmati, come successivamente quelli del Film Prabhāg, dovevano essere obbligatoriamente inclusi nella programmazione delle sale cinematografiche, come stabilito da un emendamento inserito nei Defence of India Rules, promulgati nel settembre dello stesso anno.

per la fornitura di 52 pellicole da parte dell'istituzione), vi erano contemplati solo i documentari governativi. Tuttavia ogni anno operatori «approvati» del settore privato venivano invitati a sottoporre progetti o a realizzare quelli già approntati, anche se a costi molto più bassi di quelli del libero mercato, contribuendo certo a contenere i costi dei contratti, ma provocando anche una concorrenza spietata tra i partecipanti, in vista dei vantaggi che una nomina poteva comportare nel prosieguo dell'attività. Nonostante questi aspetti negativi, comunque, e soprattutto negli anni in cui l'istituzione viene guidata da Izra Mir,[8] i risultati sono buoni, perfino eccellenti, dal punto di vista della qualità dei prodotti, anche se la loro diffusione è comunque dovuta al fatto di essere programmati insieme ai film commerciali. Come ebbe a dire J.A. Beveridge, docente dell'Institute of Film and Television presso la New York State University:

> Se uno avesse il coraggio di vedersi l'intera produzione della Film Division a partire dal 1948, sarebbe anche testimone di una documentazione storica dell'intera evoluzione dell'India contemporanea, dai tempi dell'indipendenza. Progetti, piani, sviluppi, avvenimenti, crisi, sconvolgimenti, buoni consigli, campagne nazionali, sollecitazioni e rimproveri, canti di lode e di compiacimento per il formidabile retaggio dell'India: tutto questo è riflesso nei film e nei cinegiornali, settimana per settimana; la storia dell'India è là, sulla pellicola. (...) La Film Division ha fornito il programma più vasto e più coerente di filmati di pubblica informazione rispetto ad ogni altro paese della storia, ad eccezione dell'URSS.[9]

Per completare il quadro degli interventi governativi in materia cinematografica va menzionata l'istituzione del festival internazionale indiano del cinema (*Bharat ka Antarrashtriy Film Samaroh*), tenutosi per la prima volta a Bombay dal 24

[8] Pseudonimo di Edwin Myers, nato a Calcutta nel 1903 e morto nel 1993. Dopo una parentesi come attore, si trasferisce in America dove rimane dal 1924 al 1930, lavorando presso gli studi Universal e United Artists. Tornato in India, dopo aver diretto alcuni film a Bombay, dal 1942 al 1946 è produttore capo dell'Information Films of India, per cui produce più di 150 film documentari. In seguito, nel 1956, dopo aver lavorato come regista e produttore indipendente, come farà anche in seguito, sempre nel campo del documentario, diventa produttore capo per il Film Prabhāg, dove rimane fino al 1961, curando la realizzazione di qualcosa come 500 documentari. Su Izrā Mīr, cfr. CAḌḌHĀ 1990: 118-120. Sul Film Prabhāg, cfr. THAPA 1985 e MOHAN 1990.

[9] Citato in THAPA 1985: 212-213

gennaio al 1 febbraio del 1952, con la partecipazione di 21 paesi. Infine, accogliendo in qualche misura i suggerimenti della commissione Patil, nel 1953 vengono istituiti anche premi nazionali annuali per i risultati migliori ottenuti nei diversi aspetti della realizzazione filmica: miglior film, miglior attore, miglior regista, ecc.[10]

Questa serie di misure – in parte repressive e in parte di efficace utilizzazione pubblica del mezzo cinematografico – rivelano chiaramente un atteggiamento governativo ambivalente nei confronti del cinema. Ne viene riconosciuta l'importanza educativa, se usato «correttamente» come servizio di pubblica utilità, mentre se ne biasima l'aspetto moralmente pericoloso come fonte di scadente intrattenimento collettivo, reprimendone la libertà espressiva attraverso la censura e spremendolo a dovere sul piano fiscale, senza tuttavia offrire vie (economicamente) alternative. In tale situazione, appare quasi miracoloso che mai come in questo decennio si siano verificate coincidenze tanto favorevoli per la creazione di opere memorabili, anche e soprattutto nel settore di Bombay, centro principale di produzione cinematografica e di lingua hindi: dei 280 film realizzati nel 1947, infatti, 183 sono in questa lingua e prodotti in questa parte dell'India. Come si è già accennato, gli effetti della penetrazione del denaro nero nell'industria non si fanno sentire subito a detrimento della qualità dei prodotti, quanto invece nella disintegrazione di studi affermati, come i gloriosi New Theatres di Calcutta, fondati nel 1931, o i Bombay Talkies di Bombay, fondati nel 1934, incapaci di reggere la concorrenza degli enormi capitali impiegati in singole produzioni dai nuovi arrivati. Nel perio-

[10] La commissione Pāṭil aveva condotto un'indagine estremamente accurata della situazione dell'industria cinematografica, individuando precise forme di intervento. Tra queste, aveva raccomandato la creazione di un organismo a cui i produttori potessero rivolgersi come fonte alternativa di finanziamento, cosa che avrebbe potuto permettere anche prodotti diversi da quelle correnti. Solo molti anni dopo questo ed altri suggerimenti della commissione vengono accolti in sede governativa, con la creazione di organi volti al finanziamento e allo sviluppo della comunicazione cinematografica, come la Film Finance Corporation (*Film Vitt Nigam*), del 1960, divenuta nel 1980 National Film Development Corporation (*Rāṣṭrīy Film Vikās Nigam*); il Film Institute of India (*Bhārtīy Film Sansthān*) del 1960, divenuto nel 1974 Film and Television Institute of India (*Bhārtīy Film aur Ṭelīvīzan Sansthān*), e il National Film Archive of India (*Bhārat kā Rāṣṭrīy Film Saṅgrāhālay*) del 1964.

do postbellico e particolarmente dopo l'indipendenza, inoltre, il rafforzarsi dei «nazionalismi» linguistici contribuisce alla fioritura delle varie cinematografie regionali, in primo luogo quella in tamil.[11] Tuttavia, il predominio di Bombay – che dipende in primo luogo dalla possibilità di raggiungere un pubblico incomparabilmente più vasto rispetto agli altri centri – può mantenersi quasi indisturbato. Questa posizione di privilegio è accresciuta da una pratica che risale agli anni trenta, ovvero la doppia versione dei film nella lingua regionale e in lingua hindi. Per questa ragione, l'ascesa della produzione tamil che, nelle vesti del regista S.S. Vasan,[12] muove alla conquista del mercato hindi con *Chandrlekha* (Chandrlekha, 1948, anche questo in doppia versione), si traduce in un ulteriore rafforzamento delle potenzialità del cinema hindi, accentuandone le caratteristiche spettacolari già consolidate. Con *Chandrlekha*, infatti, comincia anche l'era delle produzioni grandiose, che monopolizzano i favori del pubblico, mentre tramontano le fortune del cinema bengalese. Una larga fetta di questo mercato era costituita dalla versione hindi di film in bangla.[13] Tuttavia, la nuova situazione venutasi a creare nel dopoguerra, insieme ai nuovi gusti del pubblico (al

[11] Nel 1947, oltre ai 183 film hindi di Bombay, ce n'erano 33 bengalesi, prodotti a Calcutta, e 29 tamil, prodotti a Madras. Da allora, la produzione hindi, con alti e bassi, si è andata stabilizzando intorno ai 100-120 film all'anno, per salire negli anni ottanta, fino a toccare la punta massima di 215 nel 1991. La produzione bengalese raramente è salita oltre i 50 film all'anno (57 nel 1993). La crescita maggiore l'hanno invece registrata le produzioni tamil e telegu. La prima, che ha superato i 100 film all'anno nel 1978 per arrivare ai 194 del 1990, mentre la seconda ha superato il centinaio (131) nel 1979, per arrivare ai 204 del 1990. Anche la produzione malyalam ha raggiunto cifre ragguardevoli: dai 3 film del 1931 ai 136 del 1985. (RAJADHYAKSHA & WILLEMEN 1995: 31-33).

[12] Abbreviazione per T. Subrahmaṇyam Śrīnivāsan (1903-1969), pubblicitario, scrittore, distributore, proprietario dei famosi Gemini Studios di Madras e infine produttore e regista. Dopo *Candrlekhā*, S.S. Vāsan continua la sua opera di conquista del mercato hindi con altri successi, come *Mr. Sampat* (Mister Fortuna, 1952); *Insāniyat* (Umanità, 1955) e *Paiġām* (Il messaggio, 1959).

[13] Si tratta proprio di doppie versioni, non di film doppiati: ricordiamo per tutti *Devdās* (Devdās, 1935) di P.C. Baruā (nota 15) che nelle versione bengalese aveva lo stesso regista nel ruolo di protagonista, mentre in quella hindi c'era Kundan Lāl Sahgal (1904-1946), attore e soprattutto leggendario cantante. Il ruolo della cortigiana Candrmukhī era sostenuto da Candrvatī Devī nella versione bengalese e da Rājkumārī in quella hindi. Anche i direttori della fotografia erano diversi: Yūsuf Muljī, Sudhīr

cui cambiamento il cinema meridionale contribuisce in maniera tutt'altro che marginale) e la perdita di molti talenti a favore di Bombay, finiscono per compromettere fatalmente la capacità competitiva dell'industria bengalese, rispetto a quelle hindi e meridionali, almeno per quanto concerne la ricezione degli spettatori e il numero delle produzioni.[14] Diversi, infatti, sono i cineasti che lasciano Calcutta per le difficoltà finanziarie in cui versa l'industria cinematografica. È il caso di Devki Bos e di Nitin Bos, (insieme a P.C. Barua, rimasto invece in Bengala) registi di punta dei New Theatres;[15] Nitin Bos, in particolare, realizzerà i suoi film più popolari proprio a Bom-

Majūmdār e Dilīp Gupt in quella bengalese, Bimal Rāy (nota 16) in quella hindi. In quest'ultima, P.C. Baruā interpreta il ruolo del figliastro della protagonista.

[14] È proprio negli anni cinquanta che appaiono sulla scena i tre Grandi del cinema bengalese: Satyjit Rāy (1921-1992), Mṛṇāl Sen (n. 1923) e Ṛtvik Ghaṭak (1925-1976). I primi due sono conosciuti anche in Occidente e non necessitano di note; sarà sufficiente dire che Satyjit Rāy – il più prolifico nel decennio – nel 1952 dirige *Pather pāñcālī* (Il canto del sentiero), nel 1956 *Aparājito* (L'invitto), nel 1957 *Pāras patthar* (La pietra filosofale), nel 1958 *Jalsāghar* (La sala da musica), nel 1959 *Apur sansār* (Il mondo di Apu) e nel 1960 *Devī* (La dea). Mṛṇāl Sen è stato meno fortunato: il primo film *Rāt bhor* (L'alba della notte) è del 1956, ma non è un'opera riuscita; seguono *Nīl ākāśer nīce* (Sotto un cielo azzurro, 1958), che invece ha un buon successo, e nel 1960 *Baiśey śrāvan* (Il giorno di nozze), il migliore di questo primo periodo, ambientato durante la carestia del Bengala del 1943. Ṛtvik Ghaṭak, invece, non è altrettanto noto, pur essendo – a detta di molti – il più grande cineasta indiano in assoluto. Nato a Dacca, abbandona l'università nel 1948, dopo la partizione del paese, evento traumatico che lo condiziona per tutta la vita. Dopo una lunga attività nell'IPTA (Indian Peoples' Theatre Association, fondato a Bombay nel 1943 e informalmente collegato al partito comunista), per cui scrive, dirige e recita in numerosi drammi, entra nel cinema nel 1950, dapprima come aiuto regista e poi come attore. Dirige il suo primo film nel 1952, *Nāgrik* (Cittadino), tecnicamente imperfetto anche per i limitatissimi mezzi di cui dispone, ma che già porta i segni di una sensibilità unica. Il film verrà distribuito, in modo fortunoso, solo nel 1977. Con la seconda opera, *Ajāntrik* (Non meccanico o *Pathetic Fallacy*, 1958), Ṛtvik Ghaṭak comincia ad essere notato dalla critica. Nel 1966, diventa vicedirettore dell'istituto cinematografico di Puna, dove tiene anche il corso di critica cinematografica, influenzando profondamente la generazione del cinema parallelo (nota 26). Tra gli altri film (otto in tutto): *Meghe ḍhākā tārā* (Una stella coperta da una nube, 1960, il suo capolavoro); *Suvarṇrekhā* (il fiume Suvarṇrekhā [«linea d'oro»], 1962) e *Jukti, takko aur gappo* (Ragionare, discutere e chiacchierare, 1974).

[15] DEVKĪ BOS (1898-1971): bengalese, studente al Vidyasagar College di Calcutta, nel 1920 abbandona gli studi per aderire al movimento di non collaborazione. Inizialmente attore e scenografo, lavora con P.C. Baruā e con lui entra nei New Theatres, per cui dirige il film *Caṇḍīdās* (Caṇḍīdās,

bay. Con Nitin Bos e con P.C. Barua lavora anche Bimal Ray,[16] destinato a diventare uno dei cineasti indiani più importanti. Dopo un lungo tirocinio come operatore e montatore, Bimal Ray dirige il suo primo film, *Udayer pathe* (Verso la luce) nel 1944, in bangla, a cui segue l'anno dopo – come d'abitudine – una versione in hindi dal titolo *Hamrahi* (Compagni di viaggio). Nel 1950, anche Bimal Ray si trasferisce a Bombay, con l'idea di rimanervi temporaneamente. Invece non se ne andrà più: nel 1952 fonda una sua compagnia di produzione, la Bimal Roy Productions, e realizza tutti i film successivi in hindi. Altri registi operanti a Calcutta seguono il suo esempio e prendono la via di Bombay, come Hemen Gupt, Satyen Bos e Rishikesh Mukharji – quest'ultimo uno dei migliori montatori dell'epoca e assistente di Bimal Ray.[17]

1932), primo grande successo degli studi. Dopo aver realizzato opere importanti, lascia la compagnia all'inizio degli anni quaranta per fondare la Devki Bos Production, con sede a Bombay. Tra i suoi film: *Sītā* (Sītā, 1934); *Vidyāpati* (Vidyāpati, 1937); e *Nartkī* (La danzatrice, 1940).

– NITIN BOS (1897-1986): nato a Calcutta, operatore, regista e produttore, cugino di Satyjit Rāy. Dal 1930 lavora come operatore nei film di Devkī Bos, passando alla regia nel 1934 con *Caṇḍīdās* (rifacimento del film di D. Bos). Dopo aver realizzato diversi film per i New Theatres, come *Dhūp chāv* (Luce e ombra, 1935) e *Dīdī* («Sorella maggiore», 1937), nel 1941 si trasferisce a Bombay, dove si afferma con opere come *Dīdār* (La vista, 1951) e *Gaṅgā Jamnā* (Gaṅgā e Jamnā, 1961).

– PRAMTEŚ CANDR BARUĀ (1953-1951): aristocratico assamese, figlio del maharaja di Gauripur, con una laurea del Presidency College di Calcutta, attore, produttore e regista, divenuto famoso con *Devdās*, uno dei film che hanno maggiormente influenzato il cinema indiano successivo, fino a tutt'oggi. Tra gli altri suoi film: *Mukti* (Liberazione, 1937; *Adhikār* (Il diritto, 1938); e *Javāb* (La risposta, 1942), tutti in doppia versione.

[16] Operatore, regista e produttore bengalese, nato a Dacca nel 1909 e morto a Bombay nel 1966. Dopo gli studi universitari a Dacca, si trasferisce a Calcutta e diventa aiuto-operatore di Nitin Bos (1897-1986), nei New Theatres, dove si afferma con la fotografia di diversi film importanti, in primo luogo quelli di P.C. Baruā (1953-1951). Dopo *Udayer pāthe* (Sulla via della luce, 1944), dirige *Añjāngaṛh* (Añjāngaṛh, 1948, anche questo in doppia versione) e *Pahlā ādmī* (Il primo uomo, 1950). A causa delle difficili condizioni economiche dei New Theatres, Bimal Rāy è costretto a trasferirsi a Bombay. Dopo aver fondato la Bimal Rāy Productions, realizza i film per i quali è più famoso, tra cui: *Do bīghā zamīn* (Due pezzi di terra, 1954); *Madhumati* (Madhumati, 1958) e *Sujātā* (Sujātā, 1959).

[17] HEMEN GUPT (1914-1967): di origine rajasthani, ma bengalese di adozione, laureato in letteratura all'università di Calcutta, era stato segretario personale di Subhāścandr Bos, partecipando anche ad azioni terroristiche, per cui aveva scontato diversi anni di carcere (dal 1932 al 1938), esperienze che poi trasferisce nelle sue opere, come in *Bhūlī nāī* (Non ho

Oltre all'apporto bengalese, tuttavia, il cinema di Bombay può contare su talenti di diversa provenienza: glorie maratha, come V. Shantaram e Master Vinayak, o gujarati, come Chandulal Shah e Mahbub.[18] Altri ancora provenienti da regioni divenu-

dimenticato, 1948) e *'42* (1949). Comincia a lavorare nel cinema nel 1943 e qualche anno dopo si trasferisce a Bombay, dove realizza diverse opere, alcune prodotte da Bimal Rāy. Tra i suoi film hindi: *Ānandmaṭh* (Il monastero della felicità, 1952) e *Kābulīvālā* (L'uomo di Kabul, 1961).

– SATYEN BOS (1916-1993): anch'egli bengalese di adozione, ma originario di Purniya (Bihar), laureato in economia al Vidyasagar College di Calcutta, attore teatrale dilettante. Dopo una parentesi come impiegato, fonda con alcuni amici la National Progressive Pictures (1948), che produce *Bhūlī nāī* di Hemen Gupt. All'inizio degli anni cinquanta si trasferisce definitivamente a Bombay, dove ottiene i maggiori successi. Tra i suoi film bengalesi: *Paribartan* (Cambiamento, 1949) e *Barjātrī* (Alla ricerca della sposa, 1951); tra quelli hindi *Jāgṛti* (1954) e *Caltī kā nām gāṛī*(Il potere si chiama automobile, 1958).

– ṚṢIKEŚ MUKHARJĪ (n. 1922): originario di Calcutta, lavora inizialmente nei New Theatres come assistente di Bimal Rāy, occupandosi soprattutto di montaggio ed è in questo campo che comincia a farsi un nome, introducendo soluzioni originali nelle convenzioni filmiche del cinema popolare. Passa alla regia con *Musāfir* (Il viaggiatore, 1957), un film realizzato in collaborazione con Ṛtvik Ghaṭak e Salil Caudhrī (n. 1925, musicista e scrittore legato all'IPTA). Realizza le sue opere più importanti negli anni sessanta e settanta. Filmografia: *Anāṛī* (Il semplicione, 1959); *Guddī* (Guddī, 1971); *Ānand* (Ānand, 1970)

[18] VANKUDRE ŚĀNTĀRĀM (1901-1990): attore, produttore e regista, nato a Kolhapur (Maharashtra), dove avrà sede la Prabhat Film Company, di cui è co-fondatore nel 1929. In seguito si stacca dalla compagnia, per trasferirsi a Bombay dove apre un teatro di posa, Rājkamal Kalāmandir (1942), e fonda una sua casa di produzione (1962). Il periodo più importante del cineasta è quello degli anni trenta, ma anche in seguito ha realizzato opere notevoli, come *D. Koṭnis kī amar kahānī* (La storia immortale del dottor Koṭnis, 1946) e *Do ãkhē bārah hāth* (Due occhi dodici mani, 1957). Tra i film degli anni precedenti, quasi tutti in doppia versione hindi e marathi: *Amṛt manthan* (Il frullamento dell'ambrosia, 1934); *Duniyā na māne* (Il mondo non l'accetterà, 1936) e *Ādmī* (L'uomo, 1939, da molti considerato il suo miglior film).

– MĀSTAR VINĀYAK (1906-1947): ovvero Vināyak Dāmodar, attore, cantante, regista e produttore maratha, di Kolhapur. Dopo aver lavorato per qualche tempo come insegnante, comincia a recitare nei film di V. Śāntārām. Nel 1943 dirige il suo primo film, *Vilāsī Iśvar* (Vilāsī Īśvar). Realizza diversi film satirici di grande successo, grazie anche all'opera di sceneggiatori importanti, come P.K. Atre (1898-1969), scrittore, giornalista, insegnante e regista. Tra i film più famosi: *Brahmacārī* (Casto, 1938) e *Brāṇḍī kī botal* (La bottiglia di brandy, 1939), entrambi in doppia versione, marathi e hindi.

– CANDŪLĀL ŚĀH (1898-1975): regista gujarati, fondatore nel 1929 di uno degli studi più longevi di Bombay, Ranjit Movietone, che rimane in attività fino agli anni sessanta. Comincia a dirigere nel 1925 e si afferma

te pakistane con l'indipendenza, come Chetan Anand, originario di Lahore (Panjab), o Raj Kapur, originario invece di Peshawar (Provincia della Frontiera del Nord-ovest).[19] Khvaja Ahmad Abbas, giornalista e scrittore, prima di diventare sceneggiatore, regista e produttore, proviene da Panipat, nello stato divenuto Haryana nel 1966 – prima era parte del Panjab (di lingua hindi).[20] Alla «conquista» meridionale si è già ac-

nel 1927 con *Guṇsundrī* (Guṇsundrī). Dopo aver prodotto e/o diretto oltre 160 film ed essere stato presidente della prima Film Federation of India (1951), passa gli ultimi anni in ristrettezze economiche. Filmografia: *Rādhā rānī* (Rādhā rānī, 1932); *e Achūt* (L'intoccabile, 1040).

– MAHBŪB (1906-1964): pseudonimo di Ramjan Khān, anch'egli nativo del Gujarat, inizia la sua carriera come attore per passare alla regia con il film *Judgement of Allah* (1935). Vicino al CPI (usa come emblema dei suoi studi la falce e il martello), con le sue opere influenza notevolmente il cinema degli anni successivi all'indipendenza. Filmografia: *Aurat* (Donna, 1940); *Elān* (L'annuncio, 1947), *Ān* (Onore, 1952).

[19] CETAN ĀNAND (n. 1915): nato a Lahore, entra nel cinema come attore e debutta come regista nel 1946, dirigendo *Nīcā nagar* (Città bassa), tratta da *I bassifondi* di Gorki. Nel 1949, insieme con i fratelli minori Dev (n. 1923, destinato a diventare una delle figure epocali del cinema indiano) e Vijay, fonda una compagnia di produzione (Navketan) e produce il primo film, *Afsar* (L'ispettore, 1950), diretto da lui e interpretato da Dev, tratto da *L'ispettore* di Gogol. Nel 1960 forma una propria compagnia di produzione (Himalaya Films) e produce *Haqīqat* (Realtà, 1964), un film di guerra – genere poco praticato in India – sul conflitto con la Cina del 1962.

– RAṆVĪR RĀJ KAPŪR: nato a Peshawar nel 1924 e morto a Bombay nel 1988, è probabilmente il cineasta indiano più popolare, anche internazionalmente. Figlio di Pṛthvīrāj Kapūr (1906-1972), attore di grande fama e personalità di rilievo, Rāj debutta con un piccolo ruolo all'età di undici anni nel film *Inqilāb* (Rivoluzione, 1935, re. Devkī Bos), accanto al padre. Comincia a lavorare stabilmente nel cinema nel 1943, ma ottiene il primo ruolo importante nel 1947 in *Nīl kamal* (Il loto azzurro, re. Kedār Śarmā). Nel 1947 fonda una sua compagnia di produzione (R.K. Films) con la successiva apertura di propri studi di posa nel 1950. Tra i film da lui prodotti, diretti e interpretati: *Āg* (Fuoco, 1948); *Śrī 420* (Il signore dell'articolo 420 del codice penale, 1955); *Merā nām Jokar* (Il mio nome è Pagliaccio, 1970). Interpretati: *Jāgte raho* (Vegliate!, 1956, re. Śambhu Mitr), questo anche prodotto; e *Tīsrī qasam* (Il terzo giuramento, 1966, re. Bāsu Bhaṭṭācāry). Solo prodotti e diretti: *Bābī* (Bobby, 1973) e *Rām terī Gaṅgā mailī* (Signore, la tua Gaṅgā si è contaminata, 1985).

[20] Nato a Panipat nel 1914 e morto a Bombay nel 1987, con una laurea dell'AMU (Aligarh Muslim University), Khvājā Ahmad Abbās, oltre a una lunga collaborazione con Rāj Kapūr, in veste di soggettista e sceneggiatore, ha fondato una sua casa di produzione, Nayā Sansār (Nuovo mondo, 1951), dal titolo della sua prima sceneggiatura per il film omonimo del 1941 (re. N.R. Ācāry, per i Bombay Talkies). Filmografia come regista: *Munnā* (Il bambino, 1954); *Āsmān mahal* (Il palazzo del cielo,

cennato; tuttavia, a proposito del sud, è necessario citare anche Guru Datt, originario di Bangalore, educato dapprima a Calcutta e successivamente ad Almora, in Uttar Pradesh, nella scuola di musica e danza di Uday Shankar, e stabilitosi poi definitivamente a Bombay.[21] Questo per limitare il discorso ai registi. Se, invece, lo si volesse allargare ad altre figure dell'industria cinematografica (attori, musicisti, poeti, scrittori), il panorama diventerebbe assai più variegato: il cinema di Bombay ha già allora (e manterrà in seguito) un carattere pienamente e marcatamente panindiano (nazionale, se si preferisce); un colore che manca alle produzioni dei diversi stati, senza per questo nulla togliere alla loro qualità. Proprio sul

1965); *The Naxalites* (I naksaliti, 1979). Tra le sue opere come scrittore, oltre a diverse raccolte di novelle, vanno citati i libri di memorie *Mad mad World of Indian Films* (1997) e *Bombay my Bombay* (1987), entrambi sul mondo del cinema.

[21] GURUDATT ŚIVŚAṄKAR PĀDUKOṆ: regista, produttore e attore, nasce a Bangalore nel 1925 e muore a Bombay nel 1964. Dopo gli studi a Calcutta (la madre è bengalese), si iscrive alla scuola di Uday Śaṅkar ad Almora, dove rimane dal 1942 al 1944, anno in cui si trasferisce a Kolhapur e comincia a lavorare come attore (in *Lākhārānī*, Lākhārānī, 1945, re. Viśrām Bedekar), alla Prabhat Film Company, occupandosi anche di coreografia e di aiuto-regia. Qui si inserisce in un gruppo di ex-membri e simpatizzanti dell'IPTA, tra i quali figura Dev Ānand, che gli offre la possibilità di realizzare il primo film, *Bāzī* (La partita, 1951). Nel 1952 fonda una casa di produzione, la H.G. Films, insieme a Haridarśan Kaur, sorella della famosa attrice Gītā Bālī (1930-1965); l'anno dopo si mette in proprio con la Guru Dutt Productions. È solo nel 1957, tuttavia, che nasce *Pyāsā* (L'assetato). Il film segna anche una svolta straordinaria nella carriera del cineasta, carriera troncata prematuramente dalla morte, avvenuta in circostanze non ancora del tutto chiarite: fatalità o suicidio. Tra i suoi film: *Jāl* (La rete, 1952, regia, soggetto e scenografia); *Mr. and Mrs. 55* (Il signore e la signora dell'articolo 55, 1955, produzione regia e interpretazione); *Kāġaz ke phūl* (Fiori di carta, 1959, produzione, regia e interpretazione); e *Sāhib bībī aur ġulām* (Re, regina e fante, produzione e interpretazione; regia ufficiale di Arbrār Alvī).

– UDAY ŚAṄKAR: figlio di un alto funzionario del maharaja di Jhalawar (Rajasthan), fratello maggiore di Ravi Śaṅkar e padre dell'attrice Mamtā Śaṅkar, studia pittura al Royal College of Art di Londra. Qui vive per dieci anni e lavora con la ballerina russa Anna Pavlova. Rientrato in India nel 1929, forma una compagnia di musica e danza e torna in Europa, per rimanere a Parigi fino al 1938. Ritorna in India ed apre ad Almora l'India Culture Centre, che attrae molti artisti e studenti da tutto il paese. Dopo la guerra, il centro deve chiudere per difficoltà finanziarie. Uday Śaṅkar realizza anche un film *Kalpnā* (Fantasia, 1948), insieme con la moglie Amlā, anche lei danzatrice, e con la collaborazione di due grandi letterati hindi, Amṛtlāl Nāgar (1916-1990), per la sceneggiatura, e Sumitrānand Pant (1900-1977), per i testi delle canzoni.

piano della qualità – aspetto tanto deprecato della marca bombaita – sarebbe il caso di sfatare la leggenda di un cinema scadente e dozzinale, destinato a palati grossolani e volgari. Tra i registi, i produttori e gli attori – indigeni o naturalizzati – che operano a Bombay negli anni cinquanta, molti sono di elevato livello culturale, spesso laureati in prestigiose università indiane e talora anche straniere, altrettanto preparati dal punto di vista professionale, con alle spalle un lungo e serio tirocinio, in India e spesso all'estero, in Europa e in America. Inoltre, diversi scrittori e poeti – di consolidata fama – che in questi anni e in quelli precedenti si dedicano al cinema spesso rappresentano anche l'ala progressista della letteratura, come Ali Sardar Jafri o Mantu.[22] Molti sono o sono stati membri o simpatizzanti dell'IPTA (Indian People's Theatre Association, 1943), movimento teatrale di ispirazione marxista, come il già citato Kh.A. Abbas, tra i fondatori, o il poeta Sahir Ludhiyanvi.[23] Altri ancora passano (o passeranno in seguito) dietro la cinepresa, come Ramanand Sagar o Rajendr Sinh Bedi:[24] nessuno di loro considera il mezzo cinemato-

[22] ĀLĪ SARDĀR JĀFRĪ (n. 1913): studente all'AMU, partecipa attivamente al movimento di indipendenza, per cui viene incarcerato. Poeta, scrittore e critico letterario, è tra i protagonisti della letteratura urdu contemporanea. Ha lavorato nel cinema come autore di testi per canzoni e di sceneggiature, tra cui: testi poetici per *Footpath* (1953, re. Ziyā Sarhadī) e per *Śahar aur sapnā* (La città e il sogno, re. Kh.A. Abbās); sceneggiatura, insieme col regista, per *Gyārah hazār laṛkiyā̃* (Undicimila ragazze, re. Kh.A. Abbās)

– SA'ĀDAT HASAN MAṆṬU (1912-1955): nato a Sambrala (Ludhiana), è uno degli scrittori più noti della letteratura urdu contemporanea ed è probabilmente quello che ha avuto un rapporto più duraturo con il cinema, prima di lasciare l'India nel 1948 per trasferirsi in Pakistan. Anche qui Maṇṭu cerca di inserirsi nel cinema, ma senza successo. Tra le sue opere letterie figura anche *Mīnā Bāzār* (Il bazar della fantasia, 1952), una cronaca autobiografica degli anni trascorsi a Bombay. Tra i film principali a cui ha collaborato: *Kisān kanyā* (La contadinella 1937, re. Motī Giḍvānī), sceneggiatura e dialoghi; *Cal re naujavān* (In marcia o giovani, 1944, re. Gyān Mukharjī), dialoghi; e *Eight Days* (1946, re. Dattrām Pāī), soggetto e sceneggiatura.

[23] Pseudonimo di Abdulhayī (1921-1980), originario di Ludhiana, poeta urdu di fama e uno dei più prestigiosi autori di testi di canzoni per il cinema; testi per: *Pyāsā* (L'assetato, 1957, re. Guru Datt); *Dhūl kā phūl* (Il fiore della polvere, 1959, re. Yaś Copṛā); *Kabhī kabhī* (A volte, 1976, re. Yaś Copṛā). Oltre alle sue composizioni poetiche «letterarie» – come *Talkhiyā̃* (Amarezze, 1947) – ha riunito le sue migliori canzoni da film in *Gātā jāe bañjārā* (Che lo zingaro continui a cantare, 1958).

[24] RĀMĀNDAND SĀGAR (n. 1917): scrittore, regista e produttore di Lahore, trasferitosi a Bombay con la partizione. Pubblica diverse raccolte di

grafico quale impresa esclusivamente commerciale, ma anche e forse soprattutto quale mezzo di comunicazione delle loro idee. Ciò non significa che, nel decennio in esame, non si siano prodotte opere di pura evasione e anche molto redditizie, che continuano ad rappresentare la parte più consistente dell'universo cinematografico hindi. In questa lingua, del resto, dal 1950 al 1960 vengono realizzati 1239 film, con una media di oltre 112 film all'anno. Che non si tratti di altrettanti capolavori è ben evidente, ma almeno 1/10 di questa imponente cifra va ascritta, senza esitazione, al buon cinema e forse a qualcosa di più. In ogni caso, si tratta di un cinema diverso da quello occidentale, americano o europeo, pur avendone adottato gli strumenti e taluni aspetti.

Il cinema indiano popolare, in prima istanza quello hindi, si radica in strutture profonde molto diverse, delle quali il tratto più appariscente – regolarmente imputatogli come «macchia originaria» – è la mancanza di «realismo». Il dibattito a tal proposito ha avuto grande enfasi, soprattutto negli anni successivi all'indipendenza, anni in cui realismo e ricerca di identità sembravano andare di pari passo. In primo luogo sarebbe opportuno chiedersi se il termine «realismo» ha lo stesso significato per un indiano e per un occidentale. In questa nostra parte del mondo, il termine «realismo» si applica in generale a una descrizione o a una rappresentazione verificabile della realtà – della realtà esterna, considerata come fenomeno inconfutabile. Dal punto di vista letterario, si definiscono «realiste» le opere che, a partire dal XVIII secolo, ritraggono il mondo della borghesia in ascesa, non disdegnan-

novelle – come *Merā hamdam, merā dost* (Compagno, amico, 1945) – e lavora per i Prithvi Theatres di Pṛthvīrāj Kapūr. Il primo lavoro per il cinema è il soggetto di *Barsāt* (Stagione delle piogge, 1049, re. Rāj Kapūr). Insieme a una lunga attività come soggettista e sceneggiatore (anche per i film hindi di S.S. Vāsan), fonda una sua casa di produzione (Sagar Art, 1953) e produce gran parte dei suoi film. La sua opera più nota, tuttavia, è la regia televisiva del *Rāmāyaṇ* (1986-1988), in 91 puntate.

– Rājendr Sinh Bedī (1915-1984): scrittore illustre di lingua urdu, originario del distretto di Sialkot (oggi in Pakistan). Ha lavorato nel cinema dapprima come sceneggiatore e curatore dei dialoghi; in seguito è passato alla regia. Filmografia (come regista): *Dastak* (Battono alla porta, 1970); *Phāgun* (Phāgun, 1973); *Navāb sāhab* (Navāb sāhab, 1978). Ricordiamo inoltre l'adattamento di *Ek cādar mailī-sī* (Un lenzuolo un po' sporco, 1986, re. Sukhvant Dhadda), tratto dal suo romanzo omonimo del 1965.

do le fasce subalterne e, anzi, assumendole a protagoniste della narrazione. Altri aspetti del realismo sono quello «socialista», che intendeva raccontare la società nata in seguito alla «rivoluzione», e quello «critico», di impronta lukacsiana, che individua nella realtà fenomenica il processo storico di trasformazione della società.

Effettivamente, anche nella letteratura hindi si manifesta ben presto il tentativo di raggiungere forme di realismo «occidentale» – in tal senso, la dimestichezza con la letteratura e con la lingua inglese costituisce un vantaggio e un incentivo. Fin dalla fine del secolo scorso, non mancano opere che descrivono la società contemporanea, con dettagli di vita quotidiana, anche se diversi concetti eminentemente occidentali, relativi al tempo, alla storia e all'individuo, non fanno parte del corredo filogenetico indiano, non di quello di matrice hindu almeno (fino a tempi recenti, la letteratura hindi è quasi esclusivamente opera di autori hindu). La preoccupazione realista in letteratura, a cui Premchand (1880-1936) imprime l'impulso risolutore, si accentua nel dopoguerra e riguarda soprattutto i ceti medi urbani, quelli cioè «esposti» agli influssi occidentali e sottoposti a rapidi processi di trasformazione e di modernizzazione. La preoccupazione è sempre più evidente dalla metà degli anni cinquanta e negli anni successivi, dominati dalla *nai kahani*, che esprime in modi più marcati una forma indiana di realismo critico. Le classi medie urbane, a cui la *nai kahani* dà voce, si stanno staccando da un secolare sistema di valori, senza riuscire a costituirne un altro nel contempo, finendo per trovarsi da un lato disorientate e squilibrate, dall'altro consapevoli della propria situazione, rispetto a un mondo più vasto, di cui conoscono le coordinate. Sono queste classi a volere un cinema realista: un cinema mimetico, in un certo senso, che cerchi di ritrarre – se non di copiare – la società e con cui oggettivarsi e confrontarsi.[25] Negli anni cinquanta, tuttavia, non è facile trovare esempi che rispondano a questa fisionomia, anche se non sono del tutto assenti, tant'è che diventeranno in seguito il territorio del cinema «parallelo».[26] *Dharti ke lal* (I figli della terra,

[25] Su realismo e realtà nella letteratura indiana, si veda MUKHERJEE 1985.

[26] Il «cinema parallelo» o *samānāntar sinemā* inizia convenzionalmente nel 1969 con *Bhuvan Som* (Bhuvan Som), diretto da Mṛṇāl Sen in hindi.

1946), il primo film diretto da Kh.A. Abbas, una vicenda ambientata durante la carestia che devasta il Bengala nel 1943, in un certo senso ne è un precursore. Questo genere di «realismo», però, se piace ai critici e ad alcuni segmenti sociali, non raccoglie grande favore presso il pubblico. Si tratta, infatti. di un realismo basato su convenzioni estranee alle tradizioni narrative indiane, soprattutto alle convenzioni orali e a quelle delle rappresentazioni folcloriche, con cui il cinema è strettamente imparentato e di cui eredita la fetta più larga di spettatori. Come suggerisce lo psicanalista Sudhir Kakar, al quale si deve una delle indagini più illuminanti sulla rappresentazione cinematografica della «realtà», nessun indiano sano di mente crede che il film hindi ritragga il mondo in modo realistico, ma:

> Quando i razionalisti dogmatici liquidano i film hindi come non realistici, lamentando che le trame oltrepassano i limiti della credibilità e i personaggi i limiti dell'inverosimile, questo giudizio dall'alto si fonda di solito su una visione ristretta della realtà. Limitare e ridurre il reale a ciò che può essere dimostrato come fattuale significa escludere il territorio di quanto è psicologicamente reale – ciò che si avverte, durevolmente, come realtà della propria vita interiore. In altre parole, per adattare l'osservazione di Bruno Bettelheim a proposito delle fiabe, i film hindi possono essere irreali, in senso razionale, ma certamente non sono falsi. (KAKAR 1990: 30)

Secondo S. Kakar, il cinema, in quanto veicolo primario di fantasie condivise da un vasto numero di indiani (in tal senso «collettive»), evidenziando strutture profonde di significato rapportate direttamente con la psiche, assume la funzione di mito e di fiaba, dunque rafforza paradigmi di comportamento e di pensiero. Una delle funzioni del mito è proprio quella di fissare modelli esemplari di tutte le azioni umane, modelli atemporali e astorici e dunque non accessibili alla logica empirico-razionale. Il mito può definire invece un modello logico per risolvere le contraddizioni. Si potrebbe dire che una delle contraddizioni fondamentali che si presentano a un hindu (tanto per parlare della maggioranza della popolazione) è quella tra la concretezza della realtà materiale, quale viene

Segna la separazione ufficiale tra il cinema di massa, quello consumato dal grande pubblico, e un altro cinema, di diverso impegno, seguito – almeno inizialmente – da un pubblico colto e molto ristretto. Per una buona introduzione all'argomento, cfr. VASUDEV 1986.

esperita dai sensi, e la convinzione – ancestralmente introiettata – che tale realtà sia pura apparenza, illusione (*maya*) della realtà assoluta che è dio. Benché le riflessioni di Sudhir Kakar si rivolgano in modo specifico al cinema degli ultimi decenni, si rivelano penetranti anche per gli anni cinquanta, anni in cui un atteggiamento favorevole a un realismo maggiormente «mimetico» era abbastanza diffuso tra i cineasti, soprattutto quelli influenzati dal neorealismo italiano, conosciuto in India grazie al primo festival internazionale del 1952. Anche in Italia, il neorealismo cinematografico è una tendenza – tutt'altro che generalizzata e omogenea, anzi limitata e molto diversificata – manifestatasi in un paese che stava uscendo da una dura esperienza bellica, mossa dal bisogno di un approccio diverso con la realtà, da un'esigenza di immediatezza, di «ripresa dal vero», da un interesse sociale e umano, in cui l'elemento «popolare» svolgeva talora un ruolo predominante. È probabilmente la spinta morale di questi film, piuttosto che considerazioni estetiche e realistiche, ad attrarre l'interesse di molti registi indiani dell'epoca, come Bimal Ray. Per Bimal Ray, scopo del realismo non è la comprensione «scientifica» della condizione umana, in un tempo e un luogo particolari; è invece conoscenza del sé: non interpretazione, bensì creazione di uno stato d'animo, «realismo che diventa *rasa*».[27] In tal modo, viene incorporata nel concetto stesso di realismo una visione dell'arte radicata nel pensiero filosofico e nella poetica indiana (CHAKRAVARTY 1996: 88). Se, dunque, si estendesse la definizione di realismo fino a coprire ambiti meno ristretti di quelli fissati dalla visione occidentale del mondo, il cinema hindi apparirebbe sotto un profilo meno riduttivo e meno ingenuo.

Per meglio comprendere la fisionomia del cinema degli anni cinquanta, bisogna fare un passo indietro, per ricordare che il cinema indiano nella sua globalità deriva parte rilevante delle sue forme espressive dal teatro parsi.[28] Anzi, non solo ne

[27] Citato in CHAKRAVARTY 1996: 87; il testo di S. Chakravarty è uno degli studi più sistematici e approfonditi del cinema popolare indiano dal dopoguerra agli anni ottanta. *Rasa*: lett. «succo»; nel *Nāṭyaśāstra* (Il libro dell'arte drammatica, V-VI secolo), attribuito a Bharata, è il «sapore», il sentimento che nasce dall'esperienza estetica. La teoria dei *rasa* (in numero di nove) è stata successivamente sviluppata soprattutto da Abhinavagupta (X-XI secolo).

[28] Chiamato così perché promosso da membri della comunità pārsī di

è il diretto successore, ma in un certo senso anche il suo «assassino», giacché è proprio lo straordinario successo di questa nuova forma di spettacolo a provocare l'inesorabile declino di tale genere di rappresentazione, a cui sottrae anche i migliori drammaturghi, come Agha Hashr Kashmiri o Pratap Narayan Betab.[29] Come il teatro parsi, anche il cinema è un genere di spettacolo prettamente ed eminentemente urbano; tale è rimasto per diversi decenni, nel corso dei quali, tuttavia, si sono verificati rilevanti cambiamenti nel tessuto sociale del paese. Durante e dopo la seconda guerra mondiale e ancor più in seguito alla partizione, si verifica una vasta migrazione dalle campagne verso le città, soprattutto verso metropoli come Bombay e Calcutta, dando origine ad una popolazione «cosmopolita», caratterizzata da una inquieta mobilità sociale, perché sradicata e spesso sottoproletarizzata, alla ricerca di stabilità e identità nuove. A questi nuovi «cittadini» – nel duplice senso di abitanti della città e di membri della nazione indiana –, ampia sezione del pubblico, si rivolge ora il cinema, assumendosi (consapevolmente o meno) il compito di andare incontro «alle paure, alle ansie e alle pressioni, avvertite come tali, di deculturizzazione latenti in coloro che vivono nelle periferie sull'orlo della sopravvivenza».[30] La Città

Bombay, questo genere teatrale si è sviluppato nella seconda metà dell'800 e ha goduto di grande popolarità fino agli anni trenta. Sul teatro pārsī, cfr. GUPT 1981.

[29] ĀGĀ HAŚR KĀŚMĪRĪ (1879-1935): dapprima attore nella Alfred Company (nata nel 1871), comincia a scrivere drammi diventando in breve il più noto e acclamato autore del teatro pārsī, che lascia per il cinema. Tra i film a cui ha collaborato: testi delle canzoni per *Śīrīn Farhād* (Śīrīn e Farhād, 1931, re. J.J. Madan); sceneggiatura per *Yahūdī kī laṛkī* (La figlia dell'ebreo, 1933, re Premaṅkur Atortī), tratto da uno dei suoi drammi più noti; dialoghi e testi delle canzoni per *Caṇḍīdās* (Caṇḍīdās, 1934, re. Nitin Bos).

– NĀRĀYAṆ PRATĀP BETĀB (1872-1945): drammaturgo di grande successo negli anni '20, passato al cinema con l'avvento del sonoro. Tra i film a cui a collaborato: soggetto e sceneggiatura per *Rādhā rānī* (*Rādhā rānī*, 1932, re Candūlāl Śāh), uno dei lavori migliori dello scrittore; *Zahrī sāp* (La serpe velenosa, 1933, re. J.J. Madan), soggetto sceneggiatura e testi delle canzoni; *Barrister's Wife* (1935, re. Candūlāl Śāh), dialoghi e testi delle canzoni.

[30] ASHIS NANDY, *An Intelligent Critic's Guide to Indian Cinema – III*, in «Deep Focus» 2, 1, dicembre 1988, p. 58, citato in CHAKRAVARTY 1996: 17. Di Ashis Nandy, su colonialismo, post-colonialismo e nazionalismo e sulle politiche adottate in epoca postcolonialista, di particolare interesse sono NANDY 1983 e 1997.

diventa il luogo per eccellenza delle dicotomie socio-economiche: villaggio/città, lavoro manuale-artigianale/industrializzazione, tradizione/modernizzazione, miseria/ricchezza; luogo anche dicotomie morali: autenticità/artificio, apparenza/sostanza, vero/falso, bene/male. Proprio la città, spazio «impersonale», spesso minaccioso e corrotto sotto un'apparenza luminosa e seducente, è il luogo dell'ordalia morale del nuovo eroe cinematografico. La città, dove sia secolari stili di vita che rapporti intercomunitari e interparentali vanno assumendo fisionomie profondamente diverse, diventa l'officina del nuovo mito della nazione, in cui i tradizionali vincoli di lealtà verso la famiglia, la casta e la comunità vengono spostati verso centri meno determinati, come appunto la più vasta comunità dell'India, la terra-madre e la madre-patria, o concetti più anonimi, come lo stato, con un codice di leggi e di giustizia talora in contrasto con codici di comportamento fissati da convenzioni e rituali assai più antichi. Tuttavia, tali centri e figure di potere, che risulterebbero estranei, senza volto e spesso ostili, vengono «addomesticati» all'interno di una più tradizionale struttura di rapporti. Tale addomesticamento comporta in genere un percorso iniziatico – doloroso e talora fatale – attraverso una ribellione tutta individualistica che sublima nella ricomposizione di un nuovo, più elevato, unificante tessuto sociale.[31] Il passaggio si evidenzia, esemplarmente, in tutte le sue fasi in opere quali *Avara* (Il vagabondo, 1951, re. Raj Kapur), *Jagrti* (Risveglio, 1954, re. Satyen Bos) o *Mother India* (1957, re. Mahbub), anche se non mancano opere in cui il «deviante» individualista si sottrae ostinatamente all'integrazione, come *Pyasa* (L'assetato, 1957, re. Guru Datt), uno dei capolavori non solo del decennio, ma dell'intera cinematografia indiana.

Un altro genere di «integrazione» va riconosciuto a quest'ultimo film: una perfetta composizione di musica e narrazione. Uno dei fattori che hanno contraddistinto il cinema indiano, sin dall'avvento del sonoro, è la presenza costante di un repertorio di canzoni e danze, che sottolineano i momenti salienti della narrazione, come nel teatro parsi. Piaccia o no, si tratta di un elemento fondamentale nella costruzione del

[31] Sui nuovi usi della tradizione romantico-mitica cfr. CHAKRAVARTY 1996, capitoli 3 (pp. 80-118) e 4 (pp. 119-156)

racconto cinematografico indiano tradizionale, anche se non sono mancati (nella sua storia e prima dell'avvento del «cinema parallelo») tentativi di alterare questa fisionomia, alcuni finiti male, altri meglio. Mai, comunque, pienamente riusciti e non tanto da creare una tendenza popolare. La colonna sonora è uno degli aspetti qualitativamente più significativi del cinema hindi negli anni cinquanta, sia dal punto di vista musicale, sia dal punto di vista testuale, sia per quanto riguarda la loro collocazione nel tessuto narrativo. Le canzoni da film sono state e sono tuttora il genere musicale più diffuso, anche se l'intervento statale ha provato indirizzare altrove i gusti popolari, gusti non apprezzati neppure dalla cultura «alta», che vede in questo genere uno strumento di ibridazione delle arti classiche indiane ad opera di influssi occidentali. Una delle grandi preoccupazioni dei «puristi», dopo l'indipendenza, è proprio quella di tentare di purgare la musica e la danza indiana da tali influenze e da tutto ciò che tendeva a imbastardire le tradizioni classiche. A questo fine, il ministero dell'informazione e delle comunicazioni ritiene doveroso ridurre al minimo le trasmissioni radiofoniche di canzoni da film; i produttori, per tutta risposta, ritirano le licenze di trasmissione. I programmi di musiche da film vengono sostituiti con altri programmi culturali di musica classica, poesia, critica letteraria e artistica. Gli ascolti della radio nazionale calano di botto, mentre la popolazione (quelli che possiedono un apparecchio radiofonico) si sintonizza in massa su radio Ceylon, che trasmette quasi esclusivamente canzoni di film indiani. Questa reazione costringe i responsabili ministeriali a ripristinare la situazione precedente. D'altra parte, il timore di contaminazioni e ibridazioni della tradizione classica sembra investire soltanto politici ed élites culturali e sociali, mentre gli artisti delle stesse discipline non condividono affatto questa sdegnosa avversione. Anzi, spesso vedono nel mezzo cinematografico un modo per rendere finalmente popolare la loro arte. È il caso di Uday Shankar che nel 1948 dirige, coreografa e interpreta *Kalpna* (Immaginazione, 1948), il primo (e unico, a quanto risulta) film interamente basato sulla danza, anche se l'esperimento non viene coronato da successo. La tradizione classica della musica e della danza, tanto strenuamente difesa dall'apparato statale, è in realtà conosciuta da un segmento ristrettissimo della popolazione indiana, mentre la musica resa popolare dal cinema diventa,

come sostiene il compositore Madan Mohan,[32] la prima forma di musica autenticamente nazionale (CHAKRAVARTY 1996: 77); lo stesso discorso vale per la danza. Del resto, anche Sudhir Kakar osserva che il cinema (hindi), derivando immagini e simboli dalle diverse culture regionali tradizionali e combinandole con temi – anche occidentali – più moderni e attuali, diventa il principale modellatore della emergente cultura popolare panindiana (KAKAR 1990: 26). Per quanto riguarda specificamente gli anni cinquanta, sono le speranze e le energie liberate dall'indipendenza, la spinta verso la costruzione nazionale, la ricerca di un'identità «indiana» e la qualità di fantasia collettiva del cinema che contribuiscono a creare una stagione irripetuta, se non irripetibile.

> Dopo di ciò, l'energia spirituale che aveva reso possibile quell'eccellenza artistica fu assorbita dal movimento modernista, intellettuale, del nuovo cinema, mentre il cinema popolare degenerò in una reiterazione banale di «sani» temi borghesi (...). La lancette dell'orologio non possono essere spostate indietro. Ma oggi, quando sia il vecchio che il nuovo cinema sono sotto pressione, si può guardare ai classici degli anni '50 con occhio fresco – per un'illuminazione, se non per un'imitazione. (MASUD 1987: 29)

Bibliografia

ANSARI, D. 1974, *Indian Social Reality of the Early 1960's as Reflected in Hindi New Short Story*, in «Archív Orientální», 42, pp. 289-299.

— 1975, *Changes in the Hindi New Short Story of the 1960's*, in «Archív Orientální», 43, pp. 33-52.

— 1976, *Indian Social Reality of the Late 1960's and Anti-Story*. in «Archív Orientální», 44, pp. 240-252.

BARNOUW, E. & KRISHNASWAMY, S. 1980, *Indian Film*, Oxford University Press, New York, II ed., I ed. 1963.

CAḌḌHĀ, M. 1990, *Hindī sinemā kā itihās*, Sacin Prakāśan, Nayī Dillī.

[32] MADAN MOHAN (1924-1975): compositore nativo di Baghdad. Dopo aver lavorato alla radio, nella sede di Lakhnau, entra nel cinema all'inizio degli anni cinquanta, scrivendo alcune tra le più pololari canzoni da film. Tra le sue composizioni, quelle per *Madhoś* (Ebbro, 1951, re. J.B.H. Vāḍiyā); *Railway Platform* (1955, re. Rameś Sahgal); e *Vah kaun thī?* (Chi era quella?, 1964, re. Rāj Khoslā).

CHAKRAVARTY, S. 1996, *National Identity in Indian Popular Cinema 1947-1987*, Oxford University Press, Delhi.

GAUR, M. 1973, *Other Side of the Coin*, Trimurti Prakashan, Bombay.

GUPT, S. 1981, *Pārsī thiyeṭar. Udbhav aur vikās*, Lokbhārtī Prakāśan, Ilāhābād.

KAKAR, S. 1990, *Intimate Relations. Exploring Indian Sexuality*, Viking, reprint, I ed. 1989, New Delhi; (trad. it.: *Sesso e amore in India*, a cura di V. Mingiardi, Pratiche Editrice, Parma, 1995.

KAMLEŚVAR 1978, *Nayī kahānī kī bhūmikā*, Śabdkar, Dillī, II ed.; I ed. 1966.

MASUD, I. 1987, *The Fifties. The City: Paradise and Inferno*, in «Cinema in India», 1, 3, July-September, pp. 22-29).

MOHAN, J. 1990, *Documentary Films and Indian Awakening*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, New Delhi.

MUKHERJEE, M. 1985, *Realism and Reality: The Novel and Society in India*, Oxford University Press, Delhi.

MYRDAL, G. 1971, *Saggio sulla povertà di undici paesi asiatici*, Il Saggiatore, Milano, 3 voll.; (tit. or.: *Asian Drama. An Enquiry Into the Poverty of Nations*, Twentieth Century Fund., New York, 1968).

NANDY, A. 1983, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi.

NANDY, A. 1997, *At the Edge of psychology. Essays in Politics and Culture*, Oxford University Press, Delhi, III ed., I ed. 1980.

RAJADHYAKSHA, A. & WILLEMEN, P. 1995, *An Encyclopaedia of Indian Cinema*, Oxford University Press, New Delhi; I ed. British Film Institute, 1994.

Report of the Enquiry Committee on Film Censorship, 1969, Govt. of India, Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi.

SHAH, P. 1950, *The Indian Film*, The Motion Picture Society of India, Bombay.

THAPA, N.S. 1985, *The Documentary Film in India. Film Division at Work*, in Ramachandran, T.M. (ed.), *70 Years of Indian Cinema (1913-1983)*, Cinema India-International, Bombay, pp. 512-519.

VASUDEV, A. 1986, *The New Indian Cinema*, Macmillan, New Delhi.

YĀDAV, R. 1966, *Kahānī: svarūp aur samvednā*, Akṣar Prakāśan, Dillī.

ZUTSHI, S. 1993, *Women, Nation and the Outsider in Contemporary Hindi Cinema*, in Niranjna, T., Sudhir, P. & Dhareshwar, V. (eds.), *Interrogating Modernity. Culture and Colonialism in India*, Seagull, Calcutta, 1993, pp. 83-142

ABSTRACT
This article intends to offer an introductory background of the development of the Hindi cinema in the Fifties, which are rightly considered the Golden Age of popular Indian cinema. Together with a brief historical, economical and political outline of Bombay environment in the years immediately following the Indian Independence (1947), it focuses on the main reasons, features and film workers credited with the creative flourishing of those still unmatched days, before the separation between the so-called *masālā sinemā* («spiced cinema», in the sense of a purely commercial enterprise for mass entertainment) and the *samānāntar sinemā* («parallel» or «serious» or «art» cinema for an elitist audience) became officially sanctioned at the end of the Sixties.

