

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

XLVII, 3

(Serie orientale 39)

2008



Studio Editoriale Gordini

## INDICE

- 5 GIANROBERTO SCARCIA  
Stucchevoli zucchereti di inane trascendenza
- 15 ANTONIO DELLA VALLE  
Mendele Mokher Sefarim e la nascita della  
prosa ebraica moderna
- 39 MARTINO DIEZ  
Forme dell'encomio nelle *Sayfiyyāt* di  
Abū ṭ-Tayyib al-Mutanabbī
- 55 SONA HAROUTYUNIAN  
La scuola mechtarista di traduzione e  
le traduzioni armene della *Divina Commedia*
- 69 BENEDETTA CONTIN  
«La mia anima esiliata». La vita e la produzione  
artistica della scrittrice armena Zabel Yesayean
- 89 SARA LEMBO  
Da Balavar a Barlaam: il ruolo della Georgia nella  
trasmissione della *Leggenda di Barlaam e Josaphat*
- 103 DANIELA MENEGHINI  
*Āyine* (Mirror) in Bidel's Ghazals:  
A Map of the Vocabulary
- 115 RICCARDO ZIPOLI  
*Āyine* (Mirror) in Bidel's Ghazals.  
Lexical Solidarities: *Āyine* (Mirror) and *Dāg* (Brand)

- 131 MATTEO COMPARETI  
The Painting of the «Hunter-King» at Kakrak:  
Royal Figure or Divine Being?
- 151 THOMAS DÄHNHARDT  
*Avātara e maestro vivente*: il ruolo mediatore  
di Amarlāl, signore immortale delle acque,  
nella tradizione popolare del Sindh
- 169 SIMONA GRANO  
Cronaca di un dramma silenzioso: come i contadini  
cinesi tentano di salvare le proprie terre
- 199 *List of contributors*

STUCCHEVOLI ZUCCHERETI DI INANE TRASCENDENZA

Il mio nonno materno era un campione pressoché perfetto della convenzionalità accademica patria, un italico intellettuale – e poeta a tempo non proprio perso – tipico nel bene e nel male. Ciò sia detto senza alcuna modernistica sufficienza: lo ricordo, semmai, con qualche perplesso senso di incredula ammirazione. Aveva addirittura ricevuto un'istruzione in casa, con un precettore tutto suo, come tanti grandi dell'antichità, e non si era mai laureato, come pochi grandi dell'attualità. Era poi stato comunque prescelto dal Senato del Regno (nei concorsi, il *secondo* posto – soleva dire – *spetta* al più bravo) come revisore e armonizzatore sintattico e stilistico degli interventi colà pronunciati (il senatore Manzoni era scomparso da tempo) bisognosi di risciacquatura ai vicini Quattro Fiumi. Ciò a integrazione di una placida attività quotidiana di bibliotecario e di una parallela attività tutta sua di traduttore di poesia inglese, nel corso della quale aveva avuto la santa pazienza di volgere in endecasillabi toscani il *Paradiso perduto*. Non riesco dunque a immaginare un test più esemplare del modo nostrano di percepire fatti culturali «altri», e non mi si dica che Milton è, per noi qua, meno «altro» di Firdusi: oserei pensare, proprio per noi – per noi qui di Rocca Paolina, tentennanti sì, ma tra messale papista e Bembo – eventualmente il contrario.

Della medesima scuola, sensibilità e retorica, sono a ogni modo gli endecasillabi di mio nonno e gli endecasillabi di Italo Pizzi. Riporto qualche esempio di ambedue i prodotti, sfidando curiosità e acume di chi abbia a leggere: quale l'Eden di Gaiomarzo e quale l'Eden di Adamo?

fecero  
 lor alte grida tutti gli animali  
 d'ogni specie che poi feroci alpestri  
 divennero, e selvaggi, in aspre valli,

in macchie e spechi o per deserte piagge.  
Il leone gioiva saltellando  
e cullava il capretto tra gli artigli...

...

le fiere  
venian tranquille a riposarsi a torme,  
ed ogni belva ossequiosa innanzi  
al suo seggio venia per quella sua  
inclita sorte e maestà di sire,  
e prestavagli ossequio, e di lor vita  
prendeàn norma dal seggio alto e sovrano...

Quando, pressoché contestualmente al Senato prefascista, il nonno si ritrovò in quiescenza, decise di ritirarsi in un tranquillo angolo di Riviera abbandonando sia pur a malincuore quella città natale che a lui, sebbene si andasse ancora in villeggiatura ai Monti Parioli, già pareva una Babele. E dichiarò che avrebbe «scremato» la sua biblioteca privata, portandosi dietro solo «l'essenziale». Con grandi aspettative nelle figlie e nei generi, che avrebbero in tal modo potuto rimpinguare le biblioteche di casa loro.

Orbene, tra i libri scartati ce ne furono solo sedici, tra i quali (la metà) gli otto volumi del *Libro dei re* (il cosiddetto *Libro dei re*, ci ammonisce un collega su cui si ritornerà, ma anche la Bibbia è *cosiddetta*, e ormai è passato in giudicato così, quell'altro *mega kakon* dell'autoreferenzialità: meno noioso, certo, per la veemenza paranoica del suo para-monoteismo, fronte alla desolata spossatezza del *das Ende* firdusiano). Niente altro da cestinare, dunque, a delusione delle figlie e dei generi, e senza che si sia mai chiarito dove fossero poi finiti quei fogli oggi costosissimi da nessuno appetiti; a casa nostra no di certo. Né sappiamo se la raccolta del nonno, destinata a bruciare anni dopo sotto bombe liberatrici, comprendesse magari – da lui eventualmente trattenuta – l'antologia lirica persiana del medesimo Pizzi («Per uno sol di quei suoi foschi nei/Samarcanda e Bukhara donerei»). Non sappiamo cioè se fosse stata operata una qualche graduatoria tra la soporifera struttura epico-cavalleresca, pur con i suoi Gostahemme e Argiaseppe echeggianti Agamennone ed Ettore per esigenze di ritmo, e il pur meno cremoso, quindi meno indigesto se deglutito a piccole dosi, petrarchismo iranico rifilato in Arcadia.

Avrei già da tempo dovuto dedurre da questa vicenda che non c'è spazio, per un traduttore non stiticamente antologico di poesia persiana. Anche (se non soprattutto) con i «gusti» cambiati,

stravolti, capovolti, diseducati e rieducati in altra accademia, niente da fare: il mio rapporto con i lettori di oggi rimane simile a quello di Pizzi con i lettori (e critici) dei tempi suoi. Non parlo beninteso, per il momento, di qualità estetica, ma pongo solo una scheletrica proporzione matematica:  $P : F = S : H$ .

Che noialtri siamo, ineluttabilmente, gente di provincia, pur avendo proprio noi così precocemente scalpellato quel macigno? Forse sì, ma il motivo non è questo, la constatazione vale anche per le migliori famiglie dell'«Occidente». Goethe aveva tutte le ragioni di questo mondo per proporre il *suo* fraintendimento epocale di Hafez, probabilmente «storico» come il mio di Hafez e il Firdusi di Pizzi, ma era Goethe, e il suo successo fu il suo, non quello di Hafez. L'«Occidente» si stava rifabbricando daccapo, all'epoca, il suo medioevo, e il *Divano orientale-occidentale* non è né più né meno falso – comunque è senz'altro meglio – della Cattedrale di Colonia nella stessa epoca in via di rifornatura.

Prova ne sia (prova dell'equivoco, intendo) un Hegel, che osa additare come «specchio dell'anima orientale» (ovviamente immobile, quella, e sempre uguale a se stessa ovvero medievale) quel rifacimento cartaceo stile Colonia (nei due sensi) che è lo *Shahenshab-name* dell'ultimo epigono di Firdusi in lode di Fath 'Ali Shah, casualmente capitato in Germania in quel momento.

Irreprendibile sempre, per tutti, il diritto di figurarsi in «immagine» la propria idea dell'«anima orientale», poesia persiana inclusa! Anche oggi?, si può chiedere pensando alla possibile distinzione tra un'età proto-filologica e un'età filologica piena, quale dovrebbe essere la nostra; ma diamine!, i fatti nostri estetici sono fatti nostri *sempre*, dunque sì, anche un implausibile Hafez *troubadour* può essere legittimo, come prodotto del gusto/cultura – ormai sul serio babelico nel pastiche del passepartout conformistico – di chi se lo vuole leggere così.

Non serve in ogni caso a niente essere, o tentare di essere, «esatti» quando si divulga l'«Oriente»: Hafez, quello vero, rimane incomprendibile. La nostra raffinatissima civiltà di critica militante disquisisce sapientemente di ogni libro «occidentale» che appare, cercando il pelo nell'uovo e trasformandolo in una foresta di capelli da spaccare uno per uno a metà, ammonisce sulle infinite sfaccettature della problematicità di ogni fenomeno letterario, e quelle passa in meticolosa rassegna, ma dinanzi al prodotto «orientale» importato non sa assolutamente che dire, se non cose generiche e banali. Addirittura la mera categoria («orientale») non si è ancora conquistata sia pur provvisori reparti e cassetti.

Fa eccezione la cultura giudaica, da sempre, in sostanza, «occidentale» – magari alla Milton – ma oggi più che mai tale, dopo l'ecatombe e la scoperta delle vere, pare – troppo a lungo negate, perseguitate o taciute – «radici» dell'Unione Europea.

La comune reazione odierna a un Hafez oggi finalmente, in diverse lingue occidentali, disponibile (parlando di disponibilità si fa, come si suol dire, per dire) va dall'ebetico «guarda un po', anche nel paese degli ayatollah si beve», alla svalutazione delusa («Tutto qui, il tanto celebrato maggior poeta di Persia?»); alla ripresa del giudizio petrarchiano di mollezza/sdolcinatezza congenita della poesia araba; alla decisa ripulsa («No, questa può essere al massimo poesia didascalica [vuoi mettere Francesco e Jacopone, se non gli *Inni Sacri*?]); al generoso tentativo non portato a termine di trovare la casella nostra (= universale) in cui inserire quell'esotismo; alle avvedute, giustificate e inattaccabili esternazioni dei più sinceri: «Forse non c'è davvero niente da fare: la traduzione, quando è veramente tale, e non mero ritocco applicato al fratello che già di per sé assomiglia al fratello, è cosa evidentemente *impossibile*».

Eppure, a prescindere dalle innegabili analogie nel pensiero scolastico dei due medioevi, e anche di certi metodi storiografici, Anacreonte sta ben alla base di tutti quanti, e tutti quanti si sono impegnati a modo loro (a qualche modo più o meno candido) nel «velare» l'amore qualificato di «nudo» in Grecia e in Roma. (Per inciso, già che ci siamo: ma quale reale nuda analogia, invece, tra il mondo greco e il mondo romano, se quelle due letterature hanno un sapore così diverso – spontaneamente «arabo» la greca, accademicamente «persiano» la seconda, o per caso viceversa? –, anche a prescindere dai grandi poeti sfasati, cioè anche nei «minori» in sincronia?).

Al di là di questa nudità di base a suo modo velata su ogni riva del Mare Nostrum, vero è che certo Oriente «Estremo» pare *anche a me* più prossimo a noi del Vicino, ma non è escluso che non sia vero, e che in ciò commettiamo di nuovo l'errore di Hegel, e che anch'esso Oriente lontano brilli solo se sostanzialmente frainteso dalla prassi traduttoria in voga, un po' come Salvatore Quasimodo ebbe a «violentare», squisitamente, la lirica greca (frammenti di lirica greca). Con successo straordinario, comunque, diversamente da chi, abbastanza allo stesso modo, ebbe a rileggere la lirica persiana in un suo *Divano* [solo] *Occidentale*. E pensare che io conosco il persiano indubbiamente meglio di quanto Quasimodo non conoscesse il greco, stante la parità del

risultato estetico (parola di Francesco Gabrieli, che mi considerava, «talora», all'altezza addirittura di Goethe, non di Hafez, che forse nemmeno per lui era esaltante per davvero). Comunque, nessun riscontro, nonostante il mio volenteroso raddrizzare (non erigere) minareti nelle vedute «anacreontiche» di Atene, Cipro, Rodi, che ornavano quel testo.

Sull'«impressionismo» cinese, comunque, io taccio. Ne sono altrettanto ignaro che gli ayatollah al-ozma della critica patria di «Oriente Vicino». Dalla Cina tornai una volta, oltretutto, con *impressioni* tremende, al punto di dire che, in fondo, la cosa migliore, laggiù, mi era sembrato il Partito Comunista. Tornavo naturalmente in aereo, e quando vidi dall'alto, pur privato dei suoi minareti, il Partenone, mi sentii commosso come, tanto tempo prima, il summenzionato Francesco Gabrieli. Ma io non facevo il sinologo, mentre lui, che faceva controvolgia l'arabista, veniva (con una placida nave) da quell'Alessandria che pur qualche cosa di greco ce l'aveva. Di più, non posso non aggiungere, quanto a impatto con Atene, che la *prima* volta che avevo visto l'Acropoli, nel mio *primo* viaggio in Oriente, condotto da Est verso Ovest, cioè dalla Persia verso Genova, ero stato sovrappreso da un inopinato bisogno corporale, e nelle viscere della piazza Omonoia avevo ricevuto, in cambio di qualche spicciolo, anche un pezzettino di carta di giornale. E quel senso di europeo tipografico sudiciume, così poco candidamente velante i nudi glutei neo-attici, durò poi a lungo, al punto di farmi diffidare dell'intimo sentire di ogni intellettuale che in seguito incontrassi, quand'anche parlasse dottamente di poesia. Meglio, sì, la «mollezza» dei hammam – del resto in ciò romanissimi – cui avevo fatto l'abitudine, e anche di quel *bidet portatile* che è il leggiadro acquamanile denominato *aftabe*.

Per ragioni non misteriose, l'Occidente accetta, come immagine canonica dell'«Oriente», il solo [Omar] Khayyam, ovvero Fitzgerald-Khayyam, o Fitz-Omar (il più famoso poeta del mondo secondo un mio insegnante di inglese, e parole sante, in proposito, del collega già sfiorato su cui ora torno), rivendendolo non solo alla patria iranica ma perfino a quegli arabi che, nel seno dell'Islam, hanno sempre snobbato il persiano come i greci avevano snobbato il latino. Sì che l'unico poeta persiano in voga tra gli arabi – sì, anche tra gli arabi – arrivato persino a Timbuctu ad ammaestrare i Tuareg, è oggi un poeta persiano ignoto ai persiani pre-hegeliani. Per chiudere sull'Oriente «estremo», se per caso avesse poi ragione Bausani, che attribuiva alla quartina iranica

parentele cinesi, allora, forse, potrebbe anche ritrovarsi chiarito il successo di Khayyam...

Comunque, il problema della traduzione, o della commensurabilità/ incommensurabilità tra le anime poetanti, nulla ha a che vedere con quello dell'*esattezza* della lettura, oggi, certo, più raggiungibile di ieri. Essere precisi è, da questo punto di vista (non del *conoscere*, ma del *far conoscere*) assolutamente vano. I poeti non hanno, di solito, un «pensiero» veramente forte, che renda indispensabile penetrarne tutte le pieghe, bensì fanno poesia con le loro sublimi fisime, angosce, nevrosi. Al liceo d'antan, certi ragazzi tartassati dal «pensiero» di Foscolo, di Leopardi, di Manzoni, si meravigliavano poi di non ritrovare quei nomi nei manuali di storia della filosofia. Ci sarebbe mancato altro! Il guaio è che nei nostri benemeriti antichi licei si faceva molta ottima storia della cultura, ma niente estetica (neppure nella cenerentola storia dell'arte). Allo stesso modo, Hafez non è un Avicenna e non è nemmeno un Sohrawardi: perciò non ci vengano a cianciare – nel caso, almeno – di traduzioni interlineari ben annotate come delle sole accettabili (i nabokovisti si vadano a rileggere l'inutile Pushkin anglizzato da quel borioso maestro). Frugare negli angoli del pensiero di Hafez, del «sistema» di Hafez, non è assolutamente essenziale in questa sede, e riguarda, semmai, la storia del sufismo con annessi, connessi, consensi, dissensi e furbate. Non è utile – al mondo – il traduttore esclusivamente filologo, il corvo con le penne del pavone (a quei tempi un Von Wilamowitz, figurarsi!), quello ridicolizzato da Ettore Romagnoli che, poi, poveraccio, a sua volta cantava: «Su, millanta, sembri il gallo/che alla chiocchia presso sta»; oppure «Tramontata è già Selene/e le Pleiadi, il ciel tiene/mezzanotte, l'ora vola,/io son qua sopita e sola». Il che non è «meglio» dei «foschi nei» di Pizzi (a parte che Saffo, in quel caso, non era «sopita e sola», bensì dormiva – *couchait* – ahimé, da sola).

Ciò non significa, naturalmente, che chi traduce non si debba intendere di quello che c'è sotto e non debba ingegnarsi a trasmetterlo. Significa solo che non basta, e al tempo stesso è anche troppo; e ciò, fermo restando che le diverse convinte interpretazioni d'un «pensiero» (e, certo, anche di un moto dell'anima) sono tutte legittime, e che l'opzione è in certi casi inevitabile, sia in forza di scienza sia in forza di gusto personale dell'interprete.

Tutti i conti fatti, non possiamo nemmeno lamentarci dell'insensibilità eurocentrica dei nostri lettori, in quanto il risultato estetico della benemerita attività dei corvi/pavoni è per lo più,

oggi (per lo più *anche* oggi), desolante, deprimente, edulcorante e nel contempo soporifero, paradossalmente esaltante l'amaro dei succhi contenuti nel vaso. Non solo vano, esso fa torto (danno emergente oltre il lucro latitante) al poeta «tradotto», gli fa fare addirittura una figuraccia che non merita. Non è pensabile che «piaccia» a chi sia immune dai condizionamenti, dalle vere e proprie «malattie professionali» degli esperti; cioè soprattutto, direi, alle persone colte. E ciò anche se i poeti persiani, alla fin fine, sono *obiettivamente* meno stucchevoli dei petrarchisti, *non solo ad occhi orientali*. Io sono nato a Rocca Paolina, non a Shiraz, tuttavia, dopo un po' di studio e d'amore, mi rendo conto che il corpus della lirica perso-turchesca è *superiore* al corpus del petrarchismo europeo. Ma tant'è, il petrarchismo è il *nostro latte*. In Cina, lo sappiamo, avevano orrore di latte e latticini oltre che dell'acqua fresca (come sentirsi a proprio agio tra chiare fresche e dolci acque?); certo, oggi, con l'acculturazione globale alla mozzarella di bufala, sono state cambiate le carte in tavola, ma con effetti ancora peggiori quanto a comprensione di chi si allontana dal modello dominante, e insiste a nutrirsi di squisiti (eventualmente canditi) cavoli a merenda.

Se mai, in mera sede accademica, avremmo piuttosto potuto, e forse dovuto, radunarci tra noi quattro addetti, in Rue Taverne, Rive Gauche dell'Ab-e Roknabad, e dipanare insieme i mille e mille capelli spuntati su dalla testa o innestati sulla testa del nostro Hafez, insieme studiando e vivisezionando i non meno perplessi, assai sovente, commentatori di quella tradizione. Comunque, temo che avremmo solo fatto, con tanto *ijma' iuris* (giammai *iuris et de iure*) una traduzione magari puntigliosa del (banale) *pensiero* di Hafez. Dal canto loro, i gatti non lagunari hanno solo presentato un *brutto* Hafez; ma altri dodici gatti leggeranno *anche* il Hafez lagunare con sbadigli crescenti, sia pur esso il punto di maggior convergenza possibile – superato il più «accattivante», nelle intenzioni, *Divano Occidentale* – tra sensibilità di partenza e sensibilità di arrivo.

Per qualche stavolta arcana ragione, dovuta forse alla disossata dolcezza fonetica di certa lingua, creola come il persiano, che pare l'elitario classistico rovescio del becero biascichio del cowboy, l'ultima versione inglese non è devastante. Merito, forse, o inerte rendita, di quello Shakespeare che è nel sangue (nel latte) e che riesce a sua volta – ma limitatamente ai *Sonetti* – a essere bello anche nella traduzione di mio nonno.

Ma il punto dolente, per noi persianisti, non è *solo* questa

solitudine poetica. Gli otto gatti nazionali non rivelano interesse alla collaborazione nemmeno ai fini più genericamente culturali. Si danno solo sporadici rapporti privatissimi anche all'interno delle «scuole» regionali.

O, quanto meno, il reietto sono io, *Lucifer in Vandalia*. Un esempio estremo è costituito dal collega già due volte scomodato, anche lui canuto ormai, eppure impenitente, che, trattando di Magi (la luce e il vino dei Magi sono un po' la stessa cosa), esclude *me*, dico *me*, dalla sua bibliografia in materia; e con tale accuratezza che l'assenza risalta sulle presenze. La spiegazione più generosa di tanto zelo negativo, in un bibliofilo coi fiocchi, in un redivivo Ibn al-Nadim, risiede nella possibile intenzione di risparmiare allo studioso negletto l'umiliazione di un'autorevole documentata refutazione, anche se l'ipotesi appare poi contraddetta dalla presenza, in quella bibliografia, di voci palesemente superflue (tra le quali non è, non lo si sospetti, la pur curiosissima *Grammatica persiana in nuce* dell'autore medesimo, che rappresenta viceversa in una sua pagina, *in nuce*, l'unico contributo veramente nuovo a una vecchia problematica).

Se questa pietà di fratello minore fosse il calice gettato all'ultimo momento sul piatto buono della bilancia a favore del povero crucco unto dal Padreterno ma poi azzoppato dal vano duello notturno con Mithra/Michele nell'antro di Gargantua, ho paura che non basterebbe. Ma a questo proposito non posso che esortare anche me stesso – vanamente, lo so – a una maggiore umiltà, o a minore snobismo, visto che l'Arcangelo non è meno loico del suo antagonista demoniaco.

In altre parole, almeno quando la poesia non c'entra (ché quella – *désolés – tota nostra est*, per il momento), potremmo forse lavorare un po' insieme, con qualche profitto per i contribuenti. Ma come si fa, con un ricercatore geniale come il sullodato, probabilmente il più ingegnoso di tutti noi – almeno uno spiritello di titano entro virginee forme di a(po)fatica bizzarra ritrosia – forse indurito da guai suoi, frustrazioni sue e anche, purtroppo, lutti suoi?

Ed ecco, all'estremo opposto di questa sconcertantemente peregrina persianistica patria, un altro collaboratore mancato nella persona d'un vecchio ragazzo meno canuto, stabilmente promettente, autodidatta a raggio cosmico e getto continuo, che a ogni lavoro scopre un imperatore nudo, e, prima di affinare il suo acutissimo «sguardo ingenuo» nel mestiere, si mette a denudare via via altri, sempre nuovi imperatori, ma poi non li riveste mai come si converrebbe.

Insomma, e dunque, non è solo il nostro Hafez lagunare, l'unico Hafez *decens* apparso nel secolo in Occidente, la grande fatica inutile nella «paziente opera di mediazione degli orientalisti» (quarta citazione). Neppure nell'edizione ridotta, per la quale sono stati scelti i cavoli ritenuti meno indigesti della merenda esotica. Probabilmente faremmo bene a ridimensionarci. Io non sono di quelli che, insinceri, dicono di essere ben lieti, coi tempi che corrono, di lasciare l'Università. A me dispiace un bel po', ed è la stessa sfacciata sincerità con cui dico, *rara avis* senza infingimenti, che in fondo scrivo solo per me stesso, come sostengono, falsi, tanti poeti veri, in ciò indubbiamente meno assurdi di chi si picca di fare anche «ricerca». Ma io mi accontento sul serio di pubblicare in dieci copie, con l'illusione di ritrovarmi in catalogo alla Nazionale, sì che la monca erudizione di chi non prova la curiosità di leggermi, nemmeno come traduttore, non abbia scusanti di fronte a Michele.

Farebbe forse meglio a tornare, chi può, a precettori privati (non aziendali), quando si tratta di cose così rarefatte; e a risparmiare spese superflue alla collettività in crisi finanziaria. Facile a dirsi, per chi fino a oggi ha avuto il privilegio di vivere, crisi o non crisi, d'arte e d'amore, chissà se senza far male ad anima viva nel corso della sua carriera. (Anche se Hafez è *nostro*, l'ultima osservazione è, ovviamente, solo *mia*). Tra i dodici allievi spediti in perlustrazione per i vari climi dell'ecumene iranistica, comprese certe inedite satrapie, non tutti lo pensano. Qualcuno non c'è più, ché *marā bud noubat, beraft an javan*, e questa è la pena principale; alcuni vanno oltre i miei orizzonti, altri bighellonano qua e là, altri si lagnano della troppa calura che regna sui lidi di Ninive o d'India, altri sragionano a singhiozzo (con possibile intersecazione di queste varie categorie). Ma, dovessi ricominciare, penso che tenterei di iterare l'*ingens aequor*, badando solo un po' di più a Cicladi d'eccessivo luccichio. Con il che eccomi di nuovo a casa: dove il gioco d'amore continua a parere, a me, facile cosa, pur essendo io ben conscio d'essere stato favola gran tempo, di me medesimo abbastanza spesso vergognandomi.

ANTONIO DELLA VALLE

MENDELE MOKHER SEFARIM  
E LA NASCITA DELLA PROSA EBRAICA MODERNA

1. *La questione della lingua*

Nel sec. XIX le comunità ebraiche insediate entro i confini dell'impero zarista, nei territori in precedenza appartenuti al Regno di Polonia, erano caratterizzate da una situazione di diglossia particolarmente accentuata a seguito della diffusione della *Haskalah*, il movimento che mirava diffondere tra gli ebrei i principi dell'illuminismo. Questo movimento, nato in Germania e giunto in Europa orientale ormai svuotato del vigore innovativo nei paesi di origine, aveva portato con sé, tra l'altro, l'uso esclusivo della lingua biblica per quanto riguarda l'ebraico e il disprezzo verso lo yiddish, considerato volgare corruzione del tedesco. Se questo atteggiamento aveva provocato l'abbandono dello yiddish da parte degli ebrei tedeschi che lo usavano, gli ebrei dei territori sotto il dominio russo, convivendo con popolazioni di lingua slava e quindi non avendo modo di paragonare la loro parlata con la più dotta lingua tedesca, continuarono a parlare in yiddish. L'uso di questa lingua era però limitato alle normali faccende quotidiane, mentre si adoperava sempre l'ebraico, non solo nella liturgia, ma anche per le situazioni di qualche rilievo come la redazione di documenti amministrativi, la corrispondenza personale e, naturalmente, per la letteratura benché soltanto poche persone fossero in grado di scrivere e capire un testo in ebraico: infatti, per quanto tutti gli uomini sapessero leggere, la maggior parte di essi lo sapeva fare limitatamente all'uso liturgico. Le donne, poi, in genere non conoscevano affatto l'ebraico: i loro libri di devozioni erano in yiddish; per loro c'era pure la traduzione in yiddish del Pentateuco, diffusissima, con il titolo in ebraico *Se'ena u-re'ena*,<sup>1</sup> oltre ad

<sup>1</sup> Questo titolo («Uscite, donne, e vedete») è una citazione dal *Cantico dei Cantici* 3,11.

una letteratura minore costituita per lo più da racconti a carattere edificante.<sup>2</sup> Ma anche lo yiddish di questo tipo di letteratura era convenzionale, lontano dalla lingua parlata, in quanto risentiva del tentativo di renderlo comprensibile al di là delle variazioni dialettali. Col passare del tempo tale idioma affondava sempre meno le sue radici nella lingua del popolo.

I *maškilim*, convinti di dover continuare a comunicare fra loro e a scrivere le loro produzioni letterarie usando esclusivamente l'ebraico biblico, una lingua classica che godeva di stima e rispetto anche presso i cristiani, e rifiutando quelle che essi ritenevano le corruzioni della *Mišnah* e delle opere successive, consideravano lo yiddish come una evidente espressione dell'ignoranza di un popolo chiuso in se stesso e della sua mancanza di gusto al punto che, se qualche scrittore si azzardava a tradurre in yiddish a beneficio del popolo qualche libro della Bibbia, veniva accusato di dissacrazione dagli altri *maškilim* ed era costretto a smettere la sua opera di traduttore e di divulgatore per non rischiare di essere messo al bando come letterato.<sup>3</sup> Di conseguenza, le due lingue nel loro uso non erano scambiabili perché dedicate a registri diversi; si era creata una situazione per cui alcune cose in yiddish non si potevano dire perché, se si dicevano, venivano *ipso facto* svilite, mentre le stesse cose, dette in ebraico, non erano capite dalla maggior parte della popolazione.

L'arrivo della *Haškalah* in Russia aveva segnato anche la fine delle dispute e delle reciproche scomuniche tra *hasidim* e *mitnaggedim* che si unirono per far fronte comune contro il nuovo nemico che metteva in discussione tutto il modo tradizionale di vivere degli ebrei e soprattutto l'*iter* educativo dei maschi, una pratica consolidata con la quale era stata trasmessa di generazione in generazione la fedeltà alla religione e l'identità del popolo

<sup>2</sup> M. ZBOROWSKI, E. HERZOG, *Life is with People - The Culture of the Shtetl*, New York, Schocken Books, 1995, 125-128.

<sup>3</sup> Così è capitato a Menahem Levin (1749-1826), il quale dovette desistere dal progetto di dare alle stampe le sue traduzioni in yiddish degli Agiografi perché, dopo la pubblicazione dei *Proverbi* (Tarnopol, 1813), fu fatto segno di aspre critiche da parte degli altri *maškilim* e accusato addirittura di tradimento degli ideali della *Haškalah* (cfr. A. RUBINSTEIN in *Encyclopaedia Judaica* (CD-ROM), Jerusalem, Keter, Judaica Multimedia (Israel), 1997 (d'ora in poi indicata con *EJ*), s.v. Levin, Mehaem Mendel). Si deve tener presente inoltre che la letteratura yiddish pre-moderna era rivolta «alle donne e agli uomini che sono come le donne». Su questo vedi N. SEIDMAN, *Theorizing Jewish Patriarchy in Extremis*, in M. PESKOWITZ, L. LEVITT (eds.), *Judaism since Gender*, New York, Routledge, 1997, 42.

ebraico. Non si trattava infatti soltanto di modificare regole di vita che si tramandavano da secoli e che si ritenevano dettate dalla volontà di Dio, ma c'era pure la diffidenza nata dalle voci di conversioni al cristianesimo di parecchi *maškilim* tedeschi.

L'iter formativo di un maschio cominciava all'età di tre anni nel *heder* dove il *melammed* con metodi che talvolta rasentavano il sadismo gli insegnava a leggere l'ebraico e gli faceva imparare a memoria il Pentateuco, a cominciare dal Levitico, con il commento di rabbi Šelomoh ben Yišhaq,<sup>4</sup> familiarmente chiamato con l'acronimo Raši. Verso i dieci anni cominciava lo studio del *Talmud* con un insegnante di più alto livello nel *gemoreh heder*. I più dotati venivano quindi mandati alla *yešivah*, l'istituzione da cui uscivano i rabbini. Per coloro che per varie ragioni dovevano interrompere gli studi c'era l'istituzione del *bet-midraš* (pronuncia yiddish: *besmedresh*) dove era possibile proseguire lo studio di trattati religiosi nel tempo libero.<sup>5</sup>

La figura di uomo ideale che l'educazione tradizionale prospettava ai ragazzi maschi era quella di una persona che dedica la sua vita allo studio della *Torah* e del *Talmud*, lontana dalla vita pratica tanto da essere proverbialmente incapace di distinguere all'occorrenza una moneta dall'altra.<sup>6</sup> Un giovane che presentasse queste caratteristiche era un marito ricercato per una figlia e il suocero si sarebbe impegnato a prenderlo in casa dopo il matrimonio e a mantenerlo per i primi anni. Per evitare le distrazioni dovute all'istinto sessuale, i matrimoni erano precoci e rigorosamente combinati dalle famiglie.<sup>7</sup> In ogni comunità c'era chi si dedicava all'attività di *šaddekhan* (mediatore di matrimoni) tenendo d'occhio lo sviluppo fisico di ogni ragazzo e ragazza per poter suggerire ai genitori, al momento opportuno, il matrimonio più adeguato tenendo conto del livello sociale e delle caratteristiche di ciascuno.<sup>8</sup>

I *maškilim*, invece, proponevano come modello ideale il mercante illuminato che usava l'intelligenza non solo per i propri affari, ma anche nella propria condotta di vita la quale doveva essere regolata dalla ragione e dal buon gusto e orientata al

<sup>4</sup> R. Šelomo ben Yišhaq (1040-1105), noto con l'acronimo Raši, il più famoso e popolare commentatore della Bibbia e del *Talmud* (A. ROTHKOFF, *EJ*, s.v. Rashi).

<sup>5</sup> Su questo vedi M. ZBOROWSKI, E. HERZOG, *op. cit.*, 88-104.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 131.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 135-136.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 271.

rispetto dei diritti dell'uomo; ritenevano pertanto che il loro compito dovesse essere quello di educare moralmente, socialmente ed esteticamente il popolo e richiedevano, per questo, un cambiamento nell'educazione dei giovani attraverso un *curriculum* formativo in cui, accanto alle materie tradizionali, fossero presenti la grammatica ebraica, lo studio delle lingue dei non ebrei e delle materie profane, in particolare delle materie scientifiche.<sup>9</sup> Il bersaglio prediletto dei loro scritti erano i *ḥasidim*, accusati di usare la narrazione di leggende, di fatti meravigliosi e di miracoli per coinvolgere emotivamente il popolo.<sup>10</sup> Altri mali denunciati dai *maškilim* riguardavano il modo stesso di vivere degli ebrei, sottoposti ad una rigida osservanza di norme codificate in altri tempi e proposte come immutabili, nonché la loro situazione di povertà, dovuta sì ai provvedimenti governativi che colpivano gli ebrei limitandone le attività economiche, ma aggravata anche dall'oppressione delle loro classi dirigenti che spesso anteponevano il proprio interesse a quello della comunità, nonché dalle numerose tasse poste sui beni di consumo di cui avevano bisogno gli ebrei per essere obbedienti ai dettami della loro religione.<sup>11</sup>

Mentre le autorità ebraiche tradizionali vedevano di cattivo occhio ogni innovazione proposta dal governo russo, cercando con ogni sotterfugio di sottrarsi a tutto ciò che minacciava di turbare la vita tradizionale della *štetl* e soprattutto l'*iter* formativo dei giovani, i *maškilim* arrivarono a coltivare, in certi momenti, l'illusione che il governo dello zar potesse sollevare gli ebrei dalla loro pesante situazione economica e favorire un'educazione più consona ai tempi moderni e accolsero con favore alcuni provvedimenti del governo russo, come le scuole statali per i ragazzi ebrei; quindi collaborarono in certe situazioni con le istituzioni statali.

Quando, all'inizio del regno dello zar Nicola II, si diffuse tra i *maškilim* una ventata di forte speranza che le cose potessero

<sup>9</sup> Vedi I.B. LEVINSOHN, *Te'udab be-Yiśra'el* (Testimonianza in Israele), Vilna, 1828, cit. da Y. SLUTSKY in *EJ*, s.v. Levinsohn, Isaac Baer.

<sup>10</sup> Nonostante tutti gli sforzi dei *maškilim* nel criticare una religiosità che si nutriva di favole e di fantasie, i *ḥasidim* acquistarono popolarità e si diffusero tanto che alla fine alcuni canti anti-ḥasidici finirono per assumere un significato completamente diverso dall'originale e divennero nostalgici *souvenir* della *štetl* che si continuano a cantare ancora oggi nei loro testi originali, come ad esempio il noto *Un az der rebbe singt*. Vedi S. PINSKER, «Mendele Mokher Sforim. Hasidic Tradition and the Individual Artist», *Modern Language Quarterly*, 30 (1969), 238.

<sup>11</sup> Vedi G. SHAKED, *Mendele, le-fanaw we-'aḥaraw* (Mendele, prima di lui e dopo di lui), Yerušalayim, Hoṣa'at Magnes, 2004, 44.

cambiare, anche lo scrittore Šalom Yakov Abramovič, più noto con lo pseudonimo di Mendele Mokher Sefarim, l'autore di cui si illustrerà in questo articolo l'originale contributo recato per superare l'*impasse* nel quale si trovava in quel momento la prosa ebraica, arrivò a lodare lo zar come «creatore di luce e artefice dell'illuminismo ebraico». <sup>12</sup> Mendele era interessato al problema educativo anche per una sensibilità derivata dalle sue vicende personali: nato nel 1835 a Kapulje (Bielorussia) aveva mostrato subito una vivace intelligenza, così che il padre dapprima lo fece studiare sotto validi maestri e poi lo seguì personalmente nei suoi studi. Rimasto, però, orfano di padre a quattordici anni, il ragazzo si trovò a vagare per varie *yešivot* <sup>13</sup> nella condizione di studente povero di cui ci si occupa solo per *mišvah* <sup>14</sup> e, dopo un breve ritorno al paese natio presso la madre che nel frattempo si era risposata, era venuto in contatto con diverse realtà della «zona di residenza» percorrendola al seguito di un girovago. Riuscito a liberarsi da costui, ebbe modo di completare i suoi studi fino a diventare insegnante e a imparare il tedesco ed il russo grazie all'appoggio di Abraham Baer Gottlober. <sup>15</sup> Fu questo suo protettore che inviò, all'insaputa di Mendele, al periodico *Ha-maggid* il testo di *Mikhtav 'al davar ha-ḥinnukh* (Lettera sulla questione dell'educazione) che fu pubblicato e accolto favorevolmente dai lettori, cosa che procurò all'autore una certa notorietà. In seguito Mendele continuò ad occuparsi del problema educativo e affrontò l'argomento sia con articoli pubblicati su periodici sia nelle sue opere; criticò in modo particolare i metodi troppo severi, al limite della crudeltà, impiegati nel *heder*, che con un gioco di parole arrivò a chiamare «stanze di terrore», <sup>16</sup> e mise in evidenza che l'educazione tradizionale non preparava affatto ad affrontare le

<sup>12</sup> S. WERSES, «Jewish Education in 19<sup>th</sup> Century Russia in the Eyes of Mendele Mokher Sefarim», in G. ABRAMSON, T. PARFITT (eds.), *Jewish Education and Learning*, Published in Honour of Dr David Patterson on the Occasion of His Seventieth Birthday, Chur (CH), Harwood Academic Publishers, 1993, 245.

<sup>13</sup> Case di studio (plurale di *yešiva*) dove gli studenti migliori completano l'iter formativo tradizionale.

<sup>14</sup> Dovere fondato su regole religiose.

<sup>15</sup> Abraham Baer Gottlober (1810-1899), noto anche con gli pseudonimi di Abag e di Mahalalel, scrisse in prosa e in poesia sia in ebraico sia in yiddish. Fu convinto sostenitore della *Haskalah* fino ai pogrom del 1881, dopo i quali si orientò verso le posizioni del movimento *Hibbat Siyyon* (D. PATTERSON, *EJ*, s.v. Gottlober, Abraham Baer).

<sup>16</sup> Š.Y. ABRAMOVIČ, «Mi anu?», *Ha-šahar* 6 (1875), 464-485; 526-534, cit. in S. WERSES, «Jewish Education in 19<sup>th</sup> Century Russia in the Eyes of Mendele Mokher Sefarim», cit., 247-248.

contingenze della realtà né forniva quanto necessario per il successo e la felicità della persona.

Quando Mendele apparve sulla scena letteraria i *maškilim* continuavano ad essere visti con diffidenza, e, per la loro avversione allo yiddish, avevano difficoltà a diffondere le loro idee tra il popolo. Si può dire che nella loro polemica contro i *ḥasidim* i *maškilim* erano perdenti perché essi cercavano di far propaganda in yiddish per convincere la gente ad adoperare l'ebraico, mentre i *ḥasidim* non facevano questione di lingua, ma guadagnavano popolarità con una tradizione orale che scartava questo problema *a priori*.<sup>17</sup>

In questa situazione i cambiamenti voluti dai *maškilim* avvennero, infatti, molto lentamente e solo con lo sviluppo di nuove tecniche di stampa la loro fortuna cominciò a cambiare, ma ciò fu dovuto anche alla modifica del loro atteggiamento verso la lingua del popolo. Il primo *maškil* a pubblicare narrativa in yiddish fu Isaac Meir Dick dal 1847. Seguirono Mendele e Sholem Aleichem e con essi la *Haškalah* cominciò ad interessarsi alla narrativa in sé e non più solo alle questioni filosofiche.<sup>18</sup> Ma quando tra gli ebrei cominciò ad essere accolta la predicazione della ragione che i *maškilim* portavano avanti ormai dal secolo precedente, erano già all'orizzonte le nuove ideologie del nazionalismo e del socialismo, che, accolte dagli ebrei di Russia, daranno vita al Sionismo e al Bund.<sup>19</sup>

## 2. *La meliṣah*

Per lungo tempo, dunque, la produzione letteraria dei *maškilim* fu pressoché sterile e inutile, e ciò non era soltanto dovuto al fatto che era scritta in ebraico anziché in yiddish, ma anche al motivo che fino a Mendele essa, oltre ad essere vincolata al «purismo biblico», era per lo più redatta in uno stile caratterizzato dall'utilizzo costante, in ambiti anche diversi da quello originario, di espressioni prese dalla Bibbia adattate o meno al contesto. Ogni brano di un'opera veniva così ad essere formato da un tessuto di frammenti biblici «che costituivano un sistema di rapporti tra essi stessi come singoli passi, e tra essi e il nuovo contesto come

<sup>17</sup> S. PINSKER, *Mendele Mokher Sforim*, cit., 238.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> D. PATTERSON, *A Phoenix in Fetters*, Savane (MD), Rowman & Littlefield, 1987, 131.

unità intera». <sup>20</sup> Questo stile è chiamato *melisab*, parola il cui significato fondamentale è «sentenza, massima», e viene designato anche come «stile musivo» perché il testo si presenta elaborato in modo analogo a quello in cui si produce un mosaico: espressioni bibliche fisse o addirittura mezzi versetti costituivano le tessere di questa operazione artistica. Ne conseguiva che l'opera non era intesa ad esprimere con precisione una descrizione, uno stato d'animo o un avvenimento, ma consisteva in un testo costruito con una fraseologia di stile molto elevato che aveva solo un rapporto indiretto con il tema. <sup>21</sup> L'autore infatti organizzava le citazioni attorno ad un soggetto scegliendo le unità considerate più pertinenti e collegandole sintatticamente e, tranne in casi e in autori particolari, finiva per curare, per dirla con Ḥayyim Naḥman Bialik, <sup>22</sup> «la forma più del contenuto, la citazione di una parola o di una espressione tratte dalla Sacre Scritture più che l'idea». <sup>23</sup> Per lo stesso Bialik la *melisab* era da collegarsi sia al carattere «musivo» proprio delle lingue semitiche, sia all'inclinazione alla «santificazione della parola» singola apprezzata come strumento di bellezza e perfino di sacralità ereditata dalla poesia araba. <sup>24</sup>

Si deve peraltro aver presente che all'epoca le persone interessate alla letteratura non religiosa in ebraico in veste di scrittori o di lettori appartenevano ad un ristretto gruppo di *maskilim* costituito esclusivamente da uomini educati nel percorso tradizionale destinato alla formazione degli ebrei maschi, ovvero, come è stato già accennato, il *heder* e poi la *yešivah*, in cui venivano mandati a memoria i libri della Bibbia e del *Talmud*. <sup>25</sup> Da ragazzi erano stati tra coloro per i quali era previsto un futuro da *lamdan*, ossia da studioso dedito in modo quasi esclusivo allo studio della

<sup>20</sup> B. FISHLER, «En omer we-en devarim. Le-qorotaw šel šibbuš miqra'i be-ḥibbure Mendele we-yošerim aḥerim» (Non c'è linguaggio e non ci sono parole. Per la storia dell'uso della citazione biblica nelle opere di Mendele e di altri autori), *Leshonenu*, 56, 2 (1991), 153.

<sup>21</sup> G. SHAKED, *Geschichte der modernen hebräischen Literatur* (trad. Anne Birkenhauer), Frankfurt.a.M., Jüdischer Verlag in Suhrkamp Verlag, 1996, 29.

<sup>22</sup> Ḥayyim Naḥman Bialik (1873-1934) è considerato il più grande poeta in ebraico dei tempi moderni; fu pure saggista, narratore, traduttore ed editore ed esercitò una profonda influenza sulla cultura ebraica moderna. (E. SPICEHANDLER, *EJ*, s.v. Bialik, Ḥayyim Naḥman).

<sup>23</sup> D. MIRON, *Ben hazon le-emet* (Tra visione e realtà), Jerusalem, Mosad Bialik, 1979, 33 (trad. dello scrivente).

<sup>24</sup> *Ibidem*, 28.

<sup>25</sup> Cfr. R. ALTER, *The Invention of Hebrew Prose. Modern Fiction and the Language of Realism* (The Samuel and Althea Stroum Lectures in Jewish Studies), Seattle, University of Washington Press, 1988, 23.

Bibbia e del *Talmud*. Ognuno di loro sapeva cogliere l'espressione biblica e far riferimento al contesto originario ed eventualmente ad altri contesti ad esso collegati. Già da ragazzini veniva loro insegnato a leggere il Pentateuco, sempre versetto per versetto, in parallelo con il commento di Raši, al punto che «Raši veniva sentito come il fratello della Santa *Torah*». <sup>26</sup> La capacità di collegare fonti diverse era poi stata ulteriormente sviluppata proprio grazie al fatto che tutti i libri non venivano studiati in modo continuo, ma un versetto alla volta, confrontando ogni frase con i commentari rabbinici così che, quando non c'era concordanza di pareri tra i maestri, si arrivava a mettere a confronto tre o quattro testi. Questo tipo di «lettura simultanea», che costituiva per un *lamdan* quasi una seconda natura, influenzava per forza di cose anche la letteratura della *Haškalah* sia dalla parte degli scrittori sia da quella dei lettori.