KEY WORDS
Hindi. Cinema. Fifties.

Daniela Berti

UNA LITURGIA CONTROLLATA. RITI BRAHMANICI E POSSESSIONE IN HIMACHAL PRADESH

In un articolo intitolato «Possession and Priesthood», Dumont e Pocock affermano che definire l'Induismo come una «religione sacerdotale» – una definizione che potrebbe emergere se si prendessero in considerazione soltanto i testi sacri indù – non corrisponde affatto alla realtà religiosa dell'India. Se si osserva questa realtà, infatti, notano i due autori, accanto alla figura dei Brahmani vi è quella degli oracoli, ossia di coloro che «in certain circumstances and especially in festivals, are believed to be possessed by one deity or by several deities or spirits in succession» (1959b:56). Secondo Dumont e Pocock quella dell'oracolo è una funzione non solo istituzionalizzata ma anche complementare a quella sacerdotale. Infatti – continuano i due autori – «while the priest makes offerings to the deities, in turn the deities impart their commands, advice and knowledge through their mouthpiece» (*ibidem*)[1].

Questa complementarità tra la figura del Brahmano e quella dell'oracolo è particolarmente evidente in Himachal Pradesh, dove non solo le due figure di officianti coesistono ma, in alcuni contesti, gli oracoli, attraverso le sedute di consultazione, possono prescrivere, controllare e sancire i rituali eseguiti dai Brahmani[2]. Prima di descrivere il modo in cui queste

[1] Dall'anno in cui sono state fatte queste osservazioni sono stati compiuti numerosi studi che hanno dimostrato non solo la diffusione dei fenomeni di possessione oracolare in tutta l'India ma anche la loro notevole variazione regionale o areale Cfr. HARPER (1963) BERREMAN (1964), CLAUS (1979), REINICHE (1979), KAKAR (1982), INGLIS (1985), MORENO (1985), GALEY (1986), VIDAL (1989), ASSAYAG (1992), ASHLEY (1993), SCHOEMBUCHER (1994), FREEMAN (1993).

[2] L'area studiata è la parte nord-occidentale del distretto di Kulu, che rappresenta la parte centrale dell'Himachal Pradesh (nella zona del «Main»

consultazioni si verificano vorrei analizzare le principali caratteristiche dei due diversi tipi di officianti e delle divinità da loro invocate.

Il purohit[3]

Tra i vari officianti rituali presenti nei villaggi dell'Himachal Pradesh, il *purohit* è l'unico ad acquisire il suo ruolo unicamente per via ereditaria, dovendo necessariamente appartenere alla casta dei Brahmani[4]. I riti da lui officiati si distinguono in riti del ciclo della vita (*saṃskāra)* e occasionali (*yāgh*, *homa).* Tali riti, che vengono eseguiti per conto dei soli membri di casta alta, consistono in lunghe recite di *mantra* in sanscrito, in gesti minuziosi, astratti, ripetitivi, in offerte vegetali gettate nel fuoco sacrificale (*agni*) o poste sopra a diagrammi o a disegni geometrici (*yantra* o *maṇḍala).* Gli dèi che il *purohit* invoca durante le cerimonie sono quelli della tradizione classica indù: Viṣṇu, Śiva, Durga, Gaṇeśa, ma anche i Cār Veda, i Sapt riṣi, i Nau Graha. Ciò non significa che nell'area sacrificale da lui preparata in occasione del rito, non venga posta anche l'immagine del dio della famiglia (*kuldevtā*) o di una qualche divinità locale alla quale, anzi, il rito può essere principalmente rivolto. La maggior parte dei *purohit*, tuttavia, tenderà a svalutare questi dèi locali e a considerarli sì degli dèi, e alcuni anche potenti, ma che rimangono pur sempre degli aspetti minori, inferiori e volgarizzati di

o «Great Himalaya»). La lingua parlata è il *pahāṛī*, termine che significa «delle montagne». *Pahāṛī* è anche il nome che viene dato agli abitanti di questa regione. La ricerca è stata effettuata dal mese di luglio a quello di settembre del 1994 e dal mese di febbraio a quello di settembre del 1995. Il seguente articolo rappresenta una versione modificata di un capitolo della Tesi di Dottorato (Berti, 1997).

[3] Il termine *purohit* è piuttosto tecnico e nel linguaggio parlato viene sostituito spesso dal termine *paṇḍit*, che significa «studioso». Poiché, tuttavia, in alcune parti dell'India, il termine *paṇḍit* viene usato anche per riferirsi ai membri laici della casta dei Brahmani (cfr. MADAN, 1981) ho preferito evitare di utilizzarlo nella descrizione.

[4] In Himachal Pradesh, oltre al *purohit* e all'oracolo (*gur*), sono presenti altre figure di officianti rituali: i *tanagi* (tantrici), le *santoś* (oracoli donne) e i *pujārī* (preti del tempio). I *gur*, i *tanagi* e le *santoś* possono appartenere a qualsiasi casta. I *pujārī s*ono della casta dei Brahmani o dei *Rājpūt* (per i templi amministrati dai membri di casta alta) o di casta bassa (per gli altari controllati dai membri di casta bassa).

divinità più importanti, più prestigiose, più difficili da avvicinare. Le condizioni che essi ritengono indispensabili per mettersi in rapporto con queste divinità sono lo studio approfondito, la conoscenza di tecniche sperimentate, l'applicazione di regole codificate e, come presupposto fondamentale, l'appartenenza alla casta dei Brahmani. Significativo, a questo proposito, è il modo in cui alcuni *purohit* considerano i *gur* (oracoli), i quali sono, invece, i principali rappresentanti non solo delle divinità locali ma anche di un tipo di rapporto con le divinità che è esattamente l'opposto di quello rappresentato dai *purohit* e la cui caratteristica essenziale è quella di rendere le divinità accessibili a tutti.

Vediamo, ad esempio, le parole di un *purohit* di nome Harichand, particolarmente ostile nei confronti degli oracoli (*gur*):

> Chi vive in quest'area, non crede nell'induismo ma nel *lambe lambe bālvālā* [*gur*][5]. Nel *dharma* indù[6] ci sono dei rimedi per risolvere i problemi della gente. Se la gente non risolve i problemi con questi rimedi allora segue il *gur*. Ora, il *gur* non fa parte del *dharma* indù ma del *dharma* locale, che è un ramo di quello indù. Anche nei riti che devono effettuare i *purohit* alcune persone seguono i *gur*. Ad esempio: un *purohit* fissa la data per un matrimonio dicendo alle famiglie che un'altra data non è buona da un punto di vista astrologico; poi le famiglie vanno dal *gur* il quale dice «no, quella non va bene» e fissa un'altra data che magari era stata sconsigliata dal *purohit* [...]. I riti dei *gur* riguardano sì gli dèi (*devtā*) ma non quelli che sono presenti nei libri sacri indù (śāstra). Quello che il *gur* dice non fa parte dell'induismo, è il costume.»

Queste affermazioni, sia pur radicali, rispecchiano un'opinione abbastanza diffusa tra i *purohit* secondo la quale la loro autorità, rispetto a quella degli altri officianti, viene legittimata da fonti più ortodosse, più colte e più vere. La distinzione tra «un *dharma* indù» e un «*dharma* locale», o tra «induismo» e «costume» è, tuttavia, un'opinione condivisa dai soli *pu-*

[5] *Lambe lambe bālvālā* significa «colui da capelli molto lunghi» e si riferisce al fatto che tutti gli oracoli devono lasciarsi crescere i capelli. Pur corrispondendo quindi alla realtà, è evidente che l'espressione usata da Harichand ha il tono di una presa in giro.

[6] *Dharma* (ordine socio-cosmico) può essere tradotto in questo caso come «religione». Alcuni nativi, infatti, a seguito dei movimenti di riforma del XX secolo, hanno fatto propria la traduzione anglofona del termine *sanatana dharma*. Cfr. FULLER 1992:10.

rohit, sia perché essi sono i soli a conoscere la tradizione scritta (e a contrapporla quindi alla tradizione non scritta) sia perché è dalla tradizione scritta che essi derivano l'autorevolezza della loro funzione e la fonte del loro potere[7].

Le affermazioni di Harichand rivelano, inoltre, un ulteriore aspetto della relazione esistente in questa zona dell'India tra i *purohit* e gli oracoli: l'influenza che questi ultimi possono avere anche rispetto a quei riti – per esempio a quelli matrimoniali – che i *purohit* considerano far parte del loro monopolio.

Tutti i riti officiati dai *purohit* per i loro clienti vengono eseguiti solo in seguito alla consultazione dei libri astrologici (*jantrī*), in modo da calcolare quali sono il giorno e l'ora più favorevoli. L'astrologia viene praticata, a livello più o meno professionale, da tutti i *purohit* e viene da essi presentata come prova della «scientificità» del loro lavoro e della fondatezza delle loro teorie rispetto a quella degli altri officianti rituali[8]. Una volta, ad esempio, mi capitò di assistere alla consultazione di un *purohit* da parte di un suo cliente e quest'ultimo iniziò a mettere in dubbio quello che gli veniva detto. Il *purohit*, allora, prese in mano l'oroscopo del cliente, pieno di diagrammi, formule e calcoli matematici, gli pose davanti agli occhi alcuni passaggi tratti dai suoi libri e facendogli vedere come era arrivato alle sue conclusioni gli disse: «Dai, leggi! Vedrai se non è vero. Io non mi invento niente, è tutto scritto qui!».

Il *purohit* deve calcolare e redigere l'oroscopo personale di ciascun cliente. Questo oroscopo, che viene in genere redatto subito dopo la nascita, illustra tutta la situazione astrale che l'individuo ha nel corso della sua vita e quindi viene usato, da una parte, come base per fissare le date di eventi impor-

[7] La distinzione tra *dharma* indù e *dharma* locale fatta dal *purohit* Harichand, può essere messa in realazione alla distinzione effettuata da SRINIVAS (1952) tra induismo «sanscrito» e «non sanscrito» o a quella fatta da SINGER (1972) il quale, rifacendosi a REDFIELD (1955) parlerà di «grande e piccola tradizione indù». Questa opposizione è stata criticata in seguito da molti studiosi. Fuller, ad esempio, sostiene che Srinivas «converted an indigenous, ideological distinction into an analytical concept, and then applied it to the empirical evidence to try to divide what is actually united by common underlying themes and principles» (1992:27).

[8] I *purohit*, soprattutto quelli più istruiti, tendono spesso a dare un carattere scientifico ai metodi da loro utilizzati. Così, ad esempio, è tipico il paragone tra *l'ātman* e l'atomo o tra i *mantra* e le onde sonore.

tanti (ad esempio di tutti i *saṃskāra)*, dall'altra, come chiave di lettura per interpretare tutto ciò che capita ad una persona incluse, ad esempio, le malattie e le disgrazie.

Tutte le diagnosi emesse dai *purohit* per risolvere i problemi dei loro clienti chiamano in causa, in modo diretto o indiretto, i pianeti (*graha)*. Anche quando un cliente si reca dal *purohit* con la convinzione di aver ricevuto un attacco di stregoneria, il calcolo astrologico è determinante per vedere se accettare o scartare l'ipotesi. Se il *purohit*, consultando l'oroscopo, vede che in quel particolare momento i pianeti che influenzano il paziente sono negativi e che quindi non potrebbero proteggerlo da un attacco di stregoneria, l'ipotesi verrà accettata e si procede ad altri controlli. La comprensione del pianeta che sta disturbando un paziente determina il tipo di terapia che viene prescritta: la dieta da seguire, i colori dei vestiti che non si devono portare, le donazioni che bisogna effettuare o il tipo di rito che si deve celebrare.

Un'altra conoscenza rispetto alla quale i *purohit* si considerano dei maestri e che, al pari dell'astrologia, ritengono essere scientificamente fondata è quella che riguarda l'uso dei *mantra*[9]. I *purohit* non solo sostengono di usare i *mantra* a seguito di un'istruzione specializzata, basata sui testi scritti e sull'insegnamento orale presso un maestro (*gurū*), ma si considerano anche gli aventi diritto naturale a questa funzione in quanto eredi depositari della conoscenza sacra[10]. Grazie a queste caratteristiche essi si considerano in possesso di un'energia (*śakti*) e di poteri (*siddhi*) che li rendono diversi dalla gente comune.

Il gur

A differenza del *purohit*, il quale si pone come intermediario indispensabile tra colui che ha ordinato il rito (*yajamān)* e le entità sovrannaturali alle quali il rito viene rivolto, attraverso la figura del *gur* (oracolo) una divinità si manifesta agli uomini in una forma umana ed esprime verbalmente i suoi

[9] I *mantra* sono delle formule verbali o sonore che vengono ripetutamente recitate, mormorate o semplicemente pensate per mettersi in contatto con delle entità sovrannaturali. Cfr. PADOUX (1987:466).

[10] Un detto comune in tutta l'India è il seguente: «Dentro i Brahmani ci sono i *mantra*, dentro i *mantra* ci sono gli dèi».

pensieri, i suoi sentimenti, i suoi giudizi. Gli uomini, dal canto loro, tramite il *gur,* ascoltano ciò che la divinità dice, interpretano i suoi gesti, i suoi stati d'animo, la sua disponibilità e, a loro volta, esprimono le loro reazioni in modo diretto, attraverso un dialogo privo di intermediari. Il *gur*, infatti, nel momento in cui riceve nel suo corpo la divinità e – noi diremmo – entra in uno stato di *transe,* diventa egli stesso la divinità e tutte le caratteristiche che gli derivano in quanto essere umano scompaiono: ciò che i devoti sentono e vedono sono le parole e i gesti del dio. La fonte che legittima il potere e l'autorità di questa figura tanto presente nella vita dei *Pahāṛī* non è più la casta, non un sapere acquisito, non dei poteri raggiunti con lo sforzo personale, ma la capacità di dimostrare a tutti di essere stato scelto dalla divinità per far sì che essa possa parlare e manifestarsi agli uomini.

Ciascun *gur* è legato alla divinità del tempio all'interno del quale gli viene riconosciuto ufficialmente il proprio ruolo di *gur*. Alcune divinità dei templi di villaggio sono titolari di diritti fondiari ricevuti in passato da sovrani o da ricchi devoti. I templi dotati di diritti fondiari hanno un personale più o meno numeroso, le cui figure principali sono, oltre al *gur*, il *kārdār* (gestore e amministratore), il *pujārī* (prete del tempio) e i *bajānevāle* (musicisti). Tutti coloro che fanno parte del personale del tempio ricevono una parte della terra del dio che possono coltivare a loro uso personale. Questi aspetti istituzionali ed economici che riguardano il funzionamento dei templi è necessario tenerli presenti per capire il modo in cui avviene l'iniziazione di un *gur*. Infatti, la condizione indispensabile affinché dei fenomeni di possessione vengano interpretati dalla gente di un villaggio come il segno che un'individuo è stato scelto da una divinità per divenire il suo *gur* è il fatto che quella divinità non abbia già un *gur* istituzionale. Nel caso in cui la divinità abbia già un proprio *gur*, se un individuo mostra i segni di una possessione, questo fenomeno verrà interpretato come una manifestazione occasionale della divinità nel suo corpo e non avrà come conseguenza la sua iniziazione ufficiale come *gur*[11]. Se, invece, il *gur* di una divi-

[11] Si confronti L. DUMONT, il quale scrive: «Les Kallar ne confondent pas la possession par un dieu avec des manifestations très répandues qui peuvent aussi bien accompagner des états émotifs que des possessions par une autre sorte d'esprits. La possession par le dieu seule, une fois reconnue, est institutionnalisée» (1957: 352).

nità è morto e non se ne è ancora formato un altro, non solo vi è una facile tendenza da parte dei nativi ad interpretare qualsiasi segno di possessione come una «chiamata», ma vi è anche un'attesa e una speranza che uno di questi segni avvenga il più presto possibile.

Il modo in cui la «chiamata» si manifesta può variare a seconda della divinità, anche se in tutti i casi il primo segno è di tipo corporeo. L'uomo che deve diventare *gur* inizia improvvisamente ad ansimare, tremare e saltellare fino al punto in cui il suo copricapo cade per terra[12]. La caduta del copricapo è uno dei segni fondamentali del fatto che la divinità lo ha selezionato. È per questo motivo che durante le cerimonie in cui si attende la formazione di un nuovo *gur,* coloro che che non lo vogliono diventare si mettono una fascia sopra il copricapo che legano poi sotto il mento con parecchi nodi. Nonostante questa precauzione, molte sono le storie in cui si racconta che la divinità è riuscita a far cadere il copricapo dell'uomo che aveva scelto, sciogliendo i numerosi nodi che egli aveva fatto[13]. Una volta che il primo segno della «chiamata» si è manifestato, il candidato deve fornire la prova (*parikśa)* della veridicità della possessione. Le prove sono diverse a seconda delle divinità ma consistono tutte nella dimostrazione di avere dei poteri fuori dal comune. Quando gli abitanti del villaggio si ritengono soddisfatti delle prove dimostrate, viene scelto il giorno per la cerimonia dell'iniziazione (*vidhi karye*), alla quale vengono invitate anche le divinità dei villaggi vicini, con le loro immagini mobili (*rāth*), i loro *pujārī* e i loro rispettivi *gur.*

[12] Questo copricapo viene detto *topi* e fa parte dell'abbigliamento tradizionale comune ai *Pahārī* di tutto il distretto.

[13] I motivi che portano alcuni individui a non desiderare di essere eletti sono dovuti alle numerose regole che i *gur* devono seguire nella loro vita privata. Ad esempio, la regola principale che il *gur* deve seguire è quella secondo la quale, quando muore un suo parente – sia pure un parente stretto (figlio, moglie, genitore) – egli non può toccarne il corpo, né deve partecipare alla cerimonia funebre. In queste circostanze, inoltre, il *gur* non entra nel periodo di impurità (*jhūṭh*) a cui sono sottoposti gli altri parenti del morto. Un *gur* non può neanche celebrare i riti funebri in onore di suo padre – riti che rappresentano uno dei doveri principali che un figlio ha verso il proprio genitore. Per questo motivo i genitori di un possibile candidato cercano di dissuadere il figlio a divenire *gur* e se, nel corso delle cerimonie, si accorgono che egli inizia a tremare, non è raro vederli correre verso di lui per coprirgli la testa con un fazzoletto e cercare così di interrompergli il tremito.

La cerimonia dell'iniziazione assume la forma di un rito funebre. Il candidato si stende per terra e viene ricoperto di stoffe. Nella bocca gli vengono messe l'acqua sacra (*gangājal)* e una moneta d'oro. Dopodiché i *gur* delle divinità invitate formano un recinto rituale mettendo cinque coltelli intorno al corpo steso dell'iniziando: due all'altezza delle spalle, due all'altezza dei piedi e uno sopra la testa. Il recinto ha la funzione di proteggere il corpo del futuro *gur* – che è supposto essere in uno stato di morte temporanea – dall'attacco dei *bhūt* (spiriti malvagi). Dopo circa un'ora il candidato si rialza e viene riconosciuto da tutti come il *gur* ufficiale della divinità. Tuttavia, la sua reputazione in quanto *gur* verrà continuamente sottoposta al giudizio dei singoli e della comunità. Questo giudizio non si basa soltanto sui poteri che egli mostra di avere – ad esempio sulle sue capacità divinatorie o terapeutiche – ma anche sul rispetto delle regole che tutti i *gur* devono seguire sia nella loro vita pubblica che in quella vita privata. Nel caso in cui queste regole non vengano rispettate un *gur* può anche rischiare di essere espulso dalla carica. Il motivo più grave che può portare a questa espulsione è la mancanza di rispetto per le regole castali.

Se, infatti, qualsiasi individuo, indipendentemente dalla sua casta di appartenenza, può diventare *gur* questo non significa che colui che lo diventa perda la propria identità castale. Nelle relazioni sociali un *gur* viene trattato allo stesso modo degli altri membri della sua casta di origine e non gode di nessun privilegio particolare. Se è di casta bassa, egli, al pari di tutti i membri della sua stessa casta, non può entrare nelle case dei membri di casta alta né questi ultimi possono accettare il cibo da lui cucinato. Del resto, il rispetto delle regole castali è uno dei principali valori che vengono veicolati nelle sedute oracolari e il fatto che queste regole siano oggi meno seguite dalle persone, viene spesso presentato come la causa della minore protezione che gli dèi sono in grado di dare agli uomini rispetto alle epoche precedenti. Così, ad esempio, i *gur*, durante le sedute di possessione – quando sono considerati essere la divinità – sottolineano spesso il decadimento dell'epoca attuale rispetto alle epoche precedenti e si rivolgono ai devoti dicendo «Voi avete perso le regole e noi abbiamo perso il potere!», oppure «Oggi siamo nel *kalyuga*[14] e

[14] Il *kalyuga* è l'ultima delle quattro epoche cosmiche presenti nella

nella terra tutti sono diventati uguali!», o anche «Nel *kalyuga* tutti mangiano nello stesso piatto!», sottolineando così la mancanza di rispetto per le regole di evitazione intercastale.

Oltre a partecipare a tutte le cerimonie eseguite in onore della divinità del tempio, uno dei compiti fondamentali del *gur* è quello di effettuare le sedute di consultazione, dette *deopūchnā* (fare domande al dio)[15]. Il *deopūchnā* può essere sia collettivo, quando la consultazione riguarda un problema che coinvolge l'intero villaggio, sia individuale, quando viene effettuato dietro richiesta di un individuo o di una famiglia[16].

Il *deopūchnā* collettivo può essere distinto, a sua volta, a seconda se sia previsto o contingente. Il primo caso riguarda tutte le circostanze in cui la consultazione del *gur* è necessaria e, se non viene effettuata, si può divenire soggetti alla punizione della divinità: prima e dopo l'esecuzione di un rito calendariale (*melā)* o occasionale (*yāgh*, *pratiṣṭā*) eseguito al tempio o con l'immagine mobile del dio; prima e dopo qualsiasi lavoro di riparazione degli oggetti o degli edifici del dio; l'inizio dei lavori di semina e raccolto. Le sedute collettive occasionali, invece, vengono eseguite dietro iniziativa del gruppo per affrontare un problema contingente: un eccesso o una scarsità di pioggia, un'epidemia, un furto di beni comuni. Anche le consultazioni individuali possono essere effettuate sia nel caso di problemi occasionali (malattie, perdite economiche, litigi in famiglia, decisione di costruire una nuova casa, di fare un viaggio o di iniziare un'attività lavorativa) oppure possono riguardare alcune fasi importanti della vita di un individuo (nascita, primo taglio dei capelli, matrimonio). Nel caso delle sedute collettive la presenza del *gur* è obbligatoria, anche qualora il rito eseguito per la divinità del tempio venga officiato da un *purohit*. Nel caso, invece, delle sedute individuali, la scelta dell'officiante dipende dalla volontà del singolo oltreché dalla propria posizione sociale. Così, ad esempio se un membro di casta alta deve fissare la data per un matrimonio, egli può decidere sia di consultare soltanto il *purohit* o il *gur*, sia di consultare entrambi.

mitologia indù e rappresenta l'epoca attuale, caratterizzata dall'estrema degradazione dell'umanità.

[15] *Deo* è il termine *pahāṛī* per *devtā* (divinità) e *pūchnā* significa chiedere.

[16] A differenza dei *gur* le *santoś* (oracoli donne) vengono consultate privatamente e solo per questioni di interesse individuale.

«Divinità brahmaniche» e «divinità locali»

La figura del *purohit* e quella del *gur* corrispondono, quindi, a un diverso modo di instaurare il rapporto tra gli uomini e le potenze sovrannaturali: mentre il purohit si pone come un intermediario, il *gur* è il mezzo per comunicare direttamente con la divinità. I *purohit*, inoltre, come abbiamo visto, si considerano in possesso di qualità «naturali-ereditarie», oltreché iniziatiche, che permettono loro di conoscere, contattare ed onorare delle divinità ritenute inaccessibili ai non *purohit* e la cui presenza nella tradizione testuale viene considerata essere la prova della loro superiorità e del loro carattere panindiano. Vediamo, ad esempio, ciò che mi disse un *purohit* di nome Budh Ram a proposito delle divinità da lui onorate durante gli *yāgh*[17].

Nei riti che noi facciamo, i disegni (*yantra)* che vengono fatti con la farina e con il gesso non sono gli dèi comuni (*sāmānye devtā)*, gli dèi piccoli (*chotā devtā)* ma sono dèi come, ad esempio, Indra, Brahmā, Viṣṇu, Śiva, Sapt Riṣi, Nau Graha, Car Veda. Si fa la loro *pūjā* e si cerca di farli contenti con lo *yāgh* (sacrificio)[18]. Essi devono essere sempre presenti in occasione dello *yāgh*. Ogni divinità ha un *mantra* e uno *yantra* particolari; con il *mantra* la divinità viene chiamata e sullo *yantra* le si fa la *pūjā* per offrirle le offerte che le piacciono. Gli dèi che la gente celebra con il carro[19], con le statue del tempio, quelle che entrano nel corpo del *gur*, sono gli dèi comuni, gli dèi locali (*desī)*. La loro presenza non è che sia necessaria per lo *yāgh*. Lo *yāgh* non è specificamente per loro ma viene fatto fare da loro. Nello *yāgh* si fa la *pūjā* di tutti i *devī-devtā* (dee e dèi) dei Veda e dei Purana. Questo perché lo *yāgh* è una conoscenza molto antica, è la conoscenza indù, di tutta l'India. Nei testi si dice che il nostro lavoro è quello vedico, come quello di fare lo *yāgh*[20]. Il lavoro del *pujārī* o dei *gur*, invece, è

[17] Lo *yāgh* è il rituale per eccellenza della liturgia brahmanica.

[18] È interessante notare che il *purohit* associa lo *yāgh* alla *pūjā*. Ciò è dovuto al fatto che, come vedremo anche in seguito, gli *yāgh* che oggi vengono effettuati, a differenza di quelli vedici, si situano all'interno dei valori devozionali della *bhakti*.

[19] Ciascuna divinità del tempio di villaggio, oltre ad essere rappresentata attraverso l'immagine fissa che si trova all'interno del tempio, ha anche un'immagine mobile costituita da un palanchino in legno sul quale vengono affisse delle maschere. Nel corso delle cerimonie che si celebrano al di fuori del tempio, l'immagine mobile viene portata sulle spalle dai membri di casta alta e si presume che anch'essa, al pari del *gur*, possa parlare a nome della divinità. Sull'argomento si veda VIDAL 1987 e BERTI 1997.

[20] Bisogna precisare che anche se i *purohit* dichiarano di eseguire i riti

di qui: è di Kulu, Mandi, Kangra. Tutti questi *devī-devtā,* infatti, sono di qui, di questa zona.

Se si prendesse il punto di vista dei *purohit,* insomma, una prima e importante distinzione che si potrebbe fare tra le entità divine, sarebbe quella tra divinità vediche o puraniche, i cui nomi compaiono nei testi sanscriti e rispetto alle quali i *purohit* vengono considerati avere il monopolio rituale, e le divinità locali o di villaggio, subordinate rispetto alle prime, che hanno nomi, miti e culti presenti solo nella tradizione locale e che sono caratterizzate da una maggiore accessibilità sia conoscitiva che comunicativa.

A differenza delle divinità invocate dai *purohit* nel corso dei loro riti, le divinità che si incarnano nei *gur* sono, inoltre, divinità territoriali, sia nel senso che esercitano la loro influenza su un'area territoriale specifica, sia nel senso che sono i devoti che vivono in un territorio a contribuire alle spese per il culto (Vidal 1988). Il territorio sul quale una divinità è considerata esercitare la propria influenza non è sempre lo stesso ma può estendersi o restringersi a seconda dei contesti. I confini che di volta in volta segnano questo territorio tendono a riflettere le antiche suddivisioni amministrative che sono esistite in Kulu prima dell'introduzione del sistema del *pañcāyat,* avvenuta a seguito dell'indipendenza. L'attuale distretto di Kulu comprendeva sei sottodivisioni chiamate *wazīr,* ciascuna delle quali era a sua volta suddivisa in *koṭhī*; ogni *koṭhī* era suddivisa in *phātī* e ogni *phātī*, a sua volta, comprendeva un raggruppamento di villaggi (*gānv).* Con l'introduzione del sistema del *pañcāyat* queste suddivisioni hanno subito delle alterazioni e oggi i raggruppamenti amministrativi possono dividere villaggi che prima rientravano in una stessa suddivisione o possono raggruppare villaggi che facevano parte di suddivisioni diverse[21]. I confini delle antiche suddivisioni amministrative, tuttavia, vengono conservati a livello rituale, tanto che molto spesso la gente del villaggio utilizza in modo scherzoso l'espressione «*devte ke pañcāyat*» (i *pañcāyat* degli dèi) per distinguerli da quelli amministrativi contemporanei.

prescritti dai Veda, in realtà i loro riti sono «pseudovedici». Così, ad esempio, essi non si limitano ad invocare le divinità con i *mantra* ma le rappresentano negli *yantra.*

[21] I *pañcāyat*, infatti, hanno tenuto conto dell'aumento della popolazione o di criteri politici.

All'interno di queste diverse suddivisioni l'unità minima dell'influenza territoriale di una divinità è il villaggio in cui si trova il suo tempio. All'interno del proprio villaggio ciascuna divinità è considerata essere responsabile del benessere e della prosperità degli abitanti. Questi ultimi, da parte loro, devono assicurarsi la protezione della divinità sia attraverso il buon funzionamento del tempio sia attraverso il rispetto delle regole sociali e comportamentali. Qualsiasi problema di interesse collettivo o individuale viene sottoposto in prima istanza alla divinità del proprio villaggio, interrogando il suo *gur*.

Le cause che possono emergere nel corso delle sedute oracolari sono di diverso tipo. La divinità, parlando attraverso il *gur*, può dire, ad esempio, che le difficoltà che gli uomini stanno affrontando rappresenta un sua punizione nei confronti di un loro cattivo comportamento: mancanza di devozione, conflitti all'interno del villaggio, infrazioni di regole rituali, o il non rispetto di regole dharmiche. In altri casi, invece, la divinità può dire che il problema non dipende da lei ma dall'influenza (cioè dalla punizione) di un'altra divinità compresa all'interno della *pāṭhī* o della *koṭhī*. Ciò avviene quando, all'interno di una di queste due suddivisioni, si sono verificati dei conflitti o delle tensioni tra due o più villaggi. In questo caso, infatti, se i villaggi in conflitto appartengono alla stessa *pāṭhī*, saranno tutti i villaggi di quest'ultima a ricevere la punizione divina; se, invece, essi appartengono a *pāṭhī* distinte saranno tutti i villaggi della *koṭhī* ad essere coinvolti. Queste concezioni hanno come effetto quello di mobilitare tutti i villaggi compresi all'interno di una suddivisione territoriale per fare pressione sui villaggi in conflitto affinché arrivino ad un compromesso. Se le parti decidono di riconciliarsi dovranno fare un rito (*cidrā)* per eliminare la punizione della divinità. A questo rito dovranno partecipare non solo i villaggi in conflitto ma tutti i villaggi che fanno parte della stessa unità di culto (pur non avendo, essi, nessuna colpa).

Nonostante questo carattere territoriale delle divinità locali, una distinzione netta tra «divinità brahmaniche» e «divinità locali» – così come abbiamo visto fare dai *purohit* – è piuttosto semplicistica e rappresenta unicamente il punto di vista ideologico di una piccola parte dei membri della comunità. Gli studi recenti sull'induismo di villaggio, inoltre, hanno messo in evidenza l'impossibilità di classificare le divinità indù in un ordine fisso, che tenga conto delle categorie indi-

gene, essendo queste ultime delle categorie fluide, che si sovrappongono, compenetrano o confondono a seconda del contesto in cui ci si trova. Bouiller e Toffin, ad esempio, notano come, nonostante la fama di cui gode l'induismo per la sua arte della tassonomia – una tassonomia che pervade tutti i campi della vita sociale e religiosa -, per l'analisi del mondo indiano sia indispensabile sostituire al concetto di classe linnèano quello di classe «politetica» il quale, scrivono gli autori, «correspond mieux à la vision indien des puissances divines glossées par un continuum qui s'étend des esprits des morts aux grandes figures des dieux de la bhakti» (1993:11). Un altro punto fondamentale che risulta da questi studi è il divario che emerge (o che può emergere) tra le concezioni che hanno i nativi sulle distinzioni tra le divinità e quello che si può osservare a livello della pratica rituale, un divario che costringe, anche in questo caso, a contestualizzare e relativizzare qualsiasi tentativo di classificazione (*ibidem*, 13). A questo proposito alcuni autori sostengono che per tentare di individuare dei criteri di distinzioni tra le divinità è necessario privilegiare l'osservazione del culto che esse ricevono anziché le distinzioni che vengono fatte in astratto dai nativi. Così, ad esempio, nel tentativo di distinguere le forme superiori di una divinità da quelle inferiori in base alle offerte che vengono loro rivolte, Fuller scrive:

> It is true that distinctions which are clear in ritual practice are not necessarily so clear in the thinking of ordinary people, who may be ambiguous about the identity of the deity who receives a sacrifice (1987:27)

oppure che

> we might profitably look at the deities' cults, rather than the deities themselves in the abstract, and that if we do this, we shall see that there is a real difference in how the two categories of deities are represented (*ibidem*, 22).

Ma il contrario è anche vero. Una distinzione che può essere fatta a livello verbale può diventare sfumata o inesistente nella pratica rituale. Inoltre, così come, se si considerano le affermazioni astratte, l'ambiguità può risultare dai diversi punti di vista di chi parla (casta alta o casta bassa, *purohit* o *gur* o semplicemente dalle differenze individuali)

anche a livello della pratica rituale è necessaria una relativizzazione: sia a seconda del rito che viene eseguito che della persona che lo esegue. Per fare un esempio, la distinzione che si potrebbe fare tra divinità vegetariane e divinità carnivore può essere complicata dal fatto che una stessa divinità può avere un aspetto vegetariano e un aspetto carnivoro; oppure che una divinità può essere considerata vegetariana per i vegetariani e carnivora per i carnivori. Questo non significa che in riferimento alle divinità di villaggio indù sia impossibile qualsiasi tentativo di classificazione ma solo che, soprattutto in certi casi, una classificazione è corretta solo tenendo presente il punto di vista di colui che parla o in quale contesto ci si trova. Così, la distinzione fatta dai *purohit* tra divinità vediche o puraniche onorate attraverso gli *yāgh* e le divinità che vengono onorate nei templi di villaggio e che si incarnano nei *gur* non corrisponde a quello che accade in alcuni contesti rituali, all'interno dei quali, in alcuni casi da me osservati, «pantheon brahmanico» e «pantheon locale» si integrano, si confondono o, potremmo dire, si reinterpretano l'uno rispetto all'altro. Per dimostrare ciò analizzerò due esempi che mettono in scena sia i *purohit* e la liturgia brahmanica, sia i *gur* e le sedute oracolari. Questi esempi dimostrano come, in questa zona dell'India, i riti di possessione oracolare possono inglobare in sé i riti eseguiti dai *purohit* e che, qualora ciò si verifichi, la liturgia brahmanica e il lavoro dei *purohit* vengono controllati e giudicati dai *gur* attraverso le sedute di possessione.

Il contesto dello yāgh

Lo *yāgh* consiste nella costruzione di un'area sacrificale (*vihāra)* all'interno della quale vengono fatti dei disegni geometrici o simbolici (*yantra*, *mandala)* che rappresentano i seggi delle varie divinità e con al centro un altare per il fuoco (*khundī*), nel quale vengono gettate le oblazioni[22]. Il rito può essere eseguito solo dai *purohit* e comporta dei procedimenti

[22] A differenza degli *yāgh* che venivano eseguiti nel periodo vedico, i quali comportavano i sacrifici animali (cfr. RENOU e FILLIOZAT 1985:346), quelli effettuati oggi in India (e tra i *Pahāṛī*) sono sempre vegetariani. Le offerte consistono in orzo, riso, *ghī* e *halvā*.

molto complessi, che richiedono la conoscenza e la padronanza del liguaggio rituale (sia gestuale che verbale) derivato dalla tradizione sanscrita scritta. Affinché lo *yāgh* abbia efficacia il *purohit* deve eseguire tutti i gesti rituali e pronunciare tutti i *mantra* senza commettere nessun errore. Il rito, infatti, ha un risultato automatico e, durante il suo svolgimento, non richiede una manifestazione di devozione: né da parte del cliente – che pure deve eseguire tutti i gesti che il *purohit* gli dice di fare – né da parte del *purohit,* il cui compito è quello di fare in modo che tutto venga svolto secondo le regole[23]. Uno yāgh può essere eseguito sia privatamente, per conto di una famiglia, sia al tempio, per conto dei membri di uno o più villaggi. Nel corso dello *yāgh* il *purohit* è l'unico officiante responsabile dell'intera esecuzione. Tuttavia, una volta che lo *yāgh* è terminato, quando tutti i *mantra* sono stati recitati e tutti i gesti sono stati compiuti, i *gur,* che fino a quel momento devono rimanere un pò in disparte, entrano nell'area sacrificale[24]: essi dovranno incorporare le loro rispettive divinità e far dire a queste ultime se lo *yāgh* è stato fatto nel modo giusto, se sono contente del lavoro dei *purohit* e, quindi, se potranno soddisfare le richieste dei *yajmān.* La consultazione dei *gur* a seguito dello *yāgh* non ha un carattere facoltativo ma è istituzionalizzata e necessaria: è il momento in cui si viene a conoscere la risposta degli dèi. I musicisti inizieranno a suonare i tamburi, i *gur* dovranno prepararsi, indossare i loro vestiti rituali, sciogliersi i lunghi capelli ed eseguire la seduta oracolare. Le divinità da loro incarnate, del resto, at-

[23] Questa è l'interpretazione di S. Lévi degli *yāgh* descritti nei *Veda* e nei Brāhmaṇa. L'autore, infatti, scrive «... le sacrifice qui régle les rapports de l'homme avec les divinités est un opération mécanique qui agit par son énergie intime» (LEVI 1966:9). Con il passaggio dal periodo vedico all'induismo classico, tuttavia, il sacrificio verrà inglobato nella *bhakti* (devozione) e offerto ad un dio supremo (cfr. BIARDEAU 1976). Si potrebbe dire, quindi, che gli *yāgh* che oggi vengono eseguiti in India hanno un fine devozionale anche se, durante il rito, ciò che prevale è l'aspetto tecnico e questa devozione non viene manifestata. L'attenzione del cliente o dell'officiante, in altre parole, è rivolta non tanto agli dèi ai quali si sta offrendo lo *yāgh* quanto a non sbagliare i gesti e le formule rituali.

[24] L'esclusione dei *gur* dall'area sacrificale è dovuta al fatto che la maggior parte di essi sono membri di casta bassa e quando non svolgono il lavoro del *gur* devono rispettare tutte le regole imposte dal loro *status* castale. Nell'unico caso da me incontrato in cui il *gur* era della casta dei Brahmani egli, non solo era entrato nell'area sacrificale, ma era anche uno dei tre officianti rappresentanti l'intero corpo dei *yajmān.*

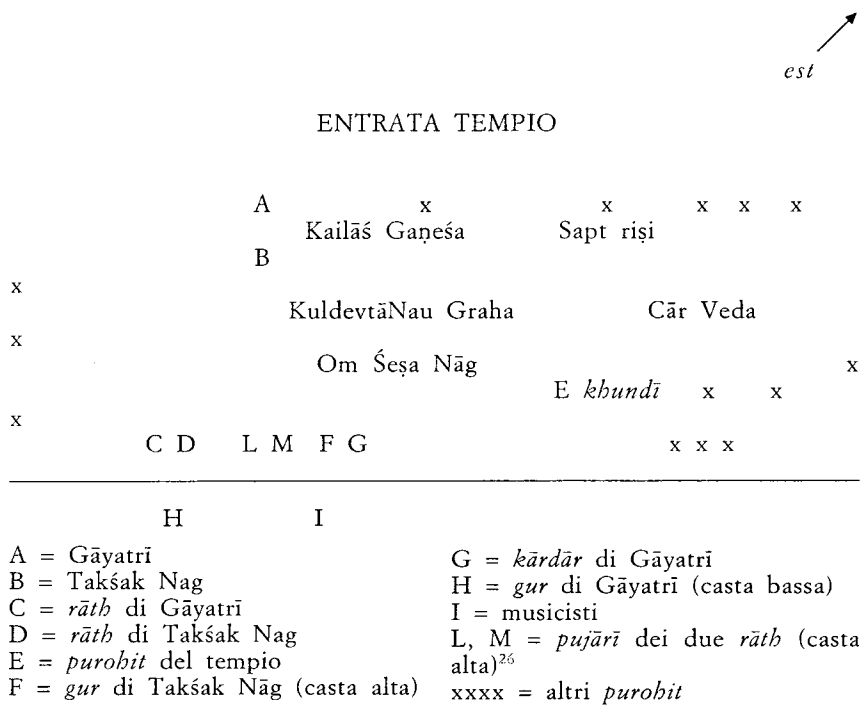
traverso le loro rappresentazioni, partecipano allo *yāgh* e sono state loro, per mezzo dei rispettivi *gur*, ad averlo ordinato. I *gur*, infatti, vengono consultati non solo per giudicare l'operato dei *purohit* ma anche per decidere se, quando e perché far eseguire loro il rito.

Primo caso

Nel villaggio di Jagatsukh (villaggio composto prevalentemente da Brahmani, la maggior parte dei quali *purohit)* non pioveva ormai da molto tempo e i mercanti di mele, molti dei quali erano membri della casta dei Brahmani, essendo preoccupati per il raccolto, decisero di consultare il *gur* della dea Gāyatrī di Jagatksukh e quello del del dio Takśak Nāg del vicino villaggio di Banara, per chiedere un possibile rimedio[25]. La dea, tramite il suo *gur,* disse loro che dovevano fare uno *yāgh* della durata di tre giorni, non solo per ottenere la pioggia ma anche per evitare lo scoppio della terza guerra mondiale, che era imminente. I mercanti, allora, si misero d'accordo e organizzarono uno *yāgh* grandioso, chiamando quindici *purohit,* alcuni dei quali provenienti dalle vicine città di Nagar e di Kulu. Lo *yāgh* venne eseguito nel cortile del tempio di Gāyatrī e venne diretto dal *purohit* del tempio. In occasione del rito vennero preparati i *rāth* (carri) della dea Gāyatrī e del dio Takśak Nāg. Questi ultimi, infatti, dovevano partecipare al rito insieme ai loro rispettivi *pujārī*, *gur, kārdār* e ai musicisti. Vediamo l'area sacrificale creata dai *purohit* in questa occasione e la disposizione dei vari partecipanti rituali.

Come si vede dallo schema, la dea Gāyatrī e il dio Takśak Nāg erano presenti sia attraverso i carri e i loro rispettivi rappresentanti (*gur*, *kārdār* e *pujārī)* sia attraverso delle rappresentazioni, potremmo dire, più brahmaniche (figure A e B) che vennero create dal *purohit* del tempio in occasione del rito. In quest'ultimo caso, infatti, le due divinità vennero rappresentate attraverso un vaso di terracotta coperto da un piat-

[25] Il dio Takśak Nāg è sempre presente quando si esegue un rito per la dea Gayatri e i templi dedicati alle due divinità hanno lo stesso *purohit*. Bisogna precisare che la dea Gāyatrī nonostante il nome – *mantra* per eccellenza – assume qui la funzione di «divinità locale», in quanto il suo potere è limitato al territorio che si trova sotto la sua giurisdizione.



A = Gāyatrī
B = Takśak Nag
C = *rāth* di Gāyatrī
D = *rāth* di Takśak Nag
E = *purohit* del tempio
F = *gur* di Takśak Nāg (casta alta)
G = *kārdār* di Gāyatrī
H = *gur* di Gāyatrī (casta bassa)
I = musicisti
L, M = *pujārī* dei due *rāth* (casta alta)[26]
xxxx = altri *purohit*

to pieno di orzo e di *ghī,* e sopra al quale venne appoggiata una noce di cocco antropomorfizzata (con occhi e bocca disegnati) coperta con un telo rosso. Come si vede dallo schema, mentre i carri e i loro rappresentanti vennero posti al limite del *vihāra* e nel luogo dove sedevano i sacrificanti (*yajmān)*[27], le rappresentazioni create dai *purohit* vennero poste al centro del *vihāra* e quindi insieme alle divinità

[26] Bisogna precisare che in alcuni casi il *pujārī* dell'immagine mobile (*rāth*) non è lo stesso del *pujārī* dell'immagine fissa che si trova all'interno del tempio. Così, il *pujārī* del tempio di Gāyatrī è anche il *purohit* del tempio ma non è il *pujārī* dell'immagine mobile di Gayitri (*rāth*). Secondo gli abitanti di Jagatsukh, il *purohit* del tempio di Gāyatrī, che si sentiva già svalutato dovendo fare il *pujārī* del tempio, si rifiutava di fare il *pujārī* anche dell'immagine mobile. Questo atteggiamento si spiega con la tendenza a considerare la *pūjā* dell'immagine fissa più importante di quella dell'immagine mobile. Sulla svalutazione della figura del *pujārī* del tempio, cfr. VIDAL 1989:64 e FULLER 1992:98.

[27] Durante gli *yāgh* officiati dai *purohit* che ho potuto osservare nel

(Brahmā, Viṣṇu, Śiva, i Cār Veda) che, attraverso il rito, dovevano essere onorate. I *purohit* mi dissero, inoltre, che le divinità Gāyatrī e Takśak Nāg, oltre ad essere le divinità da onorare, erano anche i *yajmān,* ossia coloro per conto dei quali lo *yāgh* veniva effettuato. In realtà, poiché una parte dei soldi utilizzati per lo *yāgh* vennero presi dalla cassa del tempio (e quindi dai «soldi delle divinità»[28]), e una parte vennero messi dai mercanti interessati ad avere la pioggia, questi ultimi, insieme alla dea, facevano parte del *yajmān.* Tuttavia, i mercanti (pur essendo quasi tutti della casta dei Brahmani) non erano presenti all'interno del *vihāra* e coloro che effettuarono il sacrificio insieme ai *purohit* erano il *kārdār* di Gāyatrī e l'oracolo di Takśak Nāg (entrambi di casta alta). Il *gur* di Gāyatrī, essendo di casta bassa, rimase all'esterno del *vihāra* e vi entrò solo al momento di effettuare la seduta di consultazione. Tra i *purohit* che officiavano il rito, quello principale era il *purohit* dei templi di Gāyatrī e Takśak Nāg. Lo *yāgh*, come abbiamo detto, durò tre giorni al termine dei quali i *gur* delle due divinità vennero consultati. La seduta di possessione venne eseguita vicino ai carri dei due dèi e il *gur* della dea Gāyatrī venne fatto sedere vicino al *gur* di Takśak Nāg, all'interno dell'area sacrificale. Vediamo il testo della seduta:

Uomini:	Oh Mahārāja! Noi siamo uomini, noi commettiamo degli errori. Dicci se tutto è stato fatto secondo le regole. Tu devi fare il bene per il mondo!
Gur di Gāyatrī:	Non vi preoccupate! Perché vi state lamentando? Perché siete tesi? Lo *yāgh* è stato fatto con mente aperta e con grande attenzione. Da un chilo vi darò quaranta chili[29]! Io riempirò di grano i vostri granai e riempirò di ricchezza le vostre scatole di legno. Ovunque andrete vi proteggerò. Io farò il bene per tutto il villaggio. Il lavoro che avete fatto io lo completerò!
Uomini:	Mahārāja! Noi abbiamo fatto quello che ci hai detto.

corso della ricerca il *yajamān* era anche colui che eseguiva i gesti rituali e ripeteva le formule sanscrite così come gli vengono indicati dal *purohit*.

[28] In Himachal Pradesh le divinità sono titolari di diritti fondiari e i soldi del tempio sono costituiti sia dal ricavato del raccolto della loro terra, sia dalle offerte fatte dai devoti.

[29] La frase fa parte di una serie di formule che i *gur* usano durante la possessione e significa «moltiplicherò i vostri beni». Sull'uso delle formule e sul linguaggio usato dai *gur* nel corso del rito, si veda BERTI 1997.

Ora sta a te. Ora noi abbiamo fiducia in te!

Gur di Takśak: Cosa volete? Io sono qui. Il mio carro è qui. Perché voi siete metà vuoti e metà pieni? Quello che chiedete è nel mio pugno! Prima che io andrò via [per tornare a Banara] vi darò buone notizie! Con lo stesso potere con cui vi ho fatto attraversare il passo delle alte montagne adesso vi darò quello che chiedete! Io sono lo stesso dio Nāg! Ora andate, quello che avete fatto ci ha dato molta felicità. Fate il saluto e vi daremo la pioggia e la pace!

Una prima osservazione che si può fare riguarda i diversi modi in cui le divinità locali sono presenti nel rito. Esse, infatti, nella loro funzione di sacrificanti, mantengono la loro forma locale: è per conto della dea Gāyatrī del villaggio di Jagatsukh e del dio Takśak Nāg del villaggio di Banara che il rito viene eseguito, sono loro ad averlo richiesto, ad essere presenti con i carri e sono i loro rappresentanti a gettare le offerte sul fuoco. Ma le divinità locali, attraverso le forme create dai *purohit* e inserite nello *yāgh,* fanno anche parte delle divinità alle quali il rito viene rivolto e sono del tutto indistinguibili dalle altre divinità rappresentate attraverso gli *yantra*: anch'esse entrano a far parte del «pantheon brahmanico» e ricevono le offerte che vengono gettate nel fuoco sacro.

Ma oltre a questo aspetto brahmanico che viene assunto dalle «divinità locali» ciò che è importante rilevare è che, attraverso la loro incarnazione nei *gur,* Gāyatrī e Takśak Nāg si pongono, in questo contesto, al di sopra di tutto: sono loro i giudici del lavoro svolto dai *purohit* e sono loro a poter stabilire se il rito avrà l'effetto desiderato («Quello che chiedete è nel mio pugno!» – dice Takśak Nāg). Ciò che risulta da questo esempio è non solo la difficoltà di distinguere, in questo contesto, divinità del pantheon brahmanico e divinità locali ma anche il fatto che il rappresentante non brahmanico della divinità locale – il *gur* – attraverso la sua identificazione con la divinità stessa è sia richiedente di un rito brahmanico sia colui che deve controllarne lo svolgimente e, in un certo senso, supervisionare l'operato dei *purohit.*

Secondo caso

L'importanza che può assumere il *gur* all'interno di un rito brahmanico è ancora più evidente nel secondo esempio che

vorrei presentare. In questa circostanza, infatti, il rito eseguito dal *purohit,* venne criticato e rifiutato dal *gur.* Il caso riguarda un uomo di Banu, un villaggio situato a pochi chilometri dal tempio di Śravanī, nel villaggio di Shuru. L'uomo aveva alcuni problemi di salute ed era andato a consultare il *gur* della dea Śravani. Quest'ultimo gli aveva detto che era sotto influenza negativa di un *graha* (pianeta) e che doveva andare dal *purohit* per farsi eseguire uno *yāgh* e cercare così di migliorare la situazione[30]. La divinità, tramite il suo *gur,* gli aveva prescritto anche il giorno in cui il rito doveva essere eseguito, ma non aveva fatto il nome del *purohit* che doveva essere chiamato. L'uomo chiamò un *purohit* dalla città di Kulu il quale, però, eseguì lo *yāgh* in un giorno diverso, dicendo che, secondo i suoi calcoli astrologici, quella stabilita dal *gur* non era una data favorevole. Arrivato il giorno dello *yāgh* il *gur*, a rito finito, «entrò in *transe*» e disse che lo *yāgh* era stato fatto nel modo sbagliato, che il *purohit* aveva fatto dei disegni contrari alla tradizione e accusò quest'ultimo di aver usato dei *mantra* tantrici[31]. Ci fu una discussione a seguito della quale il *purohit* chiese scusa e se ne andò[32]. Dopo poco

[30] Può accadere, infatti, che un *gur*, nel corso della consultazione, prescriva al cliente un rituale che sarà il *purohit* a dover eseguire. Il caso contrario invece non si è mai presentato e, qualora lo *yāgh* venga prescritto direttamente dal *purohit*, dipenderà dalla volontà del cliente se chiedere o meno al *gur* di intervenire. Nel caso invece in cui è il *gur* a prescrivere il rito, egli sarà senz'altro invitato e la cerimonia si svolgerà allo stesso modo di quelle collettive: il *purohit* farà il lavoro da solo o con altri *purohit* e, a rito finito, il *gur* eseguirà la seduta, permettendo così al dio da cui è posseduto di emettere il suo giudizio sul lavoro svolto. Anche per decidere la data in cui lo *yāgh* deve essere effettuato, nel caso in cui si preveda la partecipazione sia del *purohit* che del *gur*, entrambi vengono interpellati. In alcuni casi si chiede al *purohit* di trovare tre giorni astrologicamente favorevoli e si consulta poi la divinità per chiederle quale dei tre giorni preferisce. In questo caso, quindi, anche se l'ultima parola viene lasciata al *gur*, i calcoli astrologici sembrerebbero avere la meglio. Oppure può capitare anche che il *gur* indichi un'altra data che secondo il *purohit* non va bene. In questo caso, che è quello dell'esempio sopra riportato, il cliente si troverà di fronte alla necessità di fare una scelta e quindi di andare incontro a dei rischi.

[31] Con l'espressione «*mantra* tantrici» o «*mantra-tantra*» i Pahārī si riferiscono ai *mantra* usati soprattutto dai *tanagi* per controllare le divinità. Si può vedere un parallelo del tipo di accuse fatte dal *gur* nella nozione di *ābhicārika*, termine tradotto da TURSTIG (1985) come «magia nera» o da COLAS (1996) come «contro-rito».

[32] Non ebbi occasione di assistere a questa prima seduta e riporto quindi la versione che mi venne data sia dal cliente che dal *gur*.

tempo l'uomo, che non aveva affatto migliorato la sua situazione di salute, subì anche un furto dentro casa. I ladri avevano tagliato il lucchetto della porta principale ed erano entrati portandosi via tutti i gioielli. Egli allora andò di nuovo a consultare il *gur* di Śravanī per chiedere una spiegazione alla dea.

Uomo: Dì *Mātā*[33], perché è successo questo? È una tua punizione?
Gur: Lì c'era la mia protezione! Io ve lo avevo detto prima! Voi non avevate capito, voi non avevate capito! Il vostro lucchetto si stava muovendo da solo!
Uomo: Dicci ancora *Mātā*. È giusto quello che stai dicendo!
Gur: Io vi avevo mostrato la strana cosa! Ve lo avevo detto prima. Oggi i lucchetti si sono rotti, i lucchetti si sono rotti! Lo *yāgh* che voi avete fatto era uno *yāgh* opposto (*ultā*)! È stato fatto per provocare un danno!
Uomo: Cosa è stato fatto di sbagliato, *mātā*, diccelo!
Gur: Senza il *jāp* voi avete rotolato le *mālā*[34]! Lo *yāgh* era opposto! I disegni erano opposti, gli dèi erano opposti! Per sei mesi e un anno io vi ho dato benefici e buoni eventi e non vi ho dato problemi. In quanti luoghi sono andata? Quello che ho detto ho provato. Ti è stato mostrato davanti ai tuoi occhi. È vero o no? Quello che ho detto ho provato.
Uomo: Oh *Mātā!* Dicci quello che dobbiamo fare!
Gur: Io camminerò davanti a voi e voi verrete dopo di me! La cosa strana che è venuta io la eliminerò! Io non permetterò che niente avvenga lì! Io voglio venire lì [a casa vostra] con il *dhūp* e il *tapot*[35]! Nel mese di agosto io farò lo *yāgh* lì! Questo ho detto!

Arrivato il mese di agosto lo *yāgh* fu ripetuto e venne chiamato un *purohit* di Jagatsukh, un villaggio vicino a quello di Shuru. A rito finito, si effettuò la seduta per chiedere alla divinità se questa volta tutto era stato eseguito secondo le regole.

[33] *Mātā* è il termine con cui ci si rivolge alla dea. Altri termini sono *Bhāgvatī* (per la dea) e *Mahārāja* (sia per la dea che per il dio).

[34] Il *jāp* è la recitazione continua dei *mantra* e la *mālā* è una specie di rosario che viene usate a volte dai *purohit* durante i *jāp*. Il senso della frase, quindi, è che essi credevano di stare facendo lo *jāp* facendo rotolare le *mālā* tra le mani, ma in realtà non era un *jāp* perché i *mantra* recitati non erano quelli giusti.

[35] Il *dhūp* è l'incenso e il *tapot* è l'incensiere ma l'espressione comprende anche la campana. L'incensiere e la campana rappresentano la forma mobile della divinità e viene portata in alternativa al *rāth* (carro).

Uomo: Dicci Bhāgvatī! Lo *yāgh* è finito. Se c'è qualcos'altro diccelo!

Gur: La verità e il potere ce li ho oppure no?

Uomo: Sì, ce li hai!

Gur: Le regole no, i padri no, gli dèi no[36]! Allora, come possiamo avere la verità (*sat*) e il potere (*tap*[37])? Il vero ha mancanza di verità e il potente ha mancanza di potere!

Uomo: Oh Mahārāja! Quello che tu hai detto abbiamo fatto!

Gur: Io vi avevo dato il permesso di fare lo *yāgh* quel giorno. Il permesso che non vi avevo dato era di portare quel *purohit*! Ecco perché le regole no, i padri no, gli dèi no[38]! Oh gente! Voi avete *yāgh* di sette giorni o di cinque giorni. Quello che io ho è lo *yāgh* di due momenti e mezzo! Altri dèi fanno *yāgh* di cinque o sette giorni ma io faccio lo *yāgh* di due momenti e mezzo! Io faccio tutto il lavoro in un giorno e altri dèi fanno queste cose buone in *yāgh* di sette giorni! Oh *purohit*! Oh gente! Chi ha visto quando sono venuta e chi ha visto quando me sono andata? Andate allora, le cose di cui avete sofferto io le ho cambiate. Io non posso tollerare quello che quel *purohit* ha fatto!

Gente: Ciò che il *purohit* ha fatto rimandaglielo sulla testa! Noi sappiamo che quello è stato un nostro errore!

Gur: Andate allora! Quel giorno lui [il purohit] stava chiedendo scusa. Voi sapete tutto questo. E io lo punirò e glielo rimetterò sulla testa! Allora pensate che io sono la dea Śravanī!

Gente: Noi siamo i tuoi bambini! Prenditi cura di noi!

Gur: Voi avevate fatto lo *yāgh* per la felicità e che cosa è successo? Ascoltami Chet Ram[39]! Io non conosco giorno brutto e non conosco l'oscurità dei mesi. Ogni mese dell'anno, tutti i mesi dell'anno sono uguali per me! Io avevo visto che qualcosa di brutto stava accadendo nella vostra vita. È per questo che vi diedi quel giorno per fare lo *yāgh*. Andate ora! Le malattie e gli altri problemi che avete io li metterò nel bordo del *gundu*[40]! Allora pensate che sono la dea Śravani! Io riempirò i vostri granai! Quando voi vorrete fare un altro *yāgh* dovete chiederlo a me! Non fate tutto secondo la vostra testa! Altrimenti sarà la vostra ascia sui vostri piedi e soffrirete ancora e ancora!

Purohit: Oh *Mātā*! Il tuo potere è enorme! Noi non lo possiamo capire!

[36] Ossia, le regole che provengono dalle generazioni non le seguite e gli dèi non li seguite.

[37] *Tap*, da *tapas*, è letteralmente il calore ascetico.

[38] Il *gur* vuole dire: «poiché non ascoltate gli dèi non seguite neanche le regole».

[39] Chet Ram è il capofamiglia.

[40] Il *gundu* è il velo con il quale le donne *pahāṛī* si ricoprono la testa.

Gur: Oh *Purohit*! Oh *Pujārī*[41]! Riguardo a questo *yāgh* entro tre giorni io ve lo dirò nel sogno!

È interessante notare come in questo caso la «divinità locale», attraverso il suo *gur* (membro di una casta molto bassa), da una parte si fa garante dell'«ortodossia brahmanica» – rimproverando al primo *purohit* di non aver eseguito i disegni giusti[42] – dall'altra, però, si pone in contrasto con i *purohit* e con le regole brahmaniche. Quando il *gur* dice «Io non conosco l'oscurità dei mesi!» – ossia i mesi considerati nefasti secondo i calcoli astrologici dei *purohit* – dichiara e impone la sua autonomia e il suo potere assoluti. Da un certo punto di vista, inoltre, quando il *gur* dice «Quello che io ho è lo *yāgh* di due momenti e mezzo!» manifesta un divinità che sembra essere tanto più potente quanto più è, per così dire, autonoma rispetto allo *yāgh*: da una parte lo richiede ma dall'altra riceve da esso degli effetti molto più immediati.

Conclusione

Ciò che emerge da questi due esempi è, quindi, un tipo di interrelazione tra i riti brahmanici, basati sui calcoli astrologici e sul lavoro dei *purohit*, e i riti oracolari che si presenta come un inglobamento dei primi da parte dei secondi, nel modo tipico della religione devozionale (*bhakti*). Del resto le divinità rappresentate dai *gur* se, da una parte, si inseriscono nel sistema brahmanico e, potremmo dire, lo utilizzano, dall'altra tendono a porsi al di sopra di tutto (dello *yāgh*, dei calcoli astrologici, dei *purohit)* e quello che richiedono è il riconoscimento della loro potenza da parte dei fedeli e la continua prova della loro devozione. Così, il *gur* della dea Śravanī, nel momento in cui viene posseduto dalla divinità, dice spesso «Io non sono affamata di cibo o di offerte, io sono affamata dei vostri petali di fiori!», sostituendo così la

[41] Si riferisce al *pujāri* del tempio. Quest'ultimo, infatti, nel corso delle sedute, svolge il ruolo di assistente del *gur*.

[42] Successivamente chiesi al *gur* quali erano questi disegni ed egli mi disegnò su un pezzo di carta quelli che riteneva esatti (e che, infatti, corrispondevano ai disegni che ho sempre visto fare dai *purohit*) dicendomi che quelli che erano stati fatti quel giorno erano diversi ed erano tantrici.

preminenza del rituale alle manifestazioni di amore e di rispetto da parte dei devoti; oppure «Le parole del *kalyuga* sono mie, le parole del *satyuga* sono mie!», eliminando così la distinzione, spesso fatta dai purohit, tra gli dèi del *satyuga* e gli dèi del *kalyuga*[43]. Il rapporto tra la *bhakti* e la possessione è stato notato anche da Dumont, il quale afferma:

> It remains that both possession, a functional feature of folk religion and bhakti, a characteristic of many sects, rest upon a common psychological condition, and that bhakti takes up in more or less sublimated form an aspect of common religion ignored by Brahmanic orthodoxy (DUMONT, 1970b:57).

Tuttavia, sono proprio i valori devozionali – che emergono costantemente nel corso dei riti di possessione – a presentarsi come il punto di incontro tra questi ultimi e gli *yāgh* dei *purohit.* Biardeau nota, ad esempio, che nell'induismo classico, con l'apparire della *bhakti,* il sacrificio vedico propriamente detto è divenuto una

> oblations dans le feu, qui est beaucoup plus proche du rituel sacrificiel vedique, mais qui est offert à Viṣṇu ou à Śiva – ou éventuellement à la Déesse... – non plus aux dieux védiques (1976:139).

Ecco allora che laddove la devozione e il culto delle divinità locali si associano a dei riti di possessione, le «divinità devozionali» e le «divinità oracolari» diventano tutt'uno e si verifica ciò che Bouiller e Toffin riscontrano a livello dei culti settari,

> qui placent au pinacle un dieu supérieur et tendent à en faire un réceptacle de toutes les capacités, de toutes les puissances autrement réparties entre différentes instances (1993:12).

[43] Un'idea diffusa tra molti *purohit* è che le divinità vediche o puraniche vengono considerate appartenere al *satyuga* mentre le divinità dei *gur* onorate nei templi appartengono al *kalyuga.*





FIG. 1. *Yāgh* eseguito al tempio di Jagatsukh. In primo piano, a destra, vi sono i carri della dea Gāyatrī e del dio Nāg; al centro vi è l'altare del fuoco e intorno sono seduti i *purohit*.
FIG. 2. Raffigurazioni rituali eseguite dal *purohit* durante la preparazione dello *yāgh*.





FIG. 3. Rappresentazioni della dea Gāyatrī e del dio Takśak Nāg effettuate dai *purohit* in occasione del rito.
FIG. 4. Consultazione dei *gur* di Takśak Nāg e di Gāyatrī alla fine dello *yāgh* eseguito al tempio di Jagatsukh.



FIG. 5. Consultazione del *gur* di Śravani alla fine dello *yāgh* eseguito a casa di Chet Rām. A sinistra vi è l'altare del fuoco; in primo piano, a destra, vi è il *purohit* che ha eseguito il rito e intorno al *gur* vi sono i componenti della famiglia di Chet Rām.

Bibliografia

W. ASHLEY, *Recodings: Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala State, South India,* Thesis Ph.D, New York University, 1993.

J. ASSAYAG, *La Colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, CNRS Editions, Paris, 1992.

G.D. BERREMAN, «Brahmins and Shamans in Pahari Religion», *Journal of Asian Studies*, 23,1964.

D. BERTI, *Le parole degli dèi. Culti di possessione oracolare in Himachal Pradesh*, Tesi di Dottorato, Università di Siena, 1997.

M. BIARDEAU, «Le sacrifice dans l'orhodoxie brahmanique», in M. BIARDEAU et Ch. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne,* P.U.F., Paris, 1976.

V. BOUILLER, G. TOFFIN, «Introduction», in *Classer les dieux? Des panthéon en Asie du Sud,* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Collection Purusartha 15), Paris, 1993, pp. 9-21.

P.J. CLAUS, «Spirit Possession and Spirit Mediumship from the perspective of Tulu Oral Traditions», *Culture, Medicine and Psychiatry*, III, 1, 1979, pp. 29-51.

G. COLAS, *Viṣṇu, ses images et ses feux. Les métamorphoses du dieu chez les vaikhānasa*, Presses de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1986.

L. DUMONT, *Une Sous-Caste de l'Inde du Sud. Organisation Sociale et Religion des Pramalai Kallar*, Mouton, Paris-La Haye, 1957.

L. DUMONT, «World Renunciation in Indian Religions», in *Religion, Politics and History in India. Collected Papers in Indian Sociology*, Mouton, Paris, 1970b.

L. DUMONT e D. POCOCK, «Possession and Priesthood», in *Contributions to Indian Sociology,* 3, 1959b, pp. 55-74.

C.J. FULLER, «The hindu pantheon and the legitimation of hierarchy», *Man* (N.S.) 23, 1987, pp. 19-39.

C.J. FULLER, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India.* Princeton University Press, Princeton, 1992.

J.R. FREEMAN, «Performing Possession: Ritual and Consciousness in the Teyyam Complex of Northern Kerala», in HEIDRUN BRÜCKNER, LOTHAR LUTZE and ADITYA MALIK (eds.), *Flags of Flame; Studies in South Asian Folk Culture*, Manohar, New Delhi, 1993, pp. 109-138.

J.C. GALEY, «Totalité et hiérarchie dans les sanctuaires royaux du Tehri-Garhwal (Himalaya indien)», in J.C. GALEY (ed.), *L'Espace du Temple* II, Purusartha, 10, pp. 55-97.

E.B. HARPER, «Spirit Possession and Social Structure», in *Anthropology on the March,* Bala Ratnam (ed.), The Book Centre, Madras, 1963, pp. 165-177.

S. INGLIS, «Possession and Pottery: Serving the Divine in a South Indian Community», in J.P. WAGHORNE and N. CUTLER (eds.), *Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India*, Anima Publications, Chambersburg, 1985, pp. 88-101.

S. KAKAR, *Shamans, Mystics and Doctor*, Knopf, New York, 1982.

S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les brâhmanas*, PUF, Paris, 1966 [1ª ed. 1898].

T.N. MADAN, «The ideology of the householder among the Kashmiri Pandit», in *Contributions to Indian sociology*, 1-2, 1981.

M. MORENO, «Possession and Pottery: Serving the Divine in a South Indian Community», in J.P. WAGHORNE and N. CUTLER (eds.), *Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India*, Anima Publications, Chambersburg, 1985, pp.103-120.

A. PADOUX, «Contributions à l'étude du Mantrāśastra III. Le Japa.», in *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, LXXVI, 1987, pp. 65-85.

R. REDFIELD, «The Social Organization of Tradition», *Far Eastern Quarterly*, 15, 1955, pp. 13-22.

M.L. REINICHE, *Les dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Cahiers de L'Homme, n.s., XVIII, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1979.

L. RENOU e J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Tome premier, Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris, 1985, [1ª ed. 1947-49].
E. SCHÖMBUCHER, «The consequences of not keeping a promise. Possession Mediumship among a South Indian Fishing Caste», in *Cahiers de Littérature Orale*, 35, 1994, pp. 41-63.
M. SINGER, *When a Grat Tradition Modernizes*, Pall Mall, London, 1972.
M.N. SRINIVAS, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Clarendon Press, Oxford, 1952.
H.G. TÜRSTIG, «The Indian sorcery called abhicara», *WZKS*, XXIX, 1985, pp. 68-117.
D. VIDAL, «Une négociation agitée. Essai de description d'une situation d'interaction entre des hommes et des dieux», in *Etudes Rurales*, 107-108, Paris, 1987.
D. VIDAL, *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*, Editions de l'Orstom, Paris, 1988.
D. VIDAL, «Des dieux face à leur spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh», in *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales (Collection Purusartha, 12), Paris, 1989, pp. 61-79.

ABSTRACT
In Himachal Pradesh each village temple has an oracle incarnating the main deity. During séances of possession, he is consulted to solve individual or collective problems. If sometimes his role can be seen as alternative to that of the *purohit*, in certain contexts the two officiants participate in the same ritual. In all such cases, the oracle, speaking on behalf of the deity he incarnates, has to say the last word about the *purohit*'s work. This sort of control upon brahmanical rites has to be understood in relation with the devotional attitude which characterizes both the ceremonies officiated by the *purohit* and the séances of possession during which the oracle is consulted.

KEY WORDS
Induism. *Purohit*. Possession.

Fritz-Heiner Mutschler

LA MEMORIA DEL PASSATO. UN CONFRONTO TRA LA STORIOGRAFIA GRECO-ROMANA E LA STORIOGRAFIA CINESE ANTICA

L'attivo interesse per il passato, l'attenzione per gli eventi e le situazioni di epoche trascorse è un fenomeno che si ritrova in molte società e forse costituisce una costante antropologica. Lo stesso vale per la constatazione che, non appena una società ha raggiunto un certo stadio di sviluppo culturale, tale interesse assume anche forma letteraria. La civiltà occidentale e quella cinese forniscono esempi illuminanti a questo proposito. In entrambe la storiografia è nata agli albori, è durata e si è sviluppata nei secoli quale elemento essenziale di ricerca della propria identità e nello stesso tempo, come genere letterario, ha svolto un ruolo importante nell'ambito della storia della letteratura. Da un'indagine comparata delle due tradizioni storiografiche è dunque lecito attendersi non soltanto una più netta definizione della specificità di ciascuna, ma anche un contributo alla comprensione delle differenze e delle analogie tra le due civiltà.

In questo articolo tenterò soltanto di dare un'idea più o meno vaga delle possibilità che si aprono quando ci si addentra in questo campo relativamente inesplorato. E vorrei farlo accennando a due indirizzi di ricerca che mi sembrano particolarmente promettenti e che nello stesso tempo, nella loro antinomia, evidenziano l'inevitabile complessità che uno studio comparato delle storiografie greco-romana e cinese antica comporta già nello stadio iniziale. Nella prima parte della mia esposizione metterò in risalto due differenze essenziali tra la storiografia greco-romana e quella cinese antica. Di queste soltanto una, finora, è stata presa in considerazione dalla critica, senza tuttavia essere spiegata in maniera soddisfacente. Nella seconda parte dirigerò la mia attenzione su un fenomeno finora del tutto ignorato. Mi riferisco al fatto che, sotto certi aspetti, non

c'è contrapposizione tra storiografia greco-romana da un lato e storiografia cinese antica dall'altro, quanto piuttosto un comune differenziarsi delle storiografie romana e cinese antica rispetto a quella greca.

Prima di entrare nel merito della ricerca è doveroso che io faccia alcune brevi precisazioni circa la scelta del materiale esaminato. Un'indagine comparata che tenesse conto di tutti i testi disponibili rappresenterebbe un compito troppo arduo per una singola persona, e poi, forse, non sarebbe neppure auspicabile, in quanto, in considerazione delle inevitabili differenziazioni che bisognerebbe fare all'interno di ciascuna delle due storiografie, si correrebbe il rischio di sfocare tanto le differenze che le contraddistinguono quanto le analogie che le accomunano. La questione che si pone è, quindi, se nell'immensa mole del materiale sia possibile selezionare alcune opere sufficientemente rappresentative per un primo approccio di ricerca comparata.

La scelta effettuata qui di seguito consiste nel focalizzare l'attenzione sui classici delle rispettive storiografie, cioè su quelle opere che, a partire da un certo momento, hanno assunto una valenza normativa e di conseguenza hanno inciso sulla tradizione e, grazie anche al loro prestigio, ci sono pervenute complete o quasi. Di quali opere si tratta?

Cominciamo con l'ambito occidentale. A prescindere da un giudizio dettagliato sulla loro opera, è un fatto praticamente incontestabile che gli archegeti Erodoto e Tucidide hanno dato impulsi decisivi alla storiografia greca e, al di là di questa, a tutta la tradizione storiografica occidentale. Le loro opere vanno dunque prese in considerazione in ogni caso. E includerò nella mia ricerca anche le *Storie* di Polibio, che in buona parte sono giunte fino a noi e che, soprattutto per le circostanze in cui hanno preso forma, per la materia trattata e la risonanza avuta, costituiscono l'anello di congiunzione con la storiografia romana.

Per quanto concerne quest'ultima, la scelta è quasi obbligata: la triade classica Sallustio, Livio e Tacito rappresenta adeguatamente la storiografia romana sia dal punto di vista epocale (repubblica, età augustea, impero) sia da quello formale, nel senso di rappresentatività delle sue forme più importanti (esposizione completa sullo schema degli annali, monografia, storia di determinati periodi).

Anche per la storiografia cinese è possibile selezionare un

corpus corrispondente. Le opere da inserire in questo corpus hanno tuttavia un carattere diverso e quindi anche un significato diverso ai fini del confronto che si intende effettuare. Ciò è dovuto innanzi tutto al fatto che due di esse vanno classificate come prestoriografiche piuttosto che storiografiche nel senso già precisato (e nel senso delle opere occidentali sopra citate). Lo *Shu Jing*, il *Classico dei documenti*, è una raccolta di discorsi, colloqui, disposizioni, ecc., in parte fittizi, che sarebbero stati raccolti da Confucio.[1] I documenti più antichi asseriscono di risalire all'epoca del leggendario imperatore Yao, la maggior parte dei testi concerne avvenimenti del primo periodo Zhou. Tra i vari testi non c'è connessione. Secondo la tradizione, Confucio sarebbe l'autore anche del *Chun Qiu*, le *Primavere e autunni*. Quest'opera tratta gli avvenimenti del periodo compreso tra il 722 e il 481 a.C. ordinati secondo la cronologia dei sovrani di Lu, lo stato patria di Confucio. Si tratta di una cronaca estremamente arida, in cui si susseguono, senza alcun legame, scarne notizie riguardanti avventi al trono, decessi, battaglie, eventi naturali straordinari, ecc. Già questa breve caratterizzazione delle due opere fa comprendere come esse non siano paragonabili a quelle occidentali precedentemente citate. E purtuttavia vanno prese in considerazione perché, attribuite a Confucio già in età antica e più tardi incluse nel canone più ristretto degli scritti confuciani, furono oggetto di numerosi commenti e interpretazioni ed esercitarono un influsso notevole sulla storiografia successiva.

Ciò è evidenziato chiaramente dalla forma in cui ci è stata tramandata la terza opera scelta per il confronto con la storiografia occidentale. Lo *Zuo Zhuan*, e cioè le *Annotazioni di Zhuo*, il più antico esempio cinese di esposizione storica in forma narrativa, ci è pervenuto infatti come cronaca continua mirante a integrare le singole scarne notizie delle *Primavere e autunni*. La maggior parte degli studiosi ritiene che originariamente quest'opera fosse una storia della Cina indipendente

[1] La questione della tradizione di molte opere cinesi antiche è assai intricata e si sottrae alla possibilità di un giudizio critico per chi non è specialista in materia. In seguito mi atterrò ai 28 capitoli della cosiddetta tradizione Xinwen, i quali vengono generalmente considerati autentici nel senso che sembrano derivare da una stesura dell'opera già esistente prima del periodo Qin. Cfr. B. KARLGREN, *Glosses on the Book of Documents*, 2 voll., Stockholm, 1948 e 1949; B. WATSON, *Early Chinese Literature*, New York, 1962, pp. 21 segg.; H.G. CREEL, *The Origins of Statecraft*, Chicago, 1970, pp. 447-463.

dalle *Primavere e autunni*, pur riferendosi più o meno allo stesso arco di tempo; quanto alla forma in cui fosse stata inizialmente redatta non possiamo ovviamente far altro che formulare delle supposizioni.

Anche per questo, l'opera più importante per il confronto con la storiografia occidentale è lo *Shi Ji*, le *Memorie di uno storico*, di Sima Qian, che negli anni a cavallo del 100 a.C. riprese e portò a termine il grandioso progetto iniziato dal padre: una storia completa della Cina, dalle origini avvolte nella leggenda fino ai suoi giorni. L'opera storiografica di Sima Qian assume una valenza rappresentativa eccezionale sia perché riprende le informazioni e a volte, quasi testualmente, interi brani di opere precedenti, come lo *Shu Jing*, il *Chun Qiu* e lo *Zuo Zhuan*, sia perché ha influenzato enormemente la storiografia cinese successiva tanto sul piano del contenuto quanto su quello della struttura formale.

Grecia/Roma - Cina

A questo punto vorrei passare alla prima parte della mia esposizione. Il primo elemento che desidero mettere in risalto riguarda proprio l'ultima delle opere sopra citate, e cioè lo *Shi Ji* di Sima Qian: la sua struttura formale evidenzia una differenza fondamentale rispetto alla maggior parte delle opere della storiografia greco-romana.

Queste ultime si ispirano a un comune principio strutturale, quello della narrazione continua in ordine cronologico, che lascia spazio, è vero, all'inserimento di digressioni, ma segue il corso degli eventi nel suo naturale evolversi temporale con un respiro nel complesso unitario. Ciò vale tanto per le opere di un Erodoto, di un Tucidide e di un Polibio quanto per quelle degli storiografi romani, indipendentemente dal fatto che si illustri la storia di un periodo piuttosto lungo o che si riferisca soltanto un singolo evento di particolare rilievo.

Lo *Shi Ji* è strutturato diversamente. Lo storico cinese suddivide la materia in diverse sezioni indipendenti le une dalle altre, ciascuna delle quali, a sua volta, consta di capitoli in parte alquanto autonomi. Complessivamente si hanno 130 capitoli in 5 sezioni. La prima sezione, "Ben Ji", e cioè gli "Annali principali", espone in 12 capitoli la storia, ovvero le storie, delle varie dinastie giunte al vertice del potere centrale e, a

partire da un certo periodo, quelle dei singoli sovrani. Segue poi la sezione "Biao", cioè "Tabelle", in cui Sima Qian in 10 capitoli cerca di sincronizzare persone ed eventi della storia cinese. La terza sezione, "Shu", cioè "Libri" oppure "Trattati", si occupa, in 8 capitoli, di temi diversi come riti, calendari, vie d'acqua, economia, ecc. La sezione successiva, "Shi Jia" ovvero "Casati ereditari", che consta di 30 capitoli, espone in parte gli stessi eventi degli Annali principali, con la differenza che questa volta l'attenzione si concentra sugli esponenti delle dinastie locali. L'opera si conclude con la sezione più lunga, "Lie Zhuan" ovvero "Biografie" o forse meglio "Tradizioni riunite insieme". Si tratta soprattutto, ma non esclusivamente, di biografie. Vi sono ricordate personalità di spicco sul piano politico, ma anche su quello culturale; alcuni capitoli sono dedicati a singole persone, altri a gruppi di persone.

L'impostazione che Sima Qian ha dato alla sua opera esercitò un forte influsso e fu presa a modello nelle storie delle singole dinastie che vennero regolarmente scritte dopo di lui: tutte queste opere, infatti, sia pur sempre con lievi mutamenti, seguono in linea di principio il disegno organico dello *Shi Ji*.

Come interpretare la differenza strutturale tra l'opera del massimo storiografo cinese e dei suoi epigoni da un lato, e la maggior parte delle opere della storiografia greco-romana dall'altro? La spiegazione più completa finora tentata per dirimere la questione rimane ancora quella del sinologo ceco J. Prusek.[2] La sua tesi principale, sostenuta in un saggio tanto fecondo di idee quanto tortuoso nel ragionamento e quindi di difficile lettura, consiste nel collegare l'accennata diversità tra la storiografia greca antica – che Prusek considera da sola rappresentativa per la storiografia occidentale – e la storiografia cinese antica con una differenza fondamentale tra la storia della letteratura greca e quella della letteratura cinese: mentre alle origini della poesia greca c'è l'epica, e nei successivi sviluppi è sempre l'epica a emergere, in una posizione centrale, tra tutti i generi letterari, in Cina questo ruolo è svolto dalla lirica.[3] Caratteristi-

[2] J. PRUSEK, *History and Epics in China and the West*, in ID., *History and Literature*, Dordrecht, 1970, pp. 17-30.

[3] *Ibidem*, *passim*, soprattutto p. 31: "This leads us to the conclusion that just as epics are dominant in European writing and their methods exert certain pressure on all other branches of European writing, so in Chinese literature the central position is held by lyrics which influence not only writing but all other fields of artistic creation".

ca dell'epica europea è il fluire omogeneo e continuo della narrazione,[4] della lirica cinese, invece, la giustapposizione isolata di pochi motivi per evocare una generica impressione di atmosfera.[5] A questa tesi fondamentale se ne allaccia una seconda, che collega la differenza strutturale parallela tra l'epica occidentale e la lirica cinese e tra la storiografia occidentale e quella cinese a un diverso interesse contenutistico:

> In any case [...] it is the individual, special and unrepeatable, that epics are concerned with; to depict and describe it as a homogeneous stream, as a firmly linked chain, is its main purpose and that also was the chief aim of European literature and historiography. In China, attention was obviously paid to something entirely different; not the specific and unrepeatable, but to the general, the norm, the principle, the law, etc. [...] This inclination to the general and eternally valid, gave history the general character of Chinese literature and especially its dominating genre, lyrics."[6]

Questa seconda tesi di Prusek risulta poco convincente. Innanzi tutto non si capisce in che senso l'epica mirerebbe all'individuale più della lirica. Per quanto concerne l'epica e la lirica greca tale affermazione non è esatta. Nell'antica Cina, poi, non c'è un'epica che si possa confrontare con la lirica delle origini.[7] Altrettanto errato è sostenere che la storiografia greca guarda al particolare e non all'universale. Si tratta di un'affermazione non applicabile *tout court* all'opera di Erodoto e di Polibio, e del tutto fuori luogo nel caso di Tucidide, che dietro il particolare scruta proprio l'universale.

Le precedenti considerazioni, comunque, non inficiano la tesi principale di Prusek, secondo cui il carattere peculiare della storiografia cinese andrebbe messo in relazione con la posizione di assoluto prestigio della lirica in quel paese, mentre il tratto distintivo della storiografia occidentale andrebbe collegato al ruolo preminente dell'epica. Si tratta di un'osservazione acuta che vale la pena di sviluppare.

A questo scopo, per prima cosa vorrei formulare l'osservazione di Prusek in una forma un po' modificata e nello stesso tempo storicamente più nitida. Mi sembra più sensato collegare la differenza strutturale tra la storiografia greco-romana e quel-

[4] *Ibidem*, p. 17 segg.
[5] *Ibidem*, p. 30.
[6] *Ibidem*, p. 31 segg.
[7] La questione se in Cina ci sia stato o meno qualcosa di simile all'epica

la cinese antica non genericamente con la differenza strutturale tra l'epica dominante nella letteratura occidentale e la lirica dominante nella letteratura cinese, bensì più concretamente con la differenza strutturale tra i poemi epici omerici, che sono alle origini della poesia greco-romana e diventano presto dei testi classici per la formazione culturale, e lo *Shi Jing*, il *Classico delle odi*, quella raccolta di poesie diverse per origine, per stile e per contenuto che lo stesso Confucio, secondo la tradizione, avrebbe raccolto e che in ogni caso aveva effettivamente molto apprezzato, e a cui nel mondo cinese fu attribuito il medesimo ruolo di "testo culturale" attribuito ai poemi omerici nel mondo greco-romano.[8] Soltanto se formulata in questo modo l'analogia tra poesia e storiografia assume piena evidenza: in Occidente tra i grandi poemi epici, con la loro trama di ampio respiro ma essenzialmente unitaria, e le opere storiografiche che, nonostante digressioni ed *excursus,* si attengono al principio della narrazione continua, cronologicamente ordinata; in Cina tra il *Classico delle odi*, suddiviso in quattro parti autonome – in due casi ulteriormente articolate in base alla provenienza regionale – in cui è raccolta una moltitudine di singole poesie prive di qualsivoglia legame, e lo *Shi Ji*, che in modo del tutto simile è articolato in cinque grosse sezioni e 130 capitoli. Espressa in questa forma storicamente più pregnante, l'analogia tra poesia e storiografia in Cina e in Occidente induce effettivamente a correlare i due generi letterari e, nell'interpretazione dell'uno (storiografia), a tener conto dell'altro (poesia).[9]

Ciò non presenta alcuna difficoltà finché si porta avanti il ragionamento su un piano di assoluta astrattezza. Ci si potreb-

è controversa. In ogni caso a noi non è giunta nessun'opera appartenente a questo genere letterario. E quand'anche ci siano stati dei poemi epici o altri prodotti letterari simili, non hanno mai avuto una valenza paragonabile a quella del *Classico delle odi.*

[8] Cfr. J. ASSMANN, *Zur Verschriftung rechtlicher und sozialer Normen im Alten Ägypten*, in H.J. GEHRKE (a cura di), *Rechtskodifizierung und soziale Normen in interkulturellen Vergleich*, Tübingen, 1994, pp. 61-85: 79 segg.: "Kulturelle Texte sind Texte, in denen eine Kultur die gültige, verpflichtende und maßgebliche Formulierung ihrer Weltsicht ausgedrückt sieht und in deren kommunikativer Vergegenwärtigung sie dieses Weltbild und damit sich selbst bestätigt".

[9] Qui si tratta soltanto di spiegare il parallelismo strutturale. La questione di una possibile relazione per quanto concerne l'influenza esercitata va distinta e qui si può non prendere in considerazione.

be, per esempio, riferire a una teoria sviluppata negli ultimi anni nel campo della storia comparata della scienza. Secondo questa teoria, una ragione importante per cui le moderne scienze della natura sono nate in Occidente e non in Cina sarebbe dovuta a una differenza fondamentale tra il pensiero occidentale e il pensiero cinese, la quale, a sua volta, sarebbe riconducibile a rilevanti differenze strutturali tra la lingua cinese e le lingue indoeuropee: come la lingua cinese, anche il pensiero cinese predilige procedere in modo coordinativo, accosta semplicemente i fatti e si interessa al loro rapporto reciproco nell'unità; il pensiero occidentale, invece, procede piuttosto in modo subordinativo, tende a mettere i fatti in un univoco rapporto gerarchico di causa ed effetto, un metodo, questo, che caratterizza, per esempio, tutta la fisica newtoniana.[10]

Non è questo il luogo di valutare la validità della teoria nello spiegare il diverso sviluppo delle moderne scienze della natura in Cina e in Occidente. È però evidente e interessante notare che l'opposizione "coordinazione – subordinazione" si presta anche a interpretare la fondamentale differenza strutturale tra il *Classico delle odi* e lo *Shi Ji* da un lato, e i poemi omerici e le opere degli storici greci e romani dall'altro. Si potrebbe perciò vedere in questa diversità un'espressione della più generale differenza tra il pensiero cinese e il pensiero occidentale, ammesso che di una tale differenza più generale si sia disposti ad accettare l'esistenza.

Anche se queste osservazioni non sono forse del tutto fuorvianti, bisogna tuttavia ammettere che, come tutte le riflessioni di questo genere condotte su un piano di astrattezza, hanno un qualcosa di intrinsecamente insoddisfacente, essendo avulse dai fenomeni concreti più di quanto possa essere gradito a uno storico o a un filologo.

Ritorno quindi su un piano di maggiore concretezza proponendo una questione, e cioè se, invece della differenza tra interesse per il particolare e interesse per l'universale, non si possa trovare un diverso termine contenutistico correlativo alla differenza strutturale dalla quale siamo partiti. A mio parere la risposta è affermativa, e pertanto formulo la seguente tesi: la diversità formale tra lo *Shi Ji* e le opere degli storici greco-romani, come pure tra il *Classico delle odi* e l'epica omerica, è

[10] F. BARONE, *Oriente-Occidente. Strutture linguistiche e concettuali a confronto*, «Nuova Civiltà delle Macchine», 6, 3, 1988, pp. 83-94.

correlativa a una diversità contenutistica caratterizzabile con l'opposizione "interesse mirato alla guerra, e cioè prospettiva essenzialmente dinamica, *versus* interesse mirato alla pace, e quindi prospettiva essenzialmente statica".

Cercherò ora di suffragare brevemente questa tesi. Da una prima lettura dei poemi omerici e del *Classico delle odi* risulta che il discorso dell'interesse mirato alla guerra ovvero alla pace va inteso non in senso assoluto, bensì relativo: nell'*Odissea*, anche se non nell'*Iliade*, è rappresentato anche il lato pacifico dell'esistenza umana; così come, ovviamente, in alcune poesie del *Classico delle odi* si parla anche di guerra. Nello stesso tempo, però, è evidente il peso diverso attribuito ai due temi nell'epica greca e nella lirica cinese. Materia dell'*Iliade* è una fase decisiva della guerra di Troia, nella cui rappresentazione è delineato l'andamento dell'intera guerra. Nell'*Odissea* è proprio questa stessa guerra che costituisce il retroscena ideale, sempre presente, di tutta la narrazione del travagliato ritorno in patria del protagonista. Inoltre è importante sottolineare che nell'ambito della tradizione epica è l'*Iliade* l'opera che ha esercitato l'influsso maggiore e che in tutta l'età classica l'oggetto principale dell'epica sono state proprio le guerre e le battaglie. Nel *Classico delle odi*, invece, emerge un ampio ventaglio di temi. Nella prima parte sono descritte soprattutto le gioie e i dolori che accompagnano la vita quotidiana del popolo: amore e matrimonio sono i temi di cui si parla nei canti nuziali e di corteggiamento, ma anche nelle poesie che cantano la felicità o le delusioni della vita familiare; ci sono inoltre inni, canzoni dedicate alla caccia, ai giochi, alla danza. Anche tra le poesie della seconda e terza parte, cui va attribuita una maggiore valenza sociale, ci sono poesie d'amore, canzoni di caccia e inni, ma anche poesie di contenuto politico, in cui si descrive la situazione in generale o la condotta di determinati funzionari in particolare (per lo più per deplorarla, ma anche talvolta per lodare l'operato di sovrani del passato e del presente). Le lodi ai sovrani prevalgono nelle poesie della terza parte, in cui sono raccolti gli inni ufficiali di diversi stati. Qui, a volte, si parla di guerra anche come prestazione militare, ma nel complesso la guerra non è tanto cantata come occasione per compiere atti eroici quanto piuttosto come evento che porta con sé sofferenze e dolori.[11]

[11] Cfr. C.H. WANG, *Towards Defining a Chinese Heroism*, «Journal of

Se si rivolge l'attenzione alla storiografia, ne risulta un quadro del tutto simile. Che la guerra costituisse il polo d'interesse della storiografia occidentale antica è già riscontrabile in Erodoto, sebbene la concezione della storia di questo autore sia tutt'altro che angusta e includa indubbiamente anche elementi di storia della civiltà e quindi di storia della pace. Nondimeno sono proprio gli scontri bellici tra i Greci e i barbari a costituire il filo conduttore della sua opera. Coerentemente con questa impostazione, Erodoto comincia la trattazione con la storia del regno di Lidia, la prima potenza orientale con cui i Greci dovettero confrontarsi, e termina con l'ampia descrizione delle spedizioni del re persiano Serse in Grecia, a cui è dedicato l'ultimo terzo della sua opera. Il fascino che la grandiosità di questa impresa militare dovette esercitare su Erodoto traspare in modo assai suggestivo laddove egli afferma che la campagna militare che egli si appresta a narrare supera per grandezza tutte quelle precedenti, e dunque anche la guerra dei Greci contro Troia.[12]

Quanto alla concezione della storia di Tucidide, sono emblematiche le frasi che fanno da introduzione alla sua opera.[13]

the American Oriental Society», 95, 1975, pp. 25-35: 29: "Most of the war poems of the *Shih Ching* are technically anti-war poems in which the heroic quality of combat is reduced to the minimum. Instead it is combat fatigue that is described." Lo scopo principale della tesi di Wang è quello di dimostrare che il *Classico delle odi*, nelle figure dei primi sovrani Zhou, Wen e Wu, dipinge un ideale di sovrano e di eroe che si distingue nettamente da quello incorporato da Achille nell'*Iliade*, e più precisamente in un modo che corrisponde immediatamente alla differenza di orientamento contenutistico delle due opere.

[12] ERODOTO 7, 19, 2-21, 1: "[...] in tal modo Serse raccolse le truppe, frugando ogni località del continente. In effetti, per quattro anni interi dopo la riconquista dell'Egitto, Serse preparò un esercito e il necessario per tale esercito, e verso la fine del quinto anno si mise in marcia alla testa di un'armata numericamente imponente. Infatti, di tutte le spedizioni di cui siamo a conoscenza, questa fu di gran lunga la più colossale, a tal punto che, in confronto, quella di Dario contro gli Sciti sembra una cosa da niente [...] e lo stesso discorso vale, stando a quanto si narra, per la spedizione degli Atridi contro Troia [...] Tutte le spedizioni ricordate e quante altre hanno avuto luogo non sono paragonabili a questa sola".

[13] TUCIDIDE 1, 1, 1 segg.: "L'ateniese Tucidide descrisse la guerra tra Ateniesi e Peloponnesi, come combatterono tra di loro cominciando subito al suo sorgere e immaginandosi che sarebbe stata grande e la più importante di tutte quelle avvenute fino allora. Lo immaginava deducendo dal fatto che le due parti si scontrarono quando entrambe erano al culmine di tutti i loro mezzi militari e vedendo che il resto della Grecia si univa all'uno o all'altro dei due contendenti, gli uni subito, e gli altri ne avevano l'intenzione. Certo,

Esse lasciano intendere che ciò che a Tucidide interessa veramente è il cambiamento, il movimento, e in misura tanto maggiore quanto più questi sono violenti e sconvolgenti. Ma il prototipo del movimento storico è la guerra: e quindi l'evento più significativo, più meritevole di essere ricordato è la maggiore di tutte le guerre, la guerra che è stata combattuta con i mezzi più violenti, che è durata più a lungo e che ha prodotto le maggiori sofferenze. I primi 20 capitoli della sua opera servono a Tucidide per dimostrare che la guerra del Peloponneso, la cui storia egli si accinge a scrivere, è stata la maggiore di tutte le guerre mai combattute.

Anche in Polibio, lo storico greco dell'espansione romana, e negli storici romani il quadro è pressoché lo stesso, sebbene Polibio sostenga in un punto che, per dare un giudizio del dominio romano, occorre considerare anche la situazione successiva all'assoggettamento di una data regione. Nell'opera storica di Livio, per esempio, uno dei temi più ampiamente sviluppati è la descrizione, in dieci libri, della seconda guerra punica, al cui inizio Livio, esattamente come avevano fatto Erodoto in merito alla spedizione di Serse e Tucidide in merito alla guerra del Peloponneso, mette espressamente in risalto che la guerra, le cui vicissitudini sta per narrare, è stata la più violenta di tutte quelle mai combattute prima.[14] Ma forse ancora più significativo è un passo di Tacito, dove lo storico del primo periodo imperiale deplora il deterioramento della situazione politica, che priva la storiografia dell'unica materia veramente degna di essere trattata (*Annali* 4, 32):

questo è stato il più grande sommovimento che sia mai avvenuto fra i Greci e per una parte degli uomini".

[14] LIVIO 21, 1, 1-3: "In questa sezione particolare della mia opera mi è consentito premettere ciò che moltissimi storici di solito dichiarono come introduzione generale al loro lavoro: narrerò la guerra più degna di essere ricordata tra tutte quelle che mai siano state combattute, quella che i Cartaginesi, sotto la guida di Annibale, combatterono con il popolo romano. Mai infatti stati o popoli più potenti guerreggiarono tra loro, né mai gli stessi Romani e Cartaginesi ebbero tante forze e vigore; inoltre essi ponevano a confronto tecniche militari non l'una all'altra sconosciute, ma già sperimentate durante la prima guerra punica; e a tal punto mutevoli furono le sorti del conflitto e dubbio l'esito, che i vincitori furono più dei vinti vicini al rischio della rovina. Combatterono, inoltre, spinti da un odio quasi più grande delle forze impiegate, poiché i Romani ritenevano cosa indegna che i vinti di propria iniziativa muovessero guerra ai vincitori, mentre lo sdegno dei Cartaginesi nasceva dalla convinzione che sui vinti fosse stato esercitato un potere superbo e avido".

Non ignoro che la maggior parte degli avvenimenti da me narrati e di quelli che mi accingo a narrare sembreranno forse poco importanti e indegni di memoria: ma nessuno vorrà paragonare i miei annali colle opere degli scrittori che hanno raccolto gli antichi fasti del popolo romano. Quelli, spaziando liberamente, ricordavano guerre grandiose, conquiste di città, uccisioni e catture di re, oppure, all'interno, discussioni tra consoli e tribuni, leggi agrarie e frumentarie, lotte della plebe contro il patriziato. Il mio è un campo limitato, faticoso e senza gloria: una pace immutabile o appena turbata, fatti dolorosi in Roma e un principe noncurante di estendere i confini dell'impero. Tuttavia non sarà stato inutile indagare quei casi, a prima vista insignificanti, dai quali spesso hanno origine grandi avvenimenti.

In questo brano si ritrova inequivocabilmente ancora una volta la concezione dinamica della storia di derivazione omerica, che vede appunto nei grandi movimenti l'essenza della storia e che quindi, coerentemente, ritiene che le epoche caratterizzate da conflitti, esterni o almeno interni, siano preminenti, dal punto di vista storiografico, rispetto a periodi di pace esterna e di calma interna.

La concezione della storia nella storiografia cinese ha invece degli accenti diversi. Già le "fonti", e cioè i testi con le dichiarazioni e le disposizioni dei sovrani più antichi, che costituiscono lo *Shu Jing*, parlano diffusamente del buon governo del paese, del giusto modo di trattare i sudditi, insomma affrontano in larga misura temi di pace.[15] Nello *Zuo Zhuan*, se è vero che si fa menzione di molte guerre, corrispondentemente alla reale situazione storica del periodo descritto, si osserva anche che ben poco spazio viene dato alla descrizione di battaglie: l'attenzione si focalizza soprattutto su fatti la cui lettura palesa l'equità o l'iniquità di un dato sovrano, il suo atteggiamento cooperativo o arrogante nei confronti dei consiglieri, la sua cura o il suo disprezzo per il popolo.[16]

[15] Cfr. p. es. *Shu Jing*, *Kang Gao* (KARLGREN, p. 40): "The king [*scil.* Wu] said: Oh, Feng [= fratello minore del re, che questi aveva nominato reggente in una parte dell'impero], (pain your body =) exert yourself intensely and be careful. [...] Do not repose and love idleness, and you will (well) govern the people. [...] The king said: Oh, Feng, be careful and enlightened in regard to your punishments. [...] The king said: Oh, Feng, if you have order in that, you will make greatly illustrious your management." Il rapporto tra testi di questo tipo e testi in cui si parla di imprese militari è di circa 5 a 1.

[16] Ciò viene sottolineato più volte dagli interpreti. Cfr. p. es. WATSON, *op cit.*, p. 57.

Di decisiva importanza per il nesso logico del ragionamento che stiamo portando avanti è che questo orientamento dell'interesse storiografico, tanto lontano da quello degli storici occidentali, è chiaramente riscontrabile anche in Sima Qian. Già nella presentazione dei leggendari sovrani del periodo arcaico, all'inizio dello *Shi Ji*, sono posti in primo piano non tanto i successi militari, quanto piuttosto le misure di civilizzazione, come la regolazione del corso dei fiumi per prevenire le inondazioni o l'accurata organizzazione dell'apparato amministrativo[17] e, analogamente, di tutta una serie di sovrani storici Sima Qian mette in risalto l'impegno profuso con successo nella composizione pacifica dei conflitti interni ed esterni, premessa fondamentale per il miglioramento della condizione del popolo.[18] Inoltre, come già ricordato nell'introduzione, c'è una parte dell'opera dedicata esclusivamente a "temi di pace", come i riti, la musica, la rete di vie fluviali, le questioni economiche.

[17] Cfr. p. es. *Shi Ji*, 2 (CHAVANNES, I, pp. 154 segg.): [Yu, il futuro fondatore della dinastia Xia, riferisce al leggendario imperatore Shun, su incarico del quale aveva operato] "Les eaux débordées s'élevaient jusqu'au ciel; l'immense nappe entourait les montagnes et submergeait les collines; tout le peuple de la plaine était accablé par les eaux; pour aller sur la terre ferme, je montai en char; pour aller sur l'eau, je montai en bateau; pour aller sur la boue, je montai sur un van; pour aller sur les montagnes, je montai sur des crampons; je parcourus les montagnes et fis des entailles aux arbres. Avec I, je donnai à la multitude du riz et de la nourriture fraîche. En ouvrant le cours des neuf fleuves, je les conduisis aux quatre mers; j'approfondis les cannaux d'un pied et les canaux de seize pieds et je les conduisis aux fleuves. Avec Tsi, je donnai à la multitude la nourriture qu'elle avait de la peine à se procurer; ceux qui avaient peu de nourriture échangèrent les objets qu'ils avaient en trop contre ce qui leur manquait. J'ai déplacé les résidences de tout le peuple et les ai fixées; les dix mille états ont été bien gouvernés".

[18] Cfr., per esempio, *Shi Ji*, 25 (CHAVANNES, III, pp. 299 segg.): [L'imperatore Wen (180-157) reagisce alla minaccia di attacchi da parte degli Xiong Nu (Unni?) al confine settentrionale.] "(L'empereur) Hiao-wen répondit: '[...] Maintenant, puisque je n'ai point encore pu dissiper et repousser (ce fléau), je désire du moins fortifier la frontière et y établir une garde, nouer des relations d'amitié (avec les Hiong-nou) et avoir (avec eux) des échanges d'ambassadeurs. Assurer le repos et la tranquillité à la Marche du nord, c'est ce que je considérerai comme une grande gloire. D'ailleurs qu'on ne délibère plus sur les affaires militaires.' Ainsi les cent familles n'eurent à souffrir de corvées ni au dedans, ni au dehors; elles purent décharger leurs épaules dans leurs champs; l'empire fut puissant et prospère; le grain en vint à valoir une dizaine de pièces de monnaie. Sur un espace de dix mille *li* (on entendit) chanter les coqs, aboyer les chiens et (on vit) fumer les feux. C'est bien là ce qu'on peut appeler la concorde et la joie".

Ed infine l'ultima parte, che è anche la più ampia, contiene le biografie non solo di celebri ministri e di noti generali, ma anche di poeti e di filosofi, e un capitolo è addirittura riservato a commercianti di particolare successo. Il fatto, poi, che in questa sezione sia contenuta perfino una breve teoria economica liberista (o meglio, con termine storicamente più corretto, taoista) non fa altro che completare il quadro.[19]

È mia impressione che la diversità tra la concezione della storia della storiografia greco-romana e quella della storiografia cinese sia da mettere in relazione con le diverse forme di rappresentazione cui si è accennato. Ovviamente, in fenomeni di questo tipo rimane sempre un'incertezza di fondo quando si tratta di stabilire il rapporto di causa ed effetto. In ogni caso mi sembra evidente che le guerre, così come sono al centro della poesia arcaica e della storiografia occidentali, si offrono alla percezione storica come un forte movimento organico,

[19] *Shi Ji*, 129 (YANG e YANG, pp. 410 segg.): "The Grand Historian comments. What it was like before the time of Shen Nung I do not know, but, judging by the *Book of Songs* and the *Book of Documents*, ever since the time of Emperor Shun and the Hsia Dynasty men have desired to feast their eyes on beautiful women, their ears on music; their mouths have delighted in meat, their bodies in pleasure and comfort, and their hearts in power and glory. Even if you went from door to door reasoning with them, such deep-rooted habits as these could never be changed. The best thing, then, is to let matters take their own course; the next is to lead people through benefiting them; the next to use exhortations; the next, restrictions; and the worst of all is to fight against these instincts.

Roughly speaking, the region west of the mountains has an abundance of timber, bamboo, grain, mulberry, hemp, yak hide and jade; the region east of the mountains is rich in fish, salt, lacquer, silk, musicians and beautiful women. South of the Yangtse are catalpa, cedars, ginger, cassia, gold, tin, lead, cinnabar, rhinoceros horns, tortoise shell, pearls, ivory and hides; north of Lungmen and Chieh-shih are horses, cattle, sheep, felt, furs, tendons and horns in plenty. As for copper and iron, the mountains stretching thousands of li are scattered with mines. This is the general outline. All these commodities are valued by the people of China, who use them for food and clothing, to supply the living and to bury the dead.

There must be farmers to produce food, men to extract the wealth of the mountains and marshes, artisans to process these things and merchants to circulate them. There is no need to wait for government orders: each man will play his part, doing his best to get what he desires. So cheap goods will go where they fetch more, while expensive goods will make men search for cheap ones. When all work willingly at their trades, just as water flows ceaselessly downhill day and night, things will appear unsought and people will produce them without being asked. For clearly this accords with the Way and is in keeping with nature".

come un flusso unitario di eventi, e possiedono quindi una naturale affinità con l'epica e con la narrazione storica continua quali mezzi adeguati di rappresentazione; nello stesso modo, d'altra parte, il lato pacifico della storia, a cui in Cina la poesia degli inizi e la storiografia dedicano grande attenzione, è un fenomeno che si presenta vago alla percezione, e che quindi si può cogliere meglio in una raccolta di poesie brevi attinenti a diversi settori e problemi anche della vita quotidiana, e in una narrazione storica multiprospettica caratterizzata da una pluralità di approcci e strutturata in sezioni e capitoli autonomi.

Grecia - Roma/Cina

Passo ora alla seconda parte della mia esposizione. Come già accennato nell'introduzione, vorrei mettere in risalto che uno studio comparato delle storiografie greco-romana e cinese antica non produce semplicemente come risultato una dicotomia est-ovest. In concreto, si osserva che in alcuni punti importanti la storiografia romana e quella cinese antica sono più vicine tra loro di quella greca, che per certi aspetti importanti sembra collocarsi in una posizione particolare rispetto alle altre due.

Per prima cosa vorrei evidenziare quanto appena detto ricordando le finalità degli storici. Nel capoverso introduttivo della sua opera Erodoto parla di diverse intenzioni.[20] Da un lato si propone di far sì "che gli eventi umani non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci e sia dai barbari, non restino senza fama". Nello stesso tempo, però, intende anche trasmettere delle conoscenze, in particolare vuole illustrare "per quale causa essi [cioè i Greci e i barbari] si fecero guerra". Da queste parole è chiaro che Erodoto assume una posizione intermedia: mantenere vivo il ricordo delle grandi gesta del passato era la funzione rivendicata dall'epica omerica; la comprensione dei motivi che stanno alla radice degli eventi narrati è, invece, l'obiettivo principale

[20] ERODOTO 1, *praef.*: "Questa è l'esposizione della ricerca di Erodoto di Alicarnasso, affinché le azioni degli uomini non vadano perdute con il tempo e le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci sia dai barbari, non rimangano prive di fama, e in particolare i motivi per i quali combatterono gli uni contro gli altri".

della storiografia di Tucidide. Nel capitolo che questo autore dedica alla metodologia emerge chiaramente la finalità della sua opera.[21] Egli spera di poter trasmettere al lettore delle conoscenze relative alla natura e alle leggi che regolano lo svolgersi degli eventi storici, consentendogli così, vista l'immutabilità della natura umana, di poter diagnosticare meglio le situazioni politiche e pronosticare più chiaramente gli sviluppi futuri. Anche per Polibio l'obiettivo principale della sua opera consiste nel dare al lettore la possibilità di comprendere le cause degli eventi narrati.[22] Egli affronta, tuttavia, anche un secondo argomento, e cioè l'effetto della storiografia sul carattere e sul comportamento del lettore. In questo modo tocca un tema che gli autori romani mettono in primo piano (e non si può affatto escludere che in questo Polibio sia stato influenzato proprio dal pensiero e dalla sensibilità del mondo romano).

Nelle corrispondenti enunciazioni degli storici romani l'accento è posto inequivocabilmente sull'impatto morale delle loro opere. Sallustio, nel proemio al *Bellum Jugurthinum*,[23] mette in risalto piuttosto chiaramente, anche se indirettamente, l'utilità sociale della storiografia, sottolineando che la rievocazione delle gesta gloriose degli antenati sprona le generazioni postere a emulare gli avi nell'acquistare fama e a compiere imprese memorabili al servizio della patria. Livio termina sullo stesso tono la prefazione della sua opera quando afferma (§10):

[21] TUCIDIDE 1, 22, 4: "La mancanza del favoloso in questi fatti li farà apparire, forse, meno piacevoli all'ascolto, ma se quelli che vorranno investigare la realtà degli avvenimenti passati e di quelli futuri (i quali, secondo il carattere dell'uomo, saranno uguali o simili a questi) considereranno utile la mia opera, tanto basta. Essa è un possesso che vale per l'eternità più che un pezzo di bravura, da essere ascoltato momentaneamente".

[22] POLIBIO 12, 25b, 2-3: "[...] infatti la nuda esposizione degli avvenimenti può interessare ma non giovare, mentre se si adduce la causa degli avvenimenti esposti, la storiografia riesce veramente utile. Confrontando infatti con le proprie vicende avvenimenti analoghi, si possono fare previsioni e decidere la propria condotta, prendere precauzoni o, imitando gli esempi precedenti, affrontare con maggiore coraggio le difficoltà che si incontrano".

[23] SALLUSTIO 4, 4-6: "[...] si convincerebbero che ho avuto ragione a mutare i miei propositi e non fu per ignavia; ché, anzi, verrà maggior profitto alla Repubblica dall'ozio mio che dall'affaccendarsi di tanti altri. Spesso ho udito narrare che Q. Massimo, P. Scipione e altri personaggi insigni della nostra città solevano dire che nulla accendeva l'animo loro a egregie cose quanto la vista dei ritratti degli avi. Non erano la cera né le effigi a provocare quella emozione ma la memoria delle imprese; essa alimentava in petto a quei magnanimi una fiamma che non si estingueva se non quando con i propri meriti avevano eguagliato la fama di quelli".

questo sopratutto è utile e salutare nello studio della storia, l'avere davanti agli occhi esempi di ogni genere testimoniati da un'illustre tradizione; di qui potrai prendere ciò che devi imitare per il bene tuo e del tuo stato, di qui ciò che devi evitare, perché turpe nei moventi e negli effetti.