Questo «stile musivo» era ben radicato nei letterati nonostante avesse trovato forti critiche fin dai tempi del trattato *Lešon limudim* di Mošeh Haim Luzzatto (1707-1746) e, nonostante queste critiche fossero state riprese in modo particolare da Bialik, era destinato a perdurare anche in autori approdati in Palestina i quali preferivano la celebrazione retorica di Ereš Yišra'el alla descrizione delle condizioni di vita non sempre facili delle prime *'aliyyot*. <sup>27</sup>

Pure Mendele, che nel suo stile ha cercato di sfruttare ogni possibilità espressiva della tradizione letteraria ebraica, non può non tener conto di questa consuetudine, ma se ne avvale con ironia, per ottenere degli effetti comici. Così un carrettiere che grida ad alta voce (*qara' be-garon*, da *Isaia* 58,1) dall'alto del suo sedile (*mi-mekhon šivto*, da *Salmi* 3,4) per incitare gli animali che tirano il suo carro, viene ironicamente descritto con parole che nella Bibbia sono riferite ad un profeta o addirittura a Dio. Altre volte può bastare la citazione di un versetto con qualche variante per ottenere l'effetto parodistico e comico.

È comunque impossibile oggi, per il normale lettore, cogliere con immediatezza il gioco di riferimenti, richiami, allusioni e attese che viene sviluppato nelle opere migliori scritte nello stile della *melišab*, come quelle di Avraham Mapu.

<sup>26</sup> L'espressione è attribuita a R. Nahman di Bratslav da A.M. LIFSHITZ in «Ha-ḥeder: tekhnunato ve-šitato» (Il *heder*: le sue caratteristiche e il suo sistema), *Ha-Tekufah*, 7 (Spring 1920), 315, come citato da T. COHEN in «The Maskil as Lamdan: The Influence of Jewish Education on Haskalah Writing Techniques», in G. ABRAMSON, T. PARETT (eds.), *Jewish Education and Learning*, cit., 70.

<sup>27</sup> D. PATTERSON, *A Phoenix in Fetters*, cit., 152.

La situazione del testo è, infatti, molto complessa perché ogni inserto biblico influisce spesso non soltanto nel contesto immediato con maggiore o minore intensità, ma si lega agli altri in un sistema organico. Questo sistema presenta una caratteristica importante: ogni inserto non interagisce soltanto con i versetti vicini, ma anche con versetti lontani dall'immediato contesto o addirittura non citati, ma che operano nel testo intrinsecamente. Questi si trovano nella coscienza del lettore ed aspettano di emergere quando ce n'è bisogno anche se non sono espressamente richiamati. Talvolta, quindi, le citazioni si trovano ad avere vincoli non evidenti con versetti non citati, ma non di meno presenti.<sup>28</sup>

Dan Miron parla a questo riguardo di «polifonia della *melisab*» e adopera il paragone di una costruzione a più piani: al primo piano, quello che appare a prima vista, si trova il significato che qualsiasi lettore può cogliere; sotto a questo c'è il piano meno evidente del mosaico con i suoi molteplici echi del testo biblico; c'è infine un terzo piano, ancora più profondo e legato alle abitudini dei lettori del tempo, che collega, attraverso citazioni iniziali più importanti, richiamate nel corso dello svolgimento della trama, tutto il racconto fino alla sua conclusione, analogamente a come un tema musicale enunciato all'inizio di un brano può creare un'attesa che si concluderà soltanto nel finale dell'esecuzione.<sup>29</sup>

### 3. *Primi sviluppi*

Tuttavia, per quanto riguarda l'uso esclusivo dell'ebraico biblico, l'atteggiamento dei *maskilim* andò cambiando. Mapu stesso, che nel suo primo romanzo *Abavat Siyyon* (L'amore di Sion), ambientato in terra d'Israele al tempo dei Re, si era attenuto strettamente alla *melisab* utilizzando magistralmente tutte le possibilità espressive offerte da questo stile, sentì i limiti della lingua esclusivamente biblica quando volle raccontare vicende ambientate nel suo tempo e fece necessariamente ricorso al vocabolario di altre epoche.<sup>30</sup>

Un altro autore che deviò dallo stile dominante fu Mordekhay Aharon Guenzburg (1795-1846) i cui libri in ebraico ebbero ampia diffusione. Le sue opere principali sono *Devir* e *Avi'ezer*; la prima è una raccolta di lettere, saggi, racconti anche tradotti da lingue straniere, tra cui le lettere dalla Palestina di Eliezer Halevi,

<sup>28</sup> B. FISHLER, *En omer we-en devarim*, cit., 155.

<sup>29</sup> D. MIRON, *Ben hazon le-emet*, cit., 32-36.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 297.

segretario di Montefiore,<sup>31</sup> scritte durante il viaggio del filantropo in Palestina nel 1827. Esse contribuirono grandemente a ravvivare l'interesse e l'amore per quella terra e influenzarono anche Mapu. La seconda si presenta come una autobiografia nello stile delle *Confessioni* di J.-J. Rousseau, e in essa l'autore deplora il sistema educativo del *heder*. Per esigenze di precisione Guenzburg aveva fatto ricorso nelle sue opere all'ebraico mišnico introducendo numerosi neologismi alcuni dei quali tutt'ora in uso.<sup>32</sup>

Anche il primo libro di Eliezer Zweifel (1815-1888), *Minim we-ugav*, (Strumenti a corda e a fiato)<sup>33</sup> che uscì a Vilna nel 1858, era scritto in una lingua che era un miscuglio di lingua biblica, mišnica e talmudica, una rarità nel panorama dell'epoca, tanto che David Frischmann (1859-1922) arrivò a chiamare l'autore «padre dello stile moderno».<sup>34</sup> Il libro suscitò una controversia letteraria alla quale partecipò anche Mendele e della quale si tratterà più avanti. Qui interessa notare come il giovane Abramovič, che in quel momento era ancora legato al purismo linguistico, nella polemica muove a Zweifel anche l'accusa di disprezzare la lingua pura.<sup>35</sup> Fu invece un segno della necessità ormai da più parti avvertita di superare l'altisonanza retorica della *melisab* e un contributo al cambiamento di stile letterario.

Anche la prosa di Judah Gordon (1831-1892), contemporaneo di Mendele, è una sintesi di stile biblico, talmudico, midrašico e di letteratura posteriore e si rifà all'intero *corpus* della letteratura ebraica, per quanto la sua poesia sia scritta in versi che imitano i *Salmi*.

#### 4. La polemica attorno al romanzo

A metà del sec. XIX la comunità ebraica, intenta, come si è detto,

<sup>31</sup> Sir Moses Montefiore (1784-1885), finanziere, operatore di borsa e filantropo, fu ben conosciuto ed apprezzato non solo nell'ambiente ebraico. Imparentato attraverso la moglie con i Rothschild, si ritirò dagli affari nel 1824 ed assunse responsabilità comunitarie e civiche. Fu «sherif» di Londra nel 1837 e 1838, periodo durante il quale fu insignito dalla regina Vittoria con il titolo di cavaliere. Nel 1846 fu nominato baronetto. Si dedicò a migliorare le condizioni di vita degli ebrei in Europa e nel Medio Oriente. Nel 1846 intervenne senza esito presso lo zar in favore degli ebrei di Russia. Si recò sette volte in Palestina per sostenere la comunità ebraica ivi residente.

<sup>32</sup> A. AHIMEIR, *EJ*, s.v. Guenzburg, Mordecai Aaron.

<sup>33</sup> Questo titolo è una citazione di *Salmi* 150,4.

<sup>34</sup> Y. SLUTSKY, *EJ*, s.v. Zweifel, Eliezer.

<sup>35</sup> Vedi D. MIRON, *Ben haizon le-emet*, cit., 297.

a sopravvivere alla povertà e alla miseria nate dalle restrizioni e dalle esclusioni in fatto di attività economiche messe in atto dai governi degli zar, nonché a resistere ai rischi di assimilazione e di perdita di identità che potevano conseguire a taluni provvedimenti degli stessi governi, fu scossa, a causa di una novità letteraria, da una nuova controversia che si aggiunse alle polemiche presenti al suo interno. In quegli anni, infatti, l'introduzione del romanzo come genere nella letteratura ebraica scatenò non solo una serie di contrasti sull'opportunità e la validità dell'operazione, ma sollevò pure, dal punto di vista linguistico, notevoli problemi che coinvolsero Mendele fin dall'inizio della sua attività di scrittore e lo indussero a quella ricerca linguistico-letteraria a cui dedicherà tutta la sua vita e che lo porterà, alla fine, a formulare la sua proposta di soluzione che trovò immediato successo.

I primi romanzi pubblicati in ebraico furono due di Mapu, ovvero *Abavat Šiyyon* (L'amore di Sion, 1853)<sup>36</sup> e *'Ayit šavu'a* (L'ipocrita, 1858-1864),<sup>37</sup> e uno di Kalman Schulman (*Mistere Pariz* (I misteri di Parigi, 1857-60) – quest'ultimo una traduzione-riduzione del romanzo di Eugène Sue. Essi portarono una ventata di novità nell'atmosfera provinciale della letteratura ebraica, introducendo l'idea che la lettura non fosse più soltanto mezzo di formazione personale, ma anche fonte di piacere. Ciò era visto con una certa diffidenza anche dai censori governativi, ma soprattutto dava vita ad una polemica in ambito ebraico portata avanti non solo dagli ambienti religiosi, ma perfino dall'ambito stesso dei *maškilim*. Essa si sarebbe conclusa soltanto agli inizi degli anni settanta del XIX secolo, quando con le opere di Perez Smolenskin e Reuben Ašer Braudes il romanzo divenne da «pianta straniera» la forma letteraria più evidente della letteratura della *Haškalab*.<sup>38</sup>

La prima accusa, che veniva da ogni parte, era quella di eccitare i sensi dei lettori. A questo contribuiva anche il fatto che i *maškilim*, non accettando che termini estranei si infiltrassero nell'ebraico, avevano tradotto il termine «romanzo» con l'espressione *sippur ahavim* (racconto d'amore) usata dagli stessi

<sup>36</sup> Secondo Dan Miron, *Abavat Zion* ebbe altre sette edizioni oltre alla prima: 1864-1865-1870-1873-1884-1889-1898 (cfr. D. MIRON, *Ben haizon le-emet*, cit., 233). Secondo *Ej* ne ebbe almeno 16, oltre a traduzioni in molte lingue tra cui inglese, francese, tedesco, russo, arabo, giudeo-arabo, giudeo-persiano, ladino e yiddish. (D. PATTERSON, *Ej*, s.v. Mapu).

<sup>37</sup> La pubblicazione di questo romanzo avvenne in tre parti: la prima nel 1858, la seconda nel 1861, la terza nel 1864. La seconda edizione apparve postuma a Varsavia nel 1869. Ebbe una decina di edizioni.

<sup>38</sup> D. MIRON, *Ben haizon le-emet*, cit., 231

autori, parodiata da qualche *maškil* in *sippur 'agavim* (amore carnale) per sottolineare il motivo del loro dissenso da questo genere di letteratura. La posizione dei *maškilim* conservatori, che allora si andavano staccando dai gruppi più radicali, era, infatti, allineata su questo argomento a quella espressa dagli ambienti religiosi sia dei *ḥasidim* sia degli ortodossi. Questi affermavano categoricamente che si capiva da sé che leggere i romanzi era una cattiva azione e, a sostegno di questa tesi, in un *pamphlet* del 1870, *Milḥamah ba-šalom* (Guerra contro la pace) si arrivava ad affermare che nelle case di tolleranza avevano aggiunto delle panchine, dopo la pubblicazione dei libri di Mapu.<sup>39</sup>

Tutto il movimento della *Haskalah* si trovò, inoltre, di fronte al problema di giustificare il fatto che delle storie inventate potessero essere utilmente lette dai lettori. Per i *maškilim*, invero, fino ad allora era stato importante studiare la storia, la geografia, l'aritmetica, la logica, la teologia, l'estetica e perfino la balistica, ed essi avevano da sempre accusato i *ḥasidim* di usare per sé e per i loro seguaci storie inventate, senza nessun fondamento di verità, che si rivolgevano soltanto all'immaginazione. Lo scopo della *Haskalah* era sempre stato quello di «essere utile e di dar piacere», ma la seconda parte di questa espressione era la meno importante ed esprimeva quasi una conseguenza della prima. Qui invece il romanzo rovesciava le cose e poneva il problema di distinguere tra una «immaginazione veritiera» e una «immaginazione menzognera» e di riconoscere quale potesse essere l'utilità di questo nuovo genere letterario.<sup>40</sup>

Ci si trovava, inoltre, di fronte ad altri argomenti di contestazione e di riserva che riguardavano i personaggi negativi presenti nei romanzi. Fino a quel momento, salvo poche eccezioni come Josef Perl<sup>41</sup> e Isaac Erter,<sup>42</sup> gli autori avevano presentato nelle loro

<sup>39</sup> *Ibidem*, 233.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 238.

<sup>41</sup> Josef Perl (1773-1839), noto anche con lo pseudonimo di Obadiah ben Petahiah, dal nome del personaggio principale della sua opera più famosa, *Megalleh temirim* [(Il rivelatore di segreti), Vienna, 1819], una raccolta di racconti sotto forma di lettere, in cui fa la satira del ḥasidismo, movimento che egli combatté in tutti i suoi scritti, pubblicati in tedesco e in ebraico durante la sua vita. L'edizione parallela in yiddish di *Megalleh temirim*, redatta dallo stesso autore, poté essere pubblicata soltanto nel 1934 a cura dello YIVO in Vilna (S. WERSES, *EJ*, s.v. Perl, Josef).

<sup>42</sup> Isaac Erter (1791-1851), medico, scrisse una sola opera, *Ha-šofe le-vet Yišra'el* (Il guardiano della casa di Israele) – v. *Ezechiele* 3,17 –, una raccolta di cinque satire e di parte della sua corrispondenza in cui denuncia l'ipocrisia, l'ignoranza e la superstizione che a suo parere caratterizzano il ḥasidismo, la

opere delle figure idealizzate che dovevano servire da esempio. C'era quindi la grande difficoltà di confrontarsi con queste figure negative e di capire quale sarebbe stata la reazione del lettore di fronte ad esse. Sorgeva poi l'obiezione di tipo patriottico di chi si chiedeva quale utilità ci potesse essere a presentare, in un'opera a cui tutti potevano accedere, la parte cattiva del popolo; si temeva che così si potessero offrire argomenti ai detrattori degli ebrei, proprio mentre era in corso una lotta per l'uguaglianza dei diritti ostacolata spesso con la motivazione del basso livello morale della popolazione giudaica. Una terza contestazione si basava sul fatto che i personaggi negativi dei romanzi non erano credibili perché era impossibile trovare esseri umani così malvagi nella realtà.<sup>43</sup>

Le tensioni aumentarono con la pubblicazione nel 1858 da parte di Mapu della prima parte di *'Ayt Šavu'a*, in cui si faceva riferimento a situazioni contemporanee. Nello stesso anno si inserì in questa polemica la pubblicazione di *Minim we-'ugav* di E. Zweifel, un'opera che documenta con quali idee si fosse formata in seno al movimento della *Haškalah* una corrente «reazionaria» che si muoveva dalla netta concezione antitradizionalista caratteristica del movimento verso una situazione di compromesso tra *Haškalah* e tradizione. In essa i romanzi sono attaccati proprio in nome della razionalità e della mancanza di realtà delle vicende narrate e, inoltre, sono condannati anche per il fatto che con essi si introducono elementi stranieri nella letteratura ebraica. Un cuore saggio, si argomentava, si rifiuta di leggere storie inventate, di rincorrere divertimenti vuoti, cosa che è come «abbracciare la figlia del vuoto». Con questo paragone si identificava il piacere della lettura del romanzo con il peccato sessuale nel quale c'è sempre un senso di tradimento verso il popolo.<sup>44</sup>

##### 5. Atteggiamento di Mendele verso il romanzo

Il problema del romanzo coinvolge Mendele ancor prima della pubblicazione del suo primo lavoro del genere<sup>45</sup> e, benché in

pedanteria e la vanagloria dei rabbini e la corruzione dei capi delle comunità. La sua satira è diretta anche contro i *maškilim*, che ignorano la grave situazione in cui vivono i loro connazionali, e contro l'ignoranza dei medici (S. WERSES, *EJ*, s.v. Erter, Isaac).

<sup>43</sup> Vedi D. MIRON, *Ben haizon le-emet*, cit., 239.

<sup>44</sup> Vedi D. MIRON, *Ben haizon le-emet*, cit., 237. Il versetto ivi citato è *Proverbi* 5,20.

<sup>45</sup> Il primo romanzo in ebraico di Mendele Mokher Sefarim fu *Limmedu*

alcune lettere del 1859 egli esprima ancora riserve verso i romanzi, rivendicando la sua preparazione culturale contro chi aveva letto solo tale genere di letteratura, di fronte alla affermazioni di Zweifel egli entra direttamente in questa polemica con il suo articolo *Qilqul ha-minim* (Il decadimento dei generi, 1860)<sup>46</sup> mettendosi al fianco di Mapu e prendendo le difese del nuovo genere letterario; da questa posizione attraverso vari stadi egli arriva ad un atteggiamento finale influenzato dai realisti russi.

Egli comincia così, si può dire, la sua attività letteraria occupandosi della problematica dei romanzi ancora prima di scrivere il suo primo romanzo.<sup>47</sup> È la presa di posizione del giovane autore che riconosce questo genere letterario come uno dei fondamentali che gli scrittori ebrei devono sviluppare per far nascere una letteratura utile alla loro nazione.<sup>48</sup> Forse si tratta ancora di qualcosa di sentito e intuito perché le argomentazioni che leggiamo in *Qilqul ha-minim* sono piuttosto deboli. Là dove Zweifel nega valore all'estetica tracciando una precisa divisione tra la «sapienza e la scienza» da una parte e «i romanzi e la letteratura d'amore carnale»<sup>49</sup> dall'altra, negando qualsiasi valore a questi ultimi, Mendele afferma che il piacere derivante dalla lettura di un racconto è una forma di conoscenza, anche se di natura inferiore alla conoscenza di origine divina o razionale.

Egli denuncia inoltre nel suo articolo per la prima volta un fatto che poi diventerà il tema principale della critica di Abraham Uri Kovner<sup>50</sup> e Abraham Jacob Paperna:<sup>51</sup> l'oziosità della lettera-

*beṭev* (Insegnate bene, 1862). Questo romanzo, rivisto ed ampliato di una seconda parte sarà ripubblicato nel 1868 con il titolo di *Ha-avot we-ha-banim*.

<sup>46</sup> Questo articolo è la parte migliore del primo libro pubblicato da Mendele, *Mišpaṭ šalom* (Giudizio di pace, 1860), una raccolta eterogenea di vari scritti giovanili. Vedi D. MIRON, *Ben ḥazon le-emet*, cit., 220.

<sup>47</sup> Nel suo primo romanzo *Limmedu beṭev* (vedi nota 45), è dibattuto, tra l'altro, proprio questo argomento.

<sup>48</sup> Vedi D. MIRON, *Ben ḥazon le-emet*, cit., 240.

<sup>49</sup> Le espressioni di Zweifel citate da Dan Miron sono: *ha-ḥokhmot we-ha-madda'im e sippure 'abavim u-melišot 'agavim*. *Ibidem*, 240.

<sup>50</sup> Abraham Uri Kovner (1842-1909), è considerato un pioniere della moderna critica letteraria in ebraico. Scatenò vivaci polemiche affermando che la letteratura della *Haskalah* non aveva alcun contatto con la vita contemporanea, non aveva lettori, e si occupava di cose irrilevanti dell'antico passato usando una fraseologia senza senso. (Y. SLUTSKY, *EJ*, s.v. Kovner, Abraham Uri.

<sup>51</sup> Abraham Jacob Paperna (1840-1919), scrittore e critico ebreo, fu educato nello spirito di una moderata *Haskalah*. Assieme ai suoi contemporanei Uri Kovner e Mendele Mokher Sefarim, portò la critica letteraria ebraica dal livello dell'invettiva personale diretta contro l'autore a quello dell'analisi sistematica

tura ebraica dell'epoca, nella quale la *melisab* è fine a se stessa e le raccolte compilative dei *maškilim* sono soltanto occasioni di sfoggio di erudizione.

La polemica con Zweifel mette comunque in moto la riflessione di Mendele sul romanzo e sulla letteratura ebraica in generale; nel 1861, in un articolo sotto forma di lettera indirizzata ad A.B. Gottlober,<sup>52</sup> mette in evidenza quello che appare il difetto fondamentale della letteratura ebraica del tempo: la mancanza di relazione con la realtà:

I letterati delle altre nazioni cercano sempre qualcosa di nuovo nel campo della letteratura rivolgendo il loro sguardo al popolo che vive attorno a loro. Nei loro libri si riconosce sempre questo popolo e ogni sua qualità, la limpidezza e la chiarezza del suo agire [...]. E non solo questo, perché tra le righe ci sono le notizie e i concetti necessari e richiesti nel momento attuale e lo spirito del tempo si libra sopra le loro parole. Perciò l'anima del popolo ha sete dei loro libri e, come si ha bisogno di uno specchio ben levigato per guardarsi e riordinarsi i capelli, così il popolo ha bisogno anche dei libri degli autori per guardare in essi e vedere il suo modo di essere per riuscire a migliorare se stesso e le sue qualità. Appena viene pubblicato un libro, diversi compratori si affrettano ad acquistarlo, perché tutti possono leggerlo, sia lo studioso sia la persona semplice. Esso infatti è come un ritratto di una persona fatto da un pittore dal vivo e quindi c'è una correlazione tra la letteratura e il popolo, e per questo a ragione si parla di letteratura francese, tedesca, russa e così via. Non è così tra gli scrittori di Israele perché ruminano continuando a rimasticare ciò che ha scritto un qualche scrittore (non importa chi sia) nell'antichità [...]. Non si rivolgono al loro popolo scrivendo libri che costituiscono un solido specchio in cui il popolo possa guardare e riconoscere le sue qualità buone o cattive, le sue usanze e il suo modo di pensare, gli istinti che influenzano le azioni dell'uomo e la cultura di questo secolo. Perciò gli scrittori non devono lamentarsi a riguardo del popolo se i loro libri non vengono presi in mano e non c'è nessuno nella casa di Israele che li legga. Il popolo infatti ha ragione in quanto non c'è tra esso e i libri nessuna relazione, e non c'è in essi alcunché di piacevole e di utile. Il popolo non li capisce e non li sente e sono ai suoi occhi come un libro sigillato.<sup>53</sup>

basata sui principi delle forme letterarie e della teoria estetica. (Y. SLUTSKY, *EJ*, s.v. Paperna, Abraham Yakov).

<sup>52</sup> Questo articolo, sotto forma di lettera privata indirizzata ad A.B. Gottlober, è poi utilizzato in *Limmedu beḥev* (vedi note 47 e 49) con parole messe in bocca a David nella sua conversazione con Nehum ha-qamḥi e viene citato da Gottlober per intero nei suoi articoli in difesa di Mendele. Secondo D. Miron esso «non è una lettera, ma un manifesto, una voce che chiama ad un cambiamento di forma e di contenuto nella letteratura ebraica». Vedi D. MIRON, *Ben ḥazon le-emet*, 244 (trad. dello scrivente).

<sup>53</sup> *Ibidem*, citato a 246 (trad. dello scrivente).

Questo è già il principio a cui Mendele si atterrà in tutta la sua produzione letteraria, un pensiero che avrà modo di affinare e sviluppare in altri interventi:<sup>54</sup> è fondamentale che la letteratura sia in stretta relazione con la realtà e con la vita dei lettori a cui si rivolge.