E infine perfino il pessimista Tacito sembra attendersi dalla sua opera storica un qualche effetto morale quando, in un punto dei suoi *Annali* (3, 65, 1), dice di pensare

che il compito precipuo degli annali sia di preservare dall'oblìo gli atti virtuosi e di far sì che contro le parole e le azioni disoneste vi sia il timore dell'infamia da parte della posterità.

Naturalmente anche gli storici romani parlano del dovere di far luce sulle cause degli eventi, ma innanzi tutto questo chiarimento consiste quasi sempre nell'individuare le ragioni morali dei successi e degli insuccessi politici, argomento su cui tornerò tra breve, e inoltre in tutte le relative enunciazioni l'elemento preponderante è sempre la suggestione morale.

Da uno sguardo alle opere cinesi salta subito agli occhi un primo significativo parallelo con la storiografia romana. Anche gli storici cinesi ritengono che il loro sia in primo luogo un compito morale. Già nello *Shu Jing* si esprime il pensiero che i responsabili politici del presente dovrebbero tenere davanti agli occhi, a guisa di specchio, la condotta dei sovrani antichi, che assume così, come si evince dal contesto, la valenza di esempio esortativo ovvero dissuadente.[24] Inoltre sia l'autore dello *Zuo Zhuan* sia Sima Qian interpretano le *Primavere e autunni* innanzi tutto come un'opera il cui scopo principale è quello di emettere giudizi morali. Nello *Zuo Zhuan* si ripete più volte che gli *Annali*, con la scelta o l'omissione di una data parola, intendono pronunciare una lode o un biasimo.[25] Inoltre, in un punto si afferma esplicitamente:

[24] *Shu Jing, Shao Gao* (KARLGREN, p. 49): [Parla il rappresentante della dinastia Zhou, Zhou Gong] "We should not fail to mirror ourselves in the lords of Hia; we likewise should not fail to mirror in the lords of Yin [= altro nome di Shang]".

[25] *Yin Gong*, 1° anno (COUVREUR, I, p. 7): "Le *Tch'ouen ts'iou* dit: 'Le prince de Tcheng vainquit Touan à Ien'. Touan n'agit pas en frère; le *Tch'ouen ts'iou* ne l'appelle pas frère du prince de Tcheng. Ces deux frères se firent la guerre comme se la font deux chefs de principautés; c'est pourquoi le *Tch'ouen ts'iou* emploie le mot k'o vaincre. Il appelle le prince de

Gli *Annali* nelle loro definizioni sono concisi, ma chiari. [...] Dicono la verità senza giri di parole; scoraggiano il male e incoraggiano il bene.[26]

In modo simile Sima Qian, nell'ultimo capitolo della sua opera, cita con approvazione il punto di vista di un antico saggio, secondo il quale Confucio avrebbe redatto le *Primavere e autunni*

per approvare le buone azioni e disapprovare quelle malvagie, e dare quindi al mondo un criterio di misura del comportamento.[27]

Questa interpretazione, data la stringatezza del *Chun Qiu*, appare assai poco convincente e viene respinta dalla sinologia occidentale più recente. Ma nell'ambito delle nostre considerazioni ciò non riveste eccessiva importanza. Quello che conta è che tanto l'autore dello *Zuo Zhuan* quanto Sima Qian interpretano gli *Annali* nel modo suddetto e non diversamente, aderendo essi stessi a questa concezione della storiografia.

Per quanto concerne lo *Zuo Zhuan* non è possibile riportare una presa di posizione esplicita dell'autore, in quanto l'opera, nella forma in cui ci è pervenuta, ne è priva. Dalla sua prassi storiografica, tuttavia, si intuisce che quanto egli afferma a proposito degli *Annali* vale in buona misura anche per la sua stessa opera. Quasi sempre le storie narrate sono integrate da un commento, diretto o anche indiretto, che nella maggioranza

Tcheng Tcheng pe, du titre qu'il avait de son vivant, et non Tchouang koung, de son nom posthume. C'est pour le blâmer d'avoir négligé l'éducation de son frère Touan".

[26] *Cheng Gong*, 14° anno (COUVREUR, II, p. 113): "Les sages diront: 'Le *Tch'ouen ts'iou* dans ses appellations est bref, mais clair. Dans ses récits il paraît obscur, il a des réticences; et cependant il met la vérité au grand jour. Il dit toute la vérité sans ambages; il flétrit le mal et encourage le bien'".

[27] *Shi Ji*, 130 (WATSON 1958, pp. 50 segg.): "The High Minister Hu Sui once asked, 'For what reason was it that Confucius in ancient times made the *Spring and Autumn Annals*?' The Grand Historian replied: 'I have heard Master Tung say: 'When Confucius was Chief Minister of Justice in Lu, the ways of the Chou had declined and fallen into disuse. [...] So he made a critical judgment of the rights and wrongs of a period of two hundred and forty-two years in order to provide a standard of rules and ceremonies for the world. He criticized the emperors, reprimanded the feudal lords, and condemned the high officials in order to make known the business of a true ruler and that was all. [...] Therefore, for dispersing revolt and turning the people back to the right, none of the other Classics can compare to the Spri*ng and Autumn*.' [...]".

dei casi contiene una valutazione morale, per cui al lettore si trasmettono non solo informazioni su avvenimenti passati, ma anche orientamenti etici. Nel caso di Sima Qian la situazione è un po' più complessa: mentre, infatti, nel capitolo sopra citato egli riferisce che il padre condivideva la già ricordata interpretazione delle *Primavere e autunni* e con la sua opera aveva raccolto l'eredità di Confucio, rifiuta poi esplicitamente di mettere sullo stesso piano lo *Shi Ji* e gli *Annali* di Confucio. Ma che questa non sia altro che una delle tante manifestazioni di pretenziosa modestia cinese lo dimostrano, per esempio, i commenti moralistici con cui Sima Qian conclude numerosi capitoli.[28]

In rapporto ai fini cui mirano con le loro opere, mi sembra dunque evidente che gli storici romani siano più vicini agli storici cinesi che agli storici greci. Questi ultimi mettono in primo piano l'analisi razionalistica del rapporto causale degli eventi descritti e della natura del processo storico; i romani e i cinesi, invece, l'impatto sul comportamento morale e pratico del lettore.

Un secondo elemento che accomuna la storiografia romana e quella cinese, e le differenzia da quella greca, è l'interpretazione della storia, la visione delle forze che agiscono nella storia e della connessione da cui sono legati gli eventi storici.

Non c'è dubbio che, proprio da questo punto di vista, la storiografia greca offre una vasta gamma di posizioni differenziate, per cui, anche limitandosi ai tre autori scelti, non è possibile definire un atteggiamento unitario; il fatto di aver preso come terzo autore, accanto ai due archegeti, un Polibio, che è piuttosto vicino a Tucidide, potrebbe indurre a una visione un po' unilaterale della storiografia greca. Con quanto

[28] Cfr. soltanto l'esempio forse più eloquente (*Shi Ji*, 122, WATSON 1993, II, p. 407): "Yet among these ten men, those who were honest may serve as an example of conduct, and those who were corrupt may serve as a warning. These men, by their schemes and strategies, their teaching and leadership, worked to prevent evil and block the path of crime. All were men of strong character, combining in themselves both military and civil ability. And although they were known for their cruelty and harshness, it was a reputation that went well with their duties. But when it comes to men like Feng Dang, the governor of Shu, who violently oppressed people; Li Zhen of Guanghan who tore people limb from limb for his own pleasure; [...] or Yan Feng of Shuiheng who beat people to death unless they bribed him for release – why bother to describe all of them? Why bother to describe all of them?".

segue, perciò, si intende semplicemente affermare che non è un caso che sia stata proprio la storiografia greca a produrre un Tucidide, il quale, almeno per quanto concerne la concezione della storia, tanto si differenzia dagli storici romani e da quelli dell'antica Cina.

Se già in Erodoto, per il quale l'intervento della divinità nella storia è ancora un fatto scontato, le motivazioni umane degli eventi vengono messe sullo stesso piano dell'intervento divino, e a volte finiscono col sostituirlo del tutto, in Tucidide la "umanizzazione" viene portata avanti in modo radicale.[29] Per questo autore la natura umana è perfettamente sufficiente a spiegare gli eventi. Ai suoi occhi essa appare determinata dalla *pleonexia*, cioè dalla brama di possedere sempre di più, sia beni materiali che, soprattutto, potere politico, nonché dal timore di subire perdite materiali e di potere.[30] *Pleonexia* e timore influenzano di conseguenza in modo determinante il comportamento degli individui e la politica degli Stati nei loro rapporti reciproci. Gli argomenti giuridici e morali messi in campo nei conflitti politici spesso non sono altro che tentativi

[29] Nel caso di Tucidide una difficoltà di carattere metodologico è dovuta al fatto che questo autore, in molte questioni di importanza fondamentale, non si esprime in prima persona, ma lascia parlare i suoi personaggi; la questione se l'opinione esternata da un dato personaggio su una data questione coincida con quella di Tucidide è spesso controversa. Ci sono comunque casi in cui personaggi diversi, anche appartenenti a schieramenti nemici, formulano opinioni coincidenti. In questi casi sembra lecito supporre che l'opinione espressa concordemente dai personaggi collimi con quella dell'autore, cioè dello stesso Tucidide.

[30] Di fronte agli abitanti di Milo i rappresentanti di Atene affermano (TUCIDIDE 5, 105, 2-3): "Noi crediamo infatti che per legge di natura chi è più forte comandi: che questo lo faccia la divinità lo crediamo per convinzione, che lo facciono gli uomini, lo crediamo perché è evidente. E ci serviamo di questa legge senza averla istituita noi per primi, ma perché l'abbiamo ricevuta già esistente e la lasceremo valida per tutta l'eternità, certi che voi e altri vi sareste comportati nello stesso modo se vi foste trovati padroni della nostra stessa potenza. E così nei confronti della divinità, per quanto è probabile, non crediamo di essere inferiori a voi". Queste parole sono in armonia con quanto afferma Ermocrate, il più insigne politico della Sicilia greca che vuole unire l'isola contro gli Ateniesi (TUCIDIDE 4, 61, 5-6): "E che gli Ateniesi abbiano queste intenzioni e questi piani è molto comprensibile: io non biasimo quelli che vogliono comandare, ma quelli che sono più disposti a obbedire che a comandare, ché la razza umana per natura comanda a chi cede e si guarda da chi la minaccia. E se noi, pur essendo consci di ciò, non pigliamo una buona deliberazione, e se non viene nessuno a considerare più importante il prendere buoni provvedimenti di fronte a ciò che è una minaccia per tutti, allora noi siamo nelll'errore".

di mascherare i veri interessi di cui si è già detto. Alleanze e trattati sono stabili soltanto se le parti in causa hanno la stessa forza.[31] Ma se questo è vero, allora il successo dipende, in ultima analisi, dall'efficienza militare e politica di uno Stato. La quale, a sua volta, è determinata dalle caratteristiche di un dato popolo e dell'ordinamento che si è dato come pure dalle personalità ai vertici della vita politica e militare nelle fasi decisive della sua storia. Tutto ciò è leggibile assai chiaramente in Tucidide laddove egli illustra le due città protagoniste della Guerra del Peloponneso e le loro personalità politiche e militari più rappresentative: Atene, moderna, liberale e dinamica, e Sparta, conservatrice, ferrea e inflessibile nel regolamentare la vita dei propri cittadini.

La concezione di Polibio è meno radicale, ma, in linea di principio, paragonabile a quella di Tucidide. Anche per lui la sete di potere e il timore di perdere la propria sicurezza hanno la loro spiegazione nella natura umana. I successi dei Romani sono dovuti, secondo Polibio, oltre che alla determinazione e alla previdenza loro e dei loro condottieri, anche al tipo di organizzazione che hanno saputo darsi. Evita di interpretare moralisticamente gli sviluppi storici e, quando istituisce un rapporto tra ingiustizia e fallimento, lo fa per la via indiretta della psicologia, mettendo per esempio l'accento sull'insicurezza di chi agisce iniquamente, che perde, oltre al candore della coscienza, anche la fiducia in se stesso.[32]

[31] Cfr. p. es. l'affermazione degli ambasciatori di Mitilene nel discorso a Olimpia davanti agli Spartani e ai loro alleati (TUCIDIDE 3, 11, 2): "Ora, un timore reciproco è l'unica garanzia di un'alleanza, giacché chi vuole violare i patti ne è distolto dal fatto che non assale da una posizione vantaggiosa".

[32] Significative al riguardo sono le considerazioni sulla sconfitta cartaginese nella seconda guerra punica. Diversamente da Livio, che ritiene i Cartaginesi responsabili dello scoppio della guerra e sostiene che la sconfitta è la punizione degli dei per questa loro colpa, Polibio asserisce che alla domanda di chi sia stata la colpa della guerra non si può dare una risposta univoca (POLIBIO 3, 30). Tuttavia anche Polibio afferma che i Cartaginesi proprio prima della fine della guerra si sono resi colpevoli di aver violato un accordo, quando, dopo il ritorno di Annibale, infransero il già concluso trattato di pace impossessandosi di alcune navi dei Romani. E proprio questo errore di comportamento ovvero il comportamento opposto di Scipione, il quale, nonostante la violazione del trattato, lasciò indenni gli ambasciatori cartaginesi che ancora si trovavano nell'accampamento romano, viene messo in relazione da Polibio con la sconfitta cartaginese di Zama. La sua, però, non è una spiegazione teologica, bensì psicologica (POLIBIO 15, 4, 9-12): [*scil.* Scipio] "Sapendo infatti come la sua patria tenesse nel massimo conto

Che nella storiografia romana la concezione della storia abbia sfumature diverse è stato messo più volte in risalto negli studi critici. Di fronte al problema, assai sentito, di dover spiegare da un lato l'ascesa di Roma da città-stato a impero universale e dall'altro la decadenza che andava delineandosi, gli storici romani ricorrono in entrambi i casi alla morale. Sallustio, Livio e in un certo senso anche Tacito individuano nella superiorità morale di Roma e del suo ordinamento la ragione principale dell'ascesa, mentre ravvisano nella decadenza morale, che credono di riscontrare un po' dovunque, il segno e la causa di un'eventuale catastrofe politica.[33] Già nella prima opera di Sallustio la "legge" storica che sta alla base di queste considerazioni viene condensata in una formula significativa:

> Il potere infatti facilmente si conserva con le doti dell'animo che all'inizio lo generarono. Ma quando l'inerzia si diffonde in luogo dell'efficienza, la sfrenatezza e l'orgoglio in luogo dell'equità e della continenza, allora la fortuna cambia insieme con i costumi. Così il potere si trasferisce sempre dal meno capace al migliore.[34]

È un punto di vista che si può definire teologico soltanto in senso molto vago, ma certamente agli storici non è estraneo il pensiero che gli dei avevano favorito l'ascesa di Roma finché questa ne era stata degna moralmente (e che quindi avrebbero potuto provocarne la caduta qualora Roma avesse proseguito sulla via della decadenza morale); questo pensiero, anzi, più di una volta viene formulato anche esplicitamente.[35]

il rispetto per gli ambasciatori, non considerò che cosa meritassero i Cartaginesi, ma quale fosse il dovere dei Romani. Raffrenò dunque la sua ira e la sua indignazione per l'accaduto e, come insegna il proverbio, fece di tutto per rispettare i saggi costumi tramandati dai padri. In questo modo scorraggiò tutti i Cartaginesi e persino Annibale, dimostrando che la sua nobiltà era maggiore della loro stoltezza. Livio spiega il rapporto tra azione e stato risultante come un nesso di colpa e pena, Polibio come un rapporto di causa ed effetto."

[33] Questa visione della storia è espressa in modo particolarmente compatto nel primo *excursus* (capp. 6-13) della *Coniuratio Catilinae* di Sallustio e in alcuni paragrafi (9-12) della *Praefatio* di Livio.

[34] SALLUSTIO, *Coniuratio Catilinae*, 2, 4-6.

[35] Per alcuni passi relativi in Livio cfr. E. BURCK, *Das Geschichtswerk des Titus Livius*, HEIDELBERG, 1992, pp. 92 segg. Per quanto concerne Sallustio si rimanda a *Bellum Jugurthinum* 14, 19. Un *locus classicus* in Tacito è *Historiae* 1, 3, 2. – Nel concetto della *iustitia connectiva* sono già contenute, in modo diverso, le interpretazioni della storia che si sviluppano nell'Oriente

Quanto alla concezione della storia dei nostri storici cinesi, possiamo trascurare le *Primavere e autunni*, dato che al lettore non iniziato le loro scarne notizie non forniscono nessun indizio utile per un'interpretazione dei fatti, che sono semplicemente accostati l'uno all'altro senza alcuna connessione.

In alcuni testi dello *Shu Jing*, invece, una tale interpretazione si evince piuttosto chiaramente. Si tratta dei testi (probabilmente autentici) in cui i membri della dinastia Zhou, che avevano strappato con la forza il potere alla dinastia Shang e avevano preso le redini del governo, per chiari interessi di parte formulano la teoria del "mandato del Cielo".[36] Questa teoria sostiene che l'unica legittimazione del diritto di governare, di un sovrano o di una dinastia, è l'integrità morale; quando i membri di una dinastia abbandonano la via della virtù, il Cielo revoca loro il suo mandato e lo affida a un altro casato, il cui primo compito consiste nell'abbattere, con l'aiuto del popolo, la vecchia dinastia e nell'instaurare un buon governo. L'interpretazione della storia implicitamente sottintesa è che i successi e gli insuccessi politici dipendono direttamente dal comportamento morale.

Questa stessa interpretazione è riscontrabile anche nello *Zuo Zhuan*. Sebbene l'autore raramente commenti gli eventi in prima persona, l'interpretazione stessa viene suggerita indirettamente al lettore attraverso le parole dei personaggi che fungono da attori o, ancora più spesso, da spettatori.[37] La concezio-

antico dalla seconda metà del secondo millennio (cfr. J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992, capitolo sesto: *Die Geburt der Geschichte aus dem Geiste des Rechts*).

[36] Cfr. p. es. *Shu Jing, Shao Gao* (KARLGREN, pp. 49 segg.): [parla il duca di Zhou quale rappresentante del sovrano Zhou] "We do not presume to know and say: the lords of Yin [= altro nome di Shang] received heaven's mandate so as to have it for so-and-so many years; we do not know and say: it could not be prolonged. It was that they did not reverently attend to their virtue, and so they prematurely (let fall=) threw away their mandate. Now the king [= il nuovo re del casato Zhou] has succeeded to and received their mandate."

[37] Do qui un esempio di come un osservatore più o meno estraneo fornisce le categorie per il giudizio di una determinata persona o di un determinato evento (*Yin Gong*, 4° anno, COUVREUR, I, pp. 26 segg.): "Le prince de Lou, In Kong, interrogeant Tchoung Tchoung, grand préfet de Lou, lui dit: 'Tcheou Hiu de Ouei réussira-t-il à executer son dessein?' Tchoung Tchoung répondit: 'Votre serviteur a entendu dire qu'on établit l'union parmi le peuple par la voie de la douceur. Je n'ai jamais entendu dire qu'on

ne della storia che sta alla base dello *Zuo Zhuan* e il suo messaggio sono evidenti: l'uomo è artefice della propria fortuna. Un comportamento in armonia con la morale produce esiti positivi, una condotta immorale è causa di fallimenti. Non stupisce, perciò, che quest'opera sia stata definita "un trattato di etica in veste storica"[38].

L'interpretazione della storia di Sima Qian appare in complesso certamente meno ingenua di quella dello *Zuo Zhuan*, ma procede sulla stessa linea. Ciò risulta evidente soprattutto nella prima parte dell'opera, negli *Annali* principali, dedicati alla storia delle dinastie regnanti. La successione delle dinastie si svolge sempre secondo uno schema ben preciso: alla perfezione morale dei primi sovrani di una dinastia, che ha come conseguenza la stabilità del potere e la prosperità del regno, subentra la decadenza morale dei successori, a causa della quale il Cielo revoca il mandato a quella dinastia e lo affida a un'altra che, con l'approvazione del popolo, si solleva contro la prima e si sostituisce ad essa.[39]

Naturalmente Sima Qian non crede che la sorte di ognuno dei tanti personaggi descritti, soprattutto nell'ultima parte dell'opera, sia semplicemente riconducibile al principio della ricompensa delle virtù e della punizione dei vizi. E purtuttavia è significativo che anche in questo caso egli adotti di quando in quando uno schema interpretativo moraleggiante. Un esempio

y réussit par la turbulence. [...] Tcheou Hiu oppose la force des armes, et ne cesse pas d'exercer sa cruauté. Par la force des armes, il ne gagnera pas la multitude; par la cruauté il ne se fera pas d'amis. La multitude se révoltera; ses amis l'abandonneront. Il lui sera difficile de réussir. [...] Il ne s'applique pas à user d'une louable douceur, et il veut réussir par la violence. Certainement il n'échappera pas au châtiment qui lui est dû'". Naturalmente la previsione del prefetto si avvera.

[38] B. WATSON, *op. cit.*, p. 47.

[39] Cfr. la duplice illustrazione del passaggio dalla dinastia Xia alla dinastia Shang, prima in *Shi Ji*, 2 (CHAVANNES, I, pp. 169 segg): "Kié, (souverain de) Hia, ne se souciait pas de la vertu, mais il terrorisait et faisait souffrir les cent familles; les cent familles ne le supportèrent pas. [...] T'ang pratiqua la vertu; tous les seigneurs se réfugièrent auprès de lui; il se mit donc à la tête des soldats pour punir Kié, (de la dynastie) Hia. K'ié s'enfuit à M'ing-t'iao; il fut donc exilé et mourut". Inoltre in *Shi Ji*, 3 (CHAVANNES, I, pp. 181-184): "T'ang dit: 'Approchez, vous, multitude du peuple. Venez. Écoutez tous mes paroles. Ce n'est pas moi, petit enfant, qui ose entreprendre de susciter une rébellion. Le souverain de Hia est fort coupable. J'ai entendu en effet votre multitude dire: 'Hia est coupable.' [...] Maintenant Hia est fort coupable et le ciel ordonne le mettre à mort [...]' [...] K'ié fut battu sur la colline de Song; il s'enfuit à Ming-t'iao".

eloquente e sorprendente lo fornisce la biografia di Shang Yang, il primo riformatore dello stato Qin, dal quale circa un secolo e mezzo più tardi avrebbe preso le mosse la nuova grande riunificazione della Cina. Shang Yang è un rappresentante del legalismo, di quella scuola di pensiero politico, cioè, che crede nella possibilità di rendere lo Stato efficiente all'interno e potente all'esterno mediante un sistema di leggi che regolino la vita quotidiana perfino nei dettagli più insignificanti. Quelle realizzate da Shang Yang, una volta diventato ministro, erano riforme di centralizzazione e militarizzazione e finirono effettivamente con il rafforzare in misura notevole lo stato Qin. Sima Qian interpreta però queste riforme come una deviazione dalla vecchia "via", conformemente alla quale un sovrano deve operare non con le leggi, ma con l'esempio, e perciò stigmatizza la coerenza con cui Shang Yang persegue la sua politica di riforme, tacciandolo di insensibilità e arroganza. Il fatto che Shang Yang, dopo la morte del sovrano di cui era ministro, muoia a causa degli intrighi orditi dagli aristocratici invidiosi, appare a Sima Qian come la giusta punizione per il suo comportamento moralmente deviante. La narrazione di una scena del tutto irrilevante ai fini dello svolgersi dei fatti mette in luce le categorie di tale interpretazione. Dopo un successo militare su uno stato confinante ottenuto grazie alla cattura, con mezzi subdoli, del condottiero dell'esercito nemico, Shang Yang raggiunge l'apice della sua potenza. A questo punto della narrazione Sima Qian dà voce a un ammonitore, un saggio eremita che cerca di indurre Shang Yang a cambiare comportamento (*Shi Ji*, 68):

> È più efficace per un sovrano influenzare la gente che dare ordini, e i sudditi sono più propensi a seguire l'esempio dei loro capi che a obbedire ai loro ordini; tu, invece, introduci sistemi sbagliati e misure errate, e questa non è la via giusta per educare il popolo. Tu parli e agisci come un principe e ogni giorno opprimi più duramente i nobili di Qin. Il *Classico delle odi* afferma: 'Perfino un ratto sa quali sono i suoi doveri; alcuni uomini, invece, non lo sanno. Se un uomo non conosce i suoi doveri, allora prima muore e meglio è.' Secondo queste parole non è probabile che tu viva a lungo. [...] Il *Classico dei documenti* sostiene: 'Chi fa affidamento sulla virtù, prospererà; chi fa affidamento sulla violenza, perirà.' Tu sei tanto vulnerabile quanto la rugiada del mattino, e non puoi sperare di vivere a lungo. Ma Shang – prosegue Sima Qian, – ignorò il suo consiglio.

Poco dopo la morte del suo sovrano, anche Shang Yang fece la brutta fine che gli era stata predetta. Nel suo commen-

to finale Sima Qian afferma: "La brutta fine cui egli è andato incontro a Qin è più che meritata." [40]

Malgrado l'interpretazione moraleggiante del destino di qualche personaggio, Sima Qian, come già detto, non è affatto così ingenuo da credere che ciascun individuo abbia effettivamente la sorte meritata, buona o cattiva che sia. Proprio per questo ritiene che sia dovere dello storico fare in modo di compensare le ingiustizie della sorte, provvedendo a tramandare ai posteri, a seconda dei casi, la gloria o il disonore che ciascuno avrebbe meritato. In modo del tutto simile agli storici romani, egli crede che in generale la forza e la debolezza morale siano il fondamento, rispettivamente, dei successi e degli insuccessi politici. E, in modo molto simile a Tacito, quando riconosce la sconfitta della virtù e il trionfo della malvagità, è convinto che sia un compito non inessenziale dello storico illustrare ai posteri la giusta collocazione delle persone e del loro operato.

Sia per quanto concerne il modo di concepire il proprio compito, sia per alcuni aspetti importanti dell'interpretazione storica, gli storici romani sembrano essere più vicini a quelli dell'antica Cina che agli storici greci. Trasmissione di conoscenze *versus* appello morale, messa in risalto di istinti e capacità umane quali fattori determinanti della storia *versus* individuazione di comportamenti morali e immorali quali fondamento, rispettivamente, dei successi e degli insuccessi politici – in queste e altre opposizioni simili si possono riassumere le differenze da noi osservate tra la storiografia greca da un lato e le storiografie romana e cinese antica dall'altro. Da un esame di queste opposizioni a una valutazione comparata delle tre tradizioni storiografiche il passo è breve. La concezione greca dei compiti e dell'interpretazione storica è chiaramente più vicina alla nostra di quanto non lo siano le altre due e, sebbene sia cronologicamente anteriore a queste, ci appare più moderna, più avanzata.

Ancora una volta il latinista, questa volta in compagnia del sinologo, non può non riconoscere ai Greci di avere svolto un ruolo da antesignani in un determinato campo del sapere. In questo caso particolare, tuttavia, è anche lecito chiedersi se l'approccio dei Romani e dei Cinesi sia soltanto un sintomo di arretratezza o non rappresenti, piuttosto, un'opzione culturale

[40] Seguo qui YANG e YANG, pp. 67 segg.

autonoma non priva di un certo valore nei confronti di quella greca. Al di là dei grandiosi traguardi raggiunti dai Greci, c'è un campo, infatti, in cui i Romani e i Cinesi si sono dimostrati indubbiamente superiori: quello della politica. Se si adotta come metro di valutazione la formazione e il mantenimento di grandi entità politiche – ed è un metro che anche gli storici greci non esiterebbero ad adottare o hanno adottato – allora è evidente che i Romani e i Cinesi in campo politico hanno mietuto successi incomparabilmente maggiori dei Greci. Forse non è fuorviante vedere un nesso tra questo successo politico e determinate caratteristiche delle rispettive storiografie. Non intendo, ovviamente, un semplice nesso di causa-effetto: affermare che una storiografia moraleggiante e poco orientata all'analisi razionalistica sia una premessa necessaria e sufficiente per il successo politico vorrebbe dire sopravvalutare nettamente le possibilità di impatto del lavoro degli storici sulla società. Penso, invece, a un nesso inteso come ipotesi che un atteggiamento conservatore e legato a una visione morale tradizionale da parte dei ceti dirigenti della società, e cioè quell'atteggiamento che sembra emergere dalle storiografie romana e cinese, di cui costituisce il terreno di cultura, sia più congeniale allo sviluppo e al mantenimento di una comunità, perlomeno antica, di quanto non lo possa essere un atteggiamento improntato all'interesse scientifico critico e alla capacità di osservare il mondo e la vita con uno sguardo disincantato. Può essere che questa ipotesi a qualcuno non risulti simpatica, ma ciò non implica necessariamente che sia falsa.

Indice delle traduzioni citate

DAL GRECO:

ERODOTO, *Le Storie*, traduzione di Fiorenza Bevilacqua, Torino, 1996.

TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, traduzione di Franco Ferrari, Milano, 1985.

POLIBIO, *Storie*, traduzione die Carla Schick, Milano, 1955.

DAL LATINO:

SALLUSTIO, *La congiura di Catilina*, traduzione di Luca Canali, Milano, 1982.

SALLUSTIO, *La guerra giugurtina*, traduzione di Lidia Storoni Mazzolani, Milano, 1976.

LIVIO, *Storie*, libri I-V, traduzione di Luciano Perelli, Torino, 1974.

LIVIO, *Storie*, libri XXI-XXV, traduzione di Paola Ramondetti, Torino, 1989.
TACITO, *Annali*, traduzione di Azelia Arici, Torino, 1969².

DAL CINESE:
Shu Jing: B. Karlgren, *The Book of Documents*, Stockholm, 1950.
Chun Qiu e *Zuo Zhuan*: *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan, La chronique de la principauté de Lòu*, par S. Couvreur, Hou Kien Fou, 1914, ristampa Paris, 1951.
Zuo Zhuan: *The Tso Chuan. Selections from China's Oldest Narrative History*, transl. by B. Watson, New York, 1989.
Shi Ji: Sima Qian, *Shi Ji*: *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, trad. et ann. par E. Chavannes, voll. 1-5, Paris, 1895-1905, ristampa 1967, vol. 6, Paris, 1969; B. WATSON, *Ssu-ma Ch'ien. Grand Historian of China*, New York, 1958 [= WATSON 1958]; *Selections from the* Records of the Historian *written by Szuma Chien*, transl. by Yang Xian-Yi and Gladys Yang, Peking, 1979; Sima Qian, *Records of the Grand Historian*, transl. by B. Watson, 2 vols., Hong Kong - New York, 1993² [= WATSON 1993].

ABSTRACT
Using the classics as its textual basis, the article presents a series of comparative observations on Greco-Roman and Chinese historiography. The first part of the paper tries to show that the main structural difference between Western and Chinese historiography: continuous flow of narrative *vs.* juxtaposition of a plurality of smaller units of representation, finds its correspondence in a marked difference in terms of contents: stronger interest in wars and thus in change vs. stronger interest in the peace side of history and thus in the state of things. The second part makes the point that in certain respects Roman and Chinese historiography are closer to each other than each of them is to Greek historiography. Whereas the latter aims at inducing knowledge and understanding and interprets history in terms of human drives and abilities, the former are more concerned with moral effect and see moral and immoral conduct as reasons for political failure and success.

KEY WORDS
Historiography. China. Greco-Roman.

Maurizio Scarpari

MENCIUS AND XUNZI ON HUMAN NATURE: THE CONCEPT OF MORAL AUTONOMY IN THE EARLY CONFUCIAN TRADITION

In both China and the West, intellectuals and scholars from different backgrounds have for centuries debated one of the most discussed themes in the history of Chinese philosophical thought, that is the counterposing, which has been interpreted mostly as a contradiction, between the doctrine of the innate goodness of human nature maintained by Mencius (390-305 B.C.) and the doctrine that man's nature is evil maintained by Xunzi (310-219 B.C.) in open polemic with Mencius. The difficulty lies in trying to conciliate, within the same philosophical school (Confucian), two conceptions which are apparently so extreme and divergent. Even though the doctrine that human nature is evil is not Xunzi's fundamental idea – as the noted Qing commentator Wang Xianqian (1842-1918) claimed[1] – but only the position he had to adopt in response to an age of war and chaos, it is precisely on the possible interpretations of that doctrine that the most significant studies have concentrated over the past few years.[2]

Mencius is generally considered an intuitionalist, an idealist, the maintainer of an overly optimistic conception of man, while Xunzi is presented in diametrically opposite terms – he is a rationalist, a pragmatist, the harbinger of a pessimistic vision and the initiator of that tendency to authoritarianism that, according to some, was to become a peculiar element in Con-

[1] See the Preface to his *Xunzi jijie* (Collected Commentaries of the *Xunzi*), 1891.

[2] On the theme of human nature in early Confucianism there is an extremely large bibliography. For an overall view of the theme, see my two volumes: *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, 1991, and *Xunzi e il problema del male*, Venezia, 1997.

fucianism over time.[3] It has been asserted that Xunzi held greater authority and prestige than Mencius in the early imperial period. It was during the Tang (618-907) and Song (960-1279) Dynasties, with the flourishing of Neo-Confucianism, that Mencius was venerated as the only, authentic interpreter of the thought of Confucius (551-479 B.C.), while Xunzi was referred to as a shameful heterodoxist. This interpretation has considerably conditioned subsequent studies and became paradoxical in the 1970s, during the critical campaign carried out against Lin

[3] This vision of Xunzi's thought is present in the two main interpretative currents, which are represented in the West by, respectively, Homer H. Dubs and Antonio S. Cua, whose works have exerted a marked influence on scholars, and still do. HOMER H. DUBS, author of the essay *Mencius and Sündz on Human Nature* («Philosophy East and West», 6, 1956, pp. 213-222), is representative of what Philip J. Ivanhoe refers to as the *Augustinian turn* in the Confucian tradition: "Dubs argues that Xunzi believed that human nature was essentially *evil* and that it therefore needed to be restrained; and so he devised the *xing'e* slogan (which Dubs translates as "human nature is evil") in order to counter the overly tender-hearted Mencius. Dubs sees this move by Xunzi as initiating an *authoritarian* theme in Chinese thought, a theme which Dubs sees as the *de facto* dominant tendency in the Confucian tradition. Whatever merits his analysis may possess, this aspect of his interpretation appears to be both wrong and misleading. It is unwarranted to ascribe to Xunzi, or to any early Chinese thinker, the view that our nature, in whole or part, is fundamentally and incorrigibly bad. There is nothing in Xunzi's thought that approaches the Augustinian notion of sin as a willful rejection of God's will. There is no hint in his writings that might lead one to think he believed we take a perverse *pleasure* in doing wrong. This is an important point, for in order to oppose Mencius' position as Dubs believes Xunzi's theory does, Xunzi would have to be saying precisely this." (PHILIP J. IVANHOE, *Human Nature and Moral Understanding in Xunzi*, «International Philosophical Quarterly», 34, 1994, pp. 167-175:172). Antonio S. Cua, on the other hand, who has written a truly amazing number of works on Xunzi (I have listed them all in my *Xunzi e il problema del male*, cit., pp. 94-96), is considered by Ivanhoe to be the most prominent exponent of the *pessimistic complement* interpretation: "Essentially, proponents of this position argue that Xunzi's 'pessimistic' theory complements Mencius' more optimistic view of human nature. They see Mencius as cheerfully pointing out that the glass is half full (i.e., we already are *partially good*), whereas Xunzi glumly focuses on the glass being half empty (i.e., we still are *half-bad*). Mencius offers an ideal toward which we are to strive and which is seen as encouraging us to develop the good already within us. Xunzi sets forth restrictions on our actions and warns us to curb our innate tendencies to err. A crucial feature of this position is the contention that the two views are *essentially* the same, differing only in what they emphasize." (PHILIP J. IVANHOE, *op. cit.*, pp. 172-173). Obviously Ivanhoe offers a critique of this type of approach as well, as it "obscures the profound *optimism* of the Xunzian position" as the difference between the theories of the two philosophers is "not one of *degree* but of *kind*" (*ibidem*, p. 174).

Biao and Confucius. The campaign, launched at the 10th Congress of the Chinese Communist Party in 1973, and orchestrated by the so-called Gang of Four, labelled Xunzi a Legalist, in accordance with the impelling need the Communist Party felt at that time to present Confucianism and Legalism as two clearly distinct categories (a reaction against progress).

In accordance with this interpretative line is the position assumed in the mid-'70s by Lin Yü-sheng, according to which there are two uses of *ren* 仁 (which we commonly render with "humanity, humaneness, benevolence, virtue etc.") in the *Lunyu* (the *Analects* of Confucius): 1) the pre-Confucian conventional usage indicating man's distinctive quality, meaning "manliness, manhood"; 2) the new usage originated by Confucius, who gave the word a "protean meaning" denoting "an all-inclusive moral virtue as well as the highest moral attainment that a man can achieve in life by human effort".[4] In other words, thanks to the innovative change within tradition introduced for the first time by Confucius, the word *ren* shifted implicitly from the formal, basic meaning of "manliness, manhood" to the derivative ethical meaning of "goodness":

> Confucius' concept of *ren* entails a notion of uninterrupted dynamic process of moral life. [...] Since *ren* – moral excellence – is the highest or furthest growth of man's distinctive nature, *ren* can be cultivated and developed from a natural resource of man's nature. If a man desires *ren*, he can cultivate and develop it at every moment of his life. Of course, this developing *ren* has not reached the highest level of moral excellence. But, moral excellence is developed rather than generically changed from the distinctive nature of man; every stage of moral cultivation and development can be conceived as a stage of potential moral excellence, hence the statement that "as soon as we want *ren*, we should find that it is at our very side" [*Lunyu*, 7.29]. This understanding of Confucius' concept of *ren* does not mean that Confucius has advocated in a clear and explicit fashion the idea of innate goodness of human nature. But it does mean that Mencius' concept of innate goodness of man is a further development of Confucius' thought. [...] If one adopts a strictly literal point of view, one must see Mencius as the originator of the concept of innate goodness of man (*Mengzi* 2A.6 and 6A.1-8.) However, if my elucidation of Confucius' concept of *ren* is valid, then Mencius'

[4] LIN YÜ-SHENG, *The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of* Jen 仁 *and the Confucian Conception of Moral Autonomy*, «Monumenta Serica», 31, 1974-75, pp. 172-204:184. The *pinyin* system of transcription has been used to uniform all citations throughout the current text.

concept of the innate goodness of man was not so much an original idea as an explication of an implicit notion of Confucius.[5]

The genetic link between the doctrine of Confucius and the Mencian theory of the innate goodness of human nature has been clearly established. Thus Lin Yü-sheng states, as a logical consequence, that "although Xunzi adopted many values and goals of Confucius, took a number of Confucius' ideas as points of departure, and has generally been regarded as a Confucian philosopher, *his philosophical system is*, if considered as a whole from the point of view expounded in this essay, *structurally incompatible with that of Confucius.*"[6]

Philip J. Ivanhoe's opinion is diametrically opposed to this view. He has recently dealt with complex themes such as what is the origin of one's knowledge of the Way (*dao* 道) and how one comes to know the Way in order to explore the question of how the earlier Confucianists thought one comes to be moral. In other words, is the individual capable of discovering the Way by himself, through a process of introspection and reflection, or, rather, is the Way something that man is incapable of discerning, and that must be learnt through a protracted and difficult process of acquiring knowledge? The focal point of Ivanhoe's analysis is the polarity between *si* 思 "thinking" and *xue* 學 "learning", which is not seen as restricted to the early phase of the Confucian tradition, but as a constant thread running through subsequent philosophical speculation. Ivanhoe distinguishes between two distinct strands of thought: the first, consisting of Confucius and Xunzi, emphasises "the need to submit oneself to the authority of the rites and acquire knowledge of the Way through extensive study. One comes to know the Way through *learning*, by studying the legacy of the sages."[7] The second, consisting of Mencius, emphasises "the moral autonomy of each individual. Each person has within nascent 'moral sprouts' which can serve as infallible moral guides. These moral sprouts are nourished by the spontaneous feeling of joy which accompanies the contemplation of moral action. And if so nourished they will naturally grow into full and powerful moral dispositions. Thus, self cultivation is the devel-

[5] *Ibidem*, pp. 185-186.

[6] *Ibidem*, p. 172 footnote 2. Italics mine.

[7] PHILIP J. IVANHOE, *Thinking and Learning in Early Confucianism*, «Journal of Chinese Philosophy», 17, 1990, pp. 473-493:487.

opment of an internal moral sense that one discovers and nurtures through *thinking*. By introspection and reflection, one can guide oneself to an understanding of the Way."[8]

Ivanhoe insists on the evident links between the thought of Xunzi and Confucius, and especially on the primary role both give the Classics, the rites and the teachings of the sages. Hence the inevitable conclusion that "Xunzi remained true to important features of Confucius' original vision. [Compared to Mencius] *he held more tightly to the Confucian tradition by emphasizing the central role of the rites and the sages.*"[9] Xunzi's attitude is therefore contrasted with Mencius', who greatly diminished the role of rituals and their importance for the moral self-cultivation of the individual. This and other aspects of Mencius' thought, claims Ivanhoe, "*represent a significant departure from Confucius.*"[10]

These statements are by no means unimportant if compared to those of Lin Yü-sheng. They seem to repropound the original theme with renewed vigour: was the real interpreter and continuer of Confucius' thought Mencius, as Lin Yü-sheng maintains, or Xunzi, as Ivanhoe insists? In fact, in my opinion the real question that should be addressed is whether it is correct and useful to maintain this particular framework of the problem. I feel that answering this question is critical to the task of understanding some fundamental aspects of Confucian ethical philosophy as they have been expressed in the debate on human nature. Numerous new hypotheses and interpreta-

[8] *Ibidem*, p. 488.

[9] *Ibidem*, p 486. Italics mine. Benjamin I. Schwartz maintains a similar thesis: "Xunzi's conception of learning is very close to that of the *Analects* and at least in this area he seems closer to the *Analects* than does Mencius. Learning in the literal sense is elevated to the level of a sacred enterprise. It certainly involves, as with Confucius, much more than fact-gathering. Fundamentally, it involves nothing less than the herculean task of mastering the anarchic forces of one's own nature. Only by exposing oneself to the true winsdom embodied in the cultural heritage can one acquire this power. One has indeed the sense that despite Confucius' insistence on the 'unity' underlying all learning he would clearly have appreciated Xunzi's emphasis on unremitting, cumulative concrete learning and might have been somewhat disconcerted by Mencius' 'easy' confidence in his 'intuitive' insights. Knowledge must be acquired from without" (BENJAMIN I. SCHWARTZ, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 297).

[10] PHILIP J. IVANHOE, *Thinking and Learning in Early Confucianism*, cit., p. 486. Italics mine.

tions of certain aspects connected to the theme of the concept of moral autonomy in early Confucianism have been presented over the last few decades. They suggest a more unbiased consideration of the issue and make it possible to adopt a less ideological approach capable of offering a more convincing solution to the apparent, and as I see it inconsistent, contradiction that seems to be present within the Confucian school.

To better understand the different positions expressed by those who have dealt with this theme, their motivations, subtle arguments and the aims of the debate, we have to start with Confucius himself and explain how Mencius' and Xunzi's doctrines are nothing other than a representation of two distinct, yet possible and congruous, modes of interpreting and re-elaborating the Master's teachings. They are two opposing yet largely complementary currents which have developed within the Confucian school.

The plurality of the arguments and opinions which have come to the fore between disciples can, to a certain extent, be seen as due to the different possible interpretations of some of the salient aspects of Confucius' doctrine as inferred from a reading of the *Lunyu*, the main source available to us. This work, which was posthumously put together by disciples and followers in different epochs, is held to be authentic only in part. In all likelihood, an ampler version than the one handed down to us and perhaps even a series of different versions were available in the 4th and 3rd centuries B.C. The *textus receptus* is rather disorganic in its structure. So much so, in fact, that it seems to be a disordered compendium of maxims, conversations and anecdotes which are often devoid of a specific context. Their exposition is so laconic and their style so essential that any number of different readings are possible. The fragmentary and non-systematic nature of the collection has given rise to a large *corpus* of exegetical literature (which is still growing), and the formation of distinct currents of constantly-competing *literati*. According to the Legalist philosopher Han Feizi (280-233 B.C.), within the Confucian school there were as many as eight factions during the 3rd century B.C.[11] It must also be said that Confucius did not openly deal with the question of evaluating human nature with regard to its goodness or badness. As far as we can glean from the *Lunyu*, he

[11] *Han Feizi*, 50.

mentions it on only one occasion in order to affirm that "men are close to one another by nature; but they diverge from one another through practice."[12]

Confucius

Confucius proposes a model for an ideal society, which roughly corresponds to what he maintained existed centuries before, when everything seemed to function properly thanks to the illuminated guide of sage rulers and the reassuring assistance offered by a munificent Heaven. A mythical Golden Age, respectfully and admiringly contemplated by Confucians, during which the *dao*, the Way of the Sage Kings of the past, was present in the world. The Golden Age of Chinese history, wonderfully described in the Classics and particularly in the *Shijing* (Classic of Poetry), was assumed as an example that had to be looked on with a sense of regret and profound, almost religious, devotion. The continuous reference to antiquity was meant to invest the entire wealth of knowledge and values that man had accumulated in that happy period: "The Zhou", as Confucius has it, "is resplendent in culture, having before it the example of the two previous dynasties. I am for the Zhou."[13] Confucius became the interpreter and harbinger of those very values, the apparently lost *dao*: "A man is worthy of being a teacher only if he gets to know what is new by keeping fresh in his mind what he is already familiar with."[14]

Unfortunately this social equilibrium was dissolving, but could still be brought back. As Confucius said: "It is man who can make the Way great, it is not the Way which can make man great."[15] Thus he who has had the right education and has become, thanks to this education, a *junzi* 君子, a man superior to the average, a true gentleman, an exemplary person, "devotes his efforts to the roots, for once the roots are

[12] *Lunyu*, 17.2. Zigong, one of Confucius' favourite disciples, confirms a sort of reticence not only over the question itself, but also over its possible relation with the Way of Heaven: "One can get to hear about the Master's cultural heritage, but one cannot get to hear his views on human nature and the Way of Heaven" (*ibidem*, 5.13).

[13] *Ibidem*, 3.14.

[14] *Ibidem*, 2.11.

[15] *Ibidem*, 15.29.

established, the Way will grow therefrom."[16] The sages of the past are recognised as having the merit of having understood the *dao*, the Way. The *dao*, the principle that regulates the world, men and all things, can therefore be learnt and handed down. Handing down the *dao* is the mission Confucius was infused with. It was the *dao* of men more than the *dao* of Heaven that he was interested in. Confucius held the divine world in due respect, but also at an appropriate distance.[17]

But is it really possible to learn the *dao*? Is this a task that anyone can undertake, or is it rather something that should be reserved for the elect few? Confucius tried to give convincing answers to these questions and their countless implications. And this is the point from which, according to my interpretation of the development of early Confucianism, the two main branches of Confucian thought derive. They correspond to the branches that Mencius and Xunzi later respectively adhered to: the doctrine of *ren* (humanity, humaneness, benevolence, virtue) and the doctrine of *li* 禮 (rites, traditional norms of ritual propriety).

Confucius maintained that love and sense of duty towards the family (firstly parents, then elder brothers and so on) were natural feelings for man. Affection and respect within the family were for Confucius primary values, the foundations of a wider feeling irradiating towards the external sphere, towards fellow-men. He assigned great importance to this feeling, which he called *ren*. *Ren* assumed the role of the greatest virtue and was considered a whole which contained all the moral qualities present in man's heart, the distinguishing characteristic of man, implying the notion of his innate goodness. This view was shared by Mencius[18] and after him by many other Confucians.

It is in one's relationship with others that the condition of maximum virtue is made concrete and manifests itself, becoming a profound sense of humaneness, behaviour which is inspired by the broadest possible understanding and benevolence towards others. This is not a static ideal. Rather, it is dynamic in that it involves the entire process of the interior growth of the individual. This is a long and difficult path, which is none-

[16] *Ibidem*, 1.2.

[17] "To work for the things the common people have a right to and to keep a distance from the gods and spirits while showing them due reverence – this can be called wisdom" Confucius states in *Lunyu*, 6.22. See also *Lunyu*, 7.21 and 11.12.

[18] *Mengzi*, 7B.16.

theless essential if the individual really wants to become integrated within the social context.

The family was therefore assumed to be a paradigm for the moral life of every individual and was put forward as a model for all society. According to this view, social life was studded with a complex structure of obligations founded on specific norms, the *li*, which is generally translated as "rites, ritual action, ceremony etc." or "moral conventions, proper form, propriety, etiquette, *decorum*, norms of good conduct, traditional behavioural norms, traditional norms of ritual propriety etc." These obligations, which recall the order found in nature and the universe, assigned everyone a specific place and role. In this way a direct link was established between the world of man and the supernatural. A rigorous respect for norms would guarantee each individual a defined position within the family and within society. The importance of the *li* was emphasised by Confucius not only because of the evident material benefits that would derive from their correct application, but above all in so far as they provided a model of life which conformed to a celestial design.

It was thanks to Confucius that the *li* acquired the meaning of ritual rules and conventions able to guarantee the individual behaviour in keeping with the full observance of a traditional cultural heritage. The religious and social nature of the traditional norms of ritual propriety was exalted by the level of solemnity they were accorded, which gave them an aura of profound sacredness, respect and awe. Not by chance did Confucius state that man should "in public behave as though you were receiving an important guest, employ the common people as if you were performing a great sacrifice."[19]

Hence music and dance, which were essential elements in sacred functions, assumed an important role in social life. As in a well-crafted and directed ballet, the master assigned each man, according to a pre-determined choreography, a specific role, indicating precise positions and attitudes. Each individual actor had to play the part he was given scrupulously and as solemnly as possible. The function of the master could be compared to that of a very careful director who kept an eye on and co-ordinated each action so that the final performance would be as perfect and harmonious as possible.[20]

[19] *Lunyu.*, 12.2.
[20] *Ibidem*, 1.12.

If the application of the traditional norms of ritual propriety were not preceded and accompanied by a honing of one's own character, they would be transformed into empty, formalistic rules, useless self-parodies, and would eventually be abandoned, thus opening society up to the risks of degenerating into disorder and anarchy. The original function for which they were devised would therefore have failed. On the other hand, if educating oneself were simply a private fact and not projected outwards, it would not benefit society at all and man would have failed the primary aim of his life. The symbiotic relationship between *ren* and *li* is thus clearly evident: the ideal state can be obtained only when there is complete harmony between *ren* and *li* – this is the perfect equilibrium, a difficult yet not impossible aim.

It must be possible to adapt rites and social conventions to the changes implied by a society that is rapidly evolving, otherwise they run the risk of being repeated mechanically as gratuitous gestures and formal crystallisations in time. This is possible thanks to *yi* 義, the ability to evaluate and recognise what is right, appropriate, correct, in keeping with the situation, the foundation of the feeling of justice which animates a man of great virtue, the basis of his heightened sense of duty, righteousness and morality itself: "The true gentleman has morality as his basic material, performs it according to the rituals, brings it forth in humility, and completes it with reliability – this is indeed a true gentleman!"[21]

Ceremonial norms and social conventions established over the centuries should therefore be seen as the end result and synthesis of preceding choices, conditioned and determined as they have been by moral judgement. According to Confucius, it is thanks to the harmonious interaction of these principles – *ren*, *li* and *yi* – that man is able to dominate himself and cultivate his moral and intellectual qualities: "To discipline oneself and submit to the observance of the rites is to become a man of great virtue. If for a single day one could submit to the observance of the rites through disciplining himself, then the whole world would find virtue. However, to become a man of great virtue depends on oneself alone, and not on others."[22]

Cultivating one's own qualities means applying oneself dili-

[21] *Ibidem*, 15.18.
[22] *Ibidem*, 12.1.

gently to studying, which is intended "to improve oneself" rather than "to impress others".[23] One has to particularly devote oneself to the acquisition and interiorisation of the *li*, which are the highest form of moral knowledge. Confucius himself had to apply himself diligently: "I was not born with knowledge but, being fond of ancient culture, I am quick to seek it."[24] The process of interior maturation might last one's entire life, as was the case with Confucius who confided that "At fifteen I set my heart on learning; at thirty I took my stance; at forty I came to be free from doubts; at fifty I understood the will of Heaven; at sixty I listened with an attentive ear; at seventy I followed my heart's desires without transgressing what was proper."[25]

A systematic and thorough study of the rich cultural heritage is insufficient in and of itself; it must be aided by thinking and reflection, one of man's peculiar faculties, which allows him to elaborate with originality and creativity what he has learnt in order to adapt it with flexible intelligence to the changing social reality he is immersed in: "If one learns from others but does not think, one will be bewildered. If, on the other hand, one thinks but does not learn from others, one will be in peril."[26] In this sense, Confucius is underlining the importance of studying the traditional norms of ritual propriety: "I once spent the whole day without taking food and the whole night without going to bed constantly engaged in thinking. It did not benefit me at all. It would have been better for me to have spent the time in learning."[27] Reflecting on the *li* after having learnt to recognise them and putting them into practice correctly is considered an essential exercise in the long path that leads to the full comprehension of the Way. It is no accident that the *Lunyu* begins with an exaltation of the sense of interior fulfilment experienced during this long and laborious path: "Is it not a joy, having learned something, to try it out at the right time?"[28] It is thanks to the constructive interaction between thinking and learning that the individual can attain real perception, real understanding, the scrupulous rec-

[23] *Ibidem*, 14.24.
[24] *Ibidem*, 7.20.
[25] *Ibidem*, 2.4.
[26] *Ibidem*, 2.15.
[27] *Ibidem*, 15.31.
[28] *Ibidem*, 1.1.

ognition of the reality surrounding him. Learning, reflection and profound knowledge are therefore distinct yet complementary components of the global project of moral and intellectual growth of the individual, which Confucius both proposed and followed.

It is over the different interpretation of the role of *si* (thinking) and *xue* (learning) in the process of interior growth of the individual that Mencius and Xunzi once again set off on different paths.

Mencius

Mencius gave a prevalently innatist and idealistic interpretation to Confucius' doctrine. Faithful to the Master's teachings, he placed great importance on the value of culture and the traditional norms of ritual propriety, intended as an indispensable premise for a valid system of social conventions. However, he assigned them a secondary role compared to the principles of humaneness (*ren*) and righteousness (*yi*), which he thought were the highest expressions of the heart (*xin* 心). For Mencius, *ren* and *yi* belong to the interior sphere of man, and for this reason they are considered founding values of morality. Almost as if he wanted to emphasize their pre-eminence in respect of the other virtues, Mencius coined the two-word term *renyi* 仁義, which he intended to mean "morality".[29]

Love of one's parents is innate in Mencius, just as it was in Confucius. As such, it has a primary value in man and must be extended beyond the family. According to Mencius man has an innate capacity (*liang neng* 良能) and an innate knowledge (*liang zhi* 良知). Thanks to these natural gifts, all children instinctively recognise their love for their parents and, once they have grown, their respect for their elder brothers:

> What a man is able to do without having to learn it is his innate capacity; what a man knows without having to think it is his innate knowledge. Among children, there is none of them which do not know how to love their parents, and none of them when they have grown up will not know how to respect their elder brothers. Loving one's parents is humaneness; respecting one's elders is righteousness. What is left to be done is simply the extension of these to the whole world.[30]

[29] *Mengzi*, 6A.11 and 6A.1.
[30] *Ibidem*, 7A.15.