Il tema principale della polemica in *Qilqul ha-minim* riguarda però la critica. Zweifel, infatti, negando valore all'estetica, perché essa non è fondata sulla ragione, ma sul gusto dei lettori che varia con i tempi, negava valore anche alla critica letteraria arrivando ad espressioni di rimpianto nostalgico dei giorni della purezza religiosa di Israele, quando «era debole la mano dei critici e l'intelligenza dell'uomo stava nascosta».<sup>55</sup> Avvertendo in queste espressioni un tradimento di quanto era stato portato avanti fino a quel momento dalla *Haškalah*, Mendele oppose nel suo articolo una definizione della critica in questi termini: la critica è un'operazione di esame

di tutte le parole di un saggio che abbia scritto un libro [...] per sapere se il suo cuore è sincero e se le parole della sua bocca e i pensieri del suo cuore sono accettabili dalla retta intelligenza.<sup>56</sup>

Mendele afferma quindi che la critica non è in alcun modo un'espressione delle mode o delle variazioni del gusto, ma si fonda sulle solide radici della ragione e dell'intelligenza; poi continua l'articolo descrivendo i tre fondamenti che dovrebbero trovarsi in ogni creazione letteraria e che la critica è chiamata a verificare: le qualità del cuore (buona intenzione, amore della verità e della giustizia), la grammatica e la ragione alle quali altre qualità possono aggiungersi, ma sempre coordinate dalla morale, dalla lingua e dal pensiero.

L'importanza e la novità di queste affermazioni di Mendele si possono desumere dal fatto che nella disputa intervennero anche letterati che, pur ammettendo di non aver letto l'intervento di Mendele, prendevano le parti di Zweifel utilizzando argomenti come il buon nome da lui acquisito, i calcoli della *gematriyyah*,<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Dan Miron afferma che è particolarmente rilevante il suo articolo *Im qabbalah hi neqabbel* (Se è una tradizione dobbiamo accettarla) stampato nel 1865 e introdotto nel 1867 in *En ha-mišpat. Ibidem*, 246.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 242. La citazione è da *Minim we-'ugav*, 52 (trad. dello scrivente),

<sup>56</sup> *Ibidem*, 242; la citazione è da *Mišpaṭ šalom*, 9-10 (trad. dello scrivente).

<sup>57</sup> La *gematriyyah* è un metodo di spiegazione del significato delle parole attraverso il valore numerico attribuito alle lettere che le compongono o di sostituzione delle lettere con altre secondo delle regole particolari. (G. SCHOLEM, *EJ*, s.v. Gematria).

e gli artificiosi collegamenti di citazioni del *pilpul*.<sup>58</sup> Nella lettera ad A.B. Gottlober citata in precedenza Mendele si lamenta proprio di questa abitudine largamente diffusa tra i letterati di Israele di far la critica per sentito dire, addirittura prima che compaia il libro, con parole generiche non riferite all'opera di cui si dovrebbe parlare, buone per qualsiasi sermone morale, infiorate di computi di *gematriyyah*, e di giochi di parole al modo del *notariqon*.<sup>59</sup> Paragona la critica al vignaiolo e la lingua alla vigna, che egli lavora entro la siepe dell'intelligenza mantenendola nel recinto delle regole della grammatica e la libera dagli errori. È così che avviene tra gli altri popoli; perché questo dunque non accade anche tra gli ebrei? E afferma con decisione che la critica deve essere in relazione con l'oggetto della medesima, principio che ora egli riferisce alla letteratura, ma che estenderà nelle sue opere anche alla realtà sociale.

Ma la svolta principale della sua produzione letteraria si ha quando Mendele decide di scrivere in yiddish. Non è una scelta dettata da contingenze, capitata per caso, pur se qualcuno vi ravvisa la necessità di trovare una fonte di guadagno per far fronte alle difficile situazione economica che in quel momento egli stava attraversando. Il problema che egli si pone è a chi può essere rivolta una letteratura in ebraico se la maggior parte degli ebrei non è in grado di capire un testo nella lingua delle loro scritture. A questo proposito egli asserisce:

Allora mi dissi: ecco io sto ad osservare la vita degli uomini del mio popolo e desidero dare loro dei racconti di argomento ebraico nella lingua sacra, ma la maggior parte di essi non sa questa lingua e parla yiddish. E che cosa valgono allo scrittore tutta la sua fatica e tutte le sue idee se non può essere utile al suo popolo? Questa domanda «per chi io fatico?» non mi dava tregua e mi causava grande perplessità. Dovevo constatare che la lingua yiddish era a quel tempo uno strumento inutile, non c'era in essa nulla di buono, soltanto tante chiacchiere, vanità, e parole di seduzione opera di sciocchi che si esprimono in modo ridicolo, sconosciuti che donne e uomini semplici leggono senza capire, mentre gli altri uomini, pur non

<sup>58</sup> *Pilpul* è un termine collettivo che viene riferito a vari metodi di studio ed esposizione del Talmud caratterizzati dal ricorso alle estreme sottigliezze legali, concettuali e casistiche. Originariamente, nel periodo talmudico, si riferiva alla capacità di affrontare apparenti contraddizioni o difficoltà testuali per mezzo di un ragionamento che portasse ad una comprensione e una analisi concettuale più penetranti. (M. BREUER, *EJ*, s.v. *Pilpul*).

<sup>59</sup> Il *notariqon* è un sistema di interpretazione della *Torah* attraverso abbreviazioni di parole o scrivendo solo una lettera di ogni parola; il termine si applica anche ad un metodo più tardo che consiste nello spezzare le parole in varie componenti. (*EJ*, s.v. *Notarikon*).

conoscendo altri libri e altra lingua, si vergognano molto di leggerli perché non si sappia in giro della loro stupidità tra la gente e per non essere considerati bestie. E se qualcuno è attratto da un opuscolo in yiddish e lo legge, riderà dentro di sé giustificandosi: ecco, sto leggendo distrattamente «libri per donne», sciocchezze da femmine ignoranti, che mi fanno proprio ridere.<sup>60</sup>

Per superare l'intransigente ostracismo che la maggioranza dei *maskilim* ancora opponeva all'uso dello yiddish Mendele mise in atto con la collaborazione di Shiye-Mordkhe Lifshitz<sup>61</sup> un'azione di convincimento nei confronti dell'editore Zederbaum affinché inaugurasse la pubblicazione di un periodico yiddish. Questo periodico fu chiamato *Qol mevaššer* (Voce che annuncia) e uscì per la prima volta nel 1862 come supplemento di *Ha-melis*. Mendele vi collaborò fin dall'inizio e diede un apporto decisivo al suo successo pubblicandovi a puntate le sue prime opere.

Inoltre, è necessario sottolineare che si trattò, sia per lo scrittore sia per l'editore, di una scelta coraggiosa perché, fa notare lo stesso Mendele, i teorizzatori della assoluta superiorità dell'ebraico e della indegnità letteraria dello yiddish sarebbero stati pronti non solo a svilire l'iniziativa, ma perfino a trattare lo scrittore con la stessa severità con cui si giudica l'apostasia, peccato paragonato anche dai profeti all'adulterio:

E crebbe ancora la mia perplessità nel considerare che se mi fossi dedicato a questa straniera [la lingua yiddish] avrei cambiato il mio onore in disonore e udii anche la sanzione della mia vergogna davanti ai membri degli «Amanti della lingua ebraica» per aver profanato il mio nome in mezzo ad Israele dando a questa straniera il mio vigore.<sup>62</sup>

Questa iniziativa editoriale ebbe invece un grande successo e ciò confermò quella che fu la grande intuizione di Mendele: non necessariamente l'intelligenza della gente è legata agli studi svolti, alla conoscenza di questa o quella scienza e allo studio delle opere antiche dove si ritiene depositata la sapienza di un popolo. Esistono un'intelligenza, una sensibilità, una cultura e dei

<sup>60</sup> Vedi MENDELE MOKHER SEFARIM, «Rešimot le-toledotay», in *Kol kitve Mendele Mokher Sefarim*, cit., 4, (trad. dello scrivente).

<sup>61</sup> Shiye-Mordkhe Lifshitz (o Lifshits) (1829-1878), scrittore, pioniere della lessicografia yiddish. Proponeva l'idea di una cultura secolare ebraica basata sull'uso dello yiddish. Nel 1869 pubblicò un vocabolario russo-yiddish (*Rusish-yidisher verter-bikh*) a cui seguì nel 1876 la seconda parte yiddish-russo (*Yidish-rusisher verter-bikh*).

<sup>62</sup> Vedi MENDELE MOKHER SEFARIM, *Rešimot le-toledotay* in *Kol kitve Mendele Mokher Sefarim*, cit., 4 (trad. dello scrivente).

valori che non necessariamente si esprimono in forme artistiche convenzionali, ma che pervadono le relazioni personali, la fatica d'ogni giorno e che si ritrovano anche nel conversare quotidiano e nelle storielle che nascono dai fatti della vita reale. Il popolo per Mendele non ha bisogno di essere ammaestrato né dai rabbini né dai *maškilim*; ha solo bisogno di essere incoraggiato a riconoscersi, a prendere coscienza dei valori che vive nella quotidianità e dei difetti che per tanti motivi si ritrova addosso. La maschera del venditore ambulante di libri, *alter ego* dietro al quale Mendele si nasconde nei propri romanzi, viene usata dall'autore per entrare nel mondo delle *štetlekh* con discrezione, non come il *maškil* che vuole proporre le sue novità e il proprio pensiero, ma come uno del popolo, che avendo la ventura di girare di villaggio in villaggio, finisce per conoscere tante cose che accadono o che, comunque, si narrano in un luogo o nell'altro. In questo modo egli supera il diaframma dell'«alta cultura» che separava sia i rabbini sia i *maškilim* dal popolo e che solo i *hasidim* erano riusciti a superare creando però nel contempo una irragionevole dipendenza dai *šaddiqim*.

Lo scrivere in yiddish, una lingua parlata, viva, con cui si descrivevano cose e fatti veri e concreti, con la libertà di chi non è legato ad alcuna precedente forma letteraria, fidandosi soltanto del proprio gusto personale nello scegliere le espressioni, le costruzioni e i ritmi delle frasi con il solo vincolo dell'efficacia della comunicazione con il lettore, sta agli antipodi della artificiosa e cerimoniosa scrittura secondo i canoni della *melisab*, in cui si dava importanza alla parola in se stessa, e si attribuiva alle cose reali la funzione di occasioni o pretesti per uno sfoggio di abilità letteraria.

Quando Mendele torna a scrivere in ebraico il problema per lui non è quello di cui tutti discutevano a proposito dell'uso dell'ebraico biblico o mišnico o di una giusta mistura delle due lingue, ma è quello di dare all'ebraico la capacità di essere aderente alla realtà non solo nel trovare le parole necessarie per nominare le cose o le azioni, ma anche per avere la capacità di sviluppare ritmi narrativi che siano adeguati allo sviluppo del racconto, di fornire sfumature espressive che caratterizzino i personaggi e di costruire moduli descrittivi non convenzionali che rappresentino efficacemente al lettore un personaggio, degli animali o un paesaggio, legando le descrizioni alle necessità della narrazione. Questo non è un lavoro facile frutto di una felice intuizione, ma un lavoro costante che durerà in pratica per il

resto della sua lunga vita. Egli riscrive in ebraico quanto aveva già narrato in yiddish, rispettando le caratteristiche della lingua ebraica, ma usando tali caratteristiche in adesione al racconto del quale vuole conservare la stessa agilità e lo stesso ritmo che ha in yiddish. Mendele non solo prende il suo vocabolario da tutta la letteratura ebraica ma calibra i sinonimi non soltanto secondo le necessità descrittive ma anche a seconda delle situazioni e dello stato d'animo dei personaggi.<sup>63</sup>

Non disponendo delle espressioni popolari di cui è ricco lo yiddish, egli ricorre all'ironia usando, come abbiamo già visto, espressioni connotate di elevatezza stilistica per designare azioni banali, così cercando l'effetto comico nel sussiego e nella solennità con cui si muovono i personaggi di contro alla banalità della loro realtà. Con tono canzonatorio usa espressioni bibliche che nel finale vengono deformate sostituendo le parole originali, attese dall'orecchio attento abituato alla *melisab* con altre più banali, ma aderenti alla situazione.

I dialoghi sono credibili perché disinvolti. Infatti, era quasi impossibile creare dei dialoghi rispettando le regole della *melisab*: essi si riducevano a lunghi monologhi di un personaggio interrotti qua e là da un breve intervento di un altro personaggio che aveva il compito di rilanciare l'argomento come in un dialogo filosofico. Mendele, invece, fa parlare in ebraico perfino i bambini (il figlio di Ben-Yehudah non era ancora nato!) nei loro giochi e nelle loro sconsiderate monellerie e inventa per loro un linguaggio segreto fatto da deformazioni del linguaggio degli adulti.<sup>64</sup>

In *Massa'ot Binyamin ha-šeliši* (I viaggi di Beniamino terzo), nell'episodio in cui Beniamino esce da casa all'alba e parte per il suo viaggio, l'autore indugia a descrivere il canto degli uccelli che sembrano salutare festosamente l'inizio di cotanta impresa, e arriva ad inventare voci onomatopeiche che riproducono il verso degli uccelli e a coniugarle come verbi. Egli, in realtà, continua ad usare anche la *melisab*, ma non nelle architetture complesse di

<sup>63</sup> Si veda, ad esempio, in *Massa'ot Binyamin ha-šeliši*, l'episodio in cui l'autore fa incontrare su un ponte stretto Beniamino e Sandrel, i due protagonisti, con la moglie di quest'ultimo che si era messa sulle tracce del marito sparito da casa e con rabbi Ašiq-David, un notabile di Batalon che la accompagnava in questa ricerca. In quel passo la donna è designata come *pelonit* (la tizia) quando vengono riferiti i pensieri di Sandrel, come *zugab* (coniuge) nel trionfo e retorico modo di esprimersi del notabile e come *iššab* (donna) quando ne parla il narratore.

<sup>64</sup> Cfr. MENDELE MOKHER SEFARRIM, *Be-'emeq ha-bakbah*, in *Kol kitve Mendele Mokher Sefarim*, cit., 151.

Mapu, ma in brevi scorcì espressivi: citando versetti che a loro volta ne richiamano altri, e portando presto a compimento l'attesa che da essi deriva, sempre con intento ironico, canzonatorio, e senza alcun senso di compiacimento per la trovata linguistica.

Tutto questo ha una tale carica di novità che i lettori, che conoscono già le trame e i contenuti delle opere, attendono le puntate di questi romanzi – che vengono pubblicate, come si usava allora, su periodici – con ansia, per gustare la novità di questo nuovo sapore della lingua sacra. Scrive Jacob Fichman ricordando l'uscita di *Sefer ha-Qabbezanim*, il cui contenuto era già noto ai lettori perché pubblicato in yiddish con il titolo *Fishe der krume*:

Ma in ebraico, nell'ebraico di Mendele, aveva il fascino di una creatura nuova che veniva al mondo. Qui suscitava meraviglia una intuizione geniale che prendeva alimento dalle sorgenti di tutte le generazioni, che erano state qui riunite insieme, raccolte in una larga condotta da cui fluivano in modo coerente, con la sicurezza che non sarebbero mai state distrutte. Qualcosa di simile l'avevamo sentito soltanto nella poesia di Bialik.<sup>65</sup>

Ma tanta genialità arriva quando ormai la storia degli ebrei dell'Europa occidentale si trova ad una svolta: quando muore Mendele, nel dicembre del 1917, la guerra ha già cominciato a devastare la «zona di residenza» e da poco hanno preso il potere in Russia i bolscevichi. Le migrazioni verso gli Stati Uniti e verso la Palestina sono al momento sospese per la situazione bellica, ma già parecchia popolazione è partita e altra se ne andrà non appena possibile. Quella che resta si è ormai in gran parte trasferita dai piccoli villaggi alle città dove le industrie offrono maggiori occasioni di lavoro. È cambiata profondamente la situazione socio-economica a cui Mendele faceva riferimento, e il centro di produzione delle letterature in ebraico si sposta ormai in Palestina.

Già nel 1927, dieci anni dopo la morte dell'autore, Yosef Klunzer scriveva:

Tutti sappiamo apprezzare Mendele. Era un gigante. Ma quale è il suo valore oggi? I diciottenni di oggi, che capiscono bene l'ebraico, capiscono la lingua di Mendele, ma non capiscono la vita che egli racconta. E come se leggessero della vita di un'altra nazione.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Cfr. J. FICHMAN, «Š.Y. Abramovič (Mendele Mokher Sefarim)», in *Kol kitve Mendele Mokher Sefarim*, cit., XXV (trad. dello scrivente).

<sup>66</sup> G. SHAKED, *Mendele, le-fanaw we-'abaraw*, cit., 11 (trad. dello scrivente).

Mendele, comunque, non è stato dimenticato, anche se a lungo nel corso dell'ultimo secolo di vita ebraica, durante il quale si è passati dalla *Shoah* alla realizzazione dello Stato di Israele con la creazione di una nuova identità, non è stato facile per gli ebrei fare i conti con lui serenamente. Si è giunti persino a ritenerlo dannoso per l'educazione dei giovani che non hanno conosciuto la realtà della vita della *štetl*, e vi è stato addirittura chi, come Avraham Kariv,<sup>67</sup> lo ha accusato di aver promosso con la sua opera «la dottrina delle degenerazione degli ebrei».<sup>68</sup>

Oggi i critici della letteratura ebraica tornano a parlare di Mendele in un clima che consente una riflessione più pacata, meno segnata da ideologie e risentimenti. Mendele torna ad essere semplicemente un geniale *maškil* che smette l'atteggiamento didattico e polemico di coloro che l'avevano preceduto e che sa, invece, cogliere il disagio e l'insoddisfazione di molti, trasformandoli in satira, in risata. Perché, se è vera l'accusa di Kariv, come si può spiegare il suo successo in vita, in yiddish ancor prima che in ebraico, e quindi tra lettori che erano donne o paragonati intellettualmente a donne, tra il popolino, se questi si fossero soltanto sentiti dire che erano individui ridicoli e degenerati? Si può ritenere invece che egli abbia saputo interpretare e dar voce al sentire di molti, e che costoro abbiano trovato in lui chi ha saputo dire parole di verità, come il bambino della favola che finalmente riesce a dire per tutti «il re è nudo». Come Barukh Kurzweil ha fatto notare, le opere di Mendele contengono una verità interna che va al di là degli assunti spirituali che le hanno prodotte.<sup>69</sup> È quindi facile per ciascuno cercare di tirarlo dalla propria parte. Si parla allora di critica alla passività politica degli ebrei, si vuole cogliere la satira alle fantasie protosionistiche,<sup>70</sup> gli

<sup>67</sup> Avraham Yizhak Kariv (o Karib) (1900-1976) critico letterario, poeta e traduttore. Nella sua collezione di saggi *Adabberah Wa-yirvah li* (Parlerò e ne sentirò sollievo, 1961) rivalutò la vita degli ebrei in diaspora e accusò gli scrittori della *Haškalah* di non averne capito la grandezza morale e di aver espresso giudizi distorti dalle false premesse di una cultura europea antisemita.

<sup>68</sup> E.S. GOLDSMITH, *The Polarity of Mendele's Art*, «Conservative Judaism» 22/4, 1968, 64; M. WAXMAN, *A History of Jewish Literature*, New York, Joseloff, 1960, vol. 5: *From 1935 to 1960*, 57; M. SHAMIR, «Ha-evionim ha-semehim be-sippure Mendele Mokher-Sefarim» (I miserabili felici nei racconti di Mendele Mokher Sefarim), in Y. ELIRAZ (ed.), *Abavat soferim*, Tel Aviv, Dvir, 1984, 49.

<sup>69</sup> B. KURZWEIL, *Sifrutenu ha-ḥadašah - hemšekh o mahapekhab?* (La nostra nuova letteratura - continuazione o rivoluzione?), Jerusalem and Tel Aviv, Hotsaat Shoken, 1959, 172, cit. in E.S. GOLDSMITH, *The Polarity of Mendele's Art*, cit., 58.

<sup>70</sup> VEDI N. SEIDMAN, *Theorizing Jewish Patriarchy in Extremis*, cit., 42.

si addebiterà, come si è già accennato, il fatto di aver fornito pretesti all'odio antisemita, o lo si incolperà di aver colto soltanto alcuni aspetti della vita degli ebrei e di averne trascurato, ad esempio, la grandezza morale presente anche nelle difficili condizioni di vita dell'esilio.

Si è preteso, sulla scia delle affermazioni entusiastiche di David Frischman,<sup>71</sup> di ritrovare intatto nei suoi scritti tutto quanto necessario ad una ricostruzione antropologica della vita delle *štetlekh*; ma egli fu soltanto uno scrittore, e forse il suo personale impegno è stato simile a quello di un predicatore che, fedele al suo popolo e impegnato nella sua missione, lo sollecita a prender coscienza della necessità di un sostanziale cambiamento delle condizioni di vita nella diaspora.<sup>72</sup>

Comunque, al di là delle valutazioni ideologiche o influenzate dallo spirito dei tempi, la sua rivoluzione nel modo di scrivere in ebraico (e non lo si dimentichi: anche in yiddish) resta. La sua opera ha segnato un punto di svolta nella letteratura ebraica del quale ogni autore successivo ha potuto approfittare per sviluppare il suo stile personale in aderenza alle nuove realtà che hanno marcato l'esperienza del popolo ebraico soprattutto in Palestina, dove la lingua letteraria, così liberata dall'*impasse* in cui si era venuta a trovare con la pratica della *melisab* ha potuto più facilmente raccordarsi con la lingua parlata rinata grazie all'opera di Eliezer Ben-Yehudah.

<sup>71</sup> «Se venisse un diluvio e distruggesse l'intera zona di residenza non lasciandone neppure un avanzo, noi potremmo ricostruirla dalle opere di Mendele esattamente come fioriva nella prima metà del XIX secolo»; cit. in S. LIPTZIN, *A History of Yiddish Literature*, Middle Village, N.Y., J. David, 1972, 39 (trad. dello scrivente).

<sup>72</sup> E.S. GOLDSMITH, *The Polarity of Mendele's Art*, cit., 59.

*ABSTRACT*

The cultural life of 19th-century Jewish communities living in the Pale of Settlement witnessed the growing output of literary works written in biblical Hebrew by *maškilim*, the followers of the Jewish Enlightenment (*Haškalah*). Most of these works, however, were beyond the reach of the greatest part of common readers, who spoke Yiddish and could neither understand nor appreciate texts which were partly empty rhetorical exercises in the style of the so-called *melisab*. Besides fuelling the controversy between *maškilim* and religious traditionalists, the publication of the first novels in Hebrew also raised fresh debates among the *maškilim* themselves about the opportunity of accepting a literary genre alien to the Jewish tradition. More important still, it overtaxed a language based only on the biblical text and raised the question of a new literary language in Hebrew. The article takes into consideration the works of Šalom Yakov Abramovič (Mendele Mokher Sefarim) as a decisive contribution to the solution of such a question.

*KEYWORDS*

Modern Hebrew literature. Hebrew prose. Mendele Mokher Sefarim.

MARTINO DIEZ

FORME DELL'ENCOMIO NELLE SAYFIYYĀT  
DI ABŪ Ṭ-ṬAYYIB AL-MUTANABBĪ

Siehe, ich lebe. Woraus? Weder Kindheit noch  
[Zukunft]  
werden weniger... Überzähliges Dasein  
entspringt mir im Herzen.

Questi versi, che concludono la *Nona Elegia Duinese* di Rainer Maria Rilke,<sup>1</sup> esprimono bene la concezione della poesia prevalente in Occidente dopo la rivoluzione romantica. Anche se Rilke è un rappresentante estremo della poetica dell'intimismo, l'idea di un discorso che fluisce spontaneo dalle corde del cuore è senza dubbio prevalente nell'attuale immagine della poesia, almeno nel sentire comune.

Nulla di più lontano dalla concezione che di quest'arte aveva il mondo arabo-islamico pre-moderno. Per esso infatti la poesia è un discorso che si ispira a canoni formali e contenutistici ben definiti: proprio in base alla maggiore o minore aderenza al modello normativo ideale la singola ode può essere oggetto di valutazione estetica.

Tuttavia, se è abbastanza agevole ricostruire le norme che reggevano metrica e rima, molto più complessa appare la questione per quanto riguarda i canoni contenutistici. Non che sia difficile coglierne l'esistenza: al contrario, di poesia in poesia, di autore in autore, addirittura di secolo in secolo, vediamo ripetersi grosso modo gli stessi argomenti. Il problema è che le fonti a nostra disposizione, soprattutto la critica letteraria,<sup>2</sup> raramente si preoccupano di chiarire la natura di questi *topoi*, dandoli generalmente per noti nelle linee generali e attardandosi su questioni di dettaglio.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> R.M. RILKE, *Elegie Duinesi*, note e traduzione italiana a cura di Enrico e Igea De Portu, introduzione di A. Destro, Torino, Einaudi, 1978, 58.

<sup>2</sup> Sulla natura e i limiti della critica letteraria in lingua araba durante il periodo classico cfr. WEN-CHIN OUYANG, *Literary Criticism in Medieval Arabic Islamic Culture. The Making of a Tradition*, Edinburgh, Edinburgh U.P., 1997, 1-21.

<sup>3</sup> Tale tendenza può essere messa in relazione con la concezione, corrente a partire dai «moderni», della poesia come di un'«arte» destinata principalmente all'intrattenimento e alla celebrazione dell'*élite*. Ciò che più importava ai

Che cosa esattamente deve contenere un elogio di un sovrano? Che cosa è indispensabile ricordare in un passo sull'amore? Che cosa non può mancare da una descrizione di un giardino? Per domande come queste troviamo nelle fonti una messe sterminata di risposte specifiche, ma ben poche riflessioni generali.<sup>4</sup>

Ancora più rari sono gli indizi quando si valicano i confini del singolo *tòpos*: esiste una successione canonica di argomenti? Se sì, possiede un senso complessivo? Quale?

In passato si credette di aver trovato la risposta a questi interrogativi in una pagina di Ibn Qutayba talmente celebre da dispensare quasi dal citarla. Lo facciamo ugualmente come preliminare alla nostra disanima.

Ho inteso dire da un uomo di lettere che chiunque voglia scrivere una *qaṣīda* comincia sempre con il ricordare gli accampamenti, i resti e le tracce. Piange, si lamenta, apostrofa i quartieri [dell'amata] e chiede al suo amico di fermarsi a rimembrare le genti che ne sono partite. Infatti gli abitanti delle tende sostano e poi subito ripartono (a differenza di quanto sogliono fare i sedentari), poiché si spostano di fonte in fonte, andando in cerca del foraggio e seguendo le precipitazioni, ovunque cadano. Poi egli congiunge [questo inizio] con il *nasīb*,<sup>5</sup> lamentandosi dell'intensità dell'amore, del dolore del distacco, dell'eccesso del desiderio e della passione, per guadagnare a sé i cuori, rivolgere a sé i volti e ottenere l'attenzione. Infatti la poesia amorosa è toccante per le anime e pervade i cuori, a motivo del gusto per l'espressione galante e per la compagnia delle donne che Iddio ha posto nei suoi servi, tanto che quasi nessuno di essi ne va esente, in un modo o nell'altro, lecito o illecito.

E quando s'è assicurato l'attenzione e la benevolenza dell'uditorio, passa ad affermare i suoi diritti. Parte a cavallo della poesia e si lamenta delle

critici era mettere in luce il funzionamento dei meccanismi verbali propri di quest'arte, fino ad arrivare a una «obsession with narrow technicalities» (WENCHIN OUYANG, *Literary Criticism in Medieval Arabic Islamic Culture*, cit., 206). Cfr. anche W. HEINRICH, «Literary Theory: The Problem of its Efficiency», in G.E. VON GRUNEBaum (ed.), *Arabic Poetry, Theory and Development*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1973, 9-69.

<sup>4</sup> Circa le raccolte di *topoi* si può utilmente consultare B. GRUENDLER, «Motif vs. genre: reflections on the *Dīwān al-Ma'ānī* of Abū Hilāl al-'Askarī», in T. BAUER, A. NEUWIRTH (eds.), *Ghazal as World Literature 1: Transformations of a Literary Genre*, Beirut, Ergon Verlag, 2005, 107-129. Nell'articolo Gruendler esamina, in relazione al tema amoroso, uno dei più notevoli esempi in materia, il *Dīwān al-Ma'ānī* di Abū Hilāl al-'Askarī. L'opera di al-'Askarī è uno dei quattro trattati superstiti del genere *Dīwān al-Ma'ānī*, di cui si contano peraltro ventinove titoli perduti (*ibidem*, 60).

<sup>5</sup> Si noti che per Ibn Qutayba il termine *nasīb* designa solo una parte del proemio amoroso, preceduto dalla sosta presso l'accampamento deserto. È invalso tuttavia tra i critici moderni l'uso d'indicare con *nasīb* tutto il soggetto erotico della *qaṣīda*.

fatiche e delle veglie, delle marce notturne e della calura del mezzodì, della stanchezza della sua bestia e del suo cammello.

Quando sente d'aver ben affermato, dinanzi al patrono, il diritto nel quale spera e la protezione cui ambisce, e s'accorge d'aver ben impresso nell'uditorio le fatiche del viaggio, comincia l'encomio (*madīh*), invitando il patrono a ricompensarlo e incitandolo alla generosità. Lo eleva al di sopra dei suoi simili e questi rende piccoli nel paragone con la sua grandezza.<sup>6</sup>

Secondo lo schema di Ibn Qutayba l'ode classica, la *qaṣīda*, sarebbe dunque tripartita e il succedersi degli argomenti sarebbe ispirato a una necessità funzionale: il proemio amoroso e la descrizione del viaggio servirebbero a mettere in luce le abilità del poeta e a preparare il necessario approdo al panegirico, concluso – almeno nelle speranze del versificatore – da un'abbondante ricompensa da parte del patrono.

Come già messo in luce da Renate Jacobi con grande abbondanza di prove, la tendenza, ancora viva, a riproporre questo brano come un *passé-partout* per quindici secoli non solo di poesia araba, ma anche persiana, ebraica, turca, urdu (e ci limitiamo alle letterature principali), dimostra un «sorprendente *taqlīd*» da parte dei moderni critici.<sup>7</sup> Il quadro in realtà è molto

<sup>6</sup> IBN QUTAYBA, *Kitāb al-šī'r wa š-šū'arā'*, a cura di M.J. De Goeje, Lugduni Batavorum (Leiden), E.J. Brill, 1904, 14-15.

<sup>7</sup> R. JACOBI, «The Camel-Section of the Panegyric Ode», *Journal of Arabic Literature*, 13 (1982), 1-22. Cfr. in particolare 2: «The surprising *taqlīd* of modern scholarship can only be explained, in my opinion, by the essentially static conception of Arabic poetry as conventional or even "identical" throughout the centuries. As a consequence, it has seemed superfluous to ask from which historical period Ibn Qutayba took his model, and whether it was ever followed as a norm. [...] The description of Ibn Qutayba does not fit any pre-Islamic ode. It can only be applied to one of several types developed by Umayyad poets. At Ibn Qutayba's lifetime, this type of panegyric ode has been virtually abandoned». Recentemente il testo di Ibn Qutayba è stato oggetto di dettagliata analisi da parte di J.E. MONTGOMERY, *Of Models and Amanuenses: The Remarks on the Qasida in Ibn Qutayba's Kitāb al-Ši'r wa-l-Šū'arā'*, in R.G. HOYLAND, P.F. KENNEDY (eds.), *Islamic Reflections, Arabic Musings. Studies in Honour of Professor Alan Jones*, Oxford, Gibb Memorial Trust, 2004, 1-47. Per Montgomery, l'opera di Ibn Qutayba intende fornire alla nuova élite dei *kuttāb* un testo di riferimento cui fare ricorso nel caso in cui si finisca a parlare (o scrivere) di poesia. «Ibn Qutayba provides a group, or groups with the criteria of identification, with the means whereby they can achieve and recognise univocity» (22). Montgomery è consapevole del fascino che la pagina di Ibn Qutayba non cessa d'esercitare: «Despite the valiant comments on the (ir)relevance of the passage by a scattering of scholars, both past and present, the perennial construction of these remarks resurfaces, somewhat battered and bruised perhaps, but [...] still flaunting its specious universality and applicability» (2). Tuttavia – conclude – «it is no little relief that this model did not exert the

più vario e complesso: vario, come non potrebbe non essere per una produzione di tale estensione, e complesso, a causa della terminologia fluida e talvolta contraddittoria che i critici medievali hanno utilizzato per descriverla. Appare dunque opportuno abbandonare, almeno per il momento, la ricerca della formula della poesia araba per prendere in esame i singoli poeti.<sup>8</sup> È quello che ci proponiamo di fare in quest'articolo esaminando i generi e le forme predominanti all'interno delle *Sayfiyyāt*, il ciclo composto da Abū ṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī in onore dell'emiro hamdanide Sayf ad-Dawla, durante il soggiorno alla corte di Aleppo (337-346/948-957). Una volta evidenziate le concrete scelte compositive di al-Mutanabbī, cercheremo riscontri in modelli teorici elaborati da critici e letterati arabi.

Due sono le caratteristiche che giustificano un'attenzione particolare a questo ciclo poetico: innanzitutto, le *Sayfiyyāt* sono considerate paradigmatiche per il genere dell'encomio, costituendo un riferimento obbligato per i poeti che sono venuti dopo al-Mutanabbī: lo testimonia già il critico at-Ta'alībī, di poco posteriore (morì infatti nel 429/1038).

Oggi le poesie di Abū ṭ-Ṭayyib non sono meno correnti nelle riunioni di studio che in quelle di svago, né meno frequenti sotto le penne degli scribi di epistole che sulle lingue dei predicatori nelle assemblee né meno comuni nelle melodie dei cantanti e dei cantastorie che nei libri degli autori seri. Commenti sono stati scritti per spiegarle e per scioglierne difficoltà e oscurità e fiumi d'inchiostro sono stati versati per individuare i versi buoni e cattivi. I migliori critici hanno cercato di trovare il giusto mezzo tra Abū ṭ-Ṭayyib e i suoi avversari, individuando i passi originali e quelli plagati. Sul suo conto si sono divisi tra denigratori e difensori, parteggiando con uguale faziosità pro e contro. Ma proprio questo è il primo indizio della sua eccellenza, preminenza e unicità tra i contemporanei, quale signore delle rime e padrone dei concetti. Ché perfetto è colui di cui si contano i difetti e beato colui di cui si computano gli errori!<sup>9</sup>

Il secondo vantaggio che le *Sayfiyyāt* offrono è di essere molto ben contestualizzabili dal punto di vista storico: non solo la loro

preponderant influence over either medieval Arabic critical thinking or poetic composition which it has exerted over Western responses to the *qasīda*» (40).

<sup>8</sup> Già R. JACOBI, *art. cit.*, (31), auspicava «a synchronistic analysis of representative selections of poetry», i cui risultati andrebbero poi messi a confronto con altre ricerche, per stabilire l'esistenza e la direzione di eventuali correnti di cambiamento.

<sup>9</sup> At-Ta'alībī, *Yatīmat ad-dabr fi mahāsini abl al-ʿaṣr*, a cura di Muḥammad Muḥyī d-Dīn ʿAbd al-Ḥāmid. Maḥabāt as-saʿāda, al-Qāhira, 1375-1377/1956-1958, vol. I, 127.

composizione si estende lungo un arco di appena nove anni, ma la maggior parte degli avvenimenti cui fanno riferimento sono ben noti dalle fonti. In aggiunta, come speriamo di poter documentare in un prossimo articolo, alcuni testimoni del *Dīwān* abbondano di notazioni piuttosto antiche che permettono di comprendere molte allusioni altrimenti destinate a restare oscure. Per una poesia pensata per una recitazione pubblica e dunque fortemente legata al contesto, tutto ciò non è secondario.

Avendo come obiettivo la definizione di una tipologia, ci limiteremo prevalentemente agli aspetti formali, pur essendo ben consci che uno stesso argomento o una stessa successione di argomenti può assumere sul piano semantico un significato ben diverso da caso a caso. Per testo e numerazione ci atterremo all'edizione del *Dīwān* a cura di Friedrich Dietrici.<sup>10</sup>

#### 1. Generi, argomenti, temi

Prima di procedere oltre, occorre tuttavia definire i termini della nostra analisi. Attenendoci alle categorie della critica autoctona, definiamo «genere» (*ġarad*, pl. *āġrād*)<sup>11</sup> un soggetto poetico che può essere trattato sia in modo indipendente in una composizione in sé conclusa sia all'interno di un'ode politematica. Esso si differenzia così dal semplice motivo o argomento (*ma'nā*), che compare sempre all'interno di composizioni più ampie. Ad esempio, la celebrazione del vino, di un amore o di un giardino possono costituire generi autonomi: *hamriyya*, *ġazal*, *rawdīyya*. Essi infatti si presentano in poesie indipendenti, ma anche all'interno di odi politematiche; nel primo caso parleremo di «generi» in senso stretto, nel secondo caso, ove sia necessario distinguerlo dal primo, utilizzeremo il termine «temi». Invece la descrizione dell'accampamento desolato, di un viaggio nel deserto o della comparsa del fantasma dell'amata costituiscono semplici argomenti, in quanto non danno origine a componimenti autonomi.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Dīwān Abī t-Tayyib al-Mutanabbī wa fī atnā' matnihi šarḥ al-imām al-'allāma al-Wāḥidī / Mutanabbī carmina cum commentario Wābidīi*, Berolini (Berlin), 1861. Per un errore, la numerazione di Dietrici salta dal n. 193 al n. 195. Non esiste dunque la *Sayfiyya* n. 194.

<sup>11</sup> Il termine significa più precisamente «intenzione tematica» ed è meno preciso del moderno «genere» in quanto non distingue tra sezioni di poesie e odi indipendenti.

<sup>12</sup> Cfr. J.S. MEISAMI, *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry. Orient Pearls*, London-New York, RoutledgeCurzon, 2003, 26-30. È ancora

Tra i generi più importanti si contano encomio (*madḥ*), satira (*hiġā'*), poema amoroso (*nasīb*) ed elegia (*martīyya*, pl. *marātī*). L'affermazione è di Ibn Rašīq (m. 456/1063-1064 o 463/1070-1071),<sup>13</sup> ma non ha pretesa di esaustività. Il critico e poeta tunisino elenca infatti anche altre possibili classificazioni desunte da autori più antichi, ad esempio la ripartizione in base ai moventi della poesia (desiderio, terrore, emozione, ira), la distinzione secondo cinque generi (*aġrād*) o quattro specie (*aṣnāf*),<sup>14</sup> o addirittura la separazione in due macrotipi (*naw'*) – *madḥ* contrapposto a *hiġā'* –, fino all'estremo di ricondurre ogni forma di versificazione a tre sole parole: *anta, lasta, kunta...*<sup>15</sup>

## 2. Il genere *madḥ* nelle *Sayfiyyāt*

Tra i vari generi, primeggia nelle *Sayfiyyāt* e in generale nella poesia abbaside il *madḥ* o encomio. Nel ciclo poetico che ci interessa, esso si presenta in forma indipendente – come poema breve (*qiṭ'a*, pl. *qiṭa'*), anche nelle forme della felicitazione (*tabni'a*), apologia (*i'tidār*), o al limite dell'ammonimento (*iṭāb*) – o come encomio lungo. A sua volta, l'encomio lungo può essere monotematico (e dunque ancora indipendente) o politematico.

### 2a. Le *qiṭa'*

Le *qiṭa'* encomiastiche si distinguono dalle *qaṣā'id* d'apparato per la loro brevità e soprattutto per il fatto che trattano di un unico soggetto. Dal punto di vista linguistico sono normalmente meno elaborate delle odi lunghe, anche se talora al-Mutanabbī si abbandona al virtuosismo, come nella n. 199: un verso solo costituito da ben 16 imperativi.<sup>16</sup> L'interazione con il contesto

aperta la questione se i generi indipendenti della poesia abbaside rappresentino una disintegrazione della *qaṣīda* preislamica (idea sostenuta ad esempio da F. GABRIELI, *La letteratura araba*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1967, 125-126), o se abbiano avuto vita autonoma già nell'epoca anteriore all'Islam. R. JACOBI in *Studien zur Poetik der altarabischen Qasīde*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1971, dimostra la grande varietà tematica e strutturale delle poesie preislamiche.

<sup>13</sup> IBN RAŠĪQ, *Al-'Umda fī maḥāsīn aš-šī'r wa ādābīhi wa naqdīhi*, a cura di Muḥammad Qarqazān, Dimašq, Maṭba'at al-kātib al-'arabī, 1994, vol. 1, 246.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 247-248. Si noti che in questa classificazione l'elegia viene fatta rientrare nel *madḥ*.

<sup>15</sup> *Anta* (tu sei) per l'encomio, *lasta* (non sei) per la satira e *kunta* (fosti) per l'elegia. L'arguta classificazione è di 'Abd aṣ-Ṣamad al-Mu'addal (*al-'Umda*, cit., vol. 1, 250-251), su cui si veda GAS, vol. 2, 508.

<sup>16</sup> Per la verità il *tour de force* è preparato dal verso 40 della n. 197, che, essendo parte di una *qaṣīda*, non fu improvvisato.

è molto più immediata nelle *qita'* che nelle grandi odi e apre squarci anche insoliti sulla vita di corte: interessante in questo senso è l'impromptu composto quando l'emiro fu sorpreso dalla chiamata mattutina del muezzin mentre era ancora intento a bere vino (n. 182) o quello originato da una battuta ai danni del governatore di Miṣṣiṣa (n. 201), ancora con riferimento all'alcol. Le *qita'* offrono uno spaccato sulle gelosie di corte (ad esempio la risposta peccata della n. 202 o il sarcasmo pesante della n. 207), sulla munificenza dell'emiro (nn. 168, 169, 170, 192, 230) e soprattutto gettano luce sullo stato d'incessante «poetizzazione» in cui erano mantenuti i cortigiani (cfr. nn. 183, 208-210, 224, 233). Il gruppo delle *qita'* 175-180 appartiene invece al genere «passatempo per il viaggio»: una tenda che crolla, una giornata di pioggia, una discussione tra il seguito, sono tutti fatterelli buoni per intrattenere l'emiro. Infine, le *pièces* 214-217 sono quasi bollettini medici sulla salute di Sayf ad-Dawla.

#### 2b. *Le qaṣā'id*

Le poesie encomiastiche d'apparato costituiscono comunque il grosso della produzione complessiva; al riguardo tutti i critici concordano sul piano terminologico nel ritenere che per l'ode politematica il *madḥ* sia il genere dominante sugli altri temi. In questo caso esso è dunque contemporaneamente un tema dell'ode e il genere che la definisce.<sup>17</sup> Così una *Sayfiyya* come la n. 160 che contiene una rievocazione di un amore passato seguita da una descrizione (*wasf*) della tenda dell'emiro e da un panegirico è classificata nel genere *madḥ*, cui le altre sezioni dell'ode sono subordinate. L'unica eccezione è costituita dall'elegia, che, anche quando contenga sezioni encomiastiche, non viene assimilata al panegirico. Così avviene nelle *Sayfiyyāt* n. 163 (per la madre di Sayf

<sup>17</sup> Per distinguere i due aspetti proponiamo di usare convenzionalmente *madīḥ* per il tema encomiastico e *madḥ* per il genere encomio. L'identità tra ode e tema principale vale anche per il contrario del *madḥ*, la satira (*hiǧā'*), ma solo nel caso in cui essa si sostituisca appunto al *madḥ*. Le *Sayfiyyāt* non offrono esempi in questo senso, perché presentano solo tre brevi *qita'* satiriche (le nn. 195 e 207 e il frammento su Amid in appendice all'edizione di al-Wāḥidī, 859) oppure inserti satirici all'interno del *madīḥ*, come ad esempio i vv. 33-38 della n. 226. La n. 193 si presenta come un *'itāb*, un genere dallo statuto non chiaro. Secondo una delle classificazioni proposte da Ibn Rašīq, ad esempio, esso rientra nella categoria della satira (*al-'Umda*, cit., vol. 1, 247-248), ma nella sistematizzazione per opposizione tra *madḥ* e *hiǧā'* proposta poche righe più sotto l'*'itāb* viene detto occupare «una posizione intermedia, partecipando di entrambi i generi (*madḥ* e *hiǧā'*)» (*ibidem*, vol. 1, 248).

ad-Dawla), 167 (per il figlio di Sayf ad-Dawla), 174 (per Taglib Ibn Dāwūd), 190 (per Yamāk), 231 (per la sorella minore di Sayf ad-Dawla) e 238 (per la sorella maggiore di Sayf ad-Dawla, Ḥawla). In realtà, vi sarebbero molti elementi formali per considerare le elegie una variazione del panegirico, in cui al proemio amoroso si sostituisce il ricordo del defunto o una riflessione gnomica.

L'encomio lungo, nella duplice variante monotematica e politematica, utilizza la forma della *qaṣīdat al-madh* o *qaṣīda* per antonomasia. La polisemia della parola *qaṣīda*, che abbiamo finora volutamente evitato di definire, può ingenerare confusione. Il termine infatti designa in primo luogo il poema lungo che affronta vari temi attraverso un linguaggio sostenuto («das lange, verschiedene Themenkreise durchlaufende Kunstgedicht», per riprendere le parole di Renate Jacobi).<sup>18</sup> Tuttavia in senso stretto esso indica il poema panegirico (*qaṣīdat al-madh*), mono- o politematico, l'ode cerimoniale d'apparato. La prima accezione di *qaṣīda* è dunque centrata prevalentemente sulla forma, mentre la seconda pone l'accento sul genere dominante. Per sciogliere l'ambiguità utilizzeremo, parlando delle *Sayfiyyāt*, il termine *qaṣīda* unicamente per le poesie d'encomio, evitando d'applicarlo alle elegie, anche se esse si presentano tutte come poemi lunghi e ricercati, cosa che secondo parecchi critici basterebbe a farle rientrare nella forma *qaṣīda*.<sup>19</sup>

Degli 80 componimenti che costituiscono le *Sayfiyyāt*, tolte le già viste *qīta'*, alcuni buoni esempi di poemi di felicitazione (nn. 161-162, 166 e 218) e di *i'tidār*, restano 25 *qaṣā'id* maggiori. Nel computo delle *qaṣā'id* inseriamo anche la n. 193, che esula per molti versi dai canoni compositivi correnti nella poesia araba, pur avvicinandosi a un *'itāb*.