The content of humaneness is the serving of one's parents; the content of righteousness is obedience to one's elder brothers; the content of wisdom is to understand these two and to hold fast to them; the content of the traditional norms of ritual propriety is the regulation and adornment of them; the content of music is the joy that comes of delighting in them. When joy arises how can one stop it? And when one cannot stop it, then one begins to dance with one's feet and wave one's arms without realising it.[31]

Mencius gives the greatest value to *xin*, a term which, for the Chinese, denotes the heart and at the same time the mind. *Xin* is the seat of the intellectual and affective faculties, of desires and moral qualities, but above all the centre which is intended as responsible, thanks to thinking and reflection, for guiding the individual in making the important decisions which he is constantly having to make: "The office of the heart is to think. When it thinks it will find the answer; if it does not think it will not find the answer. This is what Heaven has given us."[32] Mencius held that the ability to evaluate and opt for the most appropriate behaviour in each situation is not formed simply by interiorising cultural norms, but rather depends on an innate faculty of man, a real possibility that each individual, thanks to thinking and reflection, is able to realise: "Humaneness, righteousness, traditional norms of ritual propriety, and wisdom are not welded on to us from outside, they are in us originally. It is just that we have not concentrated upon them."[33]

Man's predisposition to goodness, a precious gift from Heaven, is often described metaphorically by Mencius as the germ or sprout of a plant which grows until it is strong and mature. From birth, each individual has four moral impulses in his heart, called *duan* 端: "seeds, shoots, germs, sprouts etc." If properly tended and nourished, they develop into the four cardinal virtues recognised by Mencius: "The feeling of compassion and participation in the sufferings of others is the sprout of humaneness and benevolence (*ren*); the feeling of shame and dislike is the sprout of righteousness, sense of justice, and morality (*yi*); the feeling of deference and respect for

[31] *Ibidem*, 4A.27.

[32] *Ibidem*, 6A.15.

[33] *Ibidem*, 6A.6. On *si* "concentrate" rather than "think, reflect" see BRYAN W. VAN NORDEN, *Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency*, «International Philosophical Quarterly», 32, 1992, pp. 161-184:169.

elders and superiors is the sprout of the rites and the traditional norms of ritual propriety (*li*); the sense of what is right and what is wrong is the sprout of wisdom (*zhi* 智)":

> Men have these four sprouts just as they have their four limbs; and since they have them, to claim to be unable to develop them is a crime against oneself; to declare your prince is unable to develop them is a crime against your prince. Each of us has these four sprouts. If we know how to expand and bring to completion all of them, they will develop like a fire that has just been lit or a spring just welling out. If one knows how to bring them to completion, it will suffice to protect all within the four seas; if one does not bring them to completion, it will not even suffice to serve one's father and mother.[34]

According to Mencius, human nature, *xing* 性, is not complete at birth. The tendency to goodness and morality is a potential, in the form of sprouts which have to be cultivated to grow. At birth, in fact, man is able to respond only instinctively to external stimuli. Development does not take place arbitrarily, but must follow a specific way (*dao*). Each sprout in fact has a sort of DNA which guides it along an established path. *Ad semen nata respondent*: just as an oak could never grow from the peach seed, so the sprouts of virtue could never give rise to anything that has not already been pre-inscribed in their genetic code. At most, they might not grow at all, remain latent or even be repressed. If man knows how to cultivate them, then he will be able to find the Way that leads to the full realisation of self, to perfection and wisdom. A close and constant reflection on one's own actions is the key that will allow men to understand and nourish their own sprouts of goodness. Acting in conformity with morality and reflecting on one's own actions gives rise to an uncontrollable sense of joy, a feeling that is so strong that "one begins to dance with one's feet and wave one's arms without realising it", and the moral sprouts will grow and flourish naturally and harmoniously. Moral inclinations belong to nature in the same way as the physical growth of the body does. They are so beneficial for the individual that "they manifest themselves in his face, giving it a sleek appearance; it will also show in his back and extend to his limbs, rendering their message intelligible without words."[35]

[34] *Mengzi*, 2A.6.
[35] *Ibidem*, 7A.21.

One does not have to follow the teachings of the philosophers, insists Mencius. It is quite sufficient to give oneself over to one's own natural predisposition and act intuitively and harmoniously with the force that regulates the world and the entire cosmos, that is *qi* 氣 (psycho-physical energy, vital energy, vital breath, primordial breath, *élan vital* etc.). Mencius re-elaborated the concept of *qi*, providing it with an ethical value it had formerly not had, and coined a special expression, *haoran zhi qi* 浩然之氣, "the flood-like qi": "A sort of *qi* which is utmost in vastness, utmost in firmness. If nourished by righteousness and not interfered with, it will fill the space between heaven and earth. It is the sort of *qi* which matches the right with the Way; without these it starves. It is generated by an accumulation of rightdoing and cannot be appropriated by anyone through a sporadic show of righteousness. If anything in one's conduct is dissatisfying to the heart it starves."[36]

It is therefore the pure essence of vital energy which is fed by a firmness of spirit that only true gentlemen and the sage can attain when they base their every action on the principles of integrity and righteousness, which are the constitutive elements of morality. This peculiar form of *qi* is responsible for directly conditioning a person's character, his temperament and will. It is a fundamental component of the *xin* of true gentlemen, not only because its seat is the heart and it regulates its stability, but also because it is connected to the moral force (*de* 德) which is the basis of the masterful behaviour of the sage, the illuminated ruler and Heaven itself. It "fills the space between heaven and earth" and allows the individual to become one with all things, transcending human experience and relating directly with the entire universe. The continual accumulation of this *qi* produces resolution within the individual, which is the characteristic attitude of those who know they are right and are not afraid of anything or anyone, a moral courage which knows no fear, based as it is on calmness and an internal sense of sureness. These are essential elements for the unmoved mind (*bu dong xin* 不動心), which is proper to the sage.

Mencius identified goodness with the innate tendency in man to become good, and he considered badness, which could be defined as *privatio boni* rather than an effective reality counter-

[36] *Ibidem*, 2A.2.

posed with evil, to be an independent factor in the natural qualities of the individual.[37] It is significant that, in describing evil and having to indicate the opposite concept to *shan* 善 "good", Mencius never used the term commonly used in contemporary literature, *e* 惡 "evil", but rather *bu shan* 不善 "not being good, not becoming good". Evil is therefore explained in terms of "failure", an inability to develop one's own potential and to be in harmony with the *dao*. Mencius' was not a positive reality of evil, but only a negative one. He intended evil as something which, rather than adding, takes away from being: it is a privation, it is a "not-being-what-might-and-should-be".

The awareness of the risk of sliding towards evil is indispensable in perfecting one's interior growth: "If he does not clearly understand goodness he cannot become a complete person. Hence being morally complete is the Way of Heaven; to reflect carefully upon moral completeness is the Way of man."[38] Each individual has to work as diligently as possible so that the positive values that Heaven has given him at birth will come to fruition. This is why, according to Mencius, "a man who gives full realisation to his heart understands his own nature, and a man who knows his own nature understands Heaven. Retaining one's heart and nurturing one's nature – this is the way to serve Heaven."[39] Suffering and pain help temper the character and strengthen will. Thanks to the experience of pain, in fact, the individual is able to understand others' suffering and thus feel compassion.[40]

Mencius was convinced that "all men are capable of becoming a Yao or Shun",[41] the mythical Sage Kings of the past, as, all things considered, "the sage and we are of the same kind."[42] However, he was also aware that for most men a full realisation of their own nature is made difficult if not impossible thanks to the adverse material conditions in which all of humanity lives and the negative influence offered by the surrounding environment, which stop the individual from developing his own innate positive inclinations:

[37] *Ibidem*, 6A.6.
[38] *Ibidem*, 4A.12.
[39] *Ibidem*, 7A.1.
[40] *Ibidem*, 2A.6 and 7B.31.
[41] *Ibidem*, 6B.2.
[42] *Ibidem*, 6A.7.

In good years young men are mostly remissive, while in bad years they are mostly violent. This is not because Heaven has endowed men with different natural qualities. The difference is due to what lead men to restrain their hearts. Take barley for example. Sow the seeds and cover them with soil. The earth is the same and the time of sowing is also the same. The plants shoot up and by the summer solstice they all ripen. If there is any unevenness, it is because the soil varies in richness and there is no uniformity in the benefit of rain and dew and the amount of human effort devoted to tending it. Now things of the same kind are all alike. Why should we be uncertain when it comes to man? [...] Should hearts prove to be an exception by possessing nothing in common? What is it, then, that is common to all hearts? In my opinion, the basic principles of natural order and morality. The sage is simply the man who first discovered these common elements in our hearts.[43]

Providing a basic level of well-being, which is a prerequisite to moral education, is solely the concern of the ruler. This is a responsibility he must be completely conscious of, and it is only the beginning and not the ultimate aim of wise government policy – something that the Sage Kings of the past were well aware of. In fact, according to Mencius

only a true gentleman can have a constant heart in spite of a lack of constant means of support; without these constant means, the common people will not have constant hearts. Lacking constant hearts, they will go astray and fall into excesses, stopping at nothing. To punish them after they have been led to commit a crime is to set a trap for the people. How can a man of great virtue in authority allow himself to set a trap for his people? Hence when determining what means of support the people should have, a clear-sighted ruler ensures that these are sufficient, on the one hand, for the care of parents, and, on the other, for the support of wife and children, so that the people always have sufficient food in good years and escape starvation in bad; only then does he drive them towards goodness.[44]

Mencius valorised thinking and reflection intended as a faculty of the heart, giving it the function of evaluating correctness of behaviour from the moral point of view. The heart, or *xin*, was now recognised as the authority in terms of moral decisions, and not the rites and the traditional ritual norms for good conduct, or *li*. Mencius attributed maximum importance to the heart's innate ability to make the most opportune decisions. In fact, reflection affords the individual a moral auton-

[43] *Ibidem.*
[44] *Ibidem*, 1A.7.

omy which allows him to acquire his own independent conscience; it is the key which leads to the state of wisdom, which, once it has been reached, makes it possible to understand the Way. This approach, which considers culture and learning to be important factors in interior growth (even though it is not posited as the initial or basic element), is perfectly consistent with Confucius' doctrine of *ren* (humanity, humaneness, benevolence, virtue).

Xunzi, however, did not feel that the idea that moral completeness could be attained through introspection and reflection was plausible or acceptable. He did not think that man was capable of moral autonomy, but, rather, emphasised the importance of studying the rich cultural inheritance offered by the past, the Classics and above all the rites and social conventions. These rites and conventions became, for Xunzi, the pivot around which the entire system embracing the political, social and moral control of the individual rotated. This is perfectly consistent with Confucius' doctrine of *li* (rites, traditional norms of ritual propriety).

Mencius' and Xunzi's theses are therefore evidently perfectly in line with Confucius' thought. The differences can to a large extent be seen to derive from the different emphasis placed by the two philosophers on the doctrines of *ren* and *li*, and consequently on the counterposed role of *si* (thinking) and *xue* (learning).

Xunzi

Xunzi, who painstakingly interpreted the reality of his time (on the eve of the founding of the empire), re-elaborated Confucius' and Mencius' doctrines in the light of the main ideas put forward by other schools of thought, which he nonetheless never tired of criticising. Before analysing his doctrines, however, it might be worth our while considering the controversial question of the authenticity of Chapter 23 of the work attributed to Xunzi, which is dedicated to human nature. Some scholars have in fact expressed doubts as to the paternity of the entire chapter, some only a few of its parts, and others more simply a few of the affirmations made in the chapter – and above all that [*ren zhi*] *xing e* [人之]性惡 (man's nature is evil) which provides the title for the chapter itself, a sort of

slogan that is used almost monotonously, as if it were an antiphon, towards the end of the main sections.

My own view is that Xunzi is the author of most of the sections contained in Chapter 23, in that the great part of the ideas expressed are consistent with those found in the rest of the work. Some passages are simply a repetition of others that are found in other sections; others are paraphrases of passages found in the rest of the work; and sometimes we have an "echoing" of the terminology used by Xunzi. On the whole, the chapter is a veritable essay on the theme of human nature, deliberately constructed as a critique of Mencius and his theories. Almost certainly it was not compiled by Xunzi in its current form. It was in all likelihood skilfully constructed by Liu Xiang (79-6 B.C.), editor of the first edition of Xunzi's work, the *Xunzi*, who "sewed together" texts which were generally homogeneous in their style, terminology and contents, trying to give some logical and systematic shape to the different sections. The essay is made up of two distinct parts (sections 23.1-5 and 23.6-8, respectively), where the second, as several scholars have pointed out, is to be considered spurious as it is clearly not homogeneous if compared to the first.[45] This does not mean that the last three sections were not written by Xunzi: it is the fact that they have been placed at the end of Chapter 23 that seems inappropriate, or at least questionable. In the same way, other passages and sections could have been more appropriately placed in Chapter 23, such as section 19.6, which itself seems inappropriately placed in the chapter entitled *Lilun* (Discourse on Ritual Principles).

The so-called slogans which appear at the end of some of the main sections seem to be mere interpolations. They are not consistent with Xunzi's style or rhetoric and, in fact, they are never found in the rest of the work nor in the spurious sections inserted at the end of the essay. It is therefore quite plausible that they were written by someone else – if not by Liu Xiang or some other commentator, then almost certainly a disciple of the more "fundamentalist" Legalist wing, as Kanaya

[45] YANG JUNRU, *Guanyu* Xunzi *benshu de kaozheng* (Philological Issues Concerning the Text of the *Xunzi*), «Gushibian», 6, 1938, pp. 120-146. John Knoblock's numeration has been used to indicate *Xunzi*'s chapters and sections (see JOHN H. KNOBLOCK, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford, Stanford University Press, 1988, vol. I, bks 1-6; 1990, vol. II, bks 7-16; 1994, vol. III, bks. 17-32).

Osamu has proposed.[46] In my opinion this is more likely than the assertion that Xunzi himself wrote the essay rather late in life, when his disillusionment and pessimism had led him to extremist positions. Without these slogans, the entire chapter would appear to be decidedly more in keeping with the tone of the rest of the work. In the philosophical literature of the classical period there is a marked tendency to reduce the doctrines of adversaries to simplified formulas, summarising their thought schematically and in an exasperated fashion albeit efficently and suggestively. It is therefore quite legitimate to doubt that the slogans underlining the difference between Xunzi's and Mencius' theses are really the expression of Xunzi's thought.[47]

Lastly, we should consider the terminological question, which is often invoked in order to mitigate the "irresolvable conflict" between Mencius' and Xunzi's theses on human nature. It must be said that, as opposed to the West, the concept of evil in China has not been perceived or dealt with in "totalising" terms. It thus seems that the notion of "absolute evil" or "radical evil", as it has been presented in our culture, is completely lacking in Chinese culture. In Chinese tradition evil is conceived more as an incapacity, partiality, deviation from natural principles, transgression of norms or rebellion. It is sometimes also intended as repugnant, with a very marked aesthetic characterisation, or as dangerous, and in this case it

[46] KANAYA OSAMU, Junshi *no bunkengakuteki kenkyū* (A Textual Study of the *Xunzi*), «Nihon gakushi-in kiyō», 9, 1951, pp. 19-33:31.

[47] This is what A.C. Graham has to say on the argument: "It is not in question that Mencius and Xunzi have complex and distinctive theories of man arising from opposite attitudes of trust or distrust in spontaneity. However, since they use their respective slogans only as convenient labels and pivots of debate, one may suspect that they had some inkling that the formulae unduly simplify what they have to say. In the case of Xunzi there is good reason to doubt whether the label he pinned on himself to distinguish himself from Mencius gives an adequate idea of his position. According to Xunzi, Heaven and earth are morally neutral, and the spontaneous course of things goes neither for nor against man; the conflicting desires with which Heaven has endowed us, like the cycles of the seasons and resources of earth, are simply neutral facts with which we have to deal. Man's nature, like his environment, has to be reduced to order if he is to satisfy his desires; but there can be no culture without something to cultivate, and aside from 'Our Nature Is Bad' Xunzi's tendency is to think of nature and culture as each making its contribution to the good life." (A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill., 1989, p. 251).

would correspond to what we have defined as "natural evil". It is, however, never represented as a cosmic force, or absolute entity, counterposed with goodness, nor as one of two opposed and incompatible divinities. The forces of evil are never figured as having any propulsive force; they are never occult, nor are they comparable to the Nietzschean conceptions of the Cyclops, the architects and pioneers of humanity. The notion of original sin is also absent. What's more, the idea itself of sin, as it was introduced to China by Buddhism, is radically different from the notions of sin, guilt and repentance as elaborated by the Judaeo-Christian tradition. The word used in Chinese, *e*, which is usually translated as "evil", certainly does not have the pregnant reverberations that "evil" and its derivatives and synonyms have in Western languages and culture. Never does Xunzi go so far as to imagine or theorise the existence of an ontological evil or, even more, of the possibility of being attracted to evil as a means unto itself, of a subservient relationship or dedication to evil *per se*.[48] Donald J. Munro has explained Xunzi's concept of evil in terms of incompleteness of *xing*, human nature. Clearly at pains to point out the areas of agreement between Mencius and Xunzi, he was the first in the West to clearly state the terms of the problem:

> The traditional interpretations often involve gross oversimplifications of the portrait of *xing* in the work, generally supported entirely by a few citations from the first part of the chapter "On the Evilness of Human Nature" (*Xing e pian*). The detailed study of the Liu Xiang text of the *Xunzi* made by Kanaya Osamu has brought forth interesting arguments for viewing at least the first part of that section as composed by later disciples of Xunzi working under the influence of the Han Fei school of legalism. Even in that part the repetition of the statement that the *xing* is evil is done partly for emphasis in criticizing the *Mencius*. Other facts besides the textual evidence discussed at length by Kanaya should make one extremely wary of attributing great significance to the notion of an evil human nature in any examination of the thought of Xunzi. First, there are no other references to *xing* as evil in the remainder of the work, which would be unusual if it were such an important idea in the thought of Xunzi. Second, the theme with which Xunzi *is* concerned is

[48] For an overall view of the different positions assumed by the main schools of thought during the classical period on the problem of good and evil, see my *Xunzi e il problema del male*, cit., and *La concezione del bene e del male nel pensiero cinese classico*, in *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, edited by Massimo Raveri, Venezia, 1997, pp. 71-91.

quite evident: how to achieve a balance of goods, which are in short supply, and human desires, which are extremely numerous, without demanding asceticism of anyone. Finally, in the rest of the work *xing* clearly appears not as something evil, but as something undeveloped.[49]

Chad Hansen makes reference to the existential void that leads man to desire goodness, an aspiration that would most certainly not spring from evil, but rather from a desire to fill the internal void that man is prey to:

> We lack any evidence that Xunzi had a Christian view of a positive evil in human nature. Whatever role the slogan [human nature is evil] might have played in distinguishing his view from that of Mencius, *we* more accurately characterize him as saying that human nature is neutral. It is neutral in principle as to which morality it will adopt, and it quite naturally does adopt one. The strongest coherent interpretation we can give the slogan is that humans would live in chaos and disorder without a social guiding morality. [...] All humans have a natural tendency to learn language, rituals, shared pronouncements. We are a species with a natural tendency to conformity in a common doctrine, that is, to morality. We desire good because we have that unfilled potential, a natural void in our constitution. We do not desire it because we are *evil*, but because we are *empty*. That unfilled potential is all that Xunzi can mean by evil, if he is indeed the author of that slogan.[50]

[49] DONALD J. MUNRO, *The Concept of Man in Early China*, Stanford, 1969, p. 78. Munro has recently returned to the question, reiterating his reservations about the authorship of the *Xing e* Chapter. He has also underlined the numerous contradictions to be found on the theme of human nature in the *Xunzi* in its overall form, and has stressed that the dispute between Xunzi e Mencius has been so emphasised as to obscure the main object of Xunzi's criticism, i.e. the philosopher Mo Di (DONALD J. MUNRO, *A Villain in the* Xunzi, in *Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*, edited by PHILIP J. IVANHOE, Chicago and La Salle, Ill., 1996, pp. 193-201).

[50] CHAD HANSEN, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, New York and Oxford, 1992, p. 337. Hansen is not the only one to consider Xunzi's position on the theme of human nature to be "neutral". On the interesting implications that this reading of Xunzi's thought leads to, see my *Gaozi, Xunzi e i capitoli 6A1-5 del* Mengzi, in *Studi in onore di Lionello Lanciotti*, edited by S.M. CARLETTI, M. SACCHETTI and P. SANTANGELO, Napoli, 1996, pp. 1275-1294, where it is propounded that chapters 6A1-5 of *Mengzi*, pertaining to the debate on human nature which presumably took place between Mencius and Gaozi in the 4th century B.C., were actually written only after Xunzi's death (roughly in the second half of the 3rd century B.C.), probably during the Han Dynasty, in the first half of the 2nd century B.C. This hypothesis would explain why all pre-Qin literature, except for *Mengzi* and a disputable passage in *Mozi*, completely ignores Gaozi and, more particularly, why Xunzi does so. Not even when Men-

This is precisely the sort of existential void that Xunzi appears to be referring to when, in one of the definitions of human nature that he characterises in terms of *e* "evil", he affirms:

> In general, the reason that men desire to be good is because their nature is evil. The mediocre desire to be excellent, the ugly desire to be beautiful, those in cramped quarters desire spaciousness, the poor desire to be rich, the lowly desire eminence – indeed whatever a man lacks within himself he will seek from without.[51]

From this point of view, evil is not something which is of itself positive and independent; it is rather an absence, a lack, a structural void within man due to his natural imperfection *qua* finite creature.

Even the key term in the debate, *xing*, normally translated as "nature, inborn nature, original nature", offers no small number of problems. One is certainly a transcultural problem: I suspect that it is practically impossible to find, in Western languages, corresponding terms which are less demanding or compromising than the ones normally used. There is also, what's more, a problem *within* the Chinese debate itself. As different scholars have pointed out, Xunzi seems to have misunderstood Mencius' position on human nature precisely because of a different meaning attributed to *xing*.[52] Many schol-

cius is being bitterly criticised for his doctrine of the goodness of human nature does Xunzi ever refer to Gaozi or his philosophy, despite the evident and substantial affinity of their ideas on the matter, as can be inferred from a direct comparison of Gaozi's and Xunzi's theories, where Xunzi's position should be reconsidered in the light of a comprehensive reading of his work (which is a current tendency amongst scholars of Classical Chinese thought), and not simply of Chapter 23 of *Xunzi*.

[51] *Xunzi*, 23.2b.

[52] On this point, see the studies of KANAYA OSAMU, Junshi *no bunkengakuteki kenkyū*, cit., pp. 30-31; D.C. LAU, *Theories of Human Nature in* Mencius *and* Shyuntzyy, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 15, 1953, pp. 541-565; A.C. GRAHAM, *The Background of the Mencian Theory of Human Nature*, «Qinghua xuebao» («Tsing Hua Journal of Chinese Studies»), 6, 1-2, 1967, pp. 215-271 (reprinted in *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, edited by A.C. GRAHAM, Singapore, 1986, pp. 7-68); ID., *Disputers of the Tao*, cit., p. 249; XU FUGUAN, *Zhongguo renxing lun shi* (A History of Theories of Human Nature in China), Taizhong, Donghai daxue, 1963, pp. 237-238; ROGER T. AMES, *The Mencian Conception of* Ren xing*: Does It Mean 'Human Nature'?*, in *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, edited by

ars seem to agree on this point – from D.C. Lau, according to whom "Mencius was looking for what is distinctive while Xunzi was looking for what forms an inseparable part of it",[53] to A.C. Graham, according to whom "Xunzi criticises the doctrine of natural goodness from a definition of human nature which is not that of Mencius, so that his objections although lucidly argued are not quite to the point. It is indeed far from easy to locate any issue of fact on which they disagree."[54]

On the basis of these considerations, let us now examine the position Xunzi assumes. Convinced supporter of an ideal model of the universe that sees man in perfect unity with Heaven and Earth, he emphasised the role of culture and education and vigorously re-affirmed the importance of the rites and social conventions (*li*). For Xunzi, the rites (or traditional norms of ritual propriety, as it would seem preferable to render *li* in most cases) are nothing other than an extension of the order present in nature: just as there are laws and principles governing the natural world, so the world of men is governed, in its turn, by models and rules. The sages have discovered and understood them and have translated them into an organic system of formal norms, following which harmony between the natural and the earthly world is assured:

> Rites and traditional norms of ritual propriety are the highest expression of order and discrimination, the root of strength in the state, the Way by which the majestic sway of authority is created, and the focus of merit and fame. Rulers and nobles who proceed in accord with their requirements obtain the whole world, whereas those who do not bring ruin to their altars of soil and grain.[55]

> Through rites, Heaven and earth join in harmony, the sun and moon shine brightly, the four seasons observe their natural precedence, the stars and planets move in ranks, the rivers and streams flow, and the myriad things flourish. Through rites and traditional norms of ritual propriety, men's passions are tempered and find their appropriate balance, inferiors are obedient and superiors enlightened. Through a myriad

HENRY ROSEMONT, Jr., La Salle, Ill., 1991, pp. 143-175; IRENE BLOOM, *Mencian Arguments on Human Nature* (Jen-hsing), «Philosophy East and West», 44, 1994, pp. 19-53; ID., *Human Nature and Biological Nature in Mencius*, «Philosophy East and West», 47, 1997, pp. 21-32; KWONG-LOI SHUN, *Mencius on* Jen-hsing, «Philosophy East and West», 47, 1997, pp. 1-20.

[53] D.C. LAU, *Mencius*, Harmondsworth, 1970, p. 21.

[54] A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, cit., p. 250.

[55] *Xunzi*, 15.4. It is thought that this passage is part of Chapter 19.

of transformations all things become orderly; only he who turns his back upon rites will be brought to ruin. Are they not wonderful indeed?[56]

Diligently studying the rites and the traditional norms of ritual propriety, following them with devotion, putting them into practice with constancy: these are, according to Xunzi, the fundamental steps in the process of education which each individual should undergo. Not all, however, have what it takes to proceed along the path in the same way. On the contrary, for most men it is an extremely difficult path to follow, and in some cases even impossible. In contrast with what Mencius maintained, according to whom thanks to thinking and reflection anyone could understand himself and concretely realise the Way indicated by the Sage Kings of the past,[57] and in accordance with Confucius' assumption that "the common people can be brought to follow the Way, but they cannot be brought to understand it",[58] Xunzi affirmed that only a very small number of particularly gifted people were able to succeed where others could not: "Only he who has an understanding that is acute without limit is a sage."[59]

The sage alone can appreciate the meaning and profound value of the rites and the traditional norms of ritual propriety and follow the Way. These aims cannot be attained by developing one's own inborn nature, but rather through a long and painstaking process of study and learning. Like Confucius who having "spent the whole day without taking food and the whole night without going to bed constantly engaged in thinking, without receiving any benefit at all" so that for him "it would have been better to have spent the time in learning",[60] Xunzi also "spent a whole day in thought, but it was of less value than a moment of study."[61] Thinking and reflection alone, he agreed with the Master, are of little use. It is on studying and learning the rituals and the Classics of the tradition that one must concentrate. In other words, moral principles are not born in the heart, nor are they already present when we are born, as Mencius believed. They are, rather, a factor which is exter-

[56] *Ibidem*, 19.2c.
[57] *Mengzi*, 6A.6.
[58] *Lunyu*, 8.9.
[59] *Xunzi*, 2.10.
[60] *Lunyu*, 15.31.
[61] *Xunzi*, 1.3.

nal to the heart, "creations of the sages", to use Xunzi's words, "things that people must study to be able to follow them and to which they must apply themselves before they can bring them to completion."[62]

These ideas are reminiscent of those, much older, put forward by Gaozi (420-350 B.C.).[63] He had maintained the thesis of the moral indifference, a sort of neutrality of human nature, which he saw as essentially conditioned by a few primary needs that have to be satisfied: "food and sex", to use his words, "characterise human nature."[64] He had considered humaneness (*ren*) to be a feeling within the heart, and righteousness (*yi*), the founding element of morality, as external.[65] He agreed with Confucius on the fact that each individual has a natural predisposition to love the members of his own family, but considered this feeling to be highly insufficient in defining man as good. Just as Xunzi was later to do, Gaozi maintained that the ability to evaluate and choose the most appropriate behaviour in each circumstance depends on the interiorisation of external factors, such as social conventions based on the rites and the traditional norms of ritual propriety learnt through education.

Xunzi gave an important role to the Classics. These, after all, are the works which admirably describe the happy age of humanity and the legendary exploits of the Sage Kings of the past. Reading the Classics allows one to extract the method of those exceptional men, give concrete form to their teachings, trying to adapt the idealised vision of that all-too mythicised age to the increasing moral and social degradation. The ideal model of society can thus be studied and learnt, and reproduced in the present:

> How important are the Way of the Sage Kings of the past, the guiding principles of humanity and justice, and the pattern of life given in

[62] *Ibidem*, 23.1c.

[63] Little is known about this philosopher, but an interesting debate has developed around his figure and the role he played in the philosophical debate of the 4th century B.C. For a detailed analysis of his doctrines, see my *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, cit., pp. 105-122 *passim*, and the recent study by KWONG-LOI SHUN, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, 1997, pp. 87-126. On the relationship between the doctrines of Gaozi and those of Xunzi, see my *Gaozi, Xunzi e i capitoli 6A1-5 del* Mengzi, cit.

[64] *Mengzi*, 6A.4.

[65] *Ibidem*.

the *Classic of Poetry*, the *Classic of Documents*, the *Books on Ritual*, and the *Record on Music*; they certainly contain the most important thoughts in the world. They will cause anyone born to the world to consider the long view of things and think of the consequences, thereby protecting a myriad of generations. Their influence is eternal, their accumulated wisdom to be re-animated is substantial, and their achievements and accomplishments stretch far and wide. [...] If you use them to bring order to your emotional nature, you will benefit. If you employ them to make a name for yourself, you will gain honour. If you use them in the company of others, you will become concordant with them. If you employ them when you are alone, you will be satisfied. What could bring greater joy to your intellect than this![66]

The joy Xunzi refers to is the same joy that Confucius mentions in the first passage of the *Lunyu* ("Is it not a joy, having learned something, to try it out at the right time?"), not the happiness that comes from conforming to morality, which makes one "dance with one's feet and wave one's arms without realising it",[67] that Mencius had raved about. This kind of joy, a fundamental foodstuff for the moral sprouts, was completely unknown to Confucius and Xunzi.

As common people, by themselves, are not able to realise the Way of the Sage Kings of the past, "in learning, no method is of more advantage than to associate with a man of learning."[68] Xunzi gave the greatest importance to the role of teachers and the beneficial influence of their teachings. Thanks to the guide offered by good teachers, it is doubtless easier to understand the Way:

> Teachers' positive precepts are man's greatest treasure, and their lack is his greatest calamity. If a man is without the positive precepts of a teacher, he will exalt his inborn nature; if he has them, he will exalt his acquired nature. Now teachers' positive precepts are the result of accumulated effort and are not something received from one's inborn nature, for inborn nature is inadequate to establish by itself a model of good order.[69]

> It is through rituals that the individual can be rectified; it is by means of a teacher that the ritual can be rectified. If there were no ritual, how could the individual be rectified? If there were no teachers, how could you know which ritual is correct? If you behaves in confor-

[66] *Xunzi*, 4.11.
[67] *Mengzi*, 4A.27.
[68] *Xunzi*, 1.10.
[69] *Ibidem*, 8.11.

mity with the rites and the traditional norms of ritual propriety, your emotional nature would be tempered by those same norms. When you speak as your teacher speaks, it means that your knowledge has become like that of your teacher. When your emotional nature find peace in ritual and your knowledge is like that of your teacher, then you have become a sage.[70]

Xunzi was convinced there was a common principle for all the creatures who live between heaven and earth: the need to associate with their fellow creatures. Man is no exception, and if anything, being the most gifted of creatures, this tendency is even stronger and comes to the fore above all in "his love for his parents which is not exhausted until death."[71] Man is the noblest creature in nature as he alone possesses *yi*: "the sense of what is right and appropriate", the foundation of righteousness and morality, and *fen* 分: the ability to organise society on the basis of a precise "social division, class distinction".[72] If the classes and their specific functions are based on principles of morality and justice (*yi*) and are regulated by the rites and the traditional norms of ritual propriety (*li*), then harmony will prevail in the world. If there is harmony, then there will also be unity and strength, which are determining factors in overcoming difficulties and creating well-being and security for everyone. On the contrary, if there are no social distinctions, or if they are not respected, then disorder, violence and poverty will ensue:

If all men gave free rein to their desires, the result would be impossible to endure, and the material goods of the whole world would be inadequate to satisfy them. Accordingly, the Sage Kings of the past acted to control them with regulations, ritual, and moral principles, in order thereby to divide society into classes, creating therewith differences in status between the noble and base, disparities between the privileges of age and youth, and the division of the wise from the stupid, the able from the incapable.[73]

Where do ritual principles arise from? I say that men are born with desires. If not satisfied, they cannot but lead men to seek to satisfy them. If in seeking to satisfy their desires men observe no measure and apportion things without limits, then it will be inevitable to contend over the means by which their desires can be satisfied. Such contention

[70] *Ibidem*, 2.11.
[71] *Ibidem*, 19.9b.
[72] *Ibidem*, 9.16a and 10.4.
[73] *Ibidem*, 4.12.

leads to social disorder and social disorder to misery. The Sage Kings of the past abhorred such disorder, and therefore they established the regulations, the rituals and the moral principles in order to set up a division of roles, to nurture the desires of men, and to supply the means for their satisfaction. They so fashioned their regulations that desires should not want for the things which satisfy them and goods would not be exausted by the desires. In this way the two of them, desires and goods, supported one another over the course of time. This is the origin of ritual principles.[74]

Vitiis nemo sine nascitur: Xunzi would certainly have agreed with Horace's maxim.[75] According to Xunzi, in fact, not only *fen* and *yi* but also desires, emotions and passions are constitutive elements of the heart and are part of the emotional nature (*qing* 情) of each individual. It is therefore completely natural for man to want to satisfy them.[76] This is where evil originates; in fact, man's aspirations and desires are many and varied, but the material resources for their fulfilment are limited. Men share the same desires and need the same things, but the means by which they can attain their goals are different because they each have a different attitude to what they desire and need: this is part of their nature.[77] The imbalance between desires and needs on the one hand and the scarcity of goods on the other, the differences of strength and intelligence, the lack of precise divisions and functions, and the absence of clear and certain rules in the relationships between men and women are all cause for continual conflicts. If man follows his natural inclinations, if he is incapable of controlling them, then aggression and greed will prevail over courtesy and deference, violence and disorder will replace social peace and order, and principles of morality and civil cohabitation will be destroyed:

The nature of man is such that he is born with a fondness for profit. If he indulges this fondness, it will lead him to aggression and greed and courtesy and deference will disappear. Humans are born with feelings of envy and hatred. Indulging these feelings causes violence and crime to develop and loyalty and trustworthiness to perish. Man is born possessing the desires of the ears and eyes which are fond of sounds and colours. Indulging these desires causes dissoluteness and intemperance to result and basic principles of morality and civil cohabitation to perish.

[74] *Ibidem*, 19.1a.
[75] HORACE, I, 3, 68.
[76] *Xunzi*, 4.9, 4.11, 5.4 and 23.1e.
[77] *Ibidem*, 10.1.

Hence, any man who follows his inborn nature and indulges his natural inclinations will inevitably manifest aggression and greed. This will be accompanied by violation of social class distinctions and overthrowing of the natural order, regressing to a state of barbarism. Thus, it is necessary that man's nature undergo the transforming influence of the positive precepts of a teacher and be guided by ritual and moral principles. Only after this has been accomplished do courtesy and deference develop. Unite these qualities with the basic principles of civil cohabitation, and the result is an orderly society.[78]

Xunzi seems to be convinced that disorder is born of conflict between different conceptions of morality.[79] Like Confucius, he recognises that the sages had the merit of understanding the *dao*, of correcting their own nature to become a model for their families and the entire society, creating a complex of rites and social conventions and establishing regulations and legal models for the governing of the world.[80] Thanks to the sages, man is in turn able to transform his own inborn nature which, it must be noted, is not evil *per se*, but contains some potentially negative components which, if not corrected in time, can lead to evil. According to Xunzi, it is through education, the study of the Classics, the rites and the traditional norms of ritual propriety, and a constant diligence in putting them into practice that anyone can create for himself a nature which is different from the original one. This acquired nature will be totally good, as was that of the Sage Kings of the past:

The sage gathers together his thoughts and ideas, masters through practice the skills of his conscious activity and the principles involved therein in order to produce moral principles and to set forth norms and standards. Hence, moral principles, norms, and standards are the creation of the conscious activity of the sage and not the product of anything inherent in his inborn nature. [...] Thus, the sage by transforming his original nature begins to develop his acquired nature; from this developed acquired nature, he creates moral principles; having produced them, he sets up norms and standards.[81]

In general, the reason people honour Yao, Yu, and the true gentlemen is that they were able to transform their inborn nature and were

[78] *Ibidem*, 23.1a.
[79] *Ibidem*, 3.1a.
[80] *Ibidem*, 23.1a and 23.2a.
[81] *Ibidem*, 23.2a.

able to develop their acquired nature, which in turn produced moral principles.[82]

Transformation (*hua* 化) is an essential yet always superficial operation which does not definitively alter the basis of things, but however produces a positive change: "Transformation means changing the form of things without altering their substance: although they have changed form, they are not distinguishable anew because they are actually the same in reality, they only appear to be different",[83] like the chrysalis that is transformed into a butterfly: it is still the same insect, even if its aspect has decidedly changed.[84]

According to Mencius, *xing*, inborn nature, can be identified with the positive potentials that man has in his heart when he is born. According to Xunzi, however, *xing* is a static entity: it represents the raw material that man is made of, something that does not substantially change over time; it is the basis that has to be worked on to create a different, fictitious and artificial, yet complete and perfect, nature. The term used to indicate this procedure is *wei* 僞, which means both "art, artificial, counterfeit, false" and "conscious exertion, accumulated efforts, experience". Xunzi uses this word in both its meanings, and adds a novel meaning: "acquired nature". It is therefore through his conscious activity (*wei*) that man can transform (*hua*) his own inborn nature (*xing*) and his own emotional nature (*qing*) into an acquired nature (*wei*), which is accorded full moral value. This operation, even though it does not alter the original substance, is not simply made over in that it leads to the creation of a new and better nature, which has to interact constantly with the inborn nature: "Only after inborn nature and acquired nature have been combined does a true sage emerge, and the task of unifying the world brought to fulfilment."[85] With these words, Xunzi outlines the difference between different types of nature:

> That which characterises a man from birth, that is harmonious in him, which is capable of perceiving through senses and of responding to

[82] *Ibidem*, 23.4a.
[83] *Ibidem*, 22.2h.
[84] *Ibidem*, 22.74.
[85] *Ibidem*, 19.6. This passage very probably belongs to Chapter 23 and has been erroneously included in Chapter 19.

stimuli spontaneously and without effort – this is called inborn nature. The feelings of liking and disliking, of delight and anger, and of grief and joy – this is called emotional nature. The mind's choosing between different emotions – this is called thinking. When the mind thinks something and the action comes as a consequence – this is called conscious activity. When the thoughts have accumulated sufficiently, the body is well trained, and then the action is carried to completion – this is called acquired nature.[86]

What is impossible for me to create but which I can nonetheless transform – this is inborn nature. What I do not possess but which I can nonetheless create – this is acquired nature.[87]

In general, inborn nature is that which is given by Heaven, that cannot be learned, and that requires no application to master. Moral principles, on the other hand, are creations of the sages. It is something you must study to be able to follow them and to which you must apply yourself before you can bring them to completion. What cannot be gained by learning and cannot be mastered by application yet is found in man is properly termed inborn nature. What must be learned before a man can do it and what he must apply himself to before he can master it yet is found in man is properly called acquired nature. This is precisely the distinction between inborn nature and acquired nature.[88]

Morality is therefore not innate but a cultural fact that anyone can acquire through study and practice. Peculiar to man, however, are the ability to discern between goodness and evil and the tendency to conform to morality.

Conclusion

The doctrines of Mencius and Xunzi represent two different interpretative developments of Confucius' thought, and were destined to be present in the ensuing epochs. On the definition of goodness and evil, the followers of Confucius might have agreed with Xunzi when he affirmed that "as a rule, from antiquity to the present day, what the world has called good is integrity, accordance with natural principles, peace, and social order; what has been called evil is partiality, contravention of natural principles, rebellion, and social disorder."[89] It is about

[86] *Ibidem*, 22.1b.
[87] *Ibidem*, 8.11.
[88] *Ibidem*, 23.1c.

the causes from which evil originates that they did not agree, even if in the final analysis their doctrines would appear, albeit with different nuances, consistent with the Master's thought. The differences are mainly due to the different emphasis placed on distinct aspects of his teachings.

In particular, both maintain the postulate according to which man is naturally predisposed to love his relatives, and at the same time what is emphasised is the importance of moral principles, social conventions and education. Both are optimistic in identifying a solution to the human condition. Mencius stresses the positive potentials inherent within the heart and the need to cultivate them in order to avoid a generation and subsequent propagation of evil. He exalts the doctrine of *ren* and *yi* (sometimes together, *renyi*, with the meaning of "moral principles") rather than that of *li*, and gives the role of *si* (thinking, reflection) pride of place, seeing it as the foundation of and origin for an authentic independent conscience. Xunzi, on the other hand, stresses the risk inherent in the more emotional and passionate inclinations of man, emphasising more than Mencius does the doctrine of *li* and *yi* (often together, *liyi* 禮義, with the meaning of "moral principles") and insisting, as Gaozi had already done, on the cultural value of *xue* (studying, learning), intended as the ineluctable route between man and morality. Both are, in their own way, in keeping with Confucius' thought. It would therefore seem useless to want to establish which of the two philosophers should be considered as the authentic interpreter of Confucius' thought – both are, in their own way.

Finally, it should also be noted that in the Chinese tradition the intrinsically positive complementarity of good and evil is accepted without too many problems. Yang Xiong (52 B.C. - 18 A.D.), in attempting to strike a compromise between Mencius' and Xunzi's positions, considered human nature as an indistinct whole, an amalgam of goodness and badness. Before him, Dong Zhongshu (179-104 B.C.) had associated human nature, which was potentially good, with *yang* 陽 – the active, luminous, masculine principle – and the desires and passions with *yin* 陰 – the passive, obscure, feminine principle. This vision, which side-steps the problem of seeing the two terms as clearly antithetical, was to be maintained for many centuries,

[89] *Ibidem*, 23.3a.

albeit with variations and different shades. On the contrary, in Western culture, a non-antithetical vision of good and evil would be unthinkable. Christianity identifies the Supreme Good with God. The origins of evil, its coexistence with the good and its personification in the devil (he who divides) are sources of difficulty for theological speculation and are shrouded in mystery. The gap between the concepts of good and evil is, however, annulled in the paradox of the *felix culpa* (present in the Lent liturgy of the Church). According to the tradition accepted by both St Paul and St Augustine and theorised by Leibnitz, God permitted evil to exist in order to obtain a greater good. Original sin, which gave rise to all evil, provoked the fall of humanity to a condition of suffering, but at the same time it constituted the necessary premise for the coming of Christ, with its consequent redemption of man.

ABSTRACT
The doctrines on the goodness or evilness of human nature maintained in ancient China respectively by Mencius (390-305 B.C.) and Xunzi (310-219 B.C.) has been interpreted mostly as a contradiction within the Confucian school. In this article it is argued that they represent two distinct, yet possible and congruous, modes of interpreting and re-elaborating Confucius' teachings, two opposing yet largerly complementary currents which have developed within the Confucian school.

KEY WORDS
China. Philosophy. Confucianism.

Claudio Minca, Gerardo Nobile

GEOGRAFIE DEL DECENTRAMENTO: LE ZONE ECONOMICHE SPECIALI IN CINA*

Introduzione

La globalizzazione dell'economia e dell'informazione sta trasformando le logiche localizzative delle fasi produttive e i criteri selettivi per la distribuzione e la valorizzazione delle risorse. Molti paesi alle prese con un'integrazione degli scambi commerciali che non ha precedenti e con la sempre più rapida evoluzione dei mercati finanziari stanno ripensando le loro politiche di organizzazione territoriale allo scopo di resistere e adattarsi alle pressioni dell'internazionalizzazione economica. La competizione globale e il ruolo sempre più cruciale dell'informazione nella formazione del valore aggiunto mettono a confronto regioni appartenenti a paesi molto lontani e pongono nuovi dilemmi all'organizzazione territoriale dei singoli Stati.

La frammentazione sociale e la caduta delle ideologie che hanno caratterizzato questi ultimi decenni hanno messo peraltro in crisi i principi stessi che hanno retto nel passato il rapporto tra stato nazionale e territorio. Si assiste infatti, dal punto di vista economico, alla perdita di significato dei confini nazionali, perché la globalizzazione reclama aggregazioni sempre più grandi all'interno delle quali, sulla base di una serie limitata di principi comuni e legittimati, le merci e le informazioni possano circolare più rapidamente e liberamente possibile. Lo stato nazionale non rappresenta più il contenitore idoneo per lo sviluppo dell'economia contemporanea e il peso «sociale» della

* Sebbene questo saggio sia da considerarsi come il frutto di un lavoro comune dei due autori, è attribuibile a Claudio Minca la stesura dell'Introduzione, dei paragrafi 7 e 8, nonché delle Considerazioni conclusive, a Gerardo Nobile quella degli altri paragrafi.

popolazione rischia di diventare un inquietante zavorra per la gestione dei flussi finanziari e di informazioni. Allo stesso tempo si assiste a un regionalismo sempre più accentuato, che pretende nuova rappresentatività politica in virtù della propria specificità, e soprattutto nuova libertà d'azione in campo economico e nella gestione delle risorse (Omahe 1993).

Queste due spinte, solo apparentemente contrapposte, spiegano la tendenza al decentramento e, in alcuni casi, alla vera e propria frammentazione dello stato nazionale da un lato, e lo sforzo verso la creazione di nuove aggregazioni politico-economiche dall'altro, come i tentativi di allargamento dell'Unione Europea e l'istituzione del NAFTA stanno a testimoniare.

La Cina ha colto con grande beneficio la sfida posta dalla globalizzazione approfittando dell'estrema flessibilità del suo mercato del lavoro, ancora assai competitivo sul piano dei costi, e della particolare struttura sociale che ha consentito una particolare adattabilità dei settori produttivi convertiti al libero mercato, adattabilità in molti casi efficace sotto il profilo economico anche se assai costosa sul piano sociale.

La Cina, uscendo a fatica dal regime autarchico che l'aveva caratterizzata durante tutto il secondo dopoguerra, ma con una progressione che negli ultimi decenni non ha conosciuto soste sostanziali (Overholt 1994), si è affacciata con grande successo sul mercato internazionale. Ma a differenza di altri regimi socialisti che si sono sottoposti a una tanto rapida quanto dolorosa conversione all'economia di mercato, la politica di Deng Xiaoping ha puntato su un processo di riforme progressive e guidate dal centro, con il dichiarato e codificato obiettivo di aprirsi alle blandizie e alle opportunità del mercato mondiale senza per questo destrutturare il sistema politico e la tenuta del paese sotto il profilo sociale. La formula del *socialismo di mercato* coniata dal nuovo corso ha previsto, tra le altre, anche misure di progressivo decentramento decisionale, allargando l'autonomia di alcune regioni costiere e teorizzando un'apertura «geograficamente» selettiva ai mercati stranieri. La creazione delle Zone Economiche Speciali ha comportato una serie di conseguenze assai rilevanti sul piano dell'organizzazione territoriale e ha innescato relazioni inedite tra la Cina e il resto del mondo. Di particolare rilievo in questa strategia è stato infatti il ruolo di queste regioni cuscinetto, contese tra il volontarismo socialista e la *deregulation* globale, sulla scorta dell'esperienza che altre regioni cuscinetto, Hong Kong e Taiwan in particolare,

hanno sviluppato quali avamposti del capitalismo di marca cinese.

Siamo di fronte quindi a una risposta tutta cinese alle sollecitazioni dell'economia internazionale e alle esigenze di nuovo coordinamento del ruolo delle regioni economicamente più dinamiche. Il modello Hong Kong ha ispirato agli strateghi cinesi una geografia del progressivo decentramento di alcune funzioni, con la creazione di vere e proprie enclave privilegiate, regioni laboratorio per una formula che ha finora dato grandi frutti, ma che cela altrettanto grandi incognite per il futuro.

Ripensare l'economia cinese, come vedremo, significa ripensare la geografia di intere regioni, con tutti gli stimoli e i rischi che una nuova territorializzazione può comportare. Questo saggio si propone di ripercorrere brevemente alcune tappe di tale processo di riterritorializzazione, per descriverne le coordinate più significative e per cercare di intuire l'orientamento dei mutamenti che ha messo in moto. La Cina è probabilmente il paese al mondo che nell'ultimo decennio ha conosciuto la crescita più rapida, ma è anche un universo in continua ebollizione, sottoposto a cambiamenti rapidissimi, a processi irreversibili, che cerca di autoriprodursi come sistema e di inserirsi da protagonista nella dialettica globale/locale attraverso una via cinese allo sviluppo.

1. *La politica economica del decentramento*

Tra il 1978 ed il 1990 la Cina ha conosciuto una crescita economica strepitosa: questo fenomenale successo è stato raggiunto grazie alla graduale adozione di una strategia di sviluppo denominata «politica della porta aperta». A differenza della semplice liberalizzazione del commercio, che si limita a rimuovere barriere doganali di tipo tariffario e non, l'obiettivo fu soprattutto quello di permettere l'affluire di tecnologie e capitali stranieri attraverso gli scambi, e di promuovere investimenti e accordi economici[1].

Deng Xiaoping, in un'intervista al *People's Daily* (14 dicembre 1981), affermò: «La porta è stata aperta perché questo è richiesto dalle *Quattro modernizzazioni*»[2]. Zhao Ziyang, un suo

[1] FUH-WENT (1991), «The political economy of China's coastal development strategy», *Asian survey*, XXXI, 3: p. 270.

[2] Le modernizzazioni dell'industria, dell'agricoltura, della scienza e della tecnica, dell'esercito.

delfino, osservò (*Beijing Review*, 21 dicembre 1981) che solo facendo entrare la Cina nel mercato mondiale, espandendo il commercio con l'estero, importando tecnologie avanzate, utilizzando al meglio i capitali e sviluppando varie forme di cooperazione internazionale, era possibile aumentare la propria forza e la fiducia in se stessi.

Uno dei più importanti aspetti di questa politica fu il ruolo speciale e la notevole autonomia garantita alle zone costiere del paese. Questa scelta fu sancita ufficialmente in un documento dell'Ufficio Politico del Partito Comunista Cinese del febbraio 1988; in realtà l'iniziativa di privilegiare una parte della fascia costiera era precedente. Nel 1979 venne adottata una serie di misure a breve termine a questo scopo, nel tentativo di correggere i piani a lungo termine proposti dall'allora presidente Hua Guofeng, considerati inadatti e troppo ambiziosi in quel particolare momento[3]. Ma alcuni studi rivelano che già all'inizio degli anni Settanta il Governo aveva preso in considerazione la possibilità di focalizzare la propria attenzione su aree già economicamente più avanzate[4].

La crescita economica della Cina doveva dunque avvenire gradualmente, anche in maniera temporaneamente squilibrata se necessario, dato che le strategie mirate al perseguimento di uno sviluppo uniforme, bilanciato, avevano portato in passato a pesanti situazioni di inneficienza e immobilismo. Questo era il pensiero della dirigenza cinese nel momento in cui venne individuato nella parte orientale e sud-orientale del territorio il punto di avvio delle riforme, proprio quella parte del Paese che Mao Zedong aveva trascurato per motivi politici e storici[5]. Infatti l'autosufficienza e l'autarchia come segni di potenza del socialismo e la paura di guerre lo avevano persuaso a localizzare le grandi industrie statali nell'interno, lontano dalle rotte internazionali e al riparo da possibili invasioni.

Da quel momento invece si verificò un cambiamento di rotta e gli sforzi del paese vennero concentrati principalmente su una parte del territorio, sede di un vero e proprio esperimento

[3] REARDON L.C. (1994*a*), «Editor's introduction», *Chinese law and government*, 27, Summer 1994: p. 4

[4] QINGSHENG Z. (1993), «Capital construction investment and its regional distribution in China», *International journal of urban and regional research*, XVII, 2: p. 174.

[5] OVERHOLT W.H. (1994), *Il risveglio della Cina*. Milano, Il Saggiatore: p. 158.

geo-economico: è lì che hanno trovato applicazione le riforme economiche, è da lì che gli auspicabili benefici si sarebbero dovuti trasmettere a tutto il resto della Cina.

L'idea della strategia dello sviluppo costiero germoglia dalla nozione di «Vantaggi del ciclo economico internazionale» (Beneficial International Cycle, BIC), una costruzione teorica formulata da Wang Jian, ricercatore dell'Istituto per la Programmazione Economica presso la Commissione Statale di Pianificazione. Lo studio era caratterizzato da quattro linee guida:

1. le aree costiere dovevano concentrare i propri sforzi sullo sviluppo di un'industrializzazione rivolta all'esportazione e *labour intensive*, data l'abbondanza e il basso costo della forza lavoro;
2. le industrie dovevano cercare di procurarsi all'estero le materie prime e i mercati per i propri prodotti, ed essere coinvolte attivamente nel guadagnarsi spazi e competitività;
3. le industrie avrebbero usato i proventi dei loro scambi per attirare ulteriori capitali stranieri e tecnologie per lo sviluppo dell'industria pesante;
4. una volta completata la terza fase, lo Stato avrebbe potuto dirigere gli stanziamenti verso l'ammodernamento e la crescita del settore agricolo.

Come in tutte le economie di tipo dualistico, la Cina presentava due settori largamente indipendenti fra loro, quello rurale di tipo tradizionale e quello urbano, relativamente sviluppato. Il BIC poneva l'enfasi sulla necessità di avvicinare questi due settori mediante un'industrializzazione rivolta all'esportazione e ad alta intensità di lavoro. Così facendo il paese doveva venir messo in condizione di integrare industria e agricoltura, migliorando parallelamente i collegamenti fra zone costiere e zone interne al fine di integrarsi nei mercati internazionali.

Wang Jian stimò che la piena realizzazione di questo piano avrebbe richiesto fra i venti e i trenta anni di tempo. Nella fase di avvio, compresa tra i cinque e i sette anni, le priorità erano quelle indicate al punto (1). Per avere successo era necessario migliorare i sistemi di trasporto e comunicazione fra le aree dell'interno e quelle della costa, in modo che fosse possibile esportare anche prodotti provenienti dalla Cina occidentale e centrale, altrimenti destinati esclusivamente al mercato inter-

no. I beni realizzati nella fascia orientale invece dovevano indirizzarsi quasi esclusivamente verso i mercati esteri.

In una fase immediatamente successiva la strategia prevedeva di destinare agli scambi con l'estero una quota sempre maggiore di prodotti realizzati nelle regioni interne. I profitti che ne fossero derivati dovevano servire soprattutto a promuovere lo sviluppo delle infrastrutture industriali di base. Le previsioni indicavano un periodo di cinque/sette anni per giungere a una industrializzazione *capital intensive.*

Nella fase finale del BIC, i proventi ottenuti dal commercio estero sarebbero serviti per favorire la crescita dell'industria ad alto valore aggiunto. A quel punto i prodotti tecnologicamente avanzati avrebbero fatto il loro ingresso sui mercati internazionali, in proporzione sempre maggiore rispetto ai prodotti «poveri». Questo sarebbe avvenuto alla fine del nono Piano quinquennale (1997).

Sono numerosi i motivi che portarono a individuare nella parte orientale e sud-orientale del Paese le regioni più adatte per spiccare questa sorta di nuovo «balzo in avanti». Fra questi, principalmente[6]:
- le favorevoli condizioni ambientali;
- le solide basi economiche;
- le notevoli risorse turistiche;
- le concentrazione di risorse scientifiche e umane.

Oltre diciottomila chilometri di coste, la presenza di più di cinquemila isole e di numerosi porti naturali di varie dimensioni, fra i quali alcuni piuttosto profondi, facilitano il cabotaggio e lo sviluppo del commercio con l'estero. Da qui infatti partono tutte le rotte oceaniche: a Ovest verso l'Europa attraverso Singapore, a Sud verso l'Oceania, a Est verso gli Stati Uniti e il Canada attraverso il Giappone, e a Nord verso la Corea e l'ex Unione Sovietica.