### 3. *Tipi predominanti*

Alla luce della pagina di Ibn Qutayba citata poc'anzi, dovremmo attenderci che le *qaṣā'id* mutanabbiane siano articolate in tre sezioni: proemio amoroso, sequenza di viaggio e panegirico. I fatti smentiscono però questa previsione. Delle 25 *qaṣā'id* esaminate

<sup>18</sup> *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*, cit., 1.

<sup>19</sup> «Fu detto: se i versi sono almeno sette, è una *qaṣīda*. [...] E tra la gente vi sono persone che considerano *qaṣīda* solo le poesie che raggiungono o superano i dieci versi, anche di uno solo» (*al-'Umda*, cit., vol. 1, 350; traduzione nostra). Del resto, secondo un criterio unicamente quantitativo, anche diverse *qīta'* superano la soglia dei sette versi.

oltre la metà (13) si presenta come monotematica. Sette poesie sono bipartite e solo cinque rispondono alla traccia tripartita. Più in dettaglio, sono monotematiche le *qaṣā'id* 184 (42 versi), 187 (49 versi), 193 (37 versi), 220 (42 versi), 223 (43 versi), 225 (42 versi), 226 (46 versi), 227 (31 versi), 229 (66 versi), 232 (45 versi), 235 (49 versi), 236 (55 versi), 240 (44 versi). Sono politematiche bipartite le *qaṣā'id* 160 (42 versi), 164 (52 versi), 191 (45 versi), 197 (48 versi), 204 (43 versi), 212 (66 versi), 228 (47 versi); politematiche tripartite le *qaṣā'id* 171 (41 versi), 173 (40 versi), 189 (43 versi), 234 (33 versi) e 239 (42 versi). Per bipartito intendiamo uno schema costituito da un esordio lirico di varia natura, seguito dall'encomio vero e proprio. Seguendo Stefan Sperl,<sup>20</sup> denominiamo queste due parti strofe e antistrofe; ad esse si aggiunge spesso una riflessione sul rapporto tra il poeta e il patrono, che Beatrice Gruendler propone di indicare con il termine metastrofe, nel duplice senso del prefisso greco («dopo la strofe» e «riguardo la strofe»).<sup>21</sup>

La strofe può incentrarsi su diversi motivi come la descrizione di un amore (sempre rigorosamente passato, il che nella terminologia moderna lo differenzia dal *ḡazal*) o le riflessioni gnomiche. Ricompare talora anche un *raḥīl* appena abbozzato, con funzioni di transizione, che sarebbe tuttavia erroneo far rientrare nello schema tripartito di Ibn Qutayba, in cui esso assume ben altro rilievo.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> S. SPERL, «Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9<sup>th</sup> Century», *Journal of Arabic Literature*, 8 (1977), 25.

<sup>21</sup> B. GRUENDLER, *Medieval Arabic Praise Poetry. Ibn al-Rūmī and the Patron's Redemption*. London-New York, Routledge, 2003, 52.

<sup>22</sup> Ugualmente da evitare è la tendenza a rintracciare *raḥīl* anticipati o posticipati ogni qual volta il poeta menzioni cavalli, cammelli, bestie da soma o accenni il motivo del viaggio. Se si vuole applicare lo schema di Ibn Qutayba a ogni tipo di *qaṣīda* occorre per lo meno essere coerenti con il critico arabo, che pone chiaramente il *raḥīl* prima del *madīḥ*. J. STETKEYVICH, nel suo *The Zephyrs of the Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1993, riconosce l'esistenza di una «largely post-Mutanabbian binary structure of the courtly *qaṣīdah*, which no longer gives a structural role to the *raḥīl*, except, perhaps, as a vaguely phrased or insinuated motif of transition from the *nasīb* to the *madīḥ*» (238, nota 20 al capitolo 1). Al suo posto si può a suo avviso parlare di una conclusione con riflessioni sulla funzione del poeta che è come un'appendice al *madīḥ*, senza però arrivare a costituire una struttura ternaria (*ibidem*). L'autore accenna poco oltre al «new Abbasid poem of praise sanctioned by al-Mutanabbī» (241, nota 30 al capitolo 1). In esso anche il *nasīb* smetterebbe di esistere formalmente, perché «the poet's voice diffuses itself throughout the new epideictic poem, thus making the separate rhetorical device of an "exordium" unnecessary». (*ibidem*). Proprio alla luce di queste osservazioni appare azzardato il tentativo di Stetkeyvich di rintracciare archetipi e simbolismi nella struttura ternaria della *qaṣīda*, oltretutto con la pretesa di applicarli a tutta la poesia araba, dalle origini

Tra i molti motivi del *madīḥ* rientra la possibilità di inserire una satira (*hiḡā'*) degli avversari. La presenza di una metastrofe non altera il fondamentale schema bipartito, costituendo molto più una coda (per quanto anche di notevole estensione) che un terzo momento autonomo. Naturalmente la predominanza della *qaṣīda* bipartita non significa un dominio assoluto: il poeta può sempre rievocare il modello tripartito, dalle ascendenze arcaiche, soprattutto quando deve accreditarsi presso un nuovo patrono.

È interessante notare che anche un osservatore acuto ma non specialista, Ibn Rušd, nel commentare la *Poetica* di Aristotele, tratteggia una descrizione della *qaṣīda* araba (per lui analoga alla tragedia greca) che rispecchia uno schema del tipo strofe, anti-strofe, metastrofe, senza alcun riferimento al modello «funzionale» di Ibn Qutayba.

Di queste parti nelle poesie degli arabi se ne trovano tre:<sup>23</sup> la parte che presso di loro ha lo stesso ruolo dell'esordio nell'orazione, ed è quella in cui ricordano le dimore e le tracce e in cui parlano d'amore; la seconda parte, cioè l'encomio; e la terza parte, che ha lo stesso ruolo della chiusa nell'orazione; per lo più questa parte presso di loro o è un'invocazione rivolta alla persona encomiata o serve a celebrare la poesia appena recitata.<sup>24</sup>

a Ibn al-Fāriḍ (in un cui componimento mistico Stetkevych crede di ravvisare una «riproposizione» del *raḥīl*, che, autentica Fenice della poesia araba, sempre risorgerebbe dalle proprie ceneri). R. JACOBI, *The Camel-Section of the Panegyric Ode*, cit., ammonisce a non caricare d'eccessiva importanza il *raḥīl* già per il periodo omayyade: «Unlike the tribal *wasf*, the Umayyad *raḥīl* does not give the impression of an independent theme, but appears to form one of the motifs of the panegyric» (p. 16). Quanto all'età abbaside, Jacobi conclude: «It can be safely stated that the bipartite ode was the norm of Abbasid times. In other words, Ibn Qutayba, who belonged to the generation of al-Buḥturī, described a form that had been virtually abandoned by contemporary poets» (20). L'autrice fornisce anche tabelle, da cui si evince ad esempio che nel caso di al-Mutanabbī le *qaṣā'id* (intese in questo caso come composizioni sopra i 10 versi) sono per il 27% monotematiche, per il 59% bipartite e solo per il 14% tripartite.

<sup>23</sup> Sottointeso «parti». Ibn Rušd commenta la suddivisione della tragedia greca indicata da Aristotele.

<sup>24</sup> IBN RUŠD, *Talḥiṣ kitāb aš-šī'r (Avverrois Cordubensis commentarium medium in Aristotelis de arte poetica liber)*, a cura di Charles Butterworth e Aḥmad 'Abd al-Maḡīd Harīdī, al-Qāhira, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li l-kitāb, 1986, § 49, 83.

## 4. Qaṣā'id con eventi, qaṣā'id senza eventi

Se le *qaṣā'id* bipartite segnano già un certo allontanamento dal modello funzionale di Ibn Qutayba, ancora più sorprendente appare la constatazione che oltre la metà delle *Sayfiyyāt* si presenta come encomio puro, *madḥ* monotematico, dove dal primo all'ultimo verso si celebra la figura dell'emiro, senza proemio lirico di sorta.

Come si spiega questo fatto? A nostro avviso esso va posto in relazione con l'occasione di composizione delle odi: è infatti possibile distinguere nelle *Sayfiyyāt* tra *qaṣā'id* senza eventi e con eventi.<sup>25</sup> Le prime nascono in un contesto generico, nella vita di palazzo in cui il poeta è sempre chiamato a dar prova delle proprie abilità. Le seconde invece si riferiscono ad avvenimenti specifici, come un'ambasceria, una spedizione militare, la conquista di una piazzaforte. Nel caso di poesie con eventi, e solo in esso, appare evidente che al-Mutanabbī predilige entrare subito *in medias res*, omettendo del tutto il proemio lirico.

Descrive bene le molteplici possibilità che si offrono al panegirista e che puntualmente ritroviamo nelle *Sayfiyyāt* il critico Diyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr (m. 637/1239), in una pagina rimasta fino ad ora insufficientemente conosciuta.<sup>26</sup> Ibn al-Aṭīr manifesta nella sua opera una spiccata predilezione per i «moderni» ed è quindi fonte molto più autorevole per la poesia abbaside di quanto non lo sia l'antiquario Ibn Qutayba, con lo sguardo rivolto in prevalenza al passato. Se si considera poi l'influsso di al-Mutanabbī sulla poesia successiva, è evidente che, nel nostro caso, più che quelli anteriori siano da considerare i critici posteriori al poeta.

Ecco dunque le parole di Ibn al-Aṭīr:

Quando un poeta compone una *qaṣīda*, deve considerare, come necessaria base a tutto il suo componimento, se essa sia un encomio puro, senza alcun

<sup>25</sup> L'idea è di A. HAMORI, *The Composition of Mutanabbī's Panegyrics to Sayf al-Dawla*, Leiden, E.J. Brill, 1992, in particolare i capp. 2 e 5, alle pagine 6 e 51. Data la rilevanza che questa distinzione riveste nella teoria di Ibn al-Aṭīr e alla luce della struttura delle *Sayfiyyāt*, non condividiamo l'affermazione di J. Meisami per cui «there is in fact little significant structural difference between poems containing narratives of chronicles and those which he [Hamori] terms "poems without event"» (*Structure and Meaning*, cit., 230). La distinzione è in parte analoga a quella proposta da B. GRUENDLER, *Medieval Arabic Praise Poetry*, cit., 17-25, tra poesie che attingono alla tradizione letteraria e poesie che esaltano un particolare avvenimento.

<sup>26</sup> Tradotta in parte in inglese da J. MEISAMI in «Al-Mutanabbī and the Critics», *Arabic and Middle Eastern Studies*, 2 (1999), 23 e di nuovo in *Structure and Meaning*, cit., 68.

evento. In questo caso egli può scegliere tra cominciare la poesia con versi erotici (*ġazal*) o evitarli e improvvisare l'encomio fin del primo verso. [...] Ma se la *qaṣīda* si riferisce a un evento specifico, come la conquista di una fortezza o la sconfitta di un esercito nemico, non è bene che il poeta incominci con versi erotici. Così facendo darebbe prova di un carattere debole e incapace, o di ignoranza circa la corretta disposizione del discorso. [...] Infatti i versi amorosi sono pura finezza, mentre le parole (*alfāz*) da impiegare per gli avvenimenti che abbiamo indicato sono le più nobili e vigorose, proprio il contrario del *ġazal*. Un altro motivo è che gli ascoltatori saranno impazienti di conoscere che cosa si dice di quegli avvenimenti; perciò non è la stessa cosa iniziare da essi o dai versi amorosi, perché le cose importanti hanno la precedenza.<sup>27</sup>

Le osservazioni di Ibn al-Atīr circa la struttura della *qaṣīda* sono confermate dall'esame delle *Sayfiyyāt*. Riprendendo in esame le *qaṣā'id* e ponendole in relazione con le circostanze compositive, otteniamo lo schema che segue.

N. <i>qaṣīda</i>	Struttura	Circostanza
160	politematica bipartita	<i>madḥ</i> generico
164	politematica bipartita	<i>madḥ</i> specifico (liberazione di Abū Wā'il)
171	politematica tripartita	<i>madḥ</i> generico
173	politematica tripartita	<i>madḥ</i> generico
184	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (parata militare a Mayyāfāriqin)
187	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (in occasione della <i>ġazwat al-muṣība</i> del 339/950)
189	politematica tripartita	<i>madḥ</i> semi-specifico (campagna fallita contro Haršana)
191	politematica bipartita	<i>madḥ</i> specifico (ricostruzione di Mar'aš)
193	monotematica	<i>ḥāb</i> specifico (rottura con Sayf ad-Dawla)
197	politematica bipartita	<i>madḥ</i> generico
204	politematica bipartita	<i>madḥ</i> semi-specifico (missive di Costantino VII Porfirogenito)
212	politematica bipartita	<i>madḥ</i> specifico (campagna del 342/953)
220	monotematica (con metastrofe)	<i>madḥ</i> specifico (Festa dei Sacrifici del 342/954)
223	monotematica (con metastrofe)	<i>madḥ</i> specifico (nuova ambasciata dell'imperatore bizantino e ricevimento degli inviati)

<sup>27</sup> IBN AL-ATĪR, DĪYĀ' AD-DĪN AL-ĠAZARĪ, *al-Mata' as-sā'ir fī adab al-kātib wa ṣ-ṣā'ir*, a cura di Aḥmad al-Ḥūfī, Badawī Ṭabānah, al-Qāhira, Dār naḥdat Miṣr li ṭ-ṭibā' wa n-naṣr, vol. 3, 1973, 96-97.

FORME DELL'ENCOMIO NELLE *SAYFIYYĀT* DI AL-MUTANABBĪ

225	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (ribellione dei Banū Kilāb)
226	monotematica (con metastrofe)	<i>madḥ</i> specifico (prima battaglia di al-Ḥadaṭ)
227	monotematica (con metastrofe)	<i>madḥ</i> specifico (ambasciata di bizantini e tarsioti)
228	politematica bipartita	<i>madḥ</i> specifico (spedizione contro i beduini)
229	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (spedizione contro i beduini)
232	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (seconda battaglia di al-Ḥadaṭ)
234	politematica tripartita	<i>madḥ</i> generico (la <i>qaṣīda</i> risale a prima del soggiorno aleppino)
235	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (spedizione con guado dell'Arṣanās)
236	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (spedizione con guado dell'Arṣanās)
239	politematica tripartita	<i>madḥ</i> generico (successiva al soggiorno aleppino)
240	monotematica	<i>madḥ</i> specifico (successiva al soggiorno aleppino; dopo aver ricevuto una lettera di Sayf ad-Dawla)

In linea con quanto affermato da Ibn al-Aṭīr, tutte le poesie monotematiche si richiamano a un evento specifico, mentre la *qaṣīda* bipartita può riferirsi sia a un fatto particolare che a un encomio generale. La *qaṣīda* tripartita occorre soltanto in contesti generici o semi-specifici (con questo termine indichiamo le poesie dedicate a non-eventi, come la mancata spedizione di Sayf ad-Dawla contro Ḥaršana descritta nella n. 189). Nel caso delle *qaṣā'id* nn. 234 e 239 si può ipotizzare che al-Mutanabbī abbia scelto una formula compositiva arcaica per accreditarsi presso l'emiro, del cui *entourage* non era ancora membro (n. 234) o che aveva abbandonato da tempo (n. 239). Viceversa, l'elevato numero di odi monotematiche potrebbe essere spiegato con l'abbondanza della materia che il principe, incessantemente presente sui fronti di guerra, offriva al suo cantore.<sup>28</sup>

È interessante notare che, pur non scendendo nei dettagli come Ibn al-Aṭīr, anche Ibn Ruṣd osserva, subito dopo il passo citato,

<sup>28</sup> Suggestiva, anche se da prendere con cautela, l'ipotesi formulata da S.P. STETKEYCH in *The Poetics of Islamic Legitimacy. Myth, Gender and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002, 142-143, secondo cui la *qaṣīda* bipartita sarebbe particolarmente adatta per le odi celebrative, mentre quella tripartita (che Stetkevych legge nei termini di un rito di passaggio) sarebbe impiegata soprattutto per le odi di supplica, «expressing a transfer of allegiance, such as when the poet comes to the court of the patron for the first time, or for the reentry into court of a poet who is estranged from his patron. In these cases, – conclude Stetkevych – the position of the poet is that of the supplicant, rather than the celebrant».

l'esistenza di poesie di puro encomio, adducendo due esempi, uno dei quali tratto proprio dalle *Sayfiyyāt*.

Talvolta essi [gli arabi] rivolgono encomi senza introduzione, come fecero Abū Tammām («facile è per noi parlare e per te agire»<sup>29</sup>) e Abū ṭ-Ṭayyib («ognuno riceve in sorte quello cui è accostumato»<sup>30</sup>).<sup>31</sup>

Ancora una volta, il modello di Ibn Qutayba sembra tuttavia impedire al curatore della versione inglese di registrare il senso delle parole stesse che traduce. Lo dimostra la nota che egli riserva al termine *qaṣīda*:

The first part is the *nasīb* or amorous introduction [...]; in the second part, the poet describes his ride to those whom he intends to praise or disparage; and the third part contains the praise or abuse of the person or tribe constituting the subject of the poem.<sup>32</sup>

##### 5. Conclusioni

Al termine di questa prima ricognizione, possiamo innanzitutto trattenere che il genere *madḥ*, dominante nelle *Sayfiyyāt*, si presenta sotto tre forme:

- a) brevi poemi monotematici (*qīṭa'*);
- b) *qaṣā'id* encomiastiche cerimoniali, a loro volta di tre tipi:
  - monotematiche;
  - politematiche bipartite;
  - politematiche tripartite;
- c) sezioni di elegie.

In secondo luogo e prendendo in esame le sole *qaṣā'id*, emergono due dati. Da un lato esiste una chiara corrispondenza tra eventi specifici e *qaṣā'id* monotematiche: queste ultime infatti, ammesse per descrivere solo fatti militari precisi, sono anche le più indicate in questi casi, almeno agli occhi di al-Mutanabbī e della corte hamdanide. Di contro, per eventi generici la scelta può spaziare tra *qaṣā'id* bipartite e tripartite, con una preferenza per le prime.

<sup>29</sup> ABŪ TAMMĀM, *Dīwān bi-ṣarḥ al-ḥaṭīb at-Tibrīzī*, a cura di Muḥammad 'Abduh 'Azzām, 4 voll., al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, vol. 2, 1957, n. 128, 98.

<sup>30</sup> *Sayfiyya* n. 220, v. 1.

<sup>31</sup> IBN RUŠD, *Talḥīṣ kitāb aṣ-ṣī'r*, cit., § 49, 83-84.

<sup>32</sup> AVERROES, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, translated with introduction and notes by Charles E. Butterworth, Princeton, Princeton University Press, 1986, 80, nota 3.

Indagini su altri *corpora* potranno determinare la frequenza complessiva di tali stilemi.<sup>33</sup> Risulta comunque significativa la perfetta coincidenza che emerge tra la pratica poetica di al-Mutanabbī e i rilievi di Ibn al-Āṭir, com'è logico se si considera l'enorme influsso esercitato dal poeta sulle epoche posteriori; viceversa il modello di Ibn Qutayba appare ignorato nella gran maggioranza dei casi. Non vi è dubbio che collocare storicamente i problemi sia operazione preliminare indispensabile per rendere adeguatamente conto dell'immensa produzione poetica in lingua araba.

*ABSTRACT*

This article examines the formal characteristics of the *Sayfiyyāt*, the poetical cycle composed by Abū ṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī in praise of the Hamdanid emir Sayf ad-Dawla. In contrast to Ibn Qutayba's description of the classical ode, the *Sayfiyyāt* show a predominance of monothematic praise *qaṣā'id*, followed by bipartite odes. Only a few poems conform to Ibn Qutayba's canons. A more precise description of Mutanabbī's compositional strategies can be found in a page by Ibn al-Āṭir.

*KEYWORDS*

Mutanabbī. Sayfiyyāt. Praise poetry.

<sup>33</sup> Curiosamente, se da un lato JACOBI, *The Camel-Section of the Panegyrical Ode*, cit., recensisce nel *corpus* mutanabbiano appena un 27% di *qaṣā'id* monotematiche – cosa che parrebbe configurare le *Sayfiyyāt* come un caso eccezionale all'interno della produzione del poeta kufiota –, dall'altro constata che già il 50% delle odi di al-Farazdaq è costituito da encomio puro, senza proemio amoroso o sezione di viaggio.

LA SCUOLA MECHITARISTA DI TRADUZIONE  
E LE TRADUZIONI ARMENE DELLA *DIVINA COMMEDIA*

Nella cultura armena l'arte della traduzione è antica quanto la letteratura stessa e gode di un prestigio particolarmente elevato. Il «beato» o santo traduttore – come gli armeni l'hanno definito fin dall'inizio della loro attività – è il portatore della grazia e del dono divino, che, con il passare del tempo, perviene all'erudizione e all'esperienza grazie ad un continuo ed assiduo lavoro.

La Chiesa armena è probabilmente l'unica che ha canonizzato i propri traduttori e ha dedicato loro una festa (i Santi Traduttori). Si tratta di un chiaro segno dell'altissima considerazione in cui è tenuta l'arte della traduzione nella cultura armena.

Per la realtà armena fu decisiva l'invenzione di un proprio alfabeto nel 405, ad opera del *vardapet*<sup>1</sup> Mesrop Mashtots,<sup>2</sup> santo venerato dalla stessa Chiesa armena. Dal V secolo in poi, l'arte della traduzione si è sviluppata e specializzata in diverse scuole, inseguendo obiettivi culturali, conoscitivi, scientifici, interpretando la sapienza universale in lingua armena, cominciando con la traduzione della Bibbia. Un lavoro che, con elaborazioni e complementamenti, durò circa trent'anni, soprattutto per merito del *Catholicos*<sup>3</sup> Sahak Parthew (348-439), con la collaborazione di Mesrop

<sup>1</sup> Figura particolare nella Chiesa armena. Ieromonaco, dottore in teologia e insignito di particolari privilegi canonici. Mesrop fu il primo *vardapet*; a lui risale, per una trasmissione ininterrotta, l'investitura della carica, simboleggiata soprattutto dal *baculum magisterialis* (*gawazan vardapetakan*) che viene consegnato con un rito liturgico particolare.

<sup>2</sup> In armeno l'accento cade sempre sull'ultima sillaba. Per la trascrizione dei nomi armeni seguiamo il sistema dell'Associazione Padus-Araxes Armenistica; cfr. B.L. ZEKIYAN, *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, traduzione e note di B.L. Zekiyan, introduzione di B.L. Zekiyan e G. Gugerotti, presentazione di D. Barsotti, Roma, Studium, 1999, 15-16.

<sup>3</sup> Il capo supremo della Chiesa armena. Tale denominazione divenne comune a partire soprattutto dal V secolo in alcune Chiese della periferia dell'impero bizantino.

Mashtots, Eznik Koghbatsi, Koriun <sup>4</sup> ed altri. Sempre nel V secolo furono tradotti dal greco e dal siriano autori quali Atanasio di Alessandria, Basilio, Severiano di Gabala, Cirillo, Eusebio, Efrem il Siro, Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Proclo, Dionigi il Trice, Filone l'Ebreo, Porfirio, Aristotele, Platone e altri. Molti di questi capolavori sono stati salvati grazie alle traduzioni armene, <sup>5</sup> perché gli originali andarono perduti, per esempio il *Cronicon* di Eusebio, alcuni scritti di Filone, ecc.

La tradizione del tradurre si consolidò per tutto il Medio Evo, includendo anche trattati di scrittori dell'occidente latino, come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Il periodo della rinascita si apre agli albori del XVIII secolo con l'opera e l'attività dell'Abate Mechitar di Sebaste, che, nel 1700, fondò la Congregazione che verrà denominata appunto Mechitarista. <sup>6</sup> L'Ordine dei Padri Mechitaristi, dopo un temporaneo soggiorno in Morea (1703-1715), si stabilì definitivamente a Venezia, dando vita e nuovo vigore ad un forte movimento culturale, che si rifletté su tutto il popolo armeno, facendo conoscere la sua storia nazionale e la letteratura del suo passato, rinnovandone la lingua, elevandola dalla condizione volgare-dialettale in cui si trovava ed infine divulgando tra i connazionali la letteratura classica greco-romana.

<sup>4</sup> Per approfondimenti, vedi: S. HAIRAPETIAN, *A History of Armenian Literature: From Ancient Times to the Nineteenth Century*, Delmar (N.Y.), Caravan Books, 1995.

<sup>5</sup> Per approfondimenti si veda: K. VARD. SARKISSIAN, *A Brief Introduction to Armenian Christian Literature*, London, Faith Press, 1960, 12-30.

<sup>6</sup> Per un primo approccio si potranno vedere M. NURIKHAN, *Il servo di Dio Abate Mechitar, sua vita e suoi tempi*, Venezia-San Lazzaro, 1914; B. L. ZEKIYAN, *Mechitar di Sebaste rinnovatore e pioniere*, Venezia, Tipolitografia Armena, 1977; S. CHEMCHEMIAN, *Mchithar Abbahor bratarakçakan arakbelutiunë*, Venezia-San Lazzaro, 1980; sulla storia e l'opera culturale dell'Ordine Mechitarista si veda: S. SARGISIAN, *Erkbariurameay grakan gortzuneuthiun ew nsbanawor gortziçkëb Venetkoy Mchitharean Miabanuthean*, Venezia-San Lazzaro, 1905; ID., *Erkbariurameay krtbakan gortzuneuthiun Venetkoy Mchitharean Miabanuthean, 1746-1901*, v. I, Venezia-San Lazzaro, 1936 (il secondo volume non ha mai visto la luce); LEO, *Patmuthiun hayots*, Erevan, 1946, v. III, 979 ss. (ristampato in *Erkeri zhoghovatzu*, v. III, 482-522); K.B. BARDAKJIAN, *The Mekhitarist Contribution to Armenian Culture and Scholarship*, Cambridge (Mass), Harvard College Library, 1976; R.P. ADALIAN, *From Humanism to Rationalism: Armenian Scholarship in the Nineteenth Century*, Atlanta, Scholar Press, 1992; B.L. ZEKIYAN, «Il monachesimo mechitarista a San Lazzaro e la rinascita armena a Venezia», in W.L. BARCHAM *et al.*, *La Chiesa di Venezia nel Settecento* (Contributi alla storia della Chiesa veneziana, 6), Venezia, Studium cattolico veneziano, 1993, 221-248; B.L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2004.

Da oltre tre secoli, infatti, la Congregazione dei Padri Armeni Mechitaristi di San Lazzaro, risiede nell'incantevole isola della laguna di Venezia e svolge un'intensa attività culturale e sociale, dedicandosi all'arte della stampa, alla fondazione e gestione di collegi e svolgendo missioni spirituali.

L'isola di San Lazzaro, detta appunto «degli Armeni», è nota agli orientalisti di tutto il mondo, come Centro di Cultura ed «Accademia di Scienze Armene», e come tale fu riconosciuta ufficialmente da Napoleone.<sup>7</sup>

Uno degli scopi principali della Congregazione fu infatti quello di creare un nuovo ponte di scambi intellettuali tra Oriente e Occidente. Ed i Padri Armeni Mechitaristi, nel silenzio rigoroso del loro chiostro, sin dall'inizio della loro fondazione, intrapresero un incessante lavoro di traduzione in lingua armena delle opere dell'antichità classica, nonché di capolavori europei. Rinasce così questa tradizione con la formazione di numerosi ed eccellenti interpreti.

È indubbio che, ove non si fosse verificata l'evoluzione promossa da questa attività innovativa, sia la successiva letteratura popolare che la letteratura traduttiva non avrebbero avuto, in mancanza di una lingua elevata a valore letterario e di una ricca produzione di pubblicazioni culturali e di opere creative originali, un terreno di crescita. Un'intera generazione formò il proprio gusto estetico ed attinse la coscienza dell'arte, sotto l'egida o sull'esempio della scuola classicista che fu avviata da eccellenti traduttori quali P. Vrthanes Askerian e P. Eghia Thovmaçian e raggiunse vertici difficilmente eguagliabili da traduttori quali i fratelli Hiurmiuzian e soprattutto il caposcuola P. Arsen Bagratuni.<sup>8</sup> In effetti anche il noto letterato Emilio Teza, in un suo articolo, cita la «scuola bagratuniana».<sup>9</sup>

Il fascino del pensiero italiano ed il suo ricco patrimonio

<sup>7</sup> P. MINAS NURIKHAN, «Napoleon I ew Mchitharyan Miabanuthiun», *Paz-maveb*, 1921, 255.

<sup>8</sup> P. ARSEN BAGRATUNI (1760-1866), poeta, filologo, linguista, grammatico, filosofo, traduttore armeno. Sue sono le versioni in armeno dell'*Iliade* di Omero, delle *Odi olimpiche* di Pindaro, di *Antigone* ed *Elettra* di Sofocle, dei *Caratteri* di Teofrasto, dell'*Ars poetica* di Orazio, delle *Orazioni* di Cicerone, delle *Orazioni funebri* di Bossuet, di *Britannico*, di *Mitridate* e di *Ifigenia* di Racine, di *Alzira* e di *Merope* di Voltaire, dei *Sepolcri* del Foscolo, del *Saul* di Alfieri e del *Paradiso perduto* di Milton. Per approfondimenti si veda: GABRIELLA ULUHOGIAN, «Tra documentazione e filologia: le scuole mechitariste di Venezia e Vienna», in B.L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni a Venezia*, cit., 223-237; PAOLA MILDONIAN, «Autori e traduttori mechitaristi», *ibidem*, 239-267.

<sup>9</sup> EMILIO TEZA, «Quali parti della *Divina Commedia* fossero tradotte in armeno», *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III, Roma, 1889, 155.

culturale e spirituale hanno entusiasmato generazioni di armeni fin dagli albori dell'Ottocento e in seguito anche gli intellettuali della Repubblica di Armenia. Grazie al lavoro dei Padri, essi hanno potuto aver accesso e leggere nella propria lingua e con un certo orgoglio, non solo antologie, ma interi testi di autori italiani come Tasso, Metastasio, Alfieri, Foscolo, Manzoni, Leopardi, Collodi, De Amicis, Giacosa, Vittoria Aganoor, Ada Negri, Papini e altri. In questo panorama non poteva di certo mancare l'interesse verso il capolavoro assoluto della poesia italiana, *La Divina Commedia* di Dante.

Infatti, prima di tanti popoli dell'Asia e di taluni anche dell'Europa, proprio grazie all'infaticabile lavoro dei Padri Mechitaristi e dei loro allievi, gli armeni hanno conosciuto l'opera di Dante per merito di un grande interprete come P. Arsen Bagratuni, che usò la lingua *grabar*, l'armeno antico, con lo stile raffinato e solenne che contraddistingue la scuola mechitarista.

Si può quindi affermare che la conoscenza di Dante e dei suoi scritti in armeno si diffuse sin dall'anno 1802<sup>10</sup> per merito della Congregazione dei Mechitaristi di San Lazzaro in Venezia, tramite opere della geografia universale, piccole enciclopedie di vite di personaggi illustri e con studi sulla letteratura occidentale.

Il nome di Dante Alighieri, in effetti, si incontrava non solo nella stampa periodica del tempo, ma anche nei manuali scolastici. È noto che i Mechitaristi, sin dalla prima metà dell'Ottocento hanno scritto e pubblicato dei volumi che venivano usati non solo nelle istituzioni appartenenti alla Congregazione, ma anche nelle scuole di Costantinopoli, Smirne e di altre città. Dante si trovava soprattutto nei libri di storia e di letteratura.

Nel 1839 il Mechitarista P. Mattheos Maghakh-Theophilants pubblica a Venezia il dizionario in due volumi delle *Vite dei personaggi illustri*,<sup>11</sup> in armeno, dove sono presenti le prime informazioni più dettagliate, all'interno della realtà armena, sulla vita e le opere di Dante.

Nel 1850 Ambrosios Galfayian dà alle stampe sempre a Venezia e sempre in armeno il manuale *Breve storia del Medio Evo*.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> STEPHANOS AGONTS, *Ashcharbagruthiun chorits masants ashcharbi*, masn II: *Ewropia* (Geografia dei quattro continenti, p. II: Europa), vol. III, Venezia-San Lazzaro, 1802, 20.

<sup>11</sup> M. MAGHAKH-THEOPHILIANTS, *Kensagruthiun ereweli arants*, vol. II, Venezia-San Lazzaro, 1839, 636-638.

<sup>12</sup> AMBROSIOS GALFAYIAN, *Hamarot patmuthiun midjin daru*, Venezia-San Lazzaro, 1850, 473.

L'autore, riferendosi alle guerre civili di Firenze, dice che «il noto poeta Dante, perseguitato in patria, fu costretto all'esilio in altre città». Ed inoltre aggiunge: «Il poeta Dante compose il suo capolavoro immortale e lo chiamò *La Divina Commedia*».

Successivamente il nome di Dante viene citato sempre più spesso in letteratura e cominciano ad apparire le prime traduzioni in armeno.

Fondata sempre nella città lagunare nel 1843, la rivista di carattere culturale-artistico *Bazmavēp*<sup>13</sup> (*Polyhistoria*), che poi seguì un indirizzo prevalentemente filologico-letterario, fu la sede ideale dove pubblicare e diffondere le traduzioni della *Divina Commedia*.

È raro che un'opera geniale abbia una traduzione equipollente o che ne esprima adeguatamente significati, ritmi, stilemi. Prima di ottenere una traduzione che rasenti la perfezione, nell'arco di decenni, è frequente che la stessa opera venga rimaneggiata da più esperti.

Infatti, nella seconda metà dell'ottocento più di uno studioso fece dei tentativi di traduzione della *Divina Commedia* in *grabar*, seguendo le tracce di Bagratuni. Frequenti furono le diverse interpretazioni dello stesso episodio, di solito in versi, talvolta in rima, ma anche in prosa. Questa fase fu detta «periodo delle traduzioni in *grabar*» (1865-1885), fatte da P. Arsen Bagratuni<sup>14</sup> (prima del 1866), P. Eduard Hiurmiuzian<sup>15</sup> (1866), P. Srapion Hekhimian<sup>16</sup> (1866), P. Haruthiun Yesayian<sup>17</sup> (1869), Davith Nazarethian<sup>18</sup> (1871), P. Samuel

<sup>13</sup> Fino al 1970 la trascrizione del nome appare come Pazmaveb.

<sup>14</sup> P. ARSEN BAGRATUNI, «Ardzanagir drantsn dzhochots», *Pazmaveb*, 1868, 190.

<sup>15</sup> P. Eduard Hiurmiuzian (1799-1876), elevato alla dignità di arcivescovo dal Papa Pio IX, ha tradotto in armeno l'*Eneide* e le *Georgiche* di Virgilio, le *Favole* di Fedro, gli *Annali* di Tacito, la *Fedra* di Racine, *Le avventure di Telemaco* di Fenelon, le *Tragedie sacre* di Metastasio, *Paolo e Virginia* di Bernardin de Saint-Pierre, la *Merope* di Alfieri, l'*Aristodemo* di Monti e *I promessi sposi* di Manzoni.

<sup>16</sup> P. SRAPION HEKHEMIMIAN, «Mah Ukolineay Dante kherthoghahor» (La morte del Conte Ugolino del poeta Dante), *Pazmaveb*, 1866, 330-335.

<sup>17</sup> P. HARUTHIUN (Pasquale) YESAYIAN, «Drvag i mah Ukolineay» (Episodio della morte di Ugolino), *Pazmaveb*, 1869, 90-91. In realtà la traduzione non è firmata, ma P. Nerses Der-Nersessian (Tēr-Nersessian) la attribuisce a P. Yesayian.

<sup>18</sup> P. DAVITH NAZARETHIAN, *Çashak Astvatzayin teslaranen Dantei* (Terzine scelte di Dante) [«L'Angelo di Dio», *Inferno*, IX 64-105; «I suicidi», *Inferno*, XIII 22-129; «Gerione», *Inferno*, XVII 1-27; «I ladri», *Inferno*, XXV 46-137; «Il conte Ugolino», *Inferno*, XXXII 124-139-XXXIII 1-78; «Lucifero», *Inferno*, XXXIV 28-70; «Bordello», *Purgatorio*, VI 58-151; «Maria Vergine e l'Arca Santa», *Purgatorio*, X 34-72; «Ai superbi», *Purgatorio*, X 121-139; «Salita al secondo giro», *Purgatorio*,

Gantharian<sup>19</sup> (1871) e P. Ghevond Alishan (1855,<sup>20</sup> 1881<sup>21</sup>).

Per quanto riguarda la traduzione di P. Hiurmiuzian pubblicata nel 1866 sulla rivista *Pazmaveb* pp. 330-332, in realtà se ne tace il nome. Secondo il parere di P. Ghevond Tayian, l'interpretazione apparteneva a P. Samuel Gantharian che più avanti assunse lo pseudonimo di Kesarian. Ma ancora nel 1889 Emilio Teza, nel suo articolo *Quali parti della Divina Commedia fossero tradotte in armeno*, conferma che la traduzione dell'Episodio del Conte Ugolino appartiene a P. Hiurmiuzian.<sup>22</sup>

Dal punto di vista cronologico il primo interprete di Dante fu P. Alishan.<sup>23</sup> In realtà, nel 1855 egli tradusse il primo verso del terzo canto dell'Inferno, che corrisponde alla famosa iscrizione della porta dell'Inferno, per descrivere le rovine di Ani.<sup>24</sup> Mentre P. Arsen Bagratuni intraprese il lavoro di traduzione con l'intento di armenizzare *La Divina Commedia*, ma purtroppo non poté finirla. Nella rivista *Pazmaveb* del 1868, a pagina 190, c'è una nota da parte della redazione in cui si dice che P. Bagratuni aveva l'intenzione di tradurre tutta *La Divina Commedia*, purtroppo si spense nel 1866 e quindi si ha motivo di credere che la traduzione sia stata fatta almeno uno o due anni prima. L'interpretazione fu trovata dopo la sua morte e pubblicata postuma nel 1868.

Agli albori del XX secolo, tra il 1899 ed il 1930, prevalgono le traduzioni in *ashcharhabar*<sup>25</sup> (armeno moderno) ed è in questo periodo

XII 88-136; «L'Aquila Romana», *Paradiso*, VI 1-95; «La Gloria di Dio», *Paradiso*, XIII 49-145, *Pazmaveb*, 1871, 149-160.

<sup>19</sup> P. SAMUEL KESARIAN (Gantharian), «Dante, Inferno III», *Pazmaveb*, 1871, 43-45.

<sup>20</sup> P. GHEVOND ALISHAN, *Teghagir Hayots Metzats*, Venezia-San Lazzaro, 1855, 32.

<sup>21</sup> P. GHEVOND ALISHAN, *Shirak*, Venezia-San Lazzaro, 1881, 38.

<sup>22</sup> EMILIO TEZA, *op. cit.*, 155.

<sup>23</sup> P. Ghevond Alishan (1820-1901), grande erudito, storico, geografo e poeta armeno, caposcuola – oltrechè la personalità di maggior rilievo – del romanticismo armeno. La sua vasta produzione scientifica e letteraria, che ne fa uno dei più rappresentativi e maggiormente apprezzati autori dell'Ottocento, comprende anche una ricca raccolta poetica (pubblicata a Venezia in 5 volumi, 1857-58).

<sup>24</sup> Fondata nel V sec. come fortezza, Ani fu la capitale del regno della dinastia armena dei Bagratidi dal 961 al 1045, e divenne un importantissimo centro commerciale e culturale. Il terremoto del 1319 e la conseguente devastazione dei mongoli del 1330 distruggono completamente la città. Ancor oggi restano tracce ben visibili di palazzi, gruppi di abitazioni, fortificazioni, ponti, nonché lunghi tratti delle mura e numerose chiese, che rappresentano una documentazione fondamentale per lo studio dell'architettura armena medievale.

<sup>25</sup> L'armeno moderno si formò nel XVIII secolo, diviso in due branche: l'armeno orientale, parlato e scritto nell'Armenia Caucasica e nelle colonie per-

che *La Divina Commedia* si armenizza del tutto ad opera di P. Garegin ZARBHANALIAN<sup>26</sup> (1874), Avetikh M. YEZEKIAN-PROYIANTS<sup>27</sup> (1880), P. Arsen GHAZIKIAN<sup>28</sup> (1899), Hrant ALATIN<sup>29</sup> (1912), P. Aristakes KHASGANTILIAN<sup>30</sup> (1927), P. Athanas TIROYIAN<sup>31</sup> (1930), Vagharshak NORENTS<sup>32</sup> (1930), Arbun TAYAN<sup>33</sup> (1938), Hraçh KHADJARENTS<sup>34</sup> (prima del 1966), Soghomon TARONTSI<sup>35</sup> (1966) e Ruben GHULYAN<sup>36</sup> (1985).

Le traduzioni complete della *Divina Commedia*, in lingua armena, sono state fatte in *grabar* da P. Davith NAZARETHIAN (1870-1900) e in *ashcharhabar* da P. Arsen GHAZIKIAN (1899-1926), Arbun TAYAN (1938-1965) e Ruben GHULYAN (1985-2006).

Dei primi traduttori, fu certamente fortunato P. Davith NAZARETHIAN (1840-1911), che nel 1875 riuscì a pubblicare in un opuscolo di 200 pagine: *Terzine scelte della Divina Commedia*, che comprendono 25 lunghi brani, 1754 versi, e le annotazioni. La traduzione completa della *Divina Commedia* fu terminata intorno all'anno 1900. Ma la versione in *grabar* di P. Nazarethian rimase inedita perché, secondo l'erudito P. Nerses DER-NERSESSIAN, a quel tempo aveva già iniziato a prevalere l'*ashcharhabar*, di conseguenza le persone che conoscevano il *grabar* era diminuito

siane e indiane, e l'armeno occidentale, parlato e scritto nell'Armenia Anatolica e nelle altre colonie. Va però tenuto presente che l'armeno-orientale e l'armeno occidentale non sono due lingue distinte, ma ramificazioni di una stessa lingua, differenziate da talune particolarità grammaticali, sintattiche e fonetiche.

<sup>26</sup> P. GAREGIN ZARBHANALIAN, *Patmuthiun matenagruthyan midjin ew nor daruts barewmuts* (Storia della letteratura medievale e dei tempi moderni), Venezia, Tipografia Mechitarista, 1874.

<sup>27</sup> AVETIKH M. YEZEKIAN-PROYIANTS, *Thargmanakan erkeri zboghbovatzu*, («Francesca», *Inferno* V, 73-142), Tphghis, 1880, 68.

<sup>28</sup> ÇJASHBAK DANTEI ASTVATZAYIN *katakerguthene*, *Pazmaveb*, 1899, 1, 24-27.

<sup>29</sup> HRANT ALATIN, *Hosankh*, n. 7, Cairo, 1912, 102; n. 8, 122-123; n.10, 155-156.

<sup>30</sup> P. ARISTAKES KHASGANTILIAN, *Geghumi*, Venetik, Tparan Surb Ghazaru, 1927, 52.

<sup>31</sup> DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, trad. A. Tiroyan, Venetik, Tparan Surb Ghazaru, 1930, 367 pp.

<sup>32</sup> SIMON HAKOBIAN, *Evropakan grakanuthyan glchavor edjere* (Antologia di pagine scelte di letterature europee), Yerevan, Haypethrat, 1936, 49-74.

<sup>33</sup> ARBUN TAYAN, *Grakan therth*, n. 53, Yerevan, 1938.

<sup>34</sup> Hraçh KHADJARENTS, il redattore della rivista *Masis* di Beirut, avrebbe tradotto diversi canti della *Divina Commedia*, come testimonia lui stesso nella sua lettera del 2 maggio 1966, indirizzata a P. Nerses DER-NERSESSIAN. Purtroppo queste traduzioni sono andate perdute.

<sup>35</sup> SOGHOMON TARONTSI, *Hazar u mi sirt* (Mille e un cuore), Yerevan, 1966, vol. II, 124-128.

<sup>36</sup> RUBEN GHULYAN, «Purgatorio XI 1-142», *Sovetakan grakanuthiun*, n. 10, Yerevan, 1985.

e già P. Arsen Ghazikian aveva intrapreso i primi tentativi in armeno moderno.

Emilio Teza tessé l'elogio di questa traduzione e per dimostrarne la fedeltà, ritradusse circa 15 versi dall'armeno in italiano, e concluse:

Fedele è sempre e segue quasi verso a verso il poeta, con semplicità che nulla toglie alla vigoria... dalla rima tiranna si spaventò, ma non debbono tirarsi indietro i valorosi.<sup>37</sup>

In tutte le traduzioni parziali, tranne in quella di Tiroyan, sono presenti i canti dell'*Inferno*, in particolare, per sette volte compare l'iscrizione della porta dell'*Inferno*, altre quattro sono traduzioni complete, per cui in totale sono ben undici le versioni delle rime più famose della *Divina Commedia*. Segue con dieci l'episodio drammatico del Conte Ugolino.

Tutte le traduzioni sono dall'italiano, tranne quella di Vagharshak Norents fatta dal russo, un fenomeno abbastanza comune per la sua epoca, che coincide con il periodo dell'Armenia Sovietica.

I traduttori hanno preso in considerazione i vari aspetti<sup>38</sup> della *Divina Commedia*. Alcuni l'hanno interpretata in versi, altri in prosa, ritenendo impossibile riuscire a rendere in armeno le terzine in rima incatenata. Questi ultimi, seguendo la filosofia di San Girolamo – *non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu*<sup>39</sup> – hanno privilegiato la parola alla forma.

All'inizio, P. Arsen Ghazikian traduceva in *grabar*, cioè in armeno classico. Spesso diceva scherzosamente che: «Persino sognavo in grabar». Successivamente, però, addivenne alla conclusione che l'armeno moderno era ormai diventata una lingua tale da poter essere utilizzata anche per le opere dei grandi classici.<sup>40</sup>

Erano gli anni in cui l'armeno moderno veniva purificato dalle influenze della lingua classica e Ghazikian ne fu uno dei principali promotori attraverso le sue traduzioni. Egli ebbe un ruolo notevole nell'affermazione definitiva dell'armeno moderno come lingua letteraria, non senza suscitare reazioni tra i residui puristi.