Il collegamento con l'interno della Cina, ricco di risorse economiche, è assicurato da importanti linee aeree e ferroviarie, oltre che da numerosi fiumi che scorrono da Ovest verso Est.

Nelle undici province della zona costiera, che occupano il

[6] ZHONG G. (1990), «The open economic coastal zone in eastern China: its formation conditions, areal differentiation and development orientation», *The journal of Chinese geography*, I, 2: pp. 45-47.

13,5% della superficie del Paese, vive circa il 40% della popolazione cinese, concentrata in aree densamente popolate: numerose sono le città con oltre un milione di abitanti.

L'industria e l'agricoltura della fascia costiera garantiscono il 55% del prodotto nazionale dei due settori e la produttività è di due terzi superiore alla media nazionale. Nella parte settentrionale è localizzata l'industria pesante ed estrattiva legata al petrolio, al carbone, al ferro, all'acciaio, oltre a cantieri navali e a fabbriche di macchinari. Nella parte centrale è più diffusa l'industria leggera (settore tessile, chimico, elettronico ed edile).

L'agricoltura è molto diversificata ed è collegata all'allevamento, alla pesca e all'industria: un posto di rilievo è occupato dalla produzione e dalla lavorazione di grano, cotone, canna da zucchero, bachi da seta, frutta. Un notevole apporto allo sviluppo economico della zona costiera può venire dal turismo: paesaggi tropicali e luoghi di interesse storico rappresentano un potenziale enorme da sfruttare. Le più interessanti attività sociali e culturali nascono inoltre nella zona costiera grazie alla concentrazione di università e istituzioni scientifiche, pronte a recepire le innovazioni economiche e tecnologiche dal resto del mondo.

2. *Le politiche di decentramento e il «nuovo corso»*

Il documento 79.202 pubblicato dal Consiglio di Stato il 13 agosto 1979 aveva delineato esplicitamente le direttive da seguire al fine di espandere le relazioni con l'estero:

> Per accelerare la costruzione del Socialismo e aumentare gli scambi economici interni ed esteri, bisogna ampliare il commercio con gli altri paesi; è necessario incrementare le entrate; ogni area o dipartimento deve usare tutti i mezzi disponibili per produrre beni destinati all'esportazione ed essere in grado di gestire i proventi. Le province della costa devono sfruttare le condizioni favorevoli di cui sono dotate. In breve tempo dovrà essere formata una potente base per le esportazioni; sarà necessario possedere una tecnologia all'avanguardia per produrre beni competitivi sul mercato, di alta qualità e in notevole quantità[7].

[7] STATE COUNCIL (1979), «Document 202. Circular promulgating the "Regulations on the problems of devoting a major effort to expand foreign trade and foreign exchange revenue"»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Summer 1994: p. 9.

Deng Xiaoping verrà ricordato (anche) per alcune metafore che frequentemente usava per sintetizzare le sue scelte politiche. Alle critiche nei confronti della possibilità di adottare strumenti tipici del capitalismo, quale il mercato internazionale, col conseguente rischio di contaminazioni ideologiche, rispondeva: «Non è importante che un gatto sia bianco o nero, purché acchiappi i topi». Ecco allora l'invito a usare *tutti i mezzi disponibili* per raggiungere in fretta l'obiettivo delle *Quattro modernizzazioni.* Non si tratta dunque di concessioni ideologiche; al contrario, è il socialismo che piega a suo favore il capitalismo[8].

Alla fine degli anni '70 il volume delle transazioni internazionali raggiungeva a stento l'1% del totale mondiale; la Cina occupava una posizione inferiore non solo ai paesi industrializzati, ma anche ad alcuni paesi del cosiddetto Terzo Mondo.

Le linee guida per risollevare l'economia nazionale vennero indicate dal Governo Centrale, ma si ritenne più efficace delegare localmente la gestione operativa delle attività economiche. Solo per progetti particolarmente onerosi o per alcuni settori strategici l'approvazione del Consiglio di Stato o di altri organi superiori rimase obbligatoria. Nella maggior parte dei casi invece fu possibile decidere autonomamente riguardo a scambi con l'estero, gestione delle entrate, progetti di investimento. Parallelamente il Ministero del Commercio Estero fu incaricato di registrare i cambiamenti nei mercati internazionali e le oscillazioni delle valute estere, di determinare le politiche più favorevoli da adottare, di coordinare le attività economiche per evitare inefficienze, d'avviare uno scambio reciproco di informazioni fra il livello locale e quello nazionale.

Per migliorare il basso livello di conoscenze tecniche e scientifiche vennero inviate delegazioni all'estero e create joint ventures con paesi industrializzati. I profitti derivanti dal commercio non furono più destinati quasi integralmente al Governo Centrale, ma poterono in parte essere trattenuti per investimenti locali; altri benefici derivarono da esenzioni fiscali e dalla concessione di mutui agevolati.

Nacquero compagnie commerciali specializzate con la possibilità di gestire l'esportazione di beni di produzione locale e di

[8] SKLAIR L. (1991), «Problems of socialist development: the significance of Shenzen Special Economic Zone for China's open door development strategy», *International journal of urban and regional research*, XV, 2: p. 209.

importare tecnologie, macchinari e materie prime e con la responsabilità dei profitti e delle perdite senza subire condizionamenti nella gestione della forza lavoro.

Ogni area poteva quindi scegliere come valorizzare le proprie caratteristiche: grande importanza ebbero gli investimenti nella rete dei trasporti via terra e via mare. Nel settore agricolo aumentò l'uso di fertilizzanti e di macchine, consentendo un miglioramento nella qualità e nella quantità della produzione e liberando forza lavoro, dirottata in gran parte verso il settore manifatturiero e industriale.

Beni esportabili a bassa intensità di capitale furono prodotti in misura sempre maggiore, mentre province e città dotate di mezzi e conoscenze all'avanguardia, come Pechino, Tianjin, Shanghai, Guangdong, Jiangsu, Zhejiang, Shandong, si dedicarono allo sviluppo dei settori ad alto contenuto tecnologico. Uffici commerciali permanenti vennero insediati all'estero, furono organizzate fiere e mostre; si cercò insomma di predisporre le migliori condizioni per attirare l'interesse e gli investimenti del mercato internazionale.

Le autorizzazioni e le procedure di controllo furono semplificate e velocizzate e, per rendere ulteriormente appetibili gli accordi commerciali, si diede vita alle *Zone Economiche Speciali* (inizialmente denominate *Zone Speciali per l'Esportazione*).

3. *Le Zone Economiche Speciali*

Per consentire ai *cinesi d'oltremare* di Taiwan e Singapore e ai *compatrioti* di Hong Kong e Macao di «partecipare alla costruzione del socialismo», ma soprattutto per utilizzare i loro capitali, tecnologie e conoscenze, il Consiglio di Stato individuò alcune zone in poche e selezionate province della costa: queste aree avrebbero operato in regime di particolare autonomia come luoghi di investimento degli uomini d'affari stranieri, ai quali sarebbe stato concesso di intervenire direttamente e senza controparte cinese, oppure di concludere contratti di joint ventures.

Dobbiamo lasciare la massima libertà di azione alle province di Guangdong e Fujian. Queste sono adiacenti a Hong Kong e Macao, lì vivono molte famiglie che hanno parenti *oltremare* e ci sono condizioni favorevoli per lo sviluppo del commercio estero. Il Comitato Centrale del Partito Comunista Cinese ha deciso di adottare politiche speciali e mi-



FIG. 1. La localizzazione delle Zone Economiche Speciali, delle Città e delle Regioni Aperte.
FONTE: Elaborato da LEUNG K.C. (1990)

sure flessibili per queste due province, e di concedere tutto il tempo necessario affinché espandano le attività commerciali con l'estero, incrementino le entrate e sviluppino l'economia locale: esse così forniranno un notevole contributo all'obiettivo delle *Quattro modernizzazioni*[9].

Fra il 1979 ed il 1980 vennero istituite quattro Zone Economiche Speciali (ZES): Shenzen, Zhuhai e Shanton nella provincia di Guangdong, e Xiamen in quella di Fujian; la quinta Zona Economica Speciale, l'isola di Hainan, arriverà alla fine degli anni '80. A esse fu riconosciuta la massima autonomia nella pianificazione e nella gestione dell'economia interna e del commercio con l'estero, delle risorse fiscali e delle entrate provenienti dagli scambi, della fissazione dei prezzi e della distri-

[9] STATE COUNCIL (1979.202), *ibidem*: p. 18.

buzione delle merci. Dotati di un tale potere, i dirigenti locali avrebbero potuto controllare i livelli di domanda e offerta dei beni e sperimentare riforme nel campo del lavoro, inclusa la struttura dei salari, fino ad allora rigidamente definita a livello centrale.

I vertici del Partito Comunista non nascosero le difficoltà di carattere sia tecnico sia politico:

> Siamo totalmente privi di esperienza. Questo si nota specialmente nelle attività economiche con l'estero riguardo alle quali capiamo molto poco. I Comitati Provinciali e i Comitati di Partito di ogni livello devono rafforzare la loro leadership e studiare, ricercare, adeguare alle novità il loro modo di pensare e di agire, [...] suscitare l'entusiasmo del popolo e vivacizzare il suo spirito di iniziativa. [...] Nella sperimentazione delle nuove politiche, potrebbe rivelarsi arduo evitare situazioni complicate in vari settori. [...] Lo sviluppo del commercio estero è destinato a essere accompagnato dall'ideologia capitalista e da stili di vita borghese. Dobbiamo affrontare direttamente questo problema, rinvigorire il pensiero politico, tenere ben presenti i *Quattro principi fondamentali*[10], stare in guardia e resistere alla dannosa influenza dell'ideologia non proletaria[11].

La leadership di Pechino voleva che questa iniziativa politica ed economica si traducesse in uno stimolo per la produzione interna e permettesse alle province di Guangdong e Fujian di competere sul mercato internazionale. Dal Guangdong e dal Fujian milioni di cinesi erano emigrati negli ultimi decenni; molti di questi andarono a vivere a Taiwan, a Hong Kong e a Macao, ma rimanendo profondamente legati alla Madrepatria. Le rimesse che ogni anno affluivano ai familiari rimasti in Cina ammontavano a centinaia di milioni di dollari. Fu ritenuto cruciale allora predisporre ogni possibile incentivo affinché anche i *compatrioti,* oltre agli stranieri, investissero nelle Zone Economiche Speciali i loro capitali.

Il primo passo fu la rivitalizzazione dell'agricoltura, del sistema dei trasporti e dell'industria leggera: questo avrebbe

[10] Il pensiero marxista-leninista e quello di Mao, il ruolo dirigente del Partito Comunista Cinese, la dittatura democratica popolare e la via socialista.

[11] CCP CENTRAL COMMITTEE AND STATE COUNCIL (1979) «Document 50. The approval and transmittal of the "Two reports of the Guangdong and Fujian provincial committees concerning the implementation of special policies and flexible measures in foreign trade activities"»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Summer 1994: pp. 20-21.

permesso in breve tempo una crescita del commercio con l'estero. Successivamente si trasferì la gestione di alcuni settori (agricoltura, industria, commercio, istruzione, sanità, ricerca scientifica e tecnologica) alle amministrazioni locali, lasciando allo Stato l'onere di occuparsi di quelli che richiedevano un coordinamento a livello nazionale (ferrovie, porti, poste e telecomunicazioni, dogane, banche, difesa, istituzioni). Tutte le entrate e le tasse derivanti dai settori gestiti dalle ZES, fatta eccezione per una quota annua definita e immutabile per cinque anni da versare allo Stato, sarebbero rimaste a disposizione delle amministrazioni per sviluppare i loro programmi; le spese da sostenere sarebbero state ripartite col medesimo criterio. Furono predisposte misure per combattere fenomeni negativi quali contrabbando, evasione fiscale, mercato nero.

Altre iniziative vennero adottate per stimolare ulteriormente gli investimenti degli stranieri e dei *compatrioti*. Le loro imprese potevano infatti investire direttamente all'interno delle ZES, o costituire con partner cinesi delle joint ventures. Sarebbero stati garantiti e tutelati dalle leggi del posto e avrebbero ricevuto trattamenti preferenziali dal punto di vista dei dazi doganali sull'import-export. La Banca Centrale Cinese stabilì alcune sedi nelle ZES al fine di facilitare operazioni finanziarie tramite le proprie filiali a Hong Kong e a Macao. Ispezioni delle merci, leggi sulla quarantena, procedure doganali e concessioni di visti per l'ingresso vennero notevolmente semplificate.

Le province di Guangdong e di Fujian erano state dunque attrezzate per diventare il motore dello sviluppo della Cina. La benzina doveva venire dagli investimenti dei *cinesi all'estero* e degli stranieri; Deng Xiaoping ne sarebbe stato il «Piccolo timoniere».

4. *Le joint ventures*

Le joint ventures sono la più ampia e recente forma di investimento diretto estero in Cina, rappresentano uno degli esiti più felici da quando vennero avviate le riforme economiche e venne intrapresa la politica della «porta aperta». La crescita e la distribuzione spaziale di questi investimenti si rese possibile con la promulgazione della *Legge della Repubblica Popolare Cinese sulle joint ventures fra capitali cinesi e stranieri* nel 1979 (Legge sulle joint ventures), con l'individuazione delle Zone

Economiche Speciali e delle Città Aperte, e con l'apertura dell'intera fascia costiera al resto del mondo[12]. La legge sulle joint ventures ha permesso a compagnie straniere, a imprese e a singoli in genere di concludere contratti di collaborazione con società cinesi, previa autorizzazione del Governo Centrale. Ciò allo scopo di introdurre tecnologie moderne, apparecchiature avanzate, innovativi metodi di gestione aziendale, e di incrementare la produzione e la produttività in ogni settore. Questo avrebbe anche consentito lo sviluppo di un'economia rivolta all'esportazione, supplito alla scarsità di investimenti e rafforzato le deboli strutture di un paese povero e arretrato.

La legge cinese contempla varie forme di investimento da parte di compagnie straniere, che differiscono fra loro principalmente per l'ampiezza della partecipazione e per le procedure di divisione dei profitti[13]. La scelta del modello più adatto e conveniente spettò alle amministrazioni locali delle aree designate dal Governo Centrale per avviare questo tipo di collaborazione. All'inizio degli anni Ottanta furono le Zone Economiche Speciali le prime a siglare contratti di joint ventures; nel 1984 quattordici città della costa vennero «aperte» agli investimenti esteri.

Nuove «aperture» si ebbero in seguito nelle zone presso il delta del fiume Yangtze e del fiume delle Perle, nel triangolo Xiamen-Zhangzhou-Quanzhou nel Fujian meridionale, nelle penisole di Shandong e Liaodong e nell'isola di Hainan (ZES dal 1988)[14]. Vennero adottate misure economiche e fiscali e procedure burocratiche idonee ad incentivare l'afflusso di capitali.

Verso la metà degli anni Ottanta l'intera regione costiera dal Liaoning al Nord sino al Guangdong al Sud era ormai *aperta* agli investimenti stranieri. Con il settimo Piano quinquennale (1986-1990) venne sancita ufficialmente la divisione geografica della Cina in tre grandi aree: orientale (costiera), centrale (intermedia) e occidentale (interna)[15].

[12] DUTT A.K. XIE Y. (1993), «Foreign joint ventures in the People's Republic of China, 1979 to 1985» in *Geojournal*, XXIX, 4: p. 395.

[13] LEUNG C.K. (1990), «Locational characteristics of foreign equity joint venture investment in China, 1979-1985», *Professional geographer*, XLII, 4: p. 403.

[14] XIE Y. (1993), «Retrospective of China's urbanization and regional development in the era of the economic reforms», *Geojournal*, XXIX, 2: p. 387.

[15] DUTT A. K. XIE Y. (1990), «Regional investment effectiveness and development levels in China», *Geojournal*, XX, 4: p.393.

Si stabilì che la regione affacciata sul mare dovesse diventare la sede di uno sviluppo industriale moderno e tecnologicamente avanzato, e un'area commerciale attiva e competitiva, soprattutto con riguardo alle Zone Economiche Speciali e alle Città ed Aree *aperte*. Per le regioni interne invece era previsto lo sviluppo dei settori agricolo, dell'allevamento, energetico ed estrattivo.

È proprio seguendo queste direttive politiche ed economiche che prenderà forma una distribuzione spaziale e settoriale delle joint ventures in Cina[16]. Alcuni dati su quel periodo[17] testimoniano la costituzione di 1667 joint ventures fra il settembre 1979 e il dicembre 1985 per un valore di investimenti esteri superiore a 2,5 miliardi di dollari, ai quali va aggiunto un miliardo di dollari di un singolo accordo con Hong Kong per la realizzazione di una centrale nucleare nella provincia di Guangdong.

I primi accordi furono conclusi nelle province di Guangdong e Fujian nel 1979, seguiti da quelli nelle municipalità di Pechino e Tianjin e nelle province di Zhejiang e Hebei nel 1980. Nel 1983 e 1984 ci fu un vero e proprio decollo dei contratti di joint ventures, che si diffusero in tutta la Cina. La maggior parte di questi era presente nelle ZES, nelle città costiere *aperte* e nelle province e municipalità più sviluppate. Questo fatto suggerisce che la promulgazione della Legge sulle joint ventures non fu inizialmente un successo. Gli investitori stranieri erano abbastanza riluttanti all'idea di cooperare con le imprese cinesi in zone che non offrivano adeguati incentivi e facilitazioni, o che non erano attrezzate con strutture adeguate per la realizzazione di operazioni economicamente vantaggiose.

Per un certo periodo infatti si è preferito ricorrere ad accordi a breve termine, meno rischiosi e meno impegnativi dal punto di vista finanziario. Solo in un secondo momento, con la sempre più decisa apertura all'estero della politica governativa e dopo una serie di incoraggianti risultati economici, Stati Uniti, Hong Kong, Giappone e altri paesi del resto del mondo hanno aumentato la loro presenza in tutta la Cina, continuando comunque a privilegiare la costa orientale[18].

[16] DUTT A.K. XIE Y. (1993), *ibidem*: p. 388.

[17] CHINA INTERNATIONAL ECONOMIC CONSULTANTS (1984, 1985, 1986), *The China investment guide*, Essex, Longman.

[18] LEUNG C.K. (1990), *ibidem*: p. 419.

Gli investimenti di Hong Kong si sono concentrati nelle province di Guangdong e di Fujian e nell'area fra Pechino e Tianjin. Quelli degli Stati Uniti su Pechino, Tianjin e Shanghai. Quelli giapponesi, oltre a Pechino, Tianjin, Shanghai e Jiangsu, si è spinto fino in Manciuria, mentre i Paesi dell'Europa occidentale hanno mostrato interesse soprattutto a Shanghai e nel Guangdong.

La distribuzione spaziale delle joint ventures rivela innanzitutto il potere attrattivo delle ZES, e gli effetti delle politiche del decentramento: oltre il 90% degli investimenti si è concentrato infatti nella regione costiera. Anche la solida presenza di infrastrutture industriali e commerciali di alcune aree e una certa tradizione nei contatti con l'esterno hanno rappresentato un importante fattore di attrazione. Infatti Shanghai, Pechino, Tianjin e la provincia di Guangdong sono i centri maggiori che tradizionalmente intrattenevano rapporti d'affari con gli stranieri prima del 1949, anno di fondazione della Repubblica Popolare Cinese. Per questa ragione vantavano l'esperienza e godevano dell'atmosfera migliore per accogliere prima di altri l'arrivo di investitori dal resto del mondo.

Inoltre, le preferenze degli investitori stranieri tendono a rivelare un passato di rapporti di tipo economico e culturale con certe regioni cinesi, che risalgono alla creazione delle «sfere di influenza» dopo la Guerra dell'oppio (1840). La presenza del Giappone nell'Est e Nord-Est rimanda all'occupazione del 1931 e alla sua forte influenza in quella zona. Gli Stati Uniti per motivi storici hanno sempre avuto rapporti con Pechino e Shanghai. Gli interessi europei a Shanghai e nel Sud-Est risalgono ai tempi delle colonie. I cospicui investimenti di Hong Kong e Taiwan nel Guangdong e nel Fujian sono determinati in buona parte anche dal ritorno a casa (fisicamente o, perlomeno, finanziariamente) di cinesi emigrati, o dei loro discendenti, che avevano avuto successo e si erano arricchiti all'estero. Spesso l'esistenza di rapporti commerciali di lunga data, unita ad affinità culturali, o addirittura a legami di parentela, ha sopperito alla diffidenza a intraprendere iniziative economiche in un ambiente ancora privo di regole certe e codificate[19].

[19] LEUNG C.K. (1990), *ibidem*: p. 419.

5. *La riorganizzazione territoriale*

Nel giugno 1981 si tenne a Pechino una conferenza del Consiglio di Stato per tracciare un primo bilancio della nuova strategia politica promossa nelle province di Guangdong e Fujian, e nelle ZES. Venne riconosciuto che la linea enunciata nella Terza sessione del'XI Comitato Centrale del Partito Comunista era stata prontamente seguita; l'adozione di provvedimenti particolari aveva portato grandi benefici in termini economici.

Si riscontrò innanzi tutto un incremento nel valore della produzione industriale e agricola, con sensibili miglioramenti nei raccolti di grano, sementi, canna da zucchero e riso. Parallelamente era cresciuta l'industria legata alla lavorazione di questi prodotti.

Il settore tessile e l'industria leggera in genere fornivano a quell'epoca circa il 60% in valore del prodotto industriale lordo. Molte imprese in perdita, tenute in vita artificialmente da finanziamenti statali, erano state nel frattempo chiuse. I maggiori sforzi si indirizzarono quindi verso i settori che si occupavano della produzione di beni destinati all'esportazione, al contrario di quanto fatto in precedenza, quando fabbriche di Stato producevano manufatti obsoleti difficili da vendere anche nel mercato interno.

Tanto per fornire un dato che illustri la portata del fenomeno: nel solo 1980 le esportazioni dal Guangdong e dal Fujian crebbero rispettivamente del 27,9% e del 47,2%. Grazie alle leggi sulla responsabilità fiscale e alla possibilità di gestire localmente le entrate derivanti dagli scambi, le amministrazioni provinciali ebbero a disposizione le risorse necessarie per l'approvvigionamento di materie prime e macchinari. Ne beneficiarono il settore industriale e quello agricolo e aumentò la domanda aggregata di beni[20]. Vennero siglati i primi contratti di joint ventures e cominciarono ad affluire investimenti dall'estero. Importanti realizzazioni si ebbero nel campo delle infrastrutture (porti, strade, canali, linee elettriche), in parte con fondi accumulati dalle province, in parte con capitali stranieri

[20] CCP CENTRAL COMMITTEE AND STATE COUNCIL (1981), «Document 27. Circular promulgating the "Summary of the work conference on Guangdong and Fujian provinces and the Special economic zones"»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Summer 1994: p. 61.

e spesso solo marginalmente con l'intervento dello Stato o della Banca Centrale. Scambi con il Giappone, gli Stati Uniti e l'Europa occidentale riguardarono anche tecnologie avanzate, tecniche di produzione e di gestione aziendale. Vennero creati nuovi posti di lavoro, aumentarono i salari e in generale ci fu un miglioramento del tenore di vita, testimoniato anche dall'incremento degli acquisti di beni un tempo considerati voluttuari (radio, televisori, orologi da polso, automobili e motociclette)[21].

Nonostante l'esperimento della politica della «porta aperta» fosse iniziato da poco, già all'inizio degli anni Ottanta erano dunque ben visibili i primi risultati. Il Comitato Centrale del Partito Comunista ritenne quindi di aver compiuto la scelta giusta allorché decise di abbandonare la strada dell'autosufficienza perseguita da Mao Zedong, pur manifestando la consapevolezza che il cammino verso lo sviluppo fosse ancora lungo e irto di difficoltà.

L'allentamento dei controlli sui traffici e l'apertura della Cina al resto del mondo, infatti, oltre ai benefici cui si è brevemente accennato, portarono anche una serie di problemi. Con lo sviluppo del turismo e le politiche di semplificazione della trafila burocratica per l'ingresso in patria dei *compatrioti* di Hong Kong e Macao e dei *cinesi d'oltremare* di Taiwan e Singapore, molti beni d'importazione poterono circolare nel paese, per vie legali o meno. Lungo le coste e nel tratto di mare che separa Taiwan dalla terraferma molti pescatori usarono le proprie imbarcazioni nel contrabbando di prodotti che, una volta giunti in Cina, venivano rivenduti al mercato nero[22].

Anche a causa della poca chiarezza nelle leggi e nelle sanzioni, questi traffici proliferarono con il coinvolgimento di militari, imprenditori, quadri di partito, gruppi organizzati o singoli individui che facevano la spola fra le province e Hong Kong, o Macao, riportando oro, argento, medicinali costosi, calcolatrici tascabili, radioregistratori e altro ancora.

[21] CCP CENTRAL COMMITTEE AND STATE COUNCIL (1982) «Document 50. Circular promulgating the "Summary of certain problems concerning the implementation of the Special economic zones policy"»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Fall 1994: pp. 27-29.

[22] STATE COUNCILAND CENTRAL MILITARY COMMISSION (1980), «Document 184. The approval and transmittal of the "Report on strengthening management of imported materials from Overseas chinese, Hong Kong, Macao, and Taiwan compatriots and attacking smuggling, speculation, and profiteering activities"»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Fall 1994: pp. 12-13.

La Zona Economica Speciale di Shenzen, che Pechino aveva individuato come modello di sviluppo, risultò la più coinvolta in speculazioni e contrabbando al punto che i profitti illeciti costituirono una delle fonti maggiori degli investimenti. Conseguenze dirette del commercio illegale furono un aumento dell'inflazione e il fallimento di quelle industrie locali che non erano in grado di reggere il confronto qualitativo coi prodotti esteri. Inoltre la spesa per i «beni di lusso» ridusse il flusso di risparmi destinati a essere investiti in attività produttive.

Ma la cosa che destò maggiori preoccupazioni fra i vertici del Governo fu il coinvolgimento nelle attività criminali di funzionari di partito e di capi dell'esercito, che approfittarono dei loro poteri per arricchirsi. La corruzione dilagante non solo ostacolava l'applicazione delle riforme economiche, ma era quanto di più dannoso potesse esserci dal punto di vista ideologico[23].

Ci fu un ripensamento riguardo alla politica di decentramento dell'amministrazione economica, sostenuto dall'ala conservatrice del Partito Comunista, e fu avviata una campagna di «educazione morale socialista», che però non sortì effetti sostanziali. Chen Yun, membro dell'élite del potere già ai tempi del *Grande balzo in avanti*, ritenne che il tentativo di riaggiustamento fosse destinato a fallire e, per evitare una crisi economica e politica a livello nazionale, si fece portavoce della proposta di una corrente interna del partito che sosteneva la necessità di un ritorno alla pianificazione centrale e a una economia più tradizionale.

Il rischio era rappresentato dal desiderio diffuso di godere dei vantaggi delle Zone Economiche Speciali: ogni provincia ne avrebbe voluta una al proprio interno. Questo non era possibile: bisognava «procedere a piccoli passi, fare esperienza, ampliare le conoscenze tecniche e di gestione, correggere gli errori». Solo così sarebbe stato ottenuto il successo nelle riforme[24].

Fu momentaneamente rinviata la creazione di nuove Zone Economiche Speciali. Le autorità locali vennero sostituite nelle loro funzioni da responsabili del Consiglio di Stato e, per pre-

[23] CCP CENTRAL COMMITTEE (1982), «Document 17. Circular promulgating the "Summary of the Guangdong, Fujian provincial conference"»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Summer 1994: p. 83.

[24] CCP CENTRAL COMMITTEE (1982.17), *ibidem*: p. 90; e anche CCP CENTRAL COMMITTEE AND STATE COUNCIL (1982.50), *ibidem*: p. 30.

venire ulteriori traffici illegali, vennero erette barriere di filo spinato attorno alla Zona Economica Speciale di Shenzen, separandola dal resto del Guangdong[25].

Ma la via delle riforme era ormai stata intrapresa e nessun ostacolo poteva frapporsi a questa scelta: Deng Xiaoping, sostenuto da Zhao Ziyang e da Hu Yaobang, propose una visione alternativa a quella dei conservatori, ossia il graduale perseguimento di una strategia ancor più rivolta agli scambi con l'estero[26].

6. *Le Città «Aperte»*

I vertici del Partito Comunista, guidati da Deng Xiaoping, riconobbero le enormi difficoltà e i problemi che intralciavano il passo al progetto delle riforme, ma concordarono che il modo per affrontarli fosse quello di persistere nella medesima direzione intrapresa. Furono diramate circolari e direttive alle amministrazioni di municipalità e province; si sottolineò la necessità di rafforzare l'impegno nell'applicazione della strategia dello sviluppo, di tenere sempre ben presenti in mente i *Quattro principi fondamentali*, di evitare di ripetere quegli errori che avevano provocato ritardi e insuccessi economici, di allontanare dagli incarichi di gestione chiunque fosse risultato coinvolto in scandali, traffici illegali, contrabbando e che avesse ceduto alle «lusinghe» del capitalismo tradendo lo spirito socialista.

Deng Xiaoping stabilì che fosse opportuno estendere alle grandi e medie città della costa il trattamento particolare riservato alle Zone Economiche Speciali al fine di accelerare la costruzione della nuova Cina e superare il ritardo dell'economia, delle conoscenze tecnologiche e di gestione.

Con i medesimi criteri di valutazione delle opportunità e delle condizioni favorevoli che erano stati adottati per l'individuazione delle Zone Economiche Speciali, si decise di «aprire» agli scambi con l'estero quattordici città costiere: Tianjin, Shanghai, Dalian, Qinhuangdao, Yantai, Qingdao, Lianyungang,

[25] CCP CENTRAL COMMITTEE (1982), «Document [number not available]. Emergency circular»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Fall 1994: pp. 21-22.

[26] REARDON L.C. (1994*b*), «Editor's introduction», *Chinese law and government*, 27, Fall 1994: p. 5.

Nantong, Ningbo, Wenzhou, Fuzhou, Guangzhou, Zhanjiang e Beihai.

> Per usare al meglio il capitale straniero, importare tecnologie avanzate, espandere il commercio estero e sviluppare altre attività economiche, il Governo Centrale ha adottato una serie di importanti iniziative sin dal 1979. Queste riguardano la creazione delle Zone Economiche Speciali e l'applicazione di politiche speciali e provvedimenti particolari per il Guangdong e il Fujian, e sono stati ottenuti apprezzabili risultati. [...] Ma questo non è ancora abbastanza. [...] La pratica ha individuato nuovi obiettivi, che sono quelli evidenziati dal compagno Deng Xiaoping, ossia che non possiamo esasperare i controlli [da parte dello Stato], al contrario dobbiamo continuare ad allentarli. Traendo giovamento dall'esperienza e perseguendo il grande obiettivo delle *Quattro modernizzazioni*, dobbiamo rinnovare le nostre idee, superare l'influenza ideologica dei conservatori, l'economia «chiusa» e la mentalità dell'autosufficienza. Dobbiamo accelerare il passo verso un più ampio uso di capitali stranieri e di tecnologia all'avanguardia[27].

Avvantaggiandosi del commercio internazionale e del presumibile afflusso di capitali e investimenti, le Città Aperte avrebbero innanzitutto rivitalizzato le proprie vecchie industrie e intrapreso quei progetti economici che richiedevano bassi investimenti iniziali a fronte di alti tassi di profitto. Questa fu considerata la via migliore e più rapida per generare grandi quantità di risparmio. A quel punto sarebbe stato possibile aiutare l'economia dell'intero paese fornendo un valido supporto produttivo e finanziario, oltre alle capacità professionali di personale esperto e qualificato.

Per ottenere un'ampia crescita economica fu stabilita l'adozione di speciali provvedimenti: era necessaria una minore presenza dello Stato nella gestione economica, bisognava riformare alcune strutture organizzative, ravvivare le città della costa e le loro industrie per sviluppare il settore delle attività con l'estero, sfruttare di più e meglio le risorse straniere (capitali, materie prime, tecnologie, conoscenze) al fine di fare il proprio ingresso sui mercati internazionali.

La facoltà di approvare progetti per la realizzazione di infrastrutture utilizzando investimenti stranieri fu concessa alle amministrazioni delle città, e furono garantiti trattamenti fiscali

[27] CCP CENTRAL COMMITTEE AND STATE COUNCIL (1984), «Document 13. Circular promulgating the "Summary of the conference of some coastal municipalities"»; trad. dal cinese in *Chinese law and government*, 27, Fall 1994: pp. 52-53.

preferenziali per progetti tecnicamente innovativi e per joint ventures con compagnie estere[28].

7. *La Cina e lo sviluppo dell'area asiatico-pacifica*

A partire dagli anni Sessanta la cosiddetta regione *asiatico-pacifica*[29] cominciò a svilupparsi rapidamente tanto da divenire una delle aree a più rapida crescita del mondo. Il primo exploit avvenne in Giappone: in quel periodo il tasso di crescita del PIL superò mediamente il 10% consentendo al paese di raggiungere una posizione di vertice fra le superpotenze economiche. Negli anni Settanta fu il turno di Singapore, Hong Kong, Taiwan e della Corea del Sud, che crebbero a ritmi superiori al 9,5%, procurando loro l'efficace appellativo de «i quattro piccoli draghi dell'economia». Nel frattempo anche la crescita di Thailandia e Malaysia raggiunse tassi superiori al 7%.

Da quando la Cina ha deciso di intraprendere la politica delle riforme e dell'apertura all'estero, anche la sua economia si è messa a marciare vistosamente, con ben oltre il 10% di incremento annuo del PIL. Negli anni Ottanta sia i tassi di crescita della produzione interna sia quelli del commercio estero furono fra i primi tra i paesi asiatici. Però, a causa dell'enorme popolazione e della debole struttura economica, il reddito pro capite rimase fra i più bassi al mondo.

Secondo alcuni ricercatori dell'Istituto di Geografia dell'Università di Pechino, al momento ci sono tre diversi modelli di struttura industriale nella regione considerata: il primo è rappresentato dal Giappone, che possiede un'economia fortemente sviluppata e una tecnologia all'avanguardia. Il secondo include i nuovi paesi industrializzati emergenti e i quattro «draghi». Nel terzo trovano posto la Cina e i paesi dell'ASEAN[30].

[28] REARDON L.C. (1994*b*), *ibidem*: p. 6.

[29] CHEN H. HU X. YAN C. (1992), «The development potentiality and prospect of China's coastal area», *The journal of Chinese geography*, III, 2: p. 14.

Ci sono due diverse accezioni del termine, una più ampia, l'altra più ristretta, che individuano l'ambito territoriale a cui ci si riferisce: la prima considera l'Asia e il Pacifico, la seconda include solamente l'area asiatica presso il Pacifico, escludendo l'ex Unione Sovietica in Asia e il continente indiano.

[30] Acronimo di Association of South East Asian Nations, organizzazione nata nel 1967 a Bangkok con un accordo economico-politico fra Indonesia, Malaysia, Filippine, Singapore e Thailandia. Dal 1984 si è associato anche il

Nella struttura industriale del Giappone dominano le imprese ad alta intensità tecnologica. Alcuni settori manifatturieri sono stati rilocalizzati all'estero e lo stesso vale per certi tipi di lavorazione mediamente avanzati che sono stati decentrati verso i quattro «draghi» e verso altri paesi dell'area, al fine di potersi concentrare sulla ricerca e sullo sviluppo di produzioni competitive ad altissimo contenuto scientifico e tecnologico.

La struttura industriale di Hong Kong, Singapore, Taiwan e Corea del Sud sta evolvendo da un modello ad alta intensità di lavoro e di risorse verso uno ad alta intensità di *know-how*. Per migliorare il livello qualitativo, alcune produzioni di base vengono trasferite verso la Cina e verso i paesi dell'ASEAN, che forniscono condizioni favorevoli riguardo ai tassi di cambio delle valute e al basso costo della forza lavoro, mentre industrie di alto livello tecnologico vengono introdotte dal Giappone e da altri paesi economicamente avanzati.

La Cina e gli altri paesi dell'ASEAN oltre a sviluppare costantemente l'industria ad alta intensità di lavoro e di risorse, hanno gradualmente importato anche capitali stranieri e tecnologie avanzate per promuovere riforme nel sistema produttivo tradizionale e creare le basi per un settore a maggiore intensità di capitale e di livello tecnologico.

Spostamenti di capitali e tecnologie e aggiustamenti nelle strutture produttive hanno dato vita a un nuovo modello di divisione del lavoro nella regione asiatico-pacifica. A parte l'originale «divisione verticale del lavoro» fra i diversi settori industriali, si è manifestata sempre più una «divisione orizzontale» all'interno di ciascun settore per quanto riguarda la lavorazione, l'assemblaggio e la produzione di pezzi di ricambio, e questo ha rafforzato la cooperazione (e la dipendenza reciproca) tra i Paesi di questa vasta area.

Giappone, Hong Kong, Singapore, Corea del Sud e Taiwan possiedono un'enorme capacità finanziaria, e per tutti gli anni Ottanta hanno incrementato i propri investimenti all'estero approfittando della forza crescente della loro valuta. Il Giappone è infatti il maggiore investitore nella regione asiatico-pacifica.

Una parte di questa vasta massa valutaria è stata riversata in Cina per favorire e beneficiare del processo di modernizzazione innescatosi con le aperture del 1978. La Cina, con una popo-

Brunei (fonte: AA.VV., 1984, *La nuova enciclopedia del diritto e dell'economia*. Milano, Garzanti: p. 88).

lazione di circa 1,2 miliardi di persone, non offriva solamente un'abbondante forza lavoro, ma rappresentava un mercato potenzialmente enorme per capitali, tecnologia e beni di consumo. Questo è stato un ulteriore elemento d'integrazione fra i Paesi di quest'area.

8. *Sviluppo e decentramento secondo un modello di diffusione spaziale*

Lo sviluppo socioeconomico della Cina in quella fase sembrava muoversi verso due direzioni reciprocamente incompatibili: la prima enfatizzava il desiderio di ottenere una sorta di crescita interna regionalmente bilanciata, per garantire la sicurezza nazionale, diminuire la pressione della popolazione nella zona orientale e allo stesso tempo incoraggiare uno sviluppo economico globale. La seconda mirava invece a una rapida crescita economica nell'area costiera affinché fosse possibile anticipare l'ingresso del paese nel processo di decollo economico che stava coinvolgendo gli altri Paesi del Sud-Est asiatico.

Nei primi anni della Repubblica popolare la strategia del bilanciamento regionale era considerata una delle linee guida per una società socialista. Per questo notevoli sforzi vennero indirizzati a favore delle zone interne, anche a discapito di una proficua allocazione delle risorse. Come risultato di questa strategia le differenze regionali in campo sociale, scientifico, tecnologico, sanitario e dell'istruzione vennero attenuate; non altrettanto avvenne però nel settore industriale e per quanto riguardava l'efficienza economica. Infatti, fu la zona costiera a utilizzare al meglio i vantaggi economici derivanti da una lunga storia di sviluppo industriale e commerciale e di favorevoli condizioni ambientali. Dalla constatazione di questo squilibrio spontaneo ha origine, è noto, un ribaltamento delle priorità economiche e sociali nelle strategie del governo. La stessa politica delle riforme, che abbiamo sin qui cercato di delineare, è proprio il frutto di questa presa di coscienza e della volontà di inaugurare un percorso alternativo, che ha trovato espressione nella cosiddetta «politica delle tre regioni economiche»: quella orientale, quella centrale e quella occidentale[31].

[31] DUTT A.K. XIE Y. (1991), «Spatial disparities of urban socio-economic development in the People's Republic of China», *Geoforum*, XXII, 1: p. 66.

Secondo Dutt e Xie, però, l'intenzione dichiarata di privilegiare l'Est della Cina non ha significato affatto l'abbandono delle regioni interne al loro destino, né tanto meno l'accettazione rassegnata del perpetuarsi di una situazione di squilibrio. Un gran numero di città lontane dalla costa è infatti dotata di solide basi nel campo della ricerca scientifica, dell'istruzione e in qualche settore dell'industria; ma, soprattutto, alcune di queste città sono localizzate presso importanti giacimenti di risorse minerali. Tutto questo non può venire accantonato semplicemente per dedicarsi allo sviluppo dell'area costiera. Il problema semmai è come collegare i centri urbani interni, più arretrati, con quelli orientali, più sviluppati, in modo che i primi possano beneficiare dei risultati ottenuti da questi ultimi. Si ripropone dunque la ricerca di un «effetto domino» (o «a cascata») analogo a quello che ha visto via via per protagonisti il Giappone, i quattro «draghi», i paesi dell'ASEAN fino ad arrivare alla parte orientale della Cina[32].

È interessante ora analizzare brevemente i fondamenti teorici che hanno supportato questa strategia geo-economica. Secondo Lu Dadao, docente di Geografia economica presso l'Università di Pechino, il movimento spaziale delle forze produttive cambia costantemente con lo sviluppo dell'economia. La correlazione fra l'uomo e l'economia, e l'ambiente nel quale interagiscono, continuerà costantemente a essere in primo piano come risultato di un tasso crescente di sfruttamento. Da qui la necessità di ampliare, passo dopo passo, l'utilizzazione delle risorse e degli spazi del Centro e dell'Ovest[33].

La divisione del paese nelle tre macro-regioni sancita ufficialmente con il settimo Piano quinquennale (1986-1990) è un passo importante nella strategia dello sviluppo nazionale; a questa deve essere affiancata una esplicita programmazione globale in grado di prevedere scientificamente i movimenti delle forze produttive, di guidare nella pratica le azioni del Governo, di spiegare come realizzare uno sviluppo selettivo e come passare da una fase di disequilibrio a una successiva di equilibrio.

Il modello della «diffusione progressiva dal punto all'asse», elaborato dall'Istituto di Geografia dell'Università di Pechino, offre una soluzione a questi problemi. Questa formalizzazione muove dai seguenti passi fondamentali:

[32] Dutt A.K. Xie Y. (1991), *ibidem*: p. 66.

[33] Lu D. (1991), «The macro-strategy in the regional development of China», *The journal of Chinese geography*, II, 1: p. 8.

1. individuazione di alcune fasce di territorio come linee di crescita dove lo sviluppo selettivo deve essere messo in atto. Queste zone devono essere attraversate da molte importanti «linee» che mettono in connessione le principali città, le metropoli, i distretti industriali e i centri minerari, le cui aree limitrofe offrono buone condizioni economiche;
2. designazione delle città, centrali rispetto ai vari assi di crescita, nelle quali realizzare infrastrutture in grande scala, per la determinazione dell'orientamento dello sviluppo e delle aree che ne saranno servite;
3. definizione della gerarchia urbana e delle conseguenti linee di sviluppo. I centri principali hanno un'area di influenza più ampia e quindi sono destinate a ricevere per primi e in misura maggiore i mezzi per intraprendere il programma di sviluppo selettivo. Gli altri centri invece meriteranno un'attenzione crescente dopo che saranno stati ottenuti i primi risultati. Nel frattempo gli assi di crescita raggiungeranno le regioni meno sviluppate, comprese quelle originariamente più lontane.

Sempre secondo questo approccio teorico, considerando il fatto che le industrie manifatturiere, il settore dei trasporti e delle comunicazioni, quello terziario, le città e le metropoli, sono concentrate in «punti» e sono collegate da infrastrutture ordinate secondo modelli lineari (ferrovie, linee aeree, strade, oleodotti, metanodotti, etc.), si può applicare un modello di diffusione spaziale: le forze produttive all'inizio sono raggruppate e poi irradiano la loro influenza nelle aree circostanti, in maniera progressiva piuttosto che a balzi (vedi Fig. 2).

L'intensità della diffusione decresce con l'allontanamento dal punto. Lo spostamento lungo linee laterali può essere più o meno veloce (il tipo «a» è più rapido del tipo «c»); si avrà comunque, all'aumentare della distanza di diffusione, la formazione di altri assi che collegheranno altri punti centrali sempre più grandi e numerosi, fino alla copertura di tutto il territorio, realizzando, secondo i geografi dell'Università di Pechino, l'obiettivo di uno sviluppo bilanciato e di una completa utilizzazione degli spazi e delle risorse.

Ci sono due assi di sviluppo selettivo particolarmente importanti in Cina, la zona costiera e il bacino del fiume Yangtze, che assieme formano una macrostruttura a forma di «T».

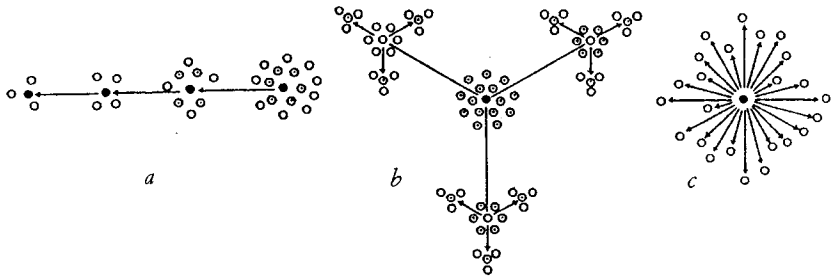


FIG. 2. Tre schemi di diffusione spaziale delle forze produttive
FONTE: LU D. (1991), *The journal of Chinese geography,* II, 1, p. 9.

La zona costiera. Le già ricordate peculiarità di questa fascia rivestono una notevole importanza per l'intero paese, dal momento che contribuiscono in modo preponderante allo sviluppo economico, ottenendo i massimi vantaggi dagli scambi con l'estero, facendo entrare il paese nei mercati internazionali, risparmiando risorse grazie allo sfruttamento delle saline e grazie ai trasporti via mare, riducendo inoltre i costi industriali per l'abbondanza d'acqua disponibile all'uso industriale, razionalizzando le strutture industriali e urbane delle grandi città, cominciando infine ad affrontare il problema dell'inquinamento ambientale.

Il bacino del fiume Yangtze. Il fiume Yangtze si snoda per circa tremila chilometri dalla città di Dukou fino al Mar Cinese Orientale. Le sue rive rappresentano un'asse di sviluppo strategicamente assai rilevante per le attività economiche. Più di venti città grandi e medie sono localizzate lungo questa «linea». Tale localizzazione presenta infatti notevoli vantaggi:

a) è il fiume cinese più lungo, è per buona parte navigabile e ha ottime capacità di carico (trecento milioni di tonnellate trasportate annualmente, secondo una stima del 1991 del Dipartimento dei Trasporti e Comunicazioni);
b) l'entroterra economico occupa la metà del territorio cinese ed è praticamente il perno attorno al quale ruotano le attività del paese. La sua crescita economica permetterà di mettere in collegamento la Cina costiera, centrale e Sud-

occidentale; le zone interne potranno allora sviluppare anche produzioni rivolte all'esportazione;

c) lo Yangtze vero e proprio è ricco di risorse minerali (ferro, rame), gas, fosfuri. Se l'industria del ferro, dell'acciaio, petrolchimica, chimica (fertilizzanti), energetica, leggera e tessile venissero localizzate ulteriormente lungo le rive di questo fiume, garantirebbero un efficiente coordinamento fra le sedi degli impianti, le principali linee di trasporto e il pieno utilizzo delle risorse idriche;

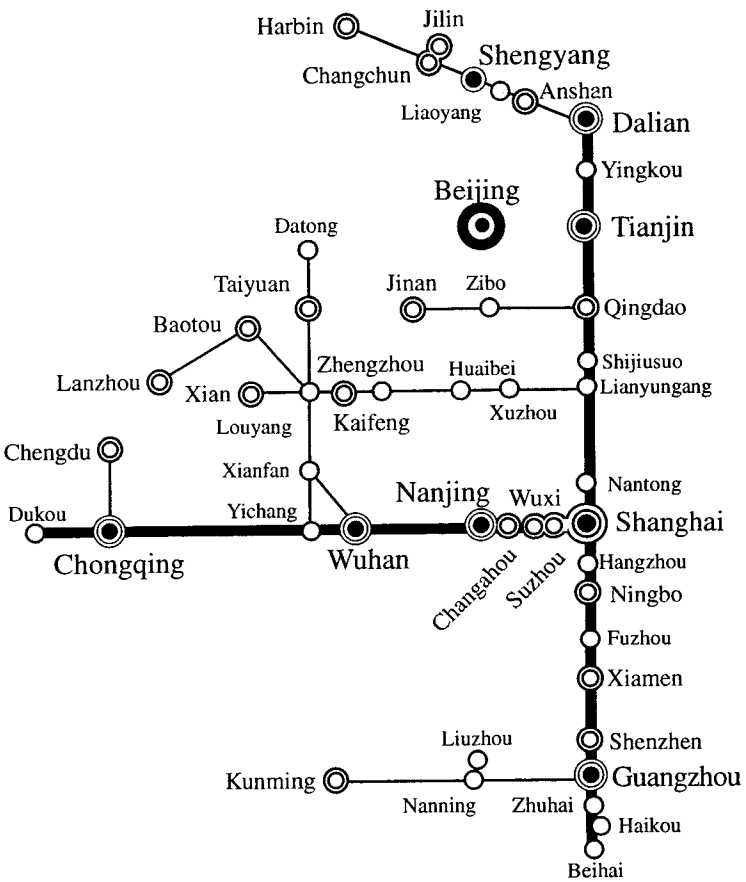


FIG. 3. Schema della macrostruttura a forma di «T»
FONTE: LU D. (1991) *The journal of Chinese geography*, II, 1, p. 13.

d) le propaggini meridionali e centrali del fiume bagnano zone dal clima subtropicale dove l'agricoltura è particolarmente sviluppata. Il grano fornito dalle province di Hunan e Hubei è un quarto del totale prodotto dalle nove maggiori compagnie cinesi.

Per questi motivi le rive dello Yangtze rappresentano un asse particolarmente favorevole per lo sviluppo selettivo. I due assi economici principali della Cina si riuniscono nell'area del delta del fiume Yangtze, la zona più sviluppata del paese. La struttura fondamentale della distribuzione spaziale delle risorse nazionali, della capacità economica e dello sviluppo potenziale è ben rappresentata da questo modello geografico[34].

Gli ambienti accademici di Pechino sono persuasi che con l'ulteriore crescita di queste due fasce si costituirà una solida base per la quadruplicazione dell'economia nazionale, per l'integrazione delle regioni delle tre macro-zone e per la conseguente fioritura di assi di secondo livello rispetto ai due principali grazie anche al supporto di importanti linee ferroviarie e fluviali che già ora collegano grossi centri urbani ed industriali[35].

Considerazioni conclusive

Il 20 febbraio 1994 l'agenzia *Nuova Cina* annunciava che una guerra tra bande di due villaggi nel Ningxia aveva causato 49 morti. La polizia aveva sequestrato 5.442 fucili, 21 cannoni artigianali e 118 tra bombe e proiettili di artiglieria. Era solo l'ultimo episodio di una lunghissima serie di scontri armati all'interno del paese.

Conflitti ben più gravi sono durati anni, come la «guerra dei bachi da seta» (iniziata nel 1988) tra la provincia dell'Anhui e quella dello Zhejiang o la «guerra del riso» fra la provincia del Guangdong e quella dello Hunan. In queste «guerre» il comune denominatore è costituito da una provincia povera che cerca di difendere con la forza i propri interessi economici contro l'arroganza commerciale di una provincia più ricca. Si ha così notizia di blocchi stradali per lo «sdoganamento» delle merci da una provincia all'altra, ispezioni nei treni, imposizione

[34] XIE Y. (1993), *ibidem*: p. 199.
[35] LU D. (1991), *ibidem*: p. 12.

di dazi di passaggio, sovrapprezzi per «l'esportazione» in un'altra provincia.

Questi fenomeni, pur stigmatizzati dalla dirigenza cinese, appaiono come le inevitabili conseguenze della scelta di sviluppo fatta dal Governo, che provoca l'arricchimento di alcune componenti sociali e di alcune regioni prima di altre.

Dai documenti ufficiali esaminati emerge sicuramente una visione concorde sulla bontà e sulla necessità delle scelte politiche ed economiche adottate dalla dirigenza cinese a partire dal 1978. Il giudizio positivo è espresso da geografi, economisti e politologi sia occidentali sia cinesi; però, per quanto riguarda gli studi e i saggi prodotti dai membri dell'*Academia Sinica*, dall'Istituto di Geografia dell'Università di Pechino, dall'Accademia delle Scienze o comunque dagli ambienti accademici del paese, si nota un'omogeneità di vedute a tratti disarmante. L'ottimismo sul futuro successo delle riforme è diffuso con toni che sconfinano nella retorica; spesso si ha la sensazione di leggere non dei lavori di carattere scientifico, bensì comunicati e direttive del Comitato Centrale.

Alcuni osservatori occidentali, d'altro canto, non mancano di far notare che la situazione in Cina potrebbe rivelarsi tutt'altro che idilliaca. In particolare, specie dopo la repressione del movimento democratico di Tiananmen, si è accentuata la tendenza allo sviluppo accelerato delle aree costiere. Il risultato è stato la veloce crescita di queste regioni, ma anche l'inizio del distacco economico di queste zone (caratterizzate da una sempre più accentuata «gravitazione economica» rispetto ad altri Paesi) da un'economia nazionale integrata[36].

Da Nord a Sud si osservano aree contraddistinte da interessi economici, politici e sociali diversi, che corrispondono a linee centrifughe di parti del paese. Queste linee sono molto forti anche perché, per esempio, diversamente dall'economia sovietica, quella cinese non era del tutto integrata prima dell'apertura; il livello di integrazione è addirittura diminuito con l'ingresso delle riforme, che hanno incoraggiato industrie e distretti a preferire partner commerciali ed economici esterni anziché interni.

È difficile dire quanto siano forti e radicati tutti questi sentimenti localistici; certo è che, combinati con i neonati interessi

[36] Sisci F. (1995), «Una, dieci, mille cine», *liMes,* gennaio-marzo 1995: p. 22.

di autonomia economica, potrebbero avere una grande forza esplosiva e sbarrare il passo ai programmi e ai desideri di diffusione dello sviluppo espressi dalla dirigenza del Paese.

Dal 1993 è possibile trovare in Cina alcune pubblicazioni che si collocano in una posizione marginale rispetto al canale ufficiale e a quello commerciale di diffusione della cultura, ma la stessa marginalità consente loro di assumere un ruolo di frontiera, nel senso di una maggiore libertà di espressione: infatti appaiono completamente svincolate dagli schemi e dallo stesso linguaggio del «marxismo-leninismo» che spesso viene definito «ideologia ufficiale» o «linguaggio del potere»[37].

I temi trattati ruotano attorno a due assi portanti: il nuovo assetto internazionale post guerra fredda e i problemi della Cina in quello che viene generalmente definito «periodo di conversione del modello». Con questa locuzione si indica la transizione dal modello tradizionale di socialismo reale a uno fondato sul mercato; non è solo una riforma che tocca l'ambito dell'economia, ma una rivoluzione che investe la società nel suo insieme, ridisegnando l'intera mappa dei diritti e degli interessi, quindi anche le istituzioni, la politica e la cultura in senso lato.

Per quanto riguarda le questioni interne, e segnatamente lo stato di salute dell'economia, una parte degli analisti e degli intellettuali cinesi prospetta un quadro clinico preoccupante, o addirittura allarmante, che contrasta visibilmente con certi toni trionfalistici diffusi dal Governo.

Riesaminando l'intera strategia riformista degli ultimi quindici anni si sostiene che l'eccessiva enfasi posta sui consumi privati ha portato a trascurare l'ammodernamento della struttura produttiva. L'aumento dei consumi e dei redditi individuali a un ritmo superiore a quello della produttività e l'indebolimento costante delle possibilità di azione dello Stato per la scarsità di risorse finanziarie hanno creato una situazione insostenibile. Non solo sono stati trascurati interventi nelle infrastrutture e nei settori strategici, ma si è in parte dilapidato il patrimonio accumulato nel trentennio precedente le riforme. Strozzature del sistema produttivo, calo di efficienza e di produttività, inflazione e debito pubblico fanno intravvedere un futuro denso di problemi.

[37] Coccia F. (1995), «Così discutono i cinesi», *liMes*, gennaio-marzo 1995: p. 33.

Dal 1978 in poi la Cina ha vissuto un andamento ciclico, con fasi di espansione incontrollata e relativo «surriscaldamento» che hanno rischiato di far deragliare il sistema, seguite da politiche restrittive che hanno spinto verso la recessione. Responsabile di questo andamento altalenante sarebbe il fatto che gli atteggiamenti dei politici «pesano» più delle variabili economiche: il difetto di fondo consisterebbe nella smania di raggiungere a tutti i costi e nel più breve tempo possibile traguardi ambiziosi, ignorando che la crescita nei paesi più ricchi (compreso il Giappone) è stata un processo graduale di accumulazione delle risorse.

Inoltre, in queste analisi si ritiene che lo sviluppo non possa più essere ottenuto con metodi quali la mobilitazione politica, il movimento di massa, la propaganda fatta di slogan altisonanti; alcuni studi indicano che l'anno 1993 è stato il culmine della fase di espansione e che quindi sarebbe imminente e necessaria una nuova politica di raffreddamento, ma le leve di controllo macroeconomico non sono sempre efficaci.

Il nodo cruciale consiste probabilmente nell'approfondimento delle riforme, e più in particolare nella rescissione definitiva dei legami che consentono agli organi di governo, centrali e locali, l'intervento diretto nella gestione dell'economia. Solo tale rescissione completerebbe la conversione da un modello all'altro, realizzando un sistema che vedrebbe le imprese (pubbliche, private, miste) affrontare la concorrenza interna e internazionale come soggetti autonomi, la burocrazia dedicarsi ai normali compiti amministrativi e il Governo Centrale riservare a se stesso il controllo macroeconomico dell'azienda-paese.

Ma è su questo nocciolo duro che le riforme sembrano essersi incagliate. Si è alla presenza di un'ampia zona grigia sottratta a ogni regola, della quale beneficiano settori interni ed esterni alla burocrazia con arricchimenti favolosi, frutto di speculazioni rese possibili dalla connivenza con gli organi amministrativi. Secondo le pubblicazioni non ufficiali, queste forze hanno tutto l'interesse a rallentare il passo delle riforme e intanto, con i loro comportamenti, «inquinano» l'intera società, provocando una caduta verticale della moralità pubblica e privata e alimentando l'idea che sia lecito arricchirsi con ogni mezzo. La via graduale alle riforme mostra i propri limiti, poiché il malcontento dilaga e, senza interventi correttivi, rischia di sfuggire al controllo: un qualsiasi incidente imprevisto potrebbe innescare reazioni a catena che distruggerebbero le

condizioni di stabilità necessarie allo sviluppo economico.

Jiang Yihua sostiene che l'introduzione di un sistema di mercato socialista provoca necessariamente enormi trasformazioni nella struttura sociale e una ristrutturazione dei differenti gruppi di interesse; nel processo di conversione si producono inevitabilmente attriti e conflitti molto acuti tra città e campagna, tra diverse regioni, tra gruppi di interesse in via di indebolimento e altri in via di espansione. Se ci si aspetta semplicemente che vengano regolati dalla *mano invisibile* del mercato si arriverà a una anarchia generalizzata che provocherà una crisi economica, sociale e politica che ritarderà il passaggio a una moderna economia di mercato[38].

I rimedi principali risiedono probabilmente nella legalità, intesa nella sua accezione più ampia, ma è abbastanza diffuso lo scetticismo sulla sua praticabilità nel breve periodo: c'è una effettiva difficoltà derivante da una lunga tradizione che ha sempre privilegiato il «governo degli uomini» e non il «governo delle leggi». In altri termini, nei conflitti di interessi che la dialettica economica esprime inevitabilmente, le burocrazie centrali e locali non figurano quali arbitri ma come protagonisti.

Il problema della governabilità sta ricevendo sempre maggiore attenzione: le fallite esperienze dell'ex Unione Sovietica e dei paesi dell'Est europeo sono un costante riferimento negativo. Ma si presenta altrettanto critica la situazione attuale della Cina, che è passata da un modello millenario di società statica, priva di autonomia perché fortemente controllata dal sistema politico, a un assetto di progressiva frammentazione, diversificazione e decentramento, che rischia di sconfinare, e in parte è già sconfinato, nell'anomia e nell'anarchia. La lunga opera di educazione alla legalità e la progressiva formazione di una società civile con i suoi corpi intermedi sono condizioni necessarie ma non sufficienti. È altrettanto indispensabile che dopo il crollo dei valori del vecchio modello socialista si crei un nuovo sistema di valori e di regole comunemente riconosciute e accettate, che aiutino a superare le difficoltà che sempre si presentano nei periodi di grande cambiamento.

Alla luce di questo inquietante ma altrettanto intrigante scenario l'evoluzione del sistema Cina riflette a nostro avviso tutte le suggestioni e le contraddizione che sono proprie della fase

[38] JIANG YIHUA è il coeditore di *Rapporto sulla Cina 1993*, elaborato dalla maggiore Università di Shanghai.

di transizione verso l'accumulazione flessibile che l'economia mondiale e i sistemi che vi fanno parte stanno attraversando[39]. L'autonomia delle regioni costiere, se da un lato ha consentito uno sviluppo a dir il vero impensabile fino a qualche decennio fa, dall'altro ha accelerato altri processi, come la tendenza alla frammentazione dello stato nazionale e la formazione di nuove entità geografiche sempre più insofferenti nei confronti del freno posto dal controllo centralizzato. È un fenomeno, questo, che si evidenzia non soltanto in Cina, perché caratterizza molte altre regioni nel mondo ad alto tasso di crescita, ben integrate nell'economia globale, che percepiscono il legame allo stato nazionale come un ostacolo allo sviluppo in un contesto di stringente competizione tra regioni. La scommessa cinese consiste quindi proprio nel tentativo di gestire questa spinta e direzionarla per quanto è possibile a vantaggio dell'intero paese, anche se la descrizione delle tendenze in atto sembra confermare proprio il contrario.

La globalizzazione pone sul piatto grandi dilemmi nella gestione del territorio. Il decentramento rischia di trasformarsi in frammentazione e degenerazione del tessuto nazionale. Al tempo stesso l'organizzazione centralizzata dell'economia e del territorio non è più in grado di reggere le pressioni poste da un'economia che tende a restringere il ruolo dello stato, e che soprattutto reclama una forte autonomia decisionale dei singoli sistemi locali per metterli in grado di reagire alla flessibilità imposta dalla dimensione globale.

È facile intuire che dal destino delle Zone Economiche Speciali e dal ruolo che queste giocheranno nel futuro della Cina dipenderanno le sorti non soltanto delle regioni circostanti, ma anche di molte altre parti del mondo.

[39] HARVEY D. (1993), *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore.

ABSTRACT
The economic reform process promoted by Deng during the past two decades has caused several significant changes in the economic geography of China. This paper is focused on the territorial consequences of the gradual decentralization of the economy according to a very particular perspective, the one offered by several Chinese geographers. The territorial effects of the Special Economic Zones as well as some theoretical approaches developed by Chinese geographers are, finally, analized.

KEY WORDS
China. Decentralization. Special Economic Zones.

Andrea Campana

LA RIUNIFICAZIONE COREANA: BILANCIO STORICO E PROSPETTIVE*

Introduzione

La possibilità che la Corea riesca in un futuro vicino a tornare unita, dopo più di un lustro di divisione politica di fatto e di diritto, è stata recentemente oggetto di analisi e giudicata reale da un numero crescente di autorevoli osservatori. La maggior parte di essi si sono concentrati soprattutto su considerazioni legate alla *politica* delle relazioni internazionali[1]. In questo articolo si cercherà, invece, di presentare la questione attraverso un'analisi delle fasi *storiche* del dibattito sulla riunificazione della penisola a partire dal 1945, mettendo in luce nella dinamica delle relazioni inter-coreane la trazione tanto delle forze interne che di quelle internazionali. Alla fine del

* Sono grato a Alain Delissen e Kathryn Weathersby per aver discusso con costruttività i concetti da me espressi nel corso di questo articolo. Sono debitore a Fosco Maraini per i molti consigli datimi e per l'aiuto necessario alla pubblicazione. Il testo qui presentato è la rielaborazione di un intervento al convegno «La Corea: studi e prospettive in Italia» tenuto presso l'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO) il 10 novembre 1997.

[1] Ciò porta nella maggior parte dei casi a risultati contraddittori. V. ad esempio N. EBERSTADT, *Hastening Korean Reunification* e M. NOLAND, *Why North Korea Will Muddle Through*, Foreign Affairs, usciti rispettivamente nei numeri del marzo-aprile del 1997 e del luglio-agosto del 1997. Sebbene essi abbiano scritto a pochi mesi di distanza e sulla stessa autorevole rivista, sembrano avallare punti di vista contrastanti. Il primo sostiene che il ristagno economico e l'emergenza alimentare nella Corea del nord potrebbero portare a una soluzione improvvisa e, tutto sommato, a un risultato più positivo di quello – oscuro – dipinto dai tanti sostenitori di un processo più graduale e paziente. Il secondo sostiene che la situazione economica al Nord potrebbe «trascinarsi per anni prima del bivio fra le riforme il caos, specialmente se le potenze nel panorama internazionale trovano tale soluzione rientrare nel loro interesse». NOLAND, *op. cit.*, p. 118.

saggio saranno esposte brevemente alcune ipotesi sui possibili sviluppi della situazione coreana, basate sull'esperienza storica, più che su schemi teorici predefiniti[2].

La tesi principale sottostante le ipotesi è che le forze interne e la politica sia al Nord che al Sud non saranno decisive in un possibile processo di unificazione dal momento che il clima di confronto, che è stato alla base della questione coreana almeno sin dalla primavera del 1947, esiste ancora oggi quando si parla di riunificazione ed è stato solo parzialmente influenzato dalle vicende della guerra fredda[3]. Semmai, un possibile accordo a medio termine potrebbe venire dalle spinte del sistema internazionale: è ancora troppo presto, però, per dire se la soluzione della questione coreana sarà raggiunta grazie un sistema regionale sempre più integrato o dovrà tener conto di del più classico equilibrio delle politiche di potenza degli stati interessati.

La guerra civile

L'incapacità di trovare una soluzione accettabile per la Corea all'indomani del collasso dell'Impero giapponese nel 1945 dipese principalmente (dal 1945 al 1948) dalla scarsa disponibilità al compromesso dei nazionalisti coreani e dei comunisti (entrambi divisi fra moderati e radicali) ed alla tensione che caratterizzava la relazione fra Stati Uniti e Unione Sovietica nel mondo e in Asia del Nord-est.

[2] G. BORSA, *Introduzione alla storia*, Le Monnier, Firenze 1980, capitolo 4. Il dibattito teorico e specialmente la posizione degli idealisti, non porta a nulla, soprattutto se si parla degli sviluppi della questione coreana. Sembra che la situazione nell'Asia del nord-est sia sempre stata spiegata con maggior efficacia dall'interpretazione più pragmatica offerta dal concetto di «equilibrio delle potenze». Le teorie sull'integrazione, elaborate dalla scienza politica, non sembrano avere valore euristico, essendo troppo chiaramente modellate sul processo di unificazione europeo (con i suoi alti e bassi). T.N. PANILD, *The Relevance of Political Integration Theory*, relazione presentata alla conferenza *Integration Processes in Western Europe After 1945*, Università di Aarhus, Danimarca, organizzata in collaborazione con l'Istituto universitario europeo, S. Domenico, Firenze nel luglio 1992.

[3] La storia del secondo dopoguerra in Europa (sia in quella occidentale che in quella centrale o orientale) ha dimostrato, specialmente negli anni ottanta e novanta, che il comunismo, date certe precondizioni nel panorama internazionale, può evolvere in una forma di «dirigismo statale non marxista» e essere in grado di collaborare con forze politiche religiose, laiche riformiste e progressiste.

Diversamente da quanto avvenne in Cina fra *Guomindang* e Partito comunista, sin dagli anni venti del novecento il nazionalismo non marxista e il comunismo in Corea erano cresciuti soprattutto all'interno delle comunità di emigrati fuori dal paese e senza vincoli istituzionali o di fatto, non avendo modo di sperimentare un confronto o una collaborazione[4].

In più le maggiori potenze dell'arena internazionale non furono in grado di raggiungere una decisione chiara e definitiva sulla gestione della fase post-coloniale del paese (amministrazione fiduciaria o indipendenza). Così la Corea venne divisa in due zone di occupazione e nessuna soluzione a questo fatto sembrò possibile, dal momento che le due superpotenze furono progressivamente influenzate dalla sfiducia crescente provocata dalla guerra fredda: in Europa e in Asia l'alleanza fra Washington e Mosca si stava già dissolvendo a partire dai primi mesi del 1947. Strutture statuali vennero costituite al Nord e al Sud. Il comunismo fu imposto al Nord, mentre al Sud iniziò una guerra civile[5].

E mentre la guerra civile divampava divenne chiaro che sia il leader del Nord (Kim Il Sung) che quello del Sud (Syngman Rhee) erano divenuti ostinati sostenitori dell'unificazione nazionale con l'uso della forza. Ma furono i comunisti che, appoggiati da sovietici e cinesi[6], decisero di attaccare e di marciare verso il Sud nel giugno 1950, provocando l'intervento degli americani (poi avallato e appoggiato dalle Nazioni Unite): un

[4] Nel 1945 gli Stati Uniti garantirono libertà d'opinione e non posero limiti alla creazione di nuove formazioni politiche nel Sud. Immediatamente nacquero più di 50 partiti! La situazione che ne derivò portò maggiore confusione nel panorama politico già non facile del periodo post-coloniale, e apparve chiaro che un sistema basato su una sorta di unità nazionale o compromesso storico, tale da permettere la creazione di una entità statuale unica, non sarebbe stato possibile. LEE, KI BAIK, *A New History of Korea*, Ilchokak, Seoul 1984, pp. 375; 338-345; 361-367; 373-379. B. CUMINGS, *Korea's Place in the Sun. A Modern History*, W.W. Norton, New York 1997, pp. 154-162; 185-217.

[5] J. MERRILL, *Internal Warfare in Korea, 1948-1950*, in B. CUMINGS (a cura di), *Child of Conflict. The Korean-American Relationship, 1943-1953*, University of Washington Press, Seattle 1983.

[6] CHEN JIAN, *China's Road to the Korean War: The Making of the Sino-American Confrontation*, Columbia University Press, New York 1994; S.N. GONCHAROV, J.W. LEWIS, XUE LITAI, *Uncertain Partners, Stalin, Mao and the Korean War*, Standford University Press, Standford 1993. V. anche il *Working Paper* n. 8 del Cold War International History Project (CWIHP):

attacco di tipo convenzionale e in grande stile diede il via a una guerra crudele, che sarebbe finita solo tre anni più tardi lasciando il paese distrutto e ristabilendo una situazione di irreconcilabile divisione politica[7].

La guerra si concluse solo grazie all'intervento diplomatico delle potenze moderate (Gran Bretagna e India) nel campo occidentale, mentre la morte di Stalin rese possibile il compromesso che Zhou Enlai andava proponendo nel campo comunista[8].

La fine delle ostilità fu quindi dovuta principalmente a fattori esterni/internazionali, non certo interni. Syngman Rhee, infatti, aveva boicottato i negoziati, rischiando di essere deposto con la forza dagli americani, e non aveva poi firmato l'armistizio[9]. Non abbiamo informazioni su una eventuale opposizione alla risoluzione del conflitto da parte della *leadership* del Nord, ma è ben possibile che anche in essa fossero presenti tendenze ultra-nazionaliste.

I regimi autoritari e la riunificazione

Negli anni cinquanta il Sud fu governato da Rhee in forma autocratica. Nonostante i suoi proclami ufficiali di una prossima «marcia verso il Nord» egli accettò la divisione della penisola e una costituzione che non faceva riferimento alcuno all'unificazione, diversamente dai *leader* della Germania occidentale (in un paese ugualmente diviso) che rifiutarono di appro-

K. WEATHERSBY, *Soviet Aims in Korea and the Origins of the Korean War*, e i numeri del *CWIHP Bullettin*, in particolare i nn. 6-7, inverno 1995/1996.

[7] Il miglior lavoro sulla guerra coreana è ancora R. FOOT, *The Wrong War. American Policy and the Dimension of the Korean Conflict, 1950-1953*, Cornell University Press, Ithaca 1985 e R. FOOT, *A Substitute for Victory. The Politics of Peacemaking at the Korean Armistice Talks*, Cornell University Press, Ithaca 1990. Uno studio revisionista tradizionale è B. CUMINGS, *The Origins of the Korean War: Liberation and the Emergence of Separate Regimes*, (vol. I), Princeton University Press, Princeton 1981 e B. CUMINGS, *The Origins of the Korean War: the Roaring of the Cataract*, (vol. II), Princeton University Press, Princeton 1990.

[8] A. CAMPANA, *Il dilemma coreano: Gran Bretagna fra Stati Uniti e Cina 1945-1953*, FrancoAngeli, Milano 1995. Anche Kim Il Sung alla fine era stanco della guerra: v. K. WEATHERSBY, *New Russian Documents on the Korean War*, *CWIHP Bullettin*, nn. 6-7, pp. 34-35 e i documenti dal numero 102 al 107.

[9] G.A. CAMPANA, *L'armistizio in Corea e gli equilibri politici in Asia*, tesi discussa presso la Facoltà di Scienze politiche «Cesare Alfieri», Università di Firenze, 14 dicembre 1982.

vare una vera e propria costituzione, adottando semplicemente una *Grundagesetz* (Legge di base) *pro tempore*, e in attesa dell'unificazione[10]. La Corea del sud era un paese estremamente povero e una lotta per l'unificazione politica con un Nord più ricco e monolitico non era consigliabile[11]. Il Sud, dunque, fu coinvolto progressivamente in un'alleanza sbilanciata con Washington (dal 1954), mentre il Nord strinse un vincolo doppio con Unione Sovietica e Cina (1961)[12].

Anche il panorama internazionale durante gli anni Cinquanta non permetteva sviluppo alcuno della questione coreana, e quando le potenze si riunirono a Ginevra nella primavera del 1954, non fu raggiunto alcun accordo. La fine della prima crisi indocinese (la fase francese), la situazione in Malesia, la divisione della Cina, le sue relazioni con l'URSS e la problematica era post-coloniale in Indonesia sbarrarono ogni passo tentato verso la distensione[13].

Dopo il crollo del regime di Rhee e durante un breve intermezzo democratico al Sud (1960), Kim Il Sung propose una «confederazione», chiedendo l'immediato ritiro delle truppe americane[14]. Per il Sud questa era una richiesta inaccettabile, anche se in quest'occasione per la prima volta, la *leadership* di Seoul rinunciò all'uso della forza prima minacciato[15]. Il Nord invece manteneva aperta tale eventualità come sviluppo possibile e concreto della situazione. Ancora oggi, stando alla propaganda, Pyongyang può far ricorso alla forza[16].

[10] YOON, DAE KYU, *Law and Political Authority in South Korea*, Westview Press, Boulder 1990, pp. 97 and ss. V. anche A.J. PEASLEE, *Constitutions of Nations*, The Rumford Press, Concord, N.H. 1950, vol. II, pp. 335-348.

[11] Nel 1960 in Corea del sud il prodotto nazionale lordo *pro capite* era pari a quello del Ghana e del Sudan. La produzione totale di energia elettrica era inferiore a quella del solo stabilimento Ford a Detroit. M.L. CLIFFORD, *Troubled Tiger. Businessmen, Bureaucrats, and Generals in South Korea*, M.E. Sharpe, New York 1994, pp. 9, 43.

[12] A. CAMPANA, *Corea, Una nazione divisa. Relazioni internazionali nel Nord-est asiatico 1945-1996*, Eurispes/Koinè, Roma 1997, pp. 50-52 e 109-110, 146-147.

[13] CAMPANA, *op. cit.* (1997), pp. 175-176.

[14] KIM, YOUNG JAE, *The Korean Problem: A Study of Reunification Policies and Policy Alternatives*, tesi non pubblicata, Università della South Carolina 1989, pp. 90-91.

[15] *Ivi*, p. 52. Le dimostrazioni studentesche richiedevano la neutralizzazione della penisola.

[16] *Defense White Paper 1995-1996, The Ministry of National Defense, The Republic of Korea*, Seoul 1996, pp. 47-68.

Dopo il maggio del 1961 il Sud sprofondò nuovamente in un sistema autoritario[17], questa volta guidato da Park Chung Hee, un generale di 43 anni che aveva lavorato per i giapponesi durante il periodo coloniale. Park rimase al potere fino al 1978, promuovendo la crescita economica con l'aiuto di consiglieri americani e basandola su una forma di dirigismo di stile giapponese, sul duro lavoro e sulla costruzione forzata dell'industria pesante[18].

Nel 1965 la reputazione internazionale della Corea del sud crebbe grazie alla conclusione di un trattato di normalizzazione con il Giappone[19] e alla partecipazione – come alleato degli Stati Uniti – alla guerra del Vietnam che, al pari della guerra di Corea per il Giappone, fece crescere in maniera esponenziale i profitti dell'economia coreana[20].

Ma con la fine degli anni Sessanta il ruolo degli Stati Uniti cambiò considerevolmente: la sconfitta nel Vietnam iniziata con l'offensiva del *Têt* ebbe un effetto immediato favorendo le provocazioni del Nord. Nel gennaio del 1968 e nel 1969 si succedettero attacchi terroristici e raid contro Seoul e contro gli americani: Park fu indebolito e, preoccupato dalla «Dottrina Nixon» che chiedeva agli alleati di assumere una parte maggiore negli impegni militari e della difesa, temette che gli americani volessero veramente ritirare circa 20.000 soldati, più o meno un terzo delle forze di stanza in Corea del sud[21].

La nuova politica di Nixon ebbe un duplice effetto per la Corea: sul piano interno garantì una legittimazione di fatto a Park, che diede vita nel 1972 a una dittatura ancora più rigida (risultato della cosiddetta costituzione *Yusin*) e favorì il ruolo sempre più ingombrante della CIA coreana (KCIA). Tali sviluppi furono presentati come l'unico modo per far fronte a un Nord sempre più pericoloso. Sul piano internazionale Park dovette fare i conti con una politica americana più flessibile e accettare che al Giappone fosse affidata una responsabilità

[17] Nonostante che fosse stato creato nel 1963 un governo civile, tutte le cariche importanti erano in mano ai militari.

[18] CLIFFORD, *op. cit.*, capitoli 4, 5 e 7.

[19] LEE, CHONG SIK, *Japan and Korea. The Political Dimension*, Hoover Institution Press, Standford 1985, pp. 34-42, 49-55.

[20] Nel 1966 i profitti derivati dalla guerra arrivarono a rappresentare il 40% delle entrate di valuta straniera sudcoreane. CLIFFORD, *op. cit.*, p. 57.

[21] *Ivi*, *op. cit.*, p. 78-79; M. YAHUDA, *The International Politics of the Asia-Pacific, 1945-1995*, Routledge, London 1996, p. 135.

maggiore e di diritto nella difesa della Corea[22]. Nixon aveva fatto partire il processo di distensione con la Cina e spinto Seoul a iniziare dei negoziati con Pyongyang. Probabilmente Kissinger aveva anche avuto modo di incontrare Kim Il Sung e proposto una conferenza internazionale insieme al riconoscimento incrociato delle due Coree[23].

Ma i primi colloqui diretti[24] fra Sud e Nord dal 1970 al 1974 non ebbero successo: le posizioni dei due regimi autoritari rimanevano troppo distanti[25]. In più, nonostante la politica cinese di Nixon e Kissinger, la guerra del Vietnam terminò con una sconfitta umiliante per gli Stati Uniti, che costrinse sulla difensiva tutti gli alleati della regione Asia-Pacifico.

La politica cinese di Washington (che portò al riconoscimento di Pechino nel 1979) e la strategia dei diritti umani del partito Democratico americano convinsero Carter nel 1977 a annunciare il ritiro di tutte le forze dalla Corea del sud. Ma, nonostante l'intenzione manifestata, alla fine ciò non accadde a causa della resistenza di Seoul e di alcuni ambienti politici negli Stati Uniti. Una scelta del tipo proposto da Carter avrebbe sicuramente avuto esiti imprevedibili e forse creato il caos nella penisola[26]. Dopo il 1973, infatti, era sembrato sempre più che lo stato di diritto si fosse definitivamente estinto e che la corruzione che rivelava intrighi inscindibili fra politica e economia fosse divenuta una costante. In più non si riusciva a superare per intero la flessione dell'economia causata dalla crisi del petrolio, mentre gli indicatori economici segnavano valori negativi e l'inflazione raggiungeva il livello del 20% nel 1978[27].

[22] Ciò fu sintetizzato nella cosiddetta «Clausola coreana» accettata dal Giappone nel corso degli anni settanta in forma differente e sviluppata negli anni ottanta all'interno del concetto di «difesa totale» (*Comprehensive Security*). LEE, CHONG SIK, *op. cit.*, capitoli 4, 5 e *passim*.

[23] Se la Cina avesse riconosciuto la Corea del sud gli Stati Uniti avrebbero riconosciuto la Corea del nord: A. CAMPANA, *op. cit.* (1997), pp. 96-97. CUMINGS, *op. cit.* p. 360.

[24] L'atmosfera amichevole degli incontri fu facilitata anche dall'inizio della *Ostpolitik* da parte della Germania occidentale in altra parte del mondo: si trattava di una strategia di *ouverture* verso la Germania dell'est e l'URSS. Nel caso della Corea del sud la *Nordpolitik* (rivolta all'URSS e alla Cina) ottenne risultati apprezzabili solo alla fine degli anni ottanta (*ultra*).

[25] CAMPANA, *op. cit.* (1997), pp. 178-179.

[26] KWAK, TAE HWAN e T.L. WILBORN a cura di) *The US-ROK Alliance in Transition*, Kyungnam University Press, Seoul 1996, pp. 202-207.

[27] CLIFFORD, *op. cit.*, p. 128, capitolo 9.

Chun Doo Hwan: uso della forza e stallo del negoziato

Nel 1979 il regime di Park, attaccato con decisione da dissidenti, studenti e lavoratori, subì un collasso definitivo in seguito all'assassinio del Presidente avvenuto durante una lite con il direttore della CIA coreana[28]. Nel 1980, dopo un'altro periodo di pesante repressione, fu messo in piedi un altro regime militare[29].

Il nuovo *leader* Chun Doo Hwan rimase al potere fino al 1987[30], quando cominciarono a materializzarsi alcuni segnali di liberalizzazione politica. Nel 1982 Chun, rassicurato da notizie relative a un contrasto sociale e di fazioni nel Nord, avanzò un'altra proposta per l'unificazione. Purtroppo essa era ancora basata su concetti generali e poco chiari: non da meno Kim Il Sung gli rispose con un piano oscuro e ambiguo. Così le relazioni fra Sud e Nord non fecero passi avanti e continuarono su binari paralleli e distanti[31]. Dopo il 1983, invece, alcuni attacchi terroristici da parte dei comunisti provocarono lo stallo completo negli incontri per l'unificazione[32]. È possibile che sia stato l'isolamento diplomatico del Nord a indurre Pyongyang, a due anni di distanza, a chiedere la ripresa dei contatti (fine del 1984) ma ciò non portò a nulla di nuovo e producente, e nel 1984, quando terroristi nordcoreani fecero saltare un *Boeing* della *Korean Airline*, provocando 115 morti[33], si dovette registrare una nuova interruzione nei rapporti fra i due paesi.

Dal punto di vista internazionale gli anni Ottanta furono un decennio meno influenzato dal ravvicinamento fra Stati Uniti e Cina e più caratterizzato da un processo di militarizzazione e di ripresa su larga scala della guerra fredda (soprattutto dopo l'occupazione sovietica dell'Afghanistan e l'inizio del riarmo di Mosca nella regione Asia-Pacifico): ogni sviluppo sul piano locale divenne impossibile (e questo fu vero sia per la Cambogia che per Taiwan o la Corea), dal momento che la situazione regionale e quella globale erano bloccate[34].

[28] *Ivi*, capitolo 10.

[29] Lo zenit della repressione fu il massacro di Kwangju nel maggio 1980: *ivi*, pp. 157-160.

[30] Un resoconto e un giudizio sul regime di Chun, *ivi*, capitoli 12-14.

[31] CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 39, 180-182.

[32] Il governo sudcoreano fu decimato da una bomba nordcoreana esplosa nel corso di una visita di stato in Birmania e un mese dopo un aereo della *Korean Airline* fu abbattuto dai sovietici. CLIFFORD, *op. cit.*, capitolo 15.

[33] CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 137-139.

[34] YAHUDA, *op. cit.*, pp. 90-101 e *passim*.

Il collasso dell'idea politica comunista

La situazione mondiale cominciò a modificarsi nella seconda parte degli anni Ottanta, soprattutto grazie alla nuova politica di Mikhail Gorbacev (*perestroika*) e alla fine dell'ideologia comunista e delle sue forme di applicazione alla realtà. Sul piano internazionale Gorbachev firmò l'accordo sulle forze nucleari di teatro (*Intermediate Nuclear Force*, INF) nel 1987 e fece ritirare le forze di occupazione dall'Afghanistan; il «nuovo *look*» nelle relazioni con i paesi dell'Asia orientale proclamato con discorsi successivi a partire dal 1986 provocò una sensibile diminuzione nella dipendenza della Corea del nord da Mosca. La Cina, coerentemente alla nuova politica di liberalizzazione economica, iniziò a sviluppare relazioni economiche indirette con la Corea del sud, passando per Hong Kong: nel 1987 si stimava che il valore di questi legami fosse di circa tre volte superiore a quello dei vincoli con il Nord. Anche Mosca stava facendo crescere gli scambi economici con Seoul[35].

Il colpo finale alla credibilità di Pyongyang fu l'organizzazione dei Giochi olimpici da parte di Seoul nel 1988. I Giochi furono un successo per la Corea del sud: sia di immagine che politico[36].

Insieme alle pressioni americane per dar il via a un processo democratico, il clima delle Olimpiadi rese più difficile la repressione di Chun Doo Hwan nei confronti della forte richiesta di cambiamento proveniente dal corpo sociale[37]. E la liberalizzazione politica sarebbe stata poi assicurata dal successore di Chun, il nuovo presidente, Roh Tae Woo[38].

[35] *Ivi*, p. 97.

[36] Le Olimpiadi furono sicuramente un'occasione di sciovinismo nazionalista per la Corea del sud (v. I. BURUMA, *The Missionary and the Libertine, Love and War in East and West*, Faber and Faber, London 1996, pp.154-169), ma rappresentarono anche un decisivo passo in avanti per la *Nordpolitik*, dal momento che sia URSS che Cina parteciparono ai Giochi (a dispetto delle pressioni del Nord). La Corea del sud fu accettata per la prima volta come ospite degno di organizzare manifestazioni con partecipazione mondiale e ciò diede il via a un benefico effetto moltiplicatore in altri campi, non solo in quello sportivo *tout court* (in quello della cultura, nell'economia etc.). Mosca riconobbe Seoul nel 1990 e Pechino fece lo stesso nel 1992. CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 120, 155.

[37] L'opposizione era composta non solo di dissidenti, studenti e lavoratori come nei casi precedenti di contestazione, ma anche da una parte significante delle classi medie (dai cosiddetti «*salarymen*», i lavoratori dipendenti). CLIFFORD, *op. cit.*, pp. 264-266.

[38] *Ivi*, capitolo 21.

Circa la questione dell'unificazione Roh, che confidava nello strapotere economico del Sud e nel forte appoggio americano, consentì un dibattito pubblico e rispose al Nord elaborando un piano concreto[39].

Mentre il Nord chiedeva l'unificazione del paese secondo la formula inventata da Deng Xiaoping per la Cina «due sistemi uno stato», la *leadership* di Pyongyang insisteva per una pace separata fra Stati Uniti e Corea del nord, gli unici due reali contendenti secondo i comunisti. Il Sud, invece, voleva una confederazione che si sarebbe dovuta evolvere con graduale processo in un unico stato[40]. La proposta di Seoul confidava in realtà su una possibile e probabile integrazione attraverso scambi economici e culturali, a differenza di quella di Pyongyang, più orientata verso il decisionismo politico.

Nel 1988 iniziarono due negoziati: uno a Pechino fra i nordcoreani e gli Stati Uniti (con la mediazione della Cina) e uno in Corea fra Sud e Nord[41]. Gli eventi verificatisi dal 1988 al 1997 hanno dimostrato che l'approccio che coinvolgeva Stati Uniti e Cina si è dimostrato più efficace di quello inter-coreano, soprattutto nel contenimento e nel rendere inoffensivo il comportamento di Pyongyang.

Il crollo dell'Impero sovietico nell'Europa centrale e orientale, l'unificazione della Germania e la fine dell'URSS nel 1991 hanno influenzato certamente la situazione nella penisola coreana: il Nord ha finalmente accettato la doppia rappresentazione della Corea alle Nazioni Unite; un «Accordo per la riconciliazione, gli scambi e la cooperazione fra Nord e Sud» (il cosiddetto «Accordo di base») e una dichiarazione congiunta per la denuclearizzazione della penisola furono firmati alla fine dell'anno[42].

Ma, nonostante il controcanto degli studiosi, dei giornalisti e degli osservatori che salutavano la «fine della guerra fredda», in Corea il confronto continuò. Il processo che aveva avuto inizio e era stato istituzionalizzato dall'«Accordo di base» fu

[39] LEE, MAN WOO, *Domestic Politics and Unification: Seoul's Perspective*, in YOUNG, WHAN KIL a cura di), *Korea and the World beyond the Cold War*, Westview Press, S. Francisco 1994, pp. 168-174.

[40] CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 181-184.

[41] G.R. BERRIDGE and N. GALLO, *The Beijing Diplomatic Community and the US-North Korea Talks, 1988-1994*, Discussion Papers Diplomacy, University of Leicester, n. 8, August 1995; CAMPANA (1997), *op. cit.*, 183-184.

[42] *Ivi*, pp. 184-186.

presto interrotto da un ricatto nucleare e dal conseguente braccio di ferro fra la leadership nordcoreana e Washington. Mentre il Nord stava soccombendo nella gara economica con il Sud, fiaccato dal crollo delle importazioni dalla Russia e dalla Cina[43], apparve chiaro a Pyongyang che l'unico modo per rimanere a galla di fronte al Sud più ricco e alla superpotenza americana era lo sviluppo di un programma autonomo di nucleare ad uso militare[44].

Dopo una crisi internazionale nel 1992 e nel 1993, esplicatasi con il blocco del dialogo Sud-Nord, i contatti fra Pyongyang e Washington portarono alla definizione consensuale di un processo a fasi nel 1994[45]. Washington ottenne il congelamento del programma nucleare militare del Nord in cambio della vendita (con rimborso agevolato) di alta tecnologia (centrali nucleari civili più avanzate e meno convertibili a scopi bellici) e di aiuto economico. Più tardi la Corea del sud finì per accettare una sempre maggiore partecipazione finanziaria (e quindi politica) nella realizzazione del piano suddetto[46], e per sottostare alla continua pressione americana a favore di un allargamento del patto a questioni sempre meno tecniche. Nella primavera del 1996 una proposta congiunta Stati Uniti-Corea del sud comprese per la prima volta la Cina nell'eventuale partecipazione a colloqui per arrivare a un trattato di pace: Washington intendeva così fare pressione sul Nord perché questi accettasse un dialogo a quattro e riconoscesse alla Cina un ruolo analogo a quello svolto dagli Stati Uniti per il Sud. Si trattava quindi di aprire un negoziato fra i quattro principali attori delle ostilità del 1950-1953[47].

Se la situazione interna del Sud si era sostanzialmente modificata a partire dal 1987 e la democratizzazione evolveva con l'elezione di Kim Young Sam nel 1993, al Nord non cambiò apparentemente nulla anche dopo la morte di Kim Il Sung nel luglio del 1994[48]. Dal 1948 Kim aveva governato uno dei più

[43] *Ivi*, pp. 69-71.

[44] *Ivi*, pp. 59-64.

[45] Era il «*Framework Agreement*» firmato a Ginevra nell'ottobre 1994: MACK a cura di), *op. cit.*, pp. 237-254.

[46] Dapprima in Corea del sud il «*Framework Agreement*» fu ferocemente criticato. Ma poi la strategia americana di compromesso con il nemico fu accettata. CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 61-66.

[47] *Four-way Talks for Korean Peace Set for August 5*, NEWSREVIEW, 5 luglio, 1997.

[48] CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 36-37, 71-79.

chiusi e spietati regimi dell'era comunista. Con il nuovo *leader* (il figlio di Kim Il Sung, Jong Il) i processi decisionali rimangono ammantati di segretezza e, mentre l'arma della provocazione resta ancora utilizzabile come strumento di politica, non sembra che si vada incontro ad alcun cambiamento[49]. L'unico elemento nuovo resta il deteriorarsi progressivo delle condizioni economiche della gente comune al Nord, circostanza che è divenuta – paradossalmente – sempre più strumento di negoziato nelle mani della *élite* dirigente di Pyongyang[50].

Alcune considerazioni legate alla memoria storica

Le relazioni inter-coreane furono di fatto congelate con l'internazionalizzazione della guerra civile all'inizio degli anni Cinquanta. Il confronto politico immediatamente successivo al collasso del colonialismo giapponese aveva dato prova di un dibattito ideologico assolutamente incapace di trovare una piattaforma di compromesso per dare il via a uno stato unito. Questa incapacità risultò evidente nell'unica parte della penisola dove il dibattito poteva procedere secondo le forme del pluralismo liberale. Se infatti esistevano due zone di occupazione e – dal 1948 – due stati, la lotta politica fra il nazionalismo (di origine locale, di destra, di sinistra non marxista) e il comunismo (di origine locale, filo-sovietico, filo-cinese) continuò solo nel Sud, nell'unico posto dove la libertà formale di espressione era garantita. Ma continuò con manifestazioni di violenza sempre più preoccupanti. Variabili interne e internazionali in diverso modo correlate provocarono nella primavera del 1947 un confronto in grande stile e apparve illusorio sperare in un compromesso fra nazionalismo di destra e radicalismo comunista.

Non esistevano elementi ideali di unità in grado di dare vita a un partito interclassista, come nel caso italiano la religione cattolica per il partito di maggioranza (Democrazia cristiana), né un piano economico per la ricostruzione del paese nella sua

[49] Un esempio tipico dell'uso della provocazione fu l'affare del sottomarino del settembre 1996 e la conseguente caccia all'uomo nel Sud il cui bilancio fu, alla fine, di 37 morti, compresa una dozzina di sudcoreani. *Ivi*, p. 90 e D. PLUNK, *The Heritage Foundation Backgrounder* Update N. 283, 13 gennaio 1997, p. 1.

[50] V., ad esempio, *Prospects for Food Aid Lures P'yang to Talks*, NEWSREVIEW, 5 luglio 1997, pp. 6-7.

integrità, come nel caso del Piano Marshall per i paesi dell'Europa occidentale. L'unico modo di far fronte all'opposizione fu quello del confronto con le armi e non, come nel caso italiano o di altri paesi occidentali, quello dell'isolamento dei partiti rivoluzionari (socialisti e comunisti) all'interno delle regole del dibattito democratico e – attraverso questo passaggio – la neutralizzazione del loro impatto distruttivo su un governo pluralista e democratico.

Delle tendenze autoritarie si svilupparono chiaramente sia al Nord che al Sud. Nel Nord l'autoritarismo seguì quasi da subito le orme del comunismo internazionale di stampo stalinista, anche se formalmente vennero rivendicati principi autonomi e isolazionisti che divennero sostanziali solo per motivi strumentali negli anni seguenti (*Juche*[51]). Nel Sud l'autoritarismo venne insieme a una struttura economica di mercato e, successivamente, a una crescita a forte direzione statale. Esso divenne spesso e volentieri utile (ma non necessario) al mantenimento di una situazione di confronto con il Nord, percepito come avversario e provocatore[52].

Ad oggi la politica che tocca la questione dei rapporti intercoreani non è ancora cambiata in maniera sostanziale. Nell'impenetrabile Nord una classe dirigente basata su vincoli familiari diretti o indiretti e sulla perpetuazione di un regime stalinista sembra ben lontana dall'idea di un compromesso con Seoul. Al Sud, per contro, è emerso un importante elemento nuovo: dal 1987 è cominciato il processo di democratizzazione del paese e il panorama politico è stato sempre più sottratto alle ingerenze dei militari.

I partiti politici, tuttavia, mantengono le stesse dinamiche:

[51] L'ideologia del *Juche* (autonomia e autarchia) fu lanciata da Kim Il Sung nel 1955 e usata strumentalmente per evitare ogni forma di allineamento-dipendenza politica da Cina o URSS e giustificare una dittatura personalistica. CAMPANA (1997), *op. cit.*, p. 100.

[52] Secondo «alcuni gruppi negli Stati Uniti» Washington «è da ritenersi responsabile di aver imposto o aver permesso l'imposizione di una dittatura militare in Corea del sud» allo scopo di mantenere la divisione della penisola e invece «dovrebbe darsi da fare per prevenire o smantellare il controllo dei militari sia con un intervento diretto che indirettamente (riducendo l'appoggio politico-militare).» R.D. MCLAURIN e MOON, CHUNG IN, *The United States and the Defense of the Pacific*, Kyungnam University Press, Seoul 1989, p. 141. In passato il confronto con il Nord è stato usato come motivo primo e determinante per lo stabilimento di una dittatura militare, e ciò è apparso chiaramente almeno nel caso di Park Chung Hee nel 1972.

dal punto di vista sociologico sono ancora basati sul personalismo e sull'origine regionale dei *leader*. Così le basi del potere non sono cambiate sostanzialmente in Corea del sud e il dibattito sulla riunificazione è stato indebolito dalla mancanza di posizioni differenti e in competizione pluralista fra di loro, lasciando adito allo svilupparsi ciclico di tendenze radicali (in particolare la protesta studentesca impersonata dallo *Hanchongnyong*)[53]. Il dibattito sulla «lotta di classe», tipico tema dei partiti che si rifanno al marxismo, non è mai stato accennato. E ciò ha fatto sì che il marxismo come idea politica non sia stato sottoposto a un processo di revisione né ammorbidito o dissolto da una società aperta e democratica.

Dato il panorama politico di oggi in Corea del sud è molto improbabile che un dibattito ideologico interno possa portare a una discussione politica sull'unificazione che non miri a una completa e radicale sconfitta di «ideologie alternative»[54].

Escludendo dunque ogni possibile sviluppo verso la riunificazione dovuto a iniziative inter-coreane[55] o a cambiamenti provocati da spinte interne al paese (che sembrano, d'altra parte, ben più lontane nel Nord che nel Sud), solo il sistema internazionale sembra in grado di portare a cambiamenti nella situazione interna coreana e, eventualmente alla riunificazione della penisola[56]. E, soprattutto, solo dinamiche internazionali

[53] S.W. YEA, *Regionalism and Political-Economic Differentiation in Korean Development: Power Maintenance and the State as Hegemonic Power Bloc*, in KOREA JOURNAL, vol. 34, n. 2, pp. 5-29.

[54] In Italia dopo la fine della guerra fredda il panorama politico è evoluto in un sistema basato su due coalizioni contrapposte. In una delle due (per la prima volta dal 1947) ha assunto il maggior rilievo l'ex partito comunista (Partito democratico della sinistra). Tale coalizione ha dimostrato di poter governare, pur mettendo insieme di partiti di origine ideale diversa. Il caso italiano è solo un esempio di come in Europa un sistema pluralista può essere governato anche da un ex partito comunista, di impostazione moderata.

[55] Tale giudizio è confermato da alcuni autorevoli osservatori coreani delle relazioni internazionali: v., per esempio KIM YONG HO, *How to Engage North Korea: Bilateral versus Multilateral Approaches*, working paper dato all'autore nell'aprile 1997.

[56] Da un punto di vista storico le possibilità che la Corea possa ottenere una riunificazione pacifica solo grazie a dinamiche politiche interne sono molto limitate. Negli scorsi secoli la penisola fu tenuta insieme (e divisa) solo a seguito di invasioni o *manu militari*. Inoltre dopo il 1945 in Asia dell'est solo il Vietnam si è unificato (1975) e solo come risultato dell'occupazione militare del sud. Ciò, tuttavia, non significa certo che il futuro è già scritto e che la riunificazione non potrà essere il risultato di un processo pacifico.

sembrano in grado di forzare il regime di Pyongyang a aprirsi verso cambiamenti di sostanza.

Nella storia, tuttavia, il fattore esterno/internazionale non è stato sempre rilevante nel determinare la divisione o l'unione di una comunità nazionale. Nel secondo dopoguerra alcuni paesi sono stati divisi soprattutto a causa delle forze centrifughe provocate da fenomeni internazionali – ad esempio provocate da una guerra, fredda o «calda»: la Germania, l'Austria furono divise all'indomani della Seconda guerra mondiale, evento tipicamente internazionale[57]. Nel caso di Germania o Austria anche l'unificazione sarebbe stata il risultato di cambiamenti nel sistema internazionale.

Altri sono stati divisi da forze soprattutto interne. La Cina, per esempio. Nel continente, sin dagli anni venti era in corso una guerra civile fra il *Guomindang* e il partito comunista, mentre la guerra fredda ebbe una qualche rilevanza solo a partire dal 1948. È più facile quindi che una sua unificazione possa avvenire se il confronto fra le entità politiche sopraddette (GMD e PCC) verrà risolto in qualche modo (anche con la dissoluzione di uno dei due contendenti). Persino dopo la fine della guerra fredda, infatti, la divisione della Cina non è stata risolta, proprio perché essa fu inizialmente dovuta a dinamiche soprattutto interne.

In definitiva, solo un compromesso fra comunismo e nazionalismo o una modifica sostanziale nella natura dei partiti dirigenti potrebbe far ottenere lo stesso risultato nel caso della Cina.

Infine, altri paesi (Yemen, Vietnam e Corea) sono stati divisi a causa del convergere e intrecciarsi di un confronto politico e di pressioni internazionali[58]. Nel caso della Corea fattori interni e esterni sono stati strettamente collegati e sin dall'inizio della guerra del 1950-1953 – che si è sovrapposta a un conflitto civile (interno) e si è conclusa grazie a fattori internazionali – una *impasse* ideologica ha impedito ogni cambiamento dello stato di tale realtà «divisa».

Successivamente e con periodicità fattori internazionali hanno influenzato la situazione interna del paese, ma non sono stati in grado di sbloccare lo stallo.

[57] In entrambi questi casi (1955 e 1990) l'unificazione venne solo dopo l'emergere di un nuovo equilibrio internazionale: l'«atmosfera di Ginevra» fu il fattore determinante per l'Austria, la caduta dell'impero sovietico in Europa centrale e orientale fu quello per la Germania.

[58] CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 191-196.

Nel periodo 1953-1970 il confronto provocato dalla guerra fredda è stato uno strumento utile per confermare l'egemonia occidentale (soprattutto americana nel Nord-est asiatico) nell'Est Asia non comunista: i problemi derivanti dall'allarmante penuria di valuta in dollari (*dollar gap*) dopo il 1945 sono stati risolti da alcuni paesi (come il Giappone) dall'aumento della domanda di beni e servizi legati alle attività militari causato dalla guerra coreana e dall'aiuto economico bilaterale ottenuto dagli Stati Uniti fino a circa la metà degli anni sessanta[59].

Una struttura di trattati di sicurezza formata da vincoli paralleli e bilaterali (da alcuni paragonata a un ventaglio) ha caratterizzato la marea crescente della presenza americana in Asia. L'eventualità di una possibile riunificazione coreana non fu considerata seriamente, dato che l'alleanza cino-sovietica appariva monolitica e autosufficiente.

Negli anni settanta la strategia di Nixon del disimpegno dall'Asia dell'est provocò l'ondata decrescente della marea americana, e tutto ciò apparve chiaramente legato a una nuova relazione con la Cina comunista[60]. Circa la Corea del sud, la partecipazione alla guerra del Vietnam, il beneficio economico derivatone insieme all'accresciuto prestigio nazionale e la stretta dittatoriale imposta soprattutto per impedire gli effetti negativi della sconfitta americana, permisero di controbilanciare la riduzione della presenza militare di Washington e l'aumento delle responsabilità nella sicurezza della regione, sempre più assegnate al Giappone. La maggior rigidità di Seoul ha anche permesso di resistere alla richiesta di Nixon e Kissinger di adottare una strategia analoga a quella adottata per la Germania, quella del reciproco riconoscimento (Kissinger chairamente considerava la *Nordpolitik* come la speculare riproduzione della *Ostpolitik* in un teatro diverso). In questo caso una resistenza partita da valutazioni politiche interne impedì un processo che

[59] Fra il 1953 e il 1969 la Corea del sud ricevette dagli Stati Uniti più di 4,2 miliardi di dollari di aiuto economico e 4,1 miliardi di aiuto militare. Washington finanziò circa il 70% del totale delle importazioni dal 1953 al 1962 e il suo contributo fu circa l'80% del capitale fisso. R. STUBBS, *The Political Economy of the Asia-Pacific Region*, in R. STUBBS e G.R.D. UNDERHILL, *Political Economy and the Changing Global Order*, MacMillan, London 1994, p. 367.

[60] Per la rappresentazione della presenza americana in Asia come un flusso crescente e decrescente di marea, uso lo schema di F. JOYAUX, *Géopolitique de l'Extrême-Orient, Frontières et stratégies*, vol. II, Editions Complexe, Paris 1991, pp. 151-173.

stava evolvendo su scala internazionale (il ravvicinamento fra Stati Uniti e Cina).

Negli anni ottanta, invece, la situazione internazionale si deteriorò e il confronto nuovamente accentuato fra Unione Sovietica e Stati Uniti (una guerra fredda nuova di zecca) rese impossibile ogni modifica della questione coreana. Nel campo della politica interna qualcosa cambiò alla fine del decennio. La formula proposta dal Nord della «Confederazione di Koryo» divenne progressivamente molto simile a quella proposta dal Sud che accettava una qualche forma di confederazione non molto lontana da quella legata al concetto di Deng Xiaoping «uno stato due sistemi». La formula del Sud, però, metteva l'accento sulla gradualità e sulla prudenza del processo di unificazione. La *leadership* di Seoul era divenuta più sicura di sé, grazie alla sua economia che ora sopravanzava di gran lunga per dinamismo, crescita e produzione in termini reali quella del Nord[61]. La nuova direzione presa dalla *leadership* dell'URSS permise finalmente il funzionamento della strategia della *Nordpolitik*.

Dopo il cambio di rotta su scala mondiale provocato dagli eventi fra il 1989 e il 1991 (la fine dell'impero sovietico in Europa centrale e orientale e il collasso dell'Unione Sovietica) la situazione internazionale divenne nuovamente favorevole al processo di integrazione dei due regimi in Corea e i due accordi della fine del 1991 sono prova del rinnovato clima di dialogo. Ma nel 1992 Pyongyang fece tornare la questione intercoreana ad aver una pericolosa rilevanza globale, annullando la disponibilità al compromesso locale che avrebbe potuto essere la chiave di volta per la penisola. Il Nord ha minacciato lo sviluppo di un programma nucleare, proprio quando la questione dell'armamento atomico e del suo uso stava perdendo peso nel rapporto fra le superpotenze.

Circa la posizione assunta dall'Unione Sovietica (ma nel passato anche dalla Russia Zarista) il peso della Corea nel teatro strategico estremo-orientale è sempre stato legato a considerazioni geopolitiche e questo ha regolarmente spinto i *leader* di Mosca (o di S. Pietroburgo) a ricercare il controllo politico o territoriale della penisola. Ma dal 1991, dopo il collasso

[61] La superiorità morale data dal successo economico del sistema-Sud era un punto di forza cruciale. Secondo la mentalità confuciana la superiorità morale è un elemento determinante nelle relazioni internazionali. *Ivi* (*Espaces et politiques*), vol. I, p. 77.

dell'Unione Sovietica, e per la prima volta dal 1945, Mosca ha perso il suo ruolo di principale fornitore di Pyongyang e il suo ascendente nella regione nord-est asiatica[62].

Il Giappone, legato alla Corea da una relazione fragile, dovuta al suo atteggiamento ambiguo causato ancora dalle conseguenze morali e pratiche del lungo dominio coloniale imposto nella prima parte del secolo, sta portando avanti oggi una diplomazia dipendente dalle scelte di Washington, anche se apparentemente sembra aver superato il suo ruolo di tutore della sicurezza della penisola che gli fu assegnato durante parte degli anni settanta. La posizione attuale di Tokio mira alla ricerca di un potere politico-economico sempre maggiore, di un'autorità sempre più riconosciuta dall'ONU nella direzione degli affari asiatici[63].

Ma se alla fine degli anni ottanta sembrava che questo fosse possibile, soprattutto dopo il collasso dell'URSS, negli anni novanta la Cina, assurta per crescita economica e finanziaria (soprattutto dopo il ritorno di Hong Kong) e rivendicazioni territoriali a potenza regionale assoluta, ha acquisito il ruolo di antagonista principale alla presenza americana nell'area. Da un lato l'autorità ingombrante e monolitica cinese e dall'altro la potenza americana in ripresa economica e fiduciosa dello strapotere del dollaro hanno portato di nuovo alla polarizzazione del confronto in Asia sulla relazione bilaterale fra Stati Uniti e Cina. Di conseguenza è apparso sempre più evidente che la situazione coreana e ogni possibile modifica dello status della penisola dovranno in futuro essere il risultato dei negoziati (segreti o pubblici) fra Pechino e Washington.

La politica estera della Cina è sempre più ispirata al nazionalismo, ideologia che sembra destinata a rimpiazzare quella comunista, in declino dopo il fallimento dei regimi socialisti nel mondo e il successo delle riforme liberiste promosse da Deng Xiaoping dopo la morte di Mao Zedong. La politica di potenza adottata nei confronti del Tibet (sempre più sinizzato), dello Xinjiang (dove la minoranza musulmana subisce dure repressioni), degli arcipelaghi del Mar cinese meridionale (dove adotta la politica del «domino»), di Taiwan (dove la propaganda continua a minacciare l'uso della forza, soprattutto dopo il

[62] CAMPANA (1997), *op. cit.*, p. 107 e ss.

[63] A. CAMPANA, *«Porcospino o leone?», Politica estera del Giappone nel dopoguerra*, ISPI, Ricerche e rassegne, Milano 1993, v. pp. 33-46; P. GROSSER, *Les temps de la guerre froide*, Editions Complexe, Bruxelles 1995, p. 243.

ritorno di Hong Kong), testimonia l'intenzione di Pechino di non mollare su niente e di arrivare al negoziato con gli Stati Uniti partendo da una posizione di forza. Solo un collasso interno o un eventuale successo in alcune dispute tradizionali potrebbero modificare nel medio termine tale politica[64].

L'atteggiamento degli Stati Uniti nei confronti della Cina subisce continui aggiustamenti e oscilla periodicamente fra una posizione di tipo idealista che porta a richieste intransigenti nel campo della violazione dei diritti umani (con la conseguente minaccia di un embargo economico) e al confronto su vari argomenti tra cui quello coreano, e una di tipo realista che richiede, invece, il raggiungimento di un compromesso su questioni di interesse economico (come lo squilibrio fra *import* e *export* e la questione della violazione dei *copyright*) o di interesse militare (il commercio delle armi verso i paesi «furfanti» e lo scambio di *intelligence*), e che mira a coinvolgere sempre più la Cina nei negoziati sul futuro della penisola coreana, facendola agire da mediatrice con Pyongyang[65].

Lo sviluppo del «Framework Agreement» (l'accordo quadro di prospettiva che Washington e Pyongyang hanno raggiunto a Ginevra nell'ottobre del 1994) e le drammatiche conseguenze delle difficoltà economiche che la Corea del nord deve fronteggiare con sempre maggiore urgenza potrebbero facilitare una soluzione del dilemma coreano. Una politica realista da parte degli americani e un significativo cambio di rotta da parte di Pechino (dovuto a una crisi interna o a una inaspettata soluzione favorevole della questione di Taiwan) potrebbero convincere Pechino a accettare un compromesso a vantaggio della Corea del sud nella unificazione della penisola.

Un nuovo equilibrio di potere basato sulla geopolitica e/o sulla geo-economia sta nascendo in Asia dell'est[66]. La questione della Corea e della sua riunificazione è sempre più influenzata dai nuovi equilibri internazionali che stanno emergendo e in particolare da quello bilaterale fra Cina e Stati Uniti. Tale si-

[64] CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 242-243.

[65] Questo è lo scopo dei negoziati per un accordo a quattro (Corea del sud e del nord, Stati Uniti, Cina) iniziati nell'agosto del 1997.

[66] Tale osservazione è anche riconosciuta da alcuni teorici delle relazioni internazionali che mettono in luce come il sistema asiatico orientale è molto diverso da quello di altre regioni come l'Europa. B. BUZAN, *The Interdependence of Security and Economic Issues in the «New World Order»*, in R. STUBBS e G.R.D. UNDERHILL, *op. cit.*

tuazione, peraltro, non è nuova per la Corea che è sempre stata una potenza medio-piccola presa in ben più vasti scenari ed equilibri internazionali[67] e che è stata per lungo tempo legata solo a alleanze di sicurezza bilaterali (dopo il 1954 con gli Stati Uniti per il Sud e dopo il 1961 con la Cina e l'URSS-Russia per il Nord)[68].

Per la Corea il rapporto con Pechino è stato sempre cruciale: nei secoli scorsi la penisola è stata il paese tributario più legato alla cultura madre e alla sua struttura statuale, pagandole un debito culturale e politico considerevole, al punto di assumere il soprannome di «Piccola Cina». L'interesse degli Stati Uniti verso l'Asia è qualcosa di più recente e si è sviluppato soprattutto durante il secolo ventesimo. Ma dalla fine della Seconda guerra mondiale gli americani sono sempre stati presenti e attivi nell'Asia non comunista e, dopo il collasso dell'URSS, sembrano in grado di imporre una presenza politica e economica crescente.

Un ulteriore passo verso la riunificazione coreana, se fatto secondo le linee proposte dal Sud, risultato di un compromesso sul piano internazionale e di relazioni inter-coreane più rilassate, potrebbe ridare ai coreani un'identità divisa, evitare pericolosi vuoti di potere in Asia del nord-est e persino promuovere la Corea a perno economico indispensabile per tutta la Cina del nord, e acquisire un ruolo simile a quello giocato da Hong Kong per la Cina del sud.

[67] Un esempio nella storia: G.A. LENSEN, *Balance of Intrigue: International Rivalry in Korea & Manchuria 1884-1889*, 2 voll. Florida State University Press, Tallahassee 1982.

[68] Altri autori, tuttavia, notano che oggi, come non mai prima, patti multilaterali e organizzazioni internazionali (APEC, ASEAN, ARF, etc.) stanno per creare un blocco regionale in Asia dell'est e nel Pacifico. V. CAMPANA (1997), *op. cit.*, pp. 244-259.

ABSTRACT
Adopting an historical approach the article reviews the Korean issue since 1945, outlining the interaction between the domestic situation of the two divided political entities and the international (sometimes global) dimension of the issue of reunification. The article makes reference to the European situation, especially after the end of the Cold War, attempts to explain why the Korean issue did not develop similarly to the German one and why we must expect the US-China relationship to become increasingly important in the future. The article argues also that the intra-Korean political confrontation between the old style Marxism of the North and the political system of the South is not likely to produce a compromise in the short-medium term.

KEY WORDS
Korea. Reunification. Cold War.

Matthias RADSCHEIT, *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, [Islamkundliche Untersuchungen, 198], Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996, 117 pp.

Questa monografia si occupa della profetologia coranica prendendo le mosse dall'*i'ğāz al-Qur'ān* e dai versetti in cui si sfidano gli avversari di Muḥammad a produrre qualcosa di simile al testo sacro (*taḥaddī-Verse*). Di avversari o gruppi concorrenti il Corano dà definizioni vaghe: Cristiani, Ebrei, *Ahl al-Kitāb*, e soprattutto *mušrikūn*, *kāfirūn* e *munāfiqūn*, come sottolinea Radscheit, non possono essere storicamente identificati con precisione. Da questa premessa, tra le due possibili interpretazioni, quella storica e quella letteraria (pp. 23-7), l'Autore sceglie la seconda, sostenendo quindi che i passaggi polemici rispondono più ad una tecnica compositiva per far emergere alcuni dati, più che ad una reale contrapposizione con gruppi di persone ben definiti. L'enorme quantità di materiale raccolto nelle opere di letteratura musulmana è quindi volutamente accantonato.

Nelle pagine che seguono si entra nel merito della questione (pp. 28-99). L'Autore elenca i criteri di legittimazione profetica (prove e miracoli) che emergono dai versetti coranici che si occupano direttamente o indirettamente dell'argomento. Si tratta anche in questo caso di passi di natura polemica, come quelli in cui viene nettamente distinto il profeta dal *kāhin*, e la profezia dalla magia o dalla poesia. La contrapposizione polemica tra poesia e profezia, insieme a quella più generica sulla natura della parola usata – chiara o incomprensibile –, ha indubbiamente, come afferma l'Autore, un ruolo centrale nella definizione della rivelazione coranica e della missione di Muḥammad. L'Autore prende quindi in esame il significato dell'espressione coranica *asāṭīr al-awwalīn*, da sempre al centro dell'attenzione e oggetto di diverse valutazioni. Se da un'analisi che volutamente

tralascia le valutazioni esegetiche più tarde Radscheit giunge plausibilmente alla conclusione che *asāṭīr al-awwalīn* significava molto probabilmente storie e leggende di natura escatologica, ciò che emerge con forza maggiore è che i diversi usi coranici dell'espressione rendono ogni soluzione proposta alquanto problematica. Largo spazio è poi dedicato allo studio del significato di *āyāt*, termine che ha un ruolo centrale nella rivelazione coranica e nella legittimazione della profezia di fronte alle contestazioni degli avversari pagani, e si prosegue con lo studio della terminologia coranica per indicare i profeti: *nabī* e *rasūl*. Lasciando da parte tutte le questioni sulla loro origine, l'Autore sottolinea che il Corano solo apparentemente non fa distinzioni precise tra i due termini, perché in realtà il testo sacro dà attribuzioni diverse: il *nabī* è strettamente collegato ad un messaggio scritto (*kitāb*) e gli *anbiyā'* appartengono ai Banū Isrā'īl, mentre il *rasūl* è citato in relazione alle storie di punizione dei popoli infedeli, e quindi alla missione di Noè, Lot, Hūd, Ṣāliḥ ecc. Accennando al rapporto tra profeti e prodigi da essi portati, che risalgono comunque sempre a Dio, l'Autore discute poi più precisamente del significato di *kitāb* nel Corano, di quello di *ummī*, di *qur'ān*, prima di una capitolo finale che riassume tutti gli argomenti affrontati.

Di questo libro si apprezza soprattutto l'attenta analisi della terminologia coranica che viene discussa esclusivamente alla luce della coerenza interna del testo sacro e con un occhio a fenomeni dello stesso tipo appartenenti ad altre tradizioni religiose. Un approccio di questo genere è volutamente limitato, tanto che lo stesso autore lo definisce all'inizio e alla fine del suo libro 'debole' e 'statico', suggerendo tuttavia che la letteratura esegetica più tarda ed ogni conseguente – seppur 'forte' e 'dinamico' – tentativo di ricostruzione storica che utilizzi Corano e la tradizione extra-canonica siano da considerare insufficienti. Non vi possono esser dubbi che leggere i dati coranici alla luce della tradizione esegetica posteriore può essere fuorviante (si veda ad esempio, proprio sulla questione del significato di *nabī* e *rasūl*, W.A. Bijlefeld in *MW* 59, 1969, p. 19), ma questo non deve a nostro avviso far dimenticare che il Corano rimane documento fondamentale per una ricostruzione della vita di Muḥammad. Ottimi studi come questo, che volutamente ed esplicitamente discutono del Corano come testo letterario, non devono far dimenticare che il testo fu rivelato ad una persona concreta e in un tempo e un luogo precisi, e che i limiti delle fonti a disposizione, a nostro avviso, non precludono a priori la possibilità di una ricostruzione storica positiva.

ROBERTO TOTTOLI

Tilman NAGEL, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göt-

tingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, Nr. 211], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 211 pp.

La questione delle interpolazioni medinesi nelle sure meccane è particolarmente controversa. Questo studio di Nagel ne discute per la prima volta in forma completa e giunge a conclusioni esaurienti. L'introduzione (pp. 7-19) è dedicata ad alcuni principi di metodo, in cui si accenna alla questione dell'autenticità e del significato storico del Corano. Subito l'Autore sottolinea la sua lontananza dall'approccio e dai risultati degli studi di Wansbrough, per concludere questa prima parte con l'affermazione che senza la dimensione storica, che attraverso le interpolazioni medinesi nelle sure meccane si esplicita, è difficile comprendere il reale significato del Corano e le origini della prima comunità musulmana. La seconda parte (pp. 20-99) è un lungo elenco, sura per sura, dei versetti medinesi inseriti nelle sure meccane che utilizza come fonti: un moderna edizione del Corano sotto l'egida dell'Azhar (pubbl. nel 1962), l'*Itqān* di Suyūṭī, il *Tafsīr* di Muqātil b. Sulaymān e le pagine di Ibn 'Abd al-Kāfī (m. inizio XI sec. ca.) dedicate all'argomento. L'analisi minuziosa di tutte le interpolazioni medinesi, o presunte tali, prende le mosse dai dati, non di rado non univoci, offerti dalle fonti, ma è soprattutto condotta da Nagel sulla coerenza interna del Corano. Il criterio fondamentale è perciò quello di riconoscere nei versetti, laddove questo è possibile, delle tematiche tipiche della vita medinese del Profeta Muḥammad, quali il confronto con gli ebrei, oppure questioni di culto emerse solo negli ultimi anni della vita del Profeta e, parimenti, delle espressioni formali caratteristiche delle sure medinesi che si trovano inserite in sure meccane.

Una sostanziosa parte di analisi e poi conclusioni finali sono dedicate allo studio dei dati raccolti nell'elenco dei passi (pp. 100-185). Nagel premette subito la scarsa attendibilità delle notizie raccolte nelle opere sulle *asbāb al-nuzūl*, che utilizzano per lo più *ḥadīṯ* e materiali affini più tardi. Questa affermazione preliminare, che dopo gli studi di A. Rippin ed il recente *The Eye of the Beholder* di U. Rubin non ha bisogno di ulteriori dimostrazioni, serve a Nagel per specificare come i dati raccolti da Ibn 'Abd al-Kāfī sotto i nomi di Muǧāhid 'Ibn 'Abbās siano «in der Reigel frei von Anleihen aus dem *ḥadīṯ*» (p. 102). Il resto delle pagine affronta alcune delle questioni connesse al testo sacro che ruotano attorno alla *hiǧra* dalla Mecca a Medina. Si tratta comunque di aspetti fondamentali della rivelazione coranica, come la centralità del culto meccano e la sua datazione precisa, l'emergere del concetto di libro sacro come raccolta delle rivelazioni a Muḥammad, il cambiamento nella direzione della preghiera, l'uso curioso di termini commerciali e, infine, brevemente, l'emergere della centralità della *hiǧra* tra le prime generazioni musulmane.

I dati forniti dal testo sacro, come dimostra Nagel, possono essere letti in una prospettiva storica perfettamente plausibile che accompagna la rivelazione e le vicende della vita di Muḥammad. Non di poco conto sono inoltre i risultati raggiunti. Nagel dimostra come già nel tardo periodo meccano vi fu il passaggio dalla rivelazione concepita come recitazione a quella scritta e quindi intesa come libro sacro. È tuttavia con il trasferimento a Medina che si ha la trasformazione del gruppo di fuoriusciti in una comunità di credenti, con il superamento dei vincoli tradizionali a vantaggio del nuovo ordine religioso, a partire soprattutto dalla fondamentale vittoria di Badr. Il prevalere dei vincoli religiosi, cementati dalla lotta contro gli avversari, già descritti nelle sure meccane, divengono nelle rivelazioni medinesi e quindi, in modo ancor più evidente, nelle interpolazioni, la regola della comunità musulmana.

ROBERTO TOTTOLI

Shalom GOLDMAN, *The Wiles of Women / The Wiles of Men. Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*, Albany, State University of New York Press, 1995, xxxiii-189 pp.

Parte fondamentale negli studi di islamistica, almeno fino agli ultimi decenni, hanno avuto gli studi di comparazione tra tradizioni islamiche da una parte e tradizioni giudaiche e cristiane dall'altra. Dei limiti di questi studi è ben conscio l'Autore di questo libro che, pur proseguendo nello stesso solco, premette fin dalle prime pagine che lo scopo della sua ricerca non è quello di prendere in esame analogie e dipendenze per risalire ad una sorta di versione originale, bensì quello di procedere ad un'analisi formale e della funzione del motivo studiato nelle diverse culture. Questo procedimento è utilizzato per un'analisi di alcuni episodi della storia di Giuseppe ed in particolare della vicenda con la moglie di Potifarre che ricorre nella Bibbia, nel Corano e che ha evidenti paralleli nella storia egizia dei due fratelli: questi sono i tre testi presi come punto di partenza da Goldman, con il richiamo ad un'altra vicenda simile, quella di Bellerofonte nell'Iliade.

Un primo capitolo analizza, in generale, la figura di Giuseppe nella Bibbia e nel Corano che gli dedicano la narrazione più compatta e strutturata, seconda per estensione a quella del solo Mosè, e la sua rilevanza negli svolgimenti esegetici successivi, oltre che nella polemica inter-religiosa. Il resto del libro tratta poi della vicenda con la moglie di Potifarre, la sua ambientazione egiziana, le donne nella storia di Giuseppe e le tradizioni collegate ai suoi resti mortali e alla sua tomba. La tesi sostenuta per tutto il libro è che ogni cultura ha elaborato i motivi comuni secondo le proprie credenze ed esigenze, con uno scambio di informazioni ma una sostanziale originalità in ogni caso. Una certa prospettiva storica viene offer-

ta quando si fa una distinzione tra la storia nella letteratura egizia e il testo biblico da un lato e le più tarde elaborazioni giudaiche, la versione coranica e tradizioni islamiche dall'altro. In generale però non è certo una ricostruzione cronologica dei diversi motivi attraverso le diverse culture lo scopo di questo libro e, questo, per certi versi ne costituisce un limite. È infatti incontestabile il fatto che se ogni tradizione religiosa ha elaborato in forma specifica gli stessi motivi e ricostruire il percorso di questi motivi come una serie di prestiti diretti è improprio, una sequenza storica precisa è comunque esistita e ha avuto un ruolo fondamentale. Un'analisi esclusivamente formale e di raffronto tra i diversi motivi non deve infatti far dimenticare che le diverse elaborazioni sono cresciute e hanno trovato definizione in diverse condizioni storiche. Infine qualche imprecisione và segnalata. A p. 11, all'interno di un'inesatta citazione da M.S. Stern ("Muḥammad and Joseph", *JNES* 44 (1985), 193-204), «[the battle] of 'Aqaba» deve essere naturalmente corretto, dato non di battaglia si trattò. Per tutte le note l'errato *Encyclopedia of Islam* deve essere corretto in *Encyclopaedia of Islam*, insieme a molte delle trascrizioni dall'arabo che sono piuttosto approssimative.

ROBERTO TOTTOLI

Andreas KAPLONY, *Kostantinopel und Damaskus. Gesandtschaften une Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639-750. Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie*, [Islamkundliche Untersuchungen, 208], Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996, vii-470 pp.

Un'analisi incrociata della letteratura storiografica musulmana con quella bizantina è un percorso di ricerca non ancora a sufficienza perseguito, nonostante i continui contatti tra i due imperi e, di conseguenza, la possibilità di indagare nelle versioni date dalle due tradizioni letterarie per descrivere gli stessi fatti o, comunque, la stessa situazione storica. Questa interessante monografia di Koplony mostra l'utilità di un approccio di questo tipo e come, così procedendo, si possa chiarire più di un punto su un argomento -quello delle ambasciate e dei trattatiche, sebbene accennato o discusso in altri studi, viene per a prima volta trattato in forma completa.

L'Autore analizza i contatti diplomatici tra l'impero bizantino ed il califfato omayyade attraverso le legazioni scambiate tra i due poteri centrali tra 639 e 750 d.C. Cinquantuno sono in particolare le legazioni prese in minuzioso esame da Koplony, così come sono testimoniate nella letteratura greca, armena, latina, siriaca e araba. Tra queste viene fatta distinzione tra quelle che descrivono, a parere dell'Autore, fatti storici, quelle che, idealizzando, riportano particolari storici di diverse legazioni, e infine quelle chiaramente fittizie. Gran parte del libro è dedicata allo studio di ogni aspetto di

queste cinquantuno legazioni, cercando di evidenziarne modalità e tecniche pratiche nelle relazioni tra i due imperi più che le implicazioni teoriche nel quadro delle relazioni internazionali. Non meno rilevanti sono anche le informazioni relative alle diverse usanze in atto presso le diverse corti e negli scambi tra ambasciate e sovrani. Particolarmente interessante è ad esempio la precisa testimonianza dell'uso della *proskynesis* tra bizantini (pp. 59-60, 257, 381), un atto che in ambito islamico viene riservato solo al culto di Dio e che quindi risultava quantomeno imbarazzante da parte musulmana. L'emergere di dispute teologiche è confinato ad un numero esiguo di legazioni e lettere, ma non per questo è un aspetto secondario, come nel caso della citazione di passi coranici in una lettera di una legazione che è menzionata soprattutto da fonti cristiane (A26: pp. 207-237) e risale al 720 d.C. Una parte finale riassume i risultati della ricerca sottolineando i tratti comuni e le caratteristiche di questi scambi diplomatici. Una ricca e completa bibliografia chiude il volume.

ROBERTO TOTTOLI

David PINGREE, *Census of Exact Sciences in Sanskrit*, Series A, Volume 5, «Memoirs of the American Philosophical Society» 213, *American Philosophical Society*, Philadelphia 1994, I-XXVI, 1-756 pp.

Il presente volume, il quinto del *Census of Exact Sciences in Sanskrit* (*CESS*), uscito a distanza di tredici anni dal quarto, non rappresenta solo un passo fondamentale in direzione del completamento della monumentale e insostituibile opera ma ne è anche un aggiornamento. Esso è infatti composto da una brevissima introduzione (p. VII), alla quale seguono tre liste (abbreviazioni di riviste e delle collane: p. VIII; bibliografia: pp. IX-XXIV; cataloghi di manoscritti: pp. XXV-XXVI) a completamento di quelle contenute nei volumi precedenti, un cospicuo supplemento ai volumi precedenti (pp. 3-317), e infine il volume quinto vero e proprio, con le voci riguardanti gli autori il cui nome inizia per semivocale secondo l'alfabeto sanscrito (*y*, *r*, *l*, e *v*; pp. 317-756).

I volumi precedenti, i quali presentano una struttura del tutto analoga a quest'ultimo, contengono le voci riguardanti gli autori i nomi dei quali iniziano per *a*, *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū*, *ṛ*, *ḷ*, *e*, *ai*, *o*, *au* (vol. 1), *k*, *kh*, *g*, *gh* (vol. 2), *c*, *ch*, *j*, *jh*, *ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *t*, *th*, *d*, *dh*, *n* (vol. 3), *p*, *ph*, *b*, *bh*, *m* (vol. 4), e sono tutti apparsi nella collana «Memoirs of the American Philosophical Society» edita a Philadelphia dall'American Philosophical Society (rispettivamente come volume 81 nel 1970, 86 nel 1971, 111 nel 1976 e 146 nel 1981).

Come è noto, scopo dell'opera è fornire agli studiosi delle scienze sanscrite uno strumento fondamentale alle loro ricerche: il catalogo, il più completo possibile, delle informazioni biblio-

grafiche riguardanti delle opere, sia antiche che moderne, afferenti all'ambito del *jyotiḥśāstra* (letteratura astrale) e delle discipline a esso collegate, e le informazioni biografiche sui loro autori (cfr. *CESS*, I, p. 1). La prima serie (*A*) del *CESS*, della quale il presente dovrebbe costituire il penultimo volume, oltre a fornire un indispensabile elenco della bibliografia sull'argomento, presenta, in ordine alfabetico, gli autori di opere scientifiche in sanscrito segnalando per ognuno la biografia e le opere sia manoscritte, ancora inedite, sia edite; la seconda serie (*B*) sarà invece dedicata alle opere (principalmente in sanscrito, ma con riferimenti anche al materiale indiano in lingue differenti), le quali verranno presentate in ordine alfabetico di titolo; un ultimo volume, infine, conterrà le tavole dei parametri astronomici, lo *stemma* genealogico degli autori e dei copisti, e gli indici dei copisti e di nomi propri.

Il *CESS* viene dunque a configurarsi come un indispensabile strumento bibliografico non solo per la letteratura astrale sanscrita nella sua tradizionale articolazione nelle tre branche (scr. *skandha*) dell'astrologia oroscopica o genetlialogica (scr. *horā*), dell'astronomia e matematica (scr. *gaṇita*) e della divinazione (*saṃhita*) ma anche per la cosmologia e la geografia e per quegli aspetti del *dharmaśāstra* che implicano l'esatta determinazione dei tempi opportuni agli atti rituali. Oltre a ciò, basta sfogliare uno qualsiasi dei volumi del *CESS*, per rendersi immediatamente conto che i dati ivi raccolti sono di grande aiuto anche per lo studioso della storia, della letteratura, della filosofia e delle religioni, e, in genere, della cultura indiane e persino per l'iranista e l'arabista o addirittura il filologo classico. Ciò del resto non può stupire chi conosca l'autore di un'opera così monumentale; David Pingree, Professore di *History of Mathematics* presso la Brown University (Providence, Rhode Island, USA), benché autore di un grande numero di lavori, spesso fondamentali, sull'astronomia, l'astrologia e le scienze matematiche indiane, nonché editore e traduttore di testi sanscriti, difficilmente può essere definito dal solo appellativo di indologo; egli è infatti un vero e proprio storico della scienza nel senso più vasto e profondo del termine: profondo conoscitore delle basi tecniche e scientifiche della disciplina (matematica, astronomia) con un instancabile lavoro di ricerca e con inesauribile curiosità intellettuale ha scritto pagine fondamentali per tutte le discipline che afferiscono alla grande tematica degli scambi scientifici e culturali tra il mondo occidentale e quello orientale rivelandosi di volta in volta indologo, arabista e filologo classico di indubbia statura, come testimoniano, solo per dare un'esempio, l'edizione, e traduzione, dello *Yavanajātaka* (*The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts and London 1978, in due volumi), l'edizione, e traduzione, di Doroteo Sidonio (*Dorothei Sido-*

nii Carmen Astrologicum - Interpretationem Arabicam in Linguam Anglicam Versam una cum Dorothei Fragmentis et Graecis et Latinis Edidit David Pingree, «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», B.G. Teubner, Leipzig 1976) e l'edizione di Vettio Valente (*Vettii Valentis Antiocheni Antologiarum Libri Novem - Edidit David Pingree*, «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», B.G. Teubner, Leipzig 1986).

I pregi del *CESS*, tuttavia, non consistono solo nella quantità di informazioni sulle fonti primarie, e, è bene ripeterlo, anche su quelle secondarie, del *jyoṭhśāstra* e delle discipline a esso collegate, ma anche in una semplicità e flessibilità strutturale che rende l'opera, pur nella sua vastità, estremamente fruibile. Le singole voci infatti, laddove è necessario, vengono suddivise al loro interno in modo che ogni informazione non debba essere ripetuta e al contempo non vada persa in una massa di dati che, specie per alcuni autori, risulta essere veramente voluminosa. Vediamo ad esempio il caso di Āryabhaṭa. Sotto questo nome, divisi in tre voci separate, troviamo tre personaggi (*CESS*, I, pp. 50-54): l'autore della *Siddhāntamuktāvali*, giunta fino a noi in un unico manoscritto, inedito, del quale non si ha altra notizia e i due Āryabhaṭa più famosi: l'autore dell'*Āryabhaṭīya* (nato nel 499 d.C.), e l'autore del *Mahāsiddhānta*, o *Āryasiddhānta* (il cui operato si può collocare nell'India del nord tra il 950 e il 1100 d.C.). Vediamo ora il caso del secondo Āryabhaṭa. Nel primo volume del *CESS* (pp. 50-53) subito sotto al nome vengono fornite, in modo succinto ma completo (non manca infatti una precisa indicazione delle fonti), le informazioni biografiche, alle quali segue la menzione delle opere: l'*Āryabhaṭīya* e l'esposizione, in un'opera che non è giunta fino a noi, del sistema *ārdharātrika*. Si hanno dunque i paragrafi riguardanti l'*Āryabhaṭīya*, che illustrano, secondo l'ordine: il contenuto dell'opera, i suoi commentatori non anonimi (per gli anonimi si rimanda alla voce *Āryabhaṭīya* nella serie *B* del *CESS*), i manoscritti, le edizioni, le traduzioni, la moderna bibliografia sull'opera e, infine, quasi in appendice, il testo di tre versi, particolarmente significativi (*Āryabhaṭīya*, *Gaṇitapāda* 1; *Kālakriyā* 10 e *Golapāda* 50). Segue il paragrafo riguardante l'esposizione del sistema *ārdharātrika*, del quale si fornisce un inquadramento e l'elenco della bibliografia in merito. Nei volumi secondo (p. 15) e terzo (p. 16) del *CESS* viene fornito un aggiornamento bibliografico riguardo all'*Āryabhaṭīya* e l'elenco, rispettivamente, di sedici e di un altro manoscritto dell'opera. Nel quarto volume del *CESS* (p. 27) viene fornita ulteriore bibliografia riguardo all'esposizione del sistema *ārdharātrika*, mentre per l'*Āryabhaṭīya* oltre a un aggiornamento bibliografico si ha la citazione di ulteriori edizioni e l'indicazione chiara, separata dal testo del paragrafo, di un altro manoscritto. E non è finita, in-

fatti l'eventuale studioso dell'*Āryabhaṭīya* oggi, con l'uscita del quinto volume del *CESS*, può fruire di un ulteriore e non trascurabile aggiornamento bibliografico, ivi trovando (pp. 16-17) non solo l'elenco di altri quattordici manoscritti, evidenziato come al solito dall'essere separato dal paragrafo riguardante l'aggiornamento bibliografico, ma addirittura, all'interno di quest'ultimo, la menzione dei singoli contributi che costituiscono il volume monografico dedicato ad Āryabhaṭa dall'*Indian Journal of the History of Science* (1977, vol. 12, 2) e, *dulcis in fundo*, la citazione, in un paragrafo a parte, della traduzione giapponese dell'*Āryabhaṭīya* (in *Kagaku no Meicho*, vol. 1, ed. M. Yano, Tokio 1980, pp. 19-138).

Certo di aderire allo spirito con cui il *CESS* è stato concepito e con l'umiltà di chi aggiunge una sola goccia d'acqua alla vastità degli oceani mi permetto ora di segnalare un articolo che mi pare essere sfuggito a Pingree nella compilazione dell'estesissima voce riguardante Varāhamihira (*CESS* V, pp. 560-595, con trattazione delle opere spurie alla pp. 560-563!): Padmanabhashastri Palaye-Joshi, *Varāhamihira*, in *Vikrama Volume*, Scindia Oriental Institute, Ujjain 1948, pp. 361-376.

Lungi dall'essere una critica all'autore e nella speranza che l'invito sia raccolto da qualche Istituzione, mi sembra utile proporre in conclusione una riflessione sulla struttura del *CESS*: una simile opera, data la sua vastità e viste le sue caratteristiche di testo fondamentale di consultazione, potrebbe avere una configurazione ottimale se riversata sui moderni sistemi informatici tramite il supporto di dischetti (*floppy disk*) o meglio ancora di uno o più dischi ottici (*CD-Rom*).

Mi sembra infine necessario rinnovare i ringraziamenti a David Pingree per avere saputo concepire e perseguire, a fianco delle sue altre varie e fondamentali opere di studioso di Storia della Scienza, il disegno di quest'immane opera che certamente merita un posto di riguardo nella storia, e nelle biblioteche, delle discipline indologiche.

GUIDO PELLEGRINI

Ghanshyam SHARMA (a cura di), *Tātārī vīrān*, Rājkamal, Delhi, 1997, V-194 pp.

Tātārī vīrān (1997) è la traduzione hindi del romanzo di Dino Buzzati *Il deserto dei tartari* (1940). Pur nella cautela che ogni recensione richiede, posso affermare che il lavoro di Dr. Ghanshyam Sharma, curatore e traduttore del romanzo, merita grande attenzione. Per quanto relativamente semplice sia lo stile di Buzzati, i termini specifici del linguaggio militare e le implicazioni allegoriche del tema del romanzo – attesa, sconfitta concreta e vittoria morale del singolo – ponevano non sempre sormontabili difficoltà di traduzione. Che in questo *Tātārī vīrān* sono state superate con intelligenza.

Non mi rimane quindi che chiudere questa breve premessa

ringraziando il curatore per l'opera che ci ha dato. Essa costituirà, ne sono certa, un evento per gli scrittori di lingua hindi, sempre aperti al nuovo, sempre pronti a recepire il meglio di ogni scrittura.

Vorrei solo soffermarmi su alcuni dettagli tecnici, in particolare sulla traduzione della proposizione infinitiva oggettiva. Userò esempi semplici, non presi dal testo. Per tradurre in hindi l'espressione «egli pensò di aver fatto bene», spesso si trasforma il discorso indiretto in discorso diretto: «egli pensò che io [stesso soggetto della principale] feci bene». Ma questa espressione in hindi ha un significato duplice, in quanto può essere intesa anche come «egli pensò che io [diverso dal soggetto della principale] feci bene». La certezza dell'italiano diventa possibile ambiguità in hindi. Per converso, la proposizione italiana infinitiva oggettiva al condizionale passato assume nella traduzione hindi maggiore concretezza: «pensò che sarebbe stato bello» diventa in hindi «pensò che sarà bello». Da un lato abbiamo così un aumento di significato fino alla netta diversificazione (cfr. «pensò di aver fatto bene»), dall'altro un aumento di certezza e concretezza (cfr. «pensò che sarebbe stato bello»). Se ogni buona traduzione pur sempre aggiunge e toglie qualcosa all'originale, va detto a proposito di questo *Tātārī vīrān* che, pur se mutato nei particolari, l'equilibrio dell'insieme è rispettato. E questo è senza dubbio uno dei meriti del lavoro di Ghanshyam Sharma.

Un altro merito che gli va riconosciuto è quello di essere riuscito a sfruttare la ricchezza lessicale della lingua hindi, che attinge ad almeno due lingue diverse (lessico sanscrito e derivato, lessico arabo-persiano e derivato; oltre al lessico cosiddetto «locale» e, ovviamente, a quello inglese ecc.). Evitando di eccedere a favore dell'uno o dell'altro, il traduttore ha fatto proprio uno stile di armonico equilibrio. Egli ha attinto al lessico inglese – il più estraneo alle leggi fonetiche hindi – solo là dove una scelta puristica avrebbe indurito o reso insipida l'atmosfera di rarefatta attesa esteriore e interiore dell'originale, oppure avrebbe tradito la resa fedele dell'ambiente. Così, per esempio, «camerata» è stato tradotto *bairak rūm* [ingl.: *barrack-room*], in luogo di un improbabile e, nel contesto, inaccettabile in quanto di registro alto, sanscrito *śayanāgār*; «branda» è stato reso con *foldiṅg beḍ* [ingl.: *folding bed*] in luogo di un possibile *safrī palaṅg*, ridicolo non certo perché il primo termine (*safrī* = da viaggio, mobile [*safar* = viaggio]) è persiano e il secondo è hindi ma perché *palaṅg* è un bel letto robusto. I ricchi costrutti verbali che solo un parlante hindi è in grado di usare (i cosiddetti «verbi composti», in tutte le loro possibili forme – in particolare le complesse combinazioni con il participio passato sia concordante che usato avverbialmente) conferiscono alla traduzione quella scioltezza che non è solo frutto di preparazione specifica ma anche di sottigliezza percettiva.

La traduzione è preceduta da un'introduzione (pp. I-V) e seguita da una postfazione (pp. 181-191) e dalla bibliografia (pp. 192-194). Nell'introduzione, Ghanshyam Sharma si sofferma sulle varie interpretazioni che i critici hanno dato del romanzo, confrontandole con il testo stesso e con le opinioni dell'autore. Nella postfazione, dopo aver tratteggiato la personalità e l'opera di Buzzati, Sharma analizza il linguaggio del romanzo mettendone in evidenza le implicazioni psicologiche, analisi cui peraltro lo deputavano i suoi studi di semiologia. Usando esempi facili ed essenziali come è proprio della tradizione indiana (anche alta – si pensi alla filosofia classica), egli dimostra come la semplicità del dialogo tra i vari personaggi – una semplicità che in superficie li fa leggere come monocromi e piattamente bidimensionali – nasconda la determinazione dell'autore di portare il lettore oltre il significato letterale.

MARIOLA OFFREDI

Mario SABATTINI e Paolo SANTANGELO, *Il pennello di lacca. La narrativa cinese dalla dinastia Ming ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 1997, lix-380 pp.

Mancava in Italia un volume che fornisse un quadro generale dello sviluppo della narrativa dall'antichità all'epoca contemporanea. Mario Sabattini, professore ordinario di Lingua e letteratura cinese presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, e Paolo Santangelo, professore ordinario di Storia della Cina all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, hanno colmato questa lacuna dando alle stampe un'opera che contempera le esigenze dell'approccio critico con quelle del godimento estetico dei testi.

Il volume comprende un'ampia introduzione, che consiste in una vera e propria storia della narrativa cinese dalle origini ai giorni nostri, e una sezione antologica suddivisa in due parti, la prima dedicata alla narrativa dei periodi Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911) e la seconda alla narrativa moderna e contemporanea. Paolo Santangelo ha curato la prima parte, Mario Sabattini la seconda.

Nella Introduzione Paolo Santangelo si preoccupa anzitutto di definire la narrativa come genere, affermando che «quando si parla di narrativa, si intende per lo più un genere letterario in prosa in cui venga rappresentata una realtà immaginaria, e la sua specificità appare strettamente connessa con un atteggiamento di piena consapevolezza da parte dell'autore» (p. xi). Entro tali confini viene delineata l'evoluzione della novellistica, dai primordi collocabili nel periodo delle Sei Dinastie (222-589) fino alla sua grande fioritura in epoca Ming, connessa con l'approfondirsi del processo di urbanizzazione e con la comparsa di nuovi ceti sociali. In particolare, il progressivo affermarsi della novellistica in lingua volgare viene analizzato con notevole acume, e giustamente sono messe in risalto le motivazioni di ordine più propriamente estetico a fronte di quelle che riconducono il fenomeno unicamente al-

l'esigenza di favorire la comprensione dei testi da parte di un pubblico più ampio. Uno spazio considerevole viene dedicato anche alle origini e allo sviluppo del romanzo in lingua volgare, che nei periodi Ming e Qing divenne una delle espressioni più significative della letteratura cinese.

Se nella Cina imperiale la narrativa – soprattutto quella in lingua volgare – costituì sempre un genere «marginale», guardato con disprezzo e spesso con ostilità dai letterati confuciani, in epoca moderna essa finì con l'imporsi come genere letterario dominante. Mario Sabattini rileva giustamente che tale processo di rivalutazione della narrativa risale alla fine del secolo scorso: Yan Fu (1854-1921), il traduttore di Huxley e di Spencer, non si peritava di affermare nel 1897 che il romanzo aveva esercitato sui Cinesi un'influenza più profonda degli stessi Classici, e Liang Qichao (1873-1929) dichiarava nel 1902 che era il romanzo lo strumento letterario più efficace, perché aveva il potere di influire sulla Via dell'uomo. Con la cosiddetta «rivoluzione letteraria», lanciata nel 1917 da Hu Shi (1891-1962) e da Chen Duxiu (1881-1942) sulle pagine della rivista *Gioventù nuova* (*Xin qingnian*), e col Movimento del 4 maggio 1919, vide la luce la «nuova letteratura», che subito tentò una difficile mediazione tra le più recenti tendenze di origine occidentale e l'antico retaggio della tradizione cinese. Mario Sabattini delinea con chiarezza l'arduo percorso della narrativa moderna e contemporanea, dal periodo delle «società letterarie» negli anni Venti fino alla «nuova era» degli anni Ottanta e Novanta. Un'ampia sezione è dedicata inoltre alla narrativa di Taiwan, fino ad oggi del tutto ignorata in Italia, sebbene rappresenti un momento di grande rilevanza nella storia letteraria della Cina contemporanea.

Nella Prefazione gli autori del volume illustrano i criteri generali che hanno presieduto alla scelta dei testi contenuti nell'antologia. Sono state escluse tutte le opere di cui sia già apparsa una versione italiana, e sono state incluse soltanto quelle dotate di un proprio valore letterario. Nel complesso, la selezione appare davvero felice, e anche il lettore non specialista è in grado di farsi un'idea abbastanza precisa dei principali filoni della narrativa cinese antica e moderna. Ciascun testo è preceduto da una nota introduttiva precisa ed esauriente, che fornisce al lettore i riferimenti essenziali per una piena comprensione dei suoi contenuti. Si può ben dire che tali note costituiscono un ideale completamento dell'introduzione generale, e contribuiscono efficacemente a delineare lo sviluppo storico della narrativa cinese. Per coloro che volessero approfondirne la conoscenza viene fornita inoltre una bibliografia pressoché completa delle traduzioni italiane attualmente disponibili.

La prima parte dell'antologia comprende in tutto dieci testi, che risalgono a un periodo compreso tra il XIV e il XVIII secolo: si va dalla novella *Linghu sogna di recarsi agli Inferi* (*Linghu sheng mingmeng lu*) – che appartiene alla raccolta di Qu You

(1341-1427) *Nuove storie raccontate al lume di candela* (*Jiandeng xinhua*) – al breve apologo di Ji Yun (1724-1805) *Il mercante dello Shanxi* (*Shanxi shang*). Entrambi questi racconti sono scritti in lingua letteraria, quasi a voler significare la continuità di una tradizione che si è perpetuata fino agli inizi del nostro secolo. Ma, com'è ovvio, il maggior numero dei testi (sei su dieci) è tratto dalla grande narrativa in lingua volgare. La novellistica è ben rappresentata da uno dei *Sessanta racconti* (*Liushi jia xiaoshuo*) pubblicati dal letterato Hong Pian intorno alla metà del XVI secolo – *Yao Bian rende omaggio a Zhuge Liang* (*Kuiguan Yao Bian diao Zhuge*) –, e soprattutto da Feng Menglong (1574-1646) e da Ling Mengchu (1580-1644), che a ragione possono essere considerati come i più grandi novellieri di epoca Ming e tra i più importanti di tutta la letteratura cinese. Le novelle *Han la Quinta vende l'amore a Pontenuovo* (*Xinqiao shi Han Wu mai chunqing*), tratta dalla raccolta di Feng Menglong *Racconti antichi e moderni* (*Gujin xiaoshuo*), e *Il mercante e la dea marina*, tratta dalla raccolta di Ling Mengchu *Battendo il tavolo per lo stupore, Seconda parte* (*Erke Pai'an jingqi*), sono dei veri e propri capolavori.

L'antologia include anche alcuni brani di tre dei maggiori romanzi cinesi: *Sul bordo dell'acqua* (*Shuihuzhuan*), che risale agli inizi dell'epoca Ming ed è considerato il modello del filone cavalleresco, il *Viaggio verso Occidente* (*Xiyouji*), attribuito a Wu Cheng'en (1500?-1582?), che narra in chiave fantastica il pellegrinaggio intrapreso nel VII secolo dal monaco Xuanzang alla volta dell'India per ricercare le scritture buddiste, e la *Storia informale dei letterati* (*Rulin waishi*) di Wu Jingzi (1701-1754), un'amara satira della burocrazia imperiale. Il primo romanzo è più noto in Italia sotto il titolo *I briganti*; una traduzione italiana molto abbreviata è stata pubblicata da Einaudi nel 1956 e ristampata nel 1995, ma non comprende il brano qui contenuto. Anche del secondo romanzo esiste una versione italiana dal titolo *Lo scimmiotto*, pubblicata da Einaudi nel 1960, che non include i capitoli tradotti in questa antologia.

La lettura di questi testi ci consente di individuare i filoni principali della narrativa cinese tradizionale, e nel contempo ci offre uno spaccato quanto mai vivace della vita e della «mentalità» nella Cina imperiale. È di grande interesse, in particolare, la visione della donna e dei sentimenti, quale emerge da storie come *Volpe la Bella* (*Hu Meiniang*) di Li Changqi (1376-1452) o come la già citata *Han la Quinta vende l'amore a Pontenuovo*. Paolo Santangelo è un esperto in questo campo (si veda il suo lavoro più recente *Le passioni nella Cina imperiale*, Venezia, Marsilio, 1997), e non manca di fornire nelle note introduttive una serie di precisi riferimenti esplicativi.

La seconda parte dell'antologia conta in tutto otto racconti: i primi quattro risalgono agli anni Venti e Trenta, gli altri sono stati scritti negli anni Ottanta, con l'eccezione del racconto *Vagando*

nel giardino, risveglio dal sogno (*Youyuan jingmeng*) dello scrittore taiwanese Bai Xianyong (nato nel 1936), che si colloca negli anni Sessanta. Non c'è dubbio che operare una scelta all'interno della produzione letteraria di questo secolo sia per molti aspetti più arduo che selezionare dei testi nel *corpus* della letteratura classica, che in generale è passata attraverso il vaglio del tempo e della critica ed appare meno soggetta all'influenza dell'attualità politica. Mario Sabattini è riuscito comunque a conferire alla sua selezione una coerenza quasi cristallina, pur nei limiti di una visione che non può non essere soggettiva. Se consideriamo i due estremi temporali – gli anni Venti e Trenta da un lato e gli anni Ottanta dall'altro –, possiamo notare che i testi tradotti appaiono congiunti da un filo ideale, come a segnalare una continuità tra questi due periodi così importanti della letteratura cinese, nonostante l'intervallo di cinquant'anni.

Per quanto concerne il primo periodo, la scelta è stata indirizzata su due grandi autori poco noti al pubblico italiano: Yu Dafu (1896-1945) e Mao Dun (1896-1981). Di Yu Dafu è stata tradotta la novella *Il passato* (*Guoqu*), che può essere sicuramente annoverata tra i suoi capolavori; di Mao Dun vengono presentate due novelle tematicamente vicine, *La prima mezza giornata di lavoro* (*Diyi ge bantian de gongzuo*) e *Una notte d'estate* (*Xiaye yidian zhong*). Yu Dafu e Mao Dun sono due scrittori molto diversi, e appartengono a due tendenze opposte della letteratura cinese moderna: il primo, che fu uno dei fondatori della società Creazione (*Chuangzao she*), ha una scrittura lirica e intimistica e, attraverso la drammatizzazione delle proprie esperienze personali, intende rappresentare i sentimenti nella loro dimensione più autentica e profonda, anche quelli più riposti e più scabrosi; il secondo, che fu tra i maggiori esponenti della Società di ricerche letterarie (*Wenxue yanjiu hui*) – rivale della società Creazione –, è il massimo rappresentante del realismo critico, convinto assertore di una visione «oggettiva» della narrativa, intesa come strumento di conoscenza «scientifica» della realtà. Nel primo gruppo di racconti viene inclusa anche una breve novella di Lao She (1899-1966), un autore dalla forte vena umoristica che è ben noto al pubblico italiano (il suo capolavoro *Cammello Xiangzi – Luotuo Xiangzi* – è stato pubblicato in Italia nel 1948 sotto il titolo *Risciò*, Milano, Aldo Martello Editore).

Degli ultimi quattro racconti, due appartengono ad autori della Repubblica popolare, due ad autori di Taiwan. Per la prima volta in Italia la letteratura di Taiwan viene a buon diritto considerata come una componente importante della letteratura cinese contemporanea, e non è certo un caso che l'unico racconto risalente agli anni Sessanta sia di Bai Xianyong, uno scrittore complesso che sa combinare efficacemente elementi tradizionali con tecniche moderniste. Negli anni in cui la Repubblica popolare era travolta dalla cosiddetta «rivoluzione culturale» e si presentava al mondo come

un «deserto» letterario, con gli scrittori impegnati a pulire le latrine invece che a produrre opere apprezzabili, venivano pubblicati in cinese testi raffinati e di elevato livello secondo i canoni critici internazionali come *Vagando nel giardino, risveglio dal sogno*. L'altro racconto di Taiwan è *Il bivio* (*Lukou*) di Chen Ruoxi (nata nel 1939), una scrittrice molto nota in Occidente – ma del tutto sconosciuta in Italia – per una raccolta di racconti sulla «rivoluzione culturale» apparsa nel 1976, che le ha valso l'appellativo di «Solzenitzyn cinese».

I due autori della Repubblica popolare inclusi in questa antologia sono Jiang Zilong (nato nel 1941) e Zhang Xianliang (nato nel 1936). Entrambi possono essere considerati tra gli scrittori più originali della letteratura della «nuova era» (i cui inizi si fanno risalire agli anni 1977-78), ma sono senza dubbio molto diversi per le tecniche impiegate come anche per lo spirito che anima le loro opere. Jiang Zilong si ricollega per molti aspetti al realismo critico di Mao Dun, e, nonostante le evidenti differenze stilistiche, ne eredita l'ironia pungente, che gli serve da strumento per distaccarsi dalla realtà rappresentata. Il racconto *Un caso di divorzio* (*Yi jian lihun an*) costituisce un ottimo esempio di tale suo atteggiamento. Zhang Xianliang è invece un autore lirico, attento alla registrazione dei sentimenti più intimi, che trovano un'eco nei colori e nei profumi della natura; sebbene anche in questo caso siano rilevanti le differenze stilistiche, sono tuttavia parecchi gli elementi che lo ricollegano all'esperienza di Yu Dafu. Il racconto *Il primo bacio* (*Chuwen*) descrive con accenti incantati e dolenti la scoperta dell'amore da parte di due adolescenti.

Un'ultima osservazione prima di concludere: le traduzioni realizzate da Mario Sabattini e da Paolo Santangelo sono sempre fedelissime al testo cinese e, ciò nonostante, pienamente godibili nella versione italiana. È una risposta a quei traduttori che giustificano il loro italiano zoppicante in nome di una presunta fedeltà al testo originale. Costoro rendono sicuramente un pessimo servizio alla letteratura cinese, tanto quanto è buono il servizio reso dagli autori di questo volume.

MAURIZIO SCARPARI

Nozawa YUTAKA (a cura di), *Nihon no Chuka minkoku shi kenkyu* [Gli studi in Giappone sulla storia della Cina repubblicana], Tokyo, Kyuko shoin, 1995, VI + 350 pp.

Nozawa Yutaka è unanimemente considerato il «padre» degli studi storici in Giappone sulla Cina repubblicana (1912-1949). Ne sono testimonianza il lungo ed instancabile impegno didattico presso le università Chuo e Metropolitana di Tokyo e, negli ultimi anni, presso l'università Surugadai nonché le numerose pubblicazioni di alto valore storiografico tra le quali *Sun Wen e la rivoluzione cinese* (1966), *La rivoluzione del 1911* e *Breve storia dei rapporti sino-giapponesi* (entrambi del 1972), *Il fascismo giapponese e*

l'Asia orientale (1977, in collaborazione con altri), *La trasformazione dell'Asia* (1970-1980), *La riforma monetaria cinese e le relazioni internazionali della Cina* (1981), ecc. A partire dal 1981 dirige l'autorevole rivista *Chikaki ni arite* (Da vicini), di cui è stato il fondatore ed animatore sin dagli inizi e che rappresenta un punto di riferimento fondamentale per la storiografia giapponese ed internazionale nel settore.

L'ultima «fatica» di Nozawa può essere considerata come un punto di arrivo e allo stesso tempo di riavvio delle sue tesi storiografiche su alcune delle più importanti questioni nell'ambito della storia della Cina della prima metà del secolo. *Nihon no Chuka minkoku shi kenkyu* rappresenta infatti un bilancio dei risultati acquisiti negli ultimi decenni dalla «scuola» di Nozawa e allo stesso tempo costituisce un messaggio per il futuro attraverso il contributo al volume di vari giovani studiosi e ricercatori formatisi tra la fine degli anni Settanta ed il decennio successivo.

Il volume si apre con un'ampia ed approfondita introduzione dello stesso curatore (pp. 9-26) dedicata ad un bilancio degli studi in Giappone sul periodo e sulle tappe più significative dell'azione politica e diplomatica di Tokyo verso la Cina nella prima metà del secolo. Esso si articola successivamente in tre parti: la prima dedicata ai problemi politici e della edificazione di uno stato nazionale in Cina; la seconda concentrata sui temi economici e sociali; la terza riservata ad un esame delle caratteristiche storiche e dello sviluppo moderno di Hong Kong e Taiwan.

La prima parte è suddivisa in 6 capitoli dedicati rispettivamente all'analisi su:

- i governi cinesi succedutisi a Pechino nel periodo 1912-1928 (a cura di Hamaguchi Nobuko);
- il governo nazionale cinese nel periodo 1928-48 (a cura di Sasagawa Hiroshi);
- l'esperienza dell'edificazione dei soviet cinesi (a cura di Honjo Hisako);
- la formazione e lo sviluppo delle basi antigiapponesi durante la Seconda guerra mondiale (a cura di Inoue Hisashi);
- la storia della collaborazione tra comunisti e nazionalisti nell'ambito della resistenza all'aggressione giapponese, 1937-45 (a cura di Mizuha Nobuo);
- il posto occupato dalla storia della Cina nel periodo repubblicano nell'ambito della storia mondiale (a cura di Kubo Toru).

La seconda parte è a sua volta articolata in 6 capitoli che si soffermano sui seguenti temi:

- la storia dell'industria cinese (a cura di Kanemaru Yuichi);
- la storia dell'agricoltura cinese (a cura di Benno Saiichi);
- la formazione e l'evoluzione della borghesia cinese (a cura di Kaneko Hajime);
- la storia dell'educazione in Cina (a cura di Takada Yukio);
- l'emergere e svilupparsi di una «questione femminile» nella Cina repubblicana (a cura di Suetsugu Reiko e Enomoto Akiko);
- la storia della società cinese (a cura di Kohama Masako).

La terza ed ultima parte, infine, è suddivisa in soli 2 capitoli,

riservati rispettivamente alla storia di Hong Kong (a cura di Sadawa Yukari) e di Taiwan (a cura di Sato Yukihito).

Il volume è concluso da un'ampia ed utilissima bibliografia – necessariamente selettiva ma non per questo meno preziosa – articolata per anno di pubblicazione delle opere e che copre il periodo 1980-95 (pp. 288-320) e da un ricco indice dei nomi che consente una sufficiente reperibilità delle indicazioni fornite nel testo.

Se un appunto può essere mosso nei confronti di quest'opera peraltro ottima ed estremamente importante riguarda l'assenza di una parte autonoma sul contributo storiografico giapponese circa la storia delle relazioni internazionali nel periodo repubblicano.

In questo senso, l'auspicio – e la convinzione – è che il Prof. Nozawa possa, nonostante i suoi 74 anni, fornirci in un futuro prossimo un ulteriore esempio della sua grande capacità di analisi storiografica e della sua dedizione personale all'ulteriore crescita degli studi in Giappone sulla storia della Cina repubblicana.

GUIDO SAMARANI

Letteratura universale Marsilio

MILLE GRU

Collana di classici giapponesi
diretta da Adriana Boscaro

Akutagawa Ryūnosuke, *Racconti fantastici*, a cura di C. Ceci, pp. 132
Anonimo, *Le concubine floreali. Storie del Consigliere di Mezzo di Tsutsumi*, a cura di Y. Kubota, pp. 208
Anonimo, *Storia di Ochikubo*, a cura di A. Maurizi, pp. 296
Anonimo, *Storia di un tagliabambù*, a cura di A. Boscaro, pp. 104
Edogawa Ranpo, *La belva nell'ombra*,
introduzione di M.T. Orsi, a cura di G. Canova, pp. 176
Fukunaga Takehiko, *La fine del mondo*, introduzione di Katō Shūichi,
a cura di G. Canova, pp. 112
Hiraga Gennai, *La bella storia di Shidōken*,
a cura di A. Boscaro, pp. 208
Ibuse Masuji, *La pioggia nera*, a cura di L. Bienati, pp. 416
Ishikawa Jun, *I demoni guerrieri*, a cura di M.T. Orsi, pp. 152
Izumi Kyōka, *Il monaco del monte Kōya e altri racconti*,
a cura di B. Ruperti, pp. 352
Kamo no Chōmei, *Ricordi di un eremo (Hōjōki)*,
a cura di F. Fraccaro, pp. 112
Kawabata Yasunari, *L'album degli schizzi*, a cura di O. Civardi, pp. 168
Kawabata Yasunari, *La mia galleria*, a cura di O. Civardi, pp. 232
Kawabata Yasunari, *Suggestioni e artifici*, a cura di O. Civardi, pp. 168
Miyazawa Kenji, *Una notte sul treno della Via Lattea e altri racconti*,
a cura di G. Amitrano, pp. 180
Mori Ōgai, *L'oca selvatica*, a cura di L. Costantini, pp. 200
Nagai Kafū, *Al giardino delle peonie e altri racconti*,
a cura di L. Bienati, pp. 312
Nakajima Atsushi, *Cronaca della luna sul monte e altri racconti*,
a cura di G. Amitrano, pp. 200
Natsume Sōseki, *Sanshirō*, a cura di M.T. Orsi, pp. 336
Sakaguchi Ango, *Sotto la foresta di ciliegi in fiore e altri racconti*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 154
Tanizaki Jun'ichirō, *La morte d'oro*, a cura di L. Bienati, pp. 104
Tanizaki Jun'ichirō, *Yoshino*, a cura di A. Boscaro, pp. 144
Ueda Akinari, *Racconti di pioggia e di luna*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 216
Ueda Akinari, *Racconti della pioggia di primavera*,
a cura di M.T. Orsi, pp. 228

IL GANGE

Collana di classici indiani
diretta da Giuliano Boccali

Amaruka, *Centuria d'amore* (Śataka), introduzione di G. Boccali,
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 148
Jambhaladatta, *Gli enigmi dello spettro*, a cura di M.L. Gnoato, pp. 160
Malik Muhammad Jayasi, *Il poema della donna di loto* (Padmâvat),
a cura di G. Milanetti, pp. 448
Le stanze dell'amor furtivo, a cura di G. Boccali, pp. 168
Storia di Śakuntalā (Mahābhārata I, 62-69),
a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 112
Le storie del pappagallo (Śukasaptati), a cura di F. Orsini, pp. 276
Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, a cura di C. Pieruccini, pp. 256

I PIPISTRELLI

Collana di classici cinesi
diretta da Lionello Lanciotti

Dong Yue, *Il sogno dello scimmiotto* (Xiyoubu),
a cura di P. Santangelo, pp. 192
Shen Fu, *Racconti di vita irreale* (Fu-sheng liu-chi),
a cura di L. Lanciotti, pp. 168

LE SABBIE

Collana di classici arabi

'Abdallāh Al-Yāfi'ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, a cura di S. Noja,
traduzione di V. Vacca, pp. 240
Il Corano più antico, a cura di S. Noja, pp. 208
Le Mu'allaqāt. Alle origini della poesia araba, a cura di D. Amaldi, pp. 104

LO STILO

Collana di classici del Vicino Oriente antico
diretta da F. Mario Fales

Lettere dalla corte assira, traduzione e commento di F. M. Fales,
introduzione di G.B. Lanfranchi, pp. 188
La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici,
a cura di S. Ponchia, pp. 172
Storia di Giuseppe (Genesi 37-50), a cura di A. Catastini,
introduzione di C. Grottanelli, pp. 204