P. Arsen Ghazikian ha reso l'*Inferno* e il *Paradiso* in versi,

<sup>37</sup> EMILIO TEZA, «Dante in armeno», in *Bollettino italiano degli studi orientali*, anno I, numero 19, 10 aprile, 1877, 362-366.

<sup>38</sup> Una chiave interpretativa della *Divina Commedia* si trova in un passo del *Convivio* (II, 1) dove Dante asserisce che un'opera può essere vagliata sotto quattro aspetti o sensi: letterale; allegorico; morale; anagogico.

<sup>39</sup> San Girolamo, *Epistula* 72.

<sup>40</sup> *Pazmaveb*, 1899, n. 1, 24.

mentre il *Purgatorio* l'ha interpretato in prosa. Il motivo lo spiega lui stesso:

Non solo il risultato non corrisponde alla fatica impiegata, ma il tema difficile diventerà difficilissimo con le trasposizioni in poesia. Non è essenziale per la poesia il verso, soprattutto nel presente contesto, in cui, tranne che per certi episodi, il resto poteva essere scritto e tanto più tradotto in prosa, quindi spero nella clemenza del lettore.<sup>41</sup>

Le sue osservazioni e motivazioni non sembrano convincenti. Infatti, se fosse così, perché non ha tradotto tutto in prosa?

Era opinione diffusa, forse lo è tuttora, quasi uno stereotipo ripetuto senza prove sufficienti, che Ghazikian abbia fatto più attenzione alla quantità che alla qualità delle traduzioni. È vero che, nell'arco di trent'anni, dal 1899 al 1927, pubblicò trenta volumi di poesia tradotta, corrispondenti a circa 7.000 pagine, scegliendo tra i maggiori geni della letteratura universale, come Omero, Sofocle, Virgilio, Orazio, Dante, Tasso, Milton, Foscolo, Leopardi, Manzoni e anche alcune scrittrici come Vittoria Aganoor, Ada Negri. Per un totale di cinquanta volumi circa. Tuttavia, lo stile traduttivo di Ghazikian si è quasi sempre contraddistinto per la cura, la fedeltà, l'armonia, il valore letterario, il lessico, e, soprattutto, per l'intuito straordinario nella scelta dei testi.

Ghazikian era un maestro dell'endecasillabo armeno, usato in tutte le sue traduzioni. Aveva un eccellente gusto letterario ed una notevole ricchezza linguistica.

Con le sue traduzioni in armeno di poemi dei grandi autori di tutto il mondo, P. Ghazikian fu l'iniziatore e l'artefice della comunicazione diretta tra il pensiero armeno ed il talento creativo dei geni universali, tanto da essere considerato da taluni il Bagratuni dell'armeno moderno. In effetti, però, P. Arsen Bagratuni, il primo traduttore di Dante, fu un genio inavvicinabile, ritenuto senza eguali nella storia della letteratura traduttiva armena.

In ogni caso, il famoso critico letterario Arshak Çhopianian definì la versione di Ghazikian «assolutamente fedele al testo originale, in un ottimo armeno ed una metrica rigorosa»,<sup>42</sup> quindi degna di grande merito nella storia della cultura armena.

Nel 1930, il *Paradiso* di Dante appare in armeno con una nuova veste letteraria, e con le illustrazioni di Gustave Doré. Il traduttore si chiama P. Athanas Tiroyan (1857-1926), autore di ben trenta

<sup>41</sup> DANTE ALIGHIERI, «Astvatzyin katakerguthiun», Khawaran, trad. P.A. Ghazikian, *Pazmaveb*, n. 9-10, 1902, 408.

<sup>42</sup> ARSHAK ÇHOPANIAN, *Anabit*, n. 1-4, 1908, 10-11.

volumi, di carattere linguistico, filologico e grammaticale, tra i quali spicca la traduzione, del 1911, della *Gerusalemme liberata*.

La sua traduzione di Dante è contraddista da un'innovazione metrica, pur senza rime, da lui definita «endecasillabo armeno»,<sup>43</sup> che lui stesso non ha usato sempre, né con risultati costanti. Ciononostante, la traduzione di P. Tiroyan è di alto valore letterario ed in taluni momenti, per compattezza stilistica e densità linguistica, forse anche migliore nei corrispettivi passi di traduzione del suo predecessore.

Fu uno degli ex-allievi del collegio Moorat-Raphael di Venezia, stabilitosi poi a Yerevan, Arbun Tayan, che riuscì, dopo faticosi tentativi di traduzione, a far pubblicare dalla casa editrice HayPetHrat<sup>44</sup> di Yerevan, *La Divina Commedia* in tre eleganti volumi, l'*Inferno* nel 1947, il *Purgatorio* nel 1952, il *Paradiso* nel 1959, con illustrazioni di Gustave Doré e con l'introduzione di Avetikh Isahakian<sup>45</sup> per il *Purgatorio*, mentre per l'*Inferno* e per il *Paradiso* si è avvalso della firma di A.K. Djivelegov.<sup>46</sup> La traduzione è in versi e in rima: il primo verso è rimato col terzo, mentre il secondo resta libero.

Ecco la spiegazione di tale scelta del traduttore:

Non è tanto importante mantenere il sistema complicato della rima inca-

<sup>43</sup> Il traduttore si ispira a Bagratuni, che aveva studiato e definito la metrica dell'antica innografia della Chiesa Armena chiamandola metrica armena, poiché ritenuta da lui la metrica dell'antica poesia armena prima dell'introduzione in epoca ciliciana della metrica sillabica. Dunque Tiroyan cerca di adattare questa metrica all'armeno moderno.

<sup>44</sup> HayPetHrat - Edizioni Statali Armene.

<sup>45</sup> Avetikh Isahakian (1875-1957), noto poeta armeno. Ha fatto gli studi medi a Etchmiadzin, nel 1893 si è recato in Germania, a Lipsia, per frequentarvi l'Università. È vissuto anche a Zurigo, Parigi, Venezia. Il suo primo libro di liriche, *Yerger ev verkber* (Canzoni e ferite) è del 1897. Ha scritto anche leggende, ballate, favole e, nel 1909, un poemetto di carattere filosofico, *Abu-Lala-Mabari*. Tra il 1919 e il 1937 ha lavorato per dare una veste letteraria al poema epico medioevale *Sasna Mber*. Ha scritto anche numerosi racconti ed un romanzo (*Usta Karo*). Membro dell'Accademia dell'Armenia Sovietica, è morto il 17 ottobre 1957 a Yerevan dove ha avuto l'onore dei funerali di stato. Cfr. P. MESROP DJANASHIAN (a cura di), *La poesia armena moderna*, Venezia, Mechtar, 1963, 33, 247-254, 353.

<sup>46</sup> Djivelegov Alexey (1875-1952), storico, critico d'arte, studioso di letteratura, cultore del teatro, traduttore armeno. Le sue opere sono principalmente dedicate all'arte e alla letteratura del Rinascimento. Autore di una serie di volumi, tra i quali: *Midjnadaryan khaghakhnerë Arewmtyan Ewropayum* (Le città medievali in Europa occidentale), 1902; *Arewturë Arewmutkhum midjin darerum* (Il commercio nell'Europa medioevale), 1904; *Aleksandr I ew Napoleon* (Alessandro I e Napoleone), 1915; *Italakan Veratznndi aknarkner* (Cenni sul Rinascimento italiano), 1929; *Dante Alighieri*, 1933, ecc.

tenata delle terzine dell'originale nella traduzione, quando ci sono ben altri elementi più importanti da mantenere, soprattutto perché il valore dell'originale dantesco non è tanto nella bellezza esterna, quanto nel contenuto interno, per restare fedeli al quale i traduttori spesso hanno rinunciato alla metrica o alla rima dell'originale e altri, addirittura, ai versi, traducendo in prosa.<sup>47</sup>

Alcuni anni dopo, nel 1969, in un unico volume la Casa Editrice dell'Accademia delle Scienze di Yerevan pubblica *La Divina Commedia* in armeno con la traduzione di Tayan, in un'edizione di lusso, con le illustrazioni a colori riprodotte dai manoscritti della Biblioteca Vaticana, della Biblioteca Marciana di Venezia e del British Museum di Londra.

Arbun Tayan, durante la sua adolescenza, subì il fascino dell'Italia. Indubbiamente nel periodo di frequentazione del collegio Moorat-Raphael, ispirato dall'entusiasmo di Ghazikian, si innamora dell'Alighieri e della sua opera immortale. Nel corso degli anni, con la conoscenza della lingua italiana, approfondisce le sue ricerche, studiando voluminosi commentari e allargando gli studi specialistici ad altre lingue europee. Contemporaneamente agli studi danteschi e alla lunga esperienza di traduttore, accresce ed arricchisce la sua conoscenza dell'armeno, diventando così un abile ed elegante interprete dell'opera del sommo poeta italiano. Un'opera che, pur storicamente circostanziata – anzi tutta sostanziata da avvenimenti, persone, concetti, linguaggi di un periodo storico specifico – va oltre e attraversa ogni tempo, inalterata nel proprio valore ideale e poetico, nella propria capacità di suscitare emozioni e pensieri, assumendo perciò carattere di modello e destando sempre nuovo interesse ad ogni succedersi di generazioni. Così all'inizio del XXI secolo comparve una nuova traduzione della *Divina Commedia* in lingua armena, a cura di Ruben Ghulyan, il quale, dopo aver fatto diverse traduzioni dalla poesia russa, si dedicò a Dante senza mai essere stato in Italia e senza aver mai studiato la lingua a livello accademico. L'amore verso il Poema divino nacque in lui leggendo la traduzione di Tayan, al punto che cominciò ad imparare l'italiano da solo, avendo come obiettivo di andare oltre Tayan e di riuscire a tradurre *La Divina Commedia* in rima incatenata. Ghulyan, seguendo le esperienze traduttive del P. Arsen Ghazikian, di Arbun Tayan e di Losinsky, in russo, riuscì a realizzare il suo sogno dopo circa trent'anni di lavoro.

Nel 1996 aveva già pubblicato una propria traduzione della

<sup>47</sup> DANTE ALIGHIERI, *Astvatzayin katakerguthiun*, (trad. Arbun Tayan), Yerevan, Accademia delle scienze della RSS d'Armenia, 1969, 649.

*Vita nova*. Nel 2004 è uscita la sua versione dell'*Inferno*, nel 2005 quella del *Purgatorio* e nel 2007 quella del *Paradiso*.

Ghulyan fu attirato dalla metrica dantesca, soprattutto dal fatto che il poeta avesse messo in rima diverse forme grammaticali. Per esempio: *mio palto* – *io salto*. Ghulyan, ha cercato di evitare le rime dove coincidono le desinenze delle declinazioni o delle coniugazioni: [*khaghakhits-seghanits*] oppure [*marum-karum*]. Nei casi citati ha cercato di rimare le parole dove coincidono le consonanti che precedono la desinenza, come in [*khaghakhits-er<sup>h</sup>khits*], [*marum-srum*]. Un altro esempio in Ghulyan è la rima tra forme radicali, come [*tesak-krak*], [*vets-ts<sup>h</sup>ets*].

In certi casi ha tentato di mettere in rima anche le consonanti che precedono l'accento, come in [*tesak-kh<sup>h</sup>sak*], [*krak-mtrak*].

Nel rimare delle forme declinate, lo studioso ha cercato di far coincidere non solo le consonanti che precedono la desinenza, ma anche le vocali prima delle consonanti, come [*antarum-bar<sup>h</sup>barum-pat<sup>h</sup>carum*], [*khagh<sup>h</sup>khits-slakhits*].

Il traduttore si è avvalso di parole che si riflettono completamente nelle altre come [*arnum-charnum*].

Ghulyan ha tentato di rimare anche diverse forme grammaticali, declinate e di coniugazioni come *anvani* (aggettivo) – *kvani* (verbo, indicativo presente) – *chani* (congiuntivo presente negativo).

Per poter valutare una traduzione bisogna partire da tre punti di vista principali: innanzi tutto la fedeltà all'originale, poi il trasferimento delle particolarità stilistiche e di tutta la forma poetica in un nuovo modello linguistico, ed infine l'andamento fluente del nuovo modello. La traduzione si può considerare perfetta (se così si può definire, perché il famoso gioco di parole «tradurre-tradire» mette in dubbio questa possibilità), se sono stati soddisfatti per quanto possibile questi punti fondamentali.

Goleniscev-Kutuzov, il famoso esperto del sommo poeta, ha definito Dante l'architetto più perfetto della poesia universale, perché ha costruito il suo capolavoro, con severa simmetria, come un monumento architettonico marmoreo, mantenendo rigorosamente le regole della terzina, la rima incatenata, che diventa però il punto più critico per il traduttore.

Sin qui abbiamo preso in considerazione tre traduttori con tre diversi punti di vista, anche se è evidente una certa continuità tra di loro. Ma, a nessun titolo, possiamo affermare che la traduzione di Tayan abbia superato quella di Ghazikian e tanto meno, che quella di Ghulyan abbia superato le due precedenti. Ognuno ha proposto la sua versione interpretativa. È passato un intero se-

colo da Ghazikian, ma ancora oggi la sua traduzione resta come un gioiello, sotto certi aspetti insuperabile, anche se ha tradito Dante nella forma, non mantenendo la rima. Sono passati più di cinquant'anni dalla traduzione di Tayan. Anche lui, nell'arco di decenni, si è dedicato all'arte della traduzione letteraria armena, occupando un posto di riguardo accanto al grande traduttore di Shakespeare, Hovhannes Masehian. Ruben Ghulyan invece è riuscito a rispettare completamente la terza rima, cosa che l'ha costretto, però, ad allontanarsi spesso dal significato reale e l'ha distinto dai suoi predecessori.

Ma simili e molte altre peculiarità delle traduzioni sin qui considerate necessitano di ulteriori approfondimenti. Mi riprometto di intraprendere quanto prima un'analisi più dettagliata degli approcci, delle tecniche di traduzione e dell'ermeneutica testuale e stilistica di questi interpreti di Dante Alighieri.

#### ABSTRACT

It is beyond dispute that the Mekhitarist Fathers contributed to both the spiritual and cultural advancement of the Armenian nation. Thanks to their pains, Armenians have been given access to, and are able to read in their own language, not only anthologies but whole works by the greatest European authors. So it does not come as a surprise that there has been no lack of interest in the masterpiece of Italian poetry, Dante's *Commedia*. Indeed, as a result of the tireless efforts of the Mekhitarist Fathers and their students, Armenians came into contact with Dante's work in 1866, before many Asian peoples – and even some European ones –, thanks to a great literary mind like Father Arsen Bagratuni. During the second half of the 19<sup>th</sup> century, various scholars tried their hand at translating the *Commedia* into Grabar. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, between 1899 and 1930, translations into Ashkharhabar were prominent. During this period the *Commedia* was completely rendered into Armenian. Ruben Ghulyan's is the latest complete translation of the *Commedia* (2004-2007). There have been more than twenty partial translations as well. Dante's translations have enriched the Armenian poetic language and enlarged the confines of its linguistic and stylistic possibilities.

#### KEYWORDS

Dante Alighieri. *The Divine Comedy*. Armenian translations. Mechitarist school.

BENEDETTA CONTIN

«LA MIA ANIMA ESILIATA».  
LA VITA E LA PRODUZIONE ARTISTICA  
DELLA SCRITTRICE ARMENA ZABEL YESAYEAN\*

1. *Qualche considerazione preliminare sul ruolo della donna nella società armena tradizionale pre-cristiana e cristiana*

La definizione del ruolo sociale rivestito dalla donna armena costituisce un punto di partenza fondamentale per mettere in luce le differenze culturali intercorrenti con la figura della donna sia in occidente che in altre aree orientali. Ciò ci aiuterà a capire meglio come si siano manifestati alcuni tratti comportamentali tipici della donna armena, che furono determinanti per la stessa sopravvivenza della nazione armena ed ebbero un'influenza indiscutibile sulla formazione etica e sociale della stessa.

Sia in epoca pre-cristiana che cristiana la famiglia è stata l'asse portante della società civile, e di conseguenza la donna ha assunto un ruolo assai importante nell'educazione e nella trasmissione dei valori morali e delle virtù ancestrali ai figli, che avrebbero dovuto costituire il nerbo della nazione e perpetuarne l'esistenza. Mi sembra necessario a questo punto aprire una parentesi sul significato che assume nel presente contesto il termine «nazione», in armeno *azg*, da cui derivano per suffissazione i due termini contrapposti *azgasiruthiun* – letteralmente: «amore della propria nazione», patriottismo o «nazionalismo moderato, legittimo», e *azgaynamoluthiun* – «sciovinismo, nazionalismo eccessivo». Queste stesse formazioni lessicali denotano già, nella loro rispettiva connotazione semantica, da una parte quanto fosse profondo e forte il

\* Per la trascrizione dei nomi armeni seguiamo il sistema Padus-Araxes, proposto dall'omonima Associazione. Per la tabella delle corrispondenze grafematico-fonetiche, cfr. GÉRARD DÉDEYAN (a cura di), *Storia degli Armeni*, Milano, Guerini, 2002. Vorrei segnalare che il presente articolo è già apparso in versione telematica nel n. 8 della rivista telematica *DEP* (Deportate, Esuli e Profughe) dell'Università Ca' Foscari di Venezia ([http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a\\_id=41790](http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=41790)). Per le differenze fonetiche all'interno dell'armeno si veda *infra*, nota 3.

senso dell'appartenenza alla propria nazione e dall'altra come esso fosse soggetto ad un criterio di razionalità e di eticità. Il concetto di «nazione» non è mai stato percepito dagli armeni – se non forse in questi ultimi anni, in seguito all'indipendenza e dopo il crollo del Soviet, e contrassegnati da una certa adesione euforica ai «modelli» occidentali tra cui quello di Stato-nazione –, come equivalente a quello di «Stato», in particolare di «Stato-nazione» appunto. L'identità «nazionale» è stata invece sempre percepita in prima istanza come un dato di natura familiare, sociale e soprattutto culturale, non implicante necessariamente l'identificazione con una determinata appartenenza statale. Le radici di tale concezione risalgono al V sec., fino alla geniale opera acculturante di Mesrop Mashtots (362-439), l'inventore dell'alfabeto armeno (405/06 d.C.) che diede il primo impulso decisivo alla formazione di una cultura letteraria armena. Mesrop trasponeva così il discorso dell'identità etnica dal piano religioso-politico sul piano culturale-letterario. Tale concetto che fondamentalmente s'ispirava al modello ebraico, se ne distaccava però in quanto l'identità del popolo armeno – almeno nel senso verticale/diacronico della storia – non si misurava secondo la religione, in quanto venivano inclusi nell'identità armena sia gli armeni dell'era pre-cristiana, pagani, che gli armeni divenuti cristiani.<sup>1</sup>

Fatta questa premessa, vorrei porre in luce le caratteristiche attribuite alle divinità femminili nel pantheon armeno. Anahit (Artemide), Astghik (Afrodite) e Nanè (in parte identificabile con Atena), rispecchiano le precipue caratteristiche della donna, e in particolare della madre, caratterizzata da immagini di luce. Vorrei subito notare però che la corrispondenza tra le figure armene e greche è solo parziale ed approssimativa e può servire solo per un primo orientamento. Va pure rilevato che le figure armene trovano delle affinità e corrispondenze ben più profonde nel pantheon dell'area iraniana. Infatti, Anahit appare in veste di divinità suprema, incarnando le virtù e i poteri attribuiti nel pantheon greco in parte alla vergine Artemide e in parte a Demetra. Così pure Anahit (l'Anahita degli iraniani) è la suprema madre e signora, dea della fertilità e della purezza, che purifica il seme

<sup>1</sup> Tale concezione, forgiata radicalmente da Mesrop attraverso la sua opera di acculturazione – poiché egli non scrisse, almeno su tali argomenti – trovò la sua formulazione letteraria, teorica, nell'opera di Movses Chorenatsi, considerato il padre della storiografia armena. Cfr. B.L. ZEKIYAN, «L'idéologie de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'Histoire», *Handes Amsorya*, 1987.

degli uomini e il grembo delle donne. Essa era venerata il giorno del capodanno armeno con il dono delle primizie dell'uva. Infatti secondo l'antico calendario armeno, che era mobile, il capodanno coincideva in origine con il primo del mese di *Nawasard* (l'età nuova) corrispondente, originariamente, all'undici di agosto.

In tale prospettiva, la donna riveste un ruolo salvifico «universale» per la famiglia e per la patria, diffondendo, simile ad una fiaccola ardente, la luce e il calore in opposizione alla paura, al terrore e alla schiavitù, a cui il popolo armeno è stato sottoposto lungo la sua storia. La simbologia della luce riassume in sé le virtù eroiche riconosciute alla donna-madre: la dedizione, il sacrificio, la fedeltà coniugale e la purezza morale; virtù per le quali sono stati esaltati in particolare molti personaggi maschili e femminili della storia armena.

Con quest'ultima affermazione vorrei anche sottolineare come, nella concezione del mondo armena, la nobiltà di spirito e i valori eroici dimorino in ugual misura negli uomini e nelle donne, senza una rilevante discriminazione di genere. L'uguaglianza di diritti e di doveri, soprattutto in ambito coniugale, della donna e dell'uomo sono fissati nel diritto civile e canonico (*Girkh Datastani*), redatto da Mechitar Gosh in epoca medievale in base al diritto tradizionale consuetudinario, e rimasto in vigore fino alle trasformazioni della società in epoca moderna. A tal riguardo è assai eloquente il mito di Ara il Bello, esempio commuovente di fedeltà coniugale maschile. Ara, che è la trasfigurazione mitica di un personaggio storico, il re d'Urartu Menua, rifiuta le proposte matrimoniali della bellissima regina assira Semiramide, restando fedele alla moglie, Nward, e incorrendo così nelle ire della regina assira, che gli muove guerra. Contrariamente al corso degli eventi storici, secondo i quali Menua è stato il vincitore, nel mito Ara viene sconfitto e paga con la vita la sua fedeltà coniugale.

Tra gli esempi di dedizione e sacrificio della donna armena, accompagnati dalla strenua devozione agli alti valori etici e spirituali, vale la pena di riportare alcuni pezzi estratti dalla narrazione, fatta dallo storico Eghishe, sul comportamento adottato dalle nobili donne armene in occasione della sanguinosa battaglia di Awarayr (451). In tale battaglia, combattuta per difendere la fede cristiana dall'imposizione del mazdeismo dei Persiani, molti dei valorosi combattenti perirono o, sopravvissuti alla medesima, furono tenuti prigionieri presso la corte del re persiano senza speranza di ritorno dall'esilio forzato. All'esilio fisico e materiale degli esponenti delle nobili casate armene fa da contrappunto l'esilio spirituale e immateriale a cui si sottopongono le loro don-

ne, che «imprigionarono volontariamente le passioni della carne e parteciparono alle sofferenze di quei santi prigionieri». <sup>2</sup> L'esilio di queste donne si manifesta non tanto nell'allontanamento volontario o sradicamento forzato dalla loro terra, quanto piuttosto nella cosciente e responsabile alienazione da se stesse, nell'abbandono dello sfarzo e del lusso della vita nobile per abbracciare una condotta di vita ascetica, per cui «non ricordarono nemmeno il nome della delicatezza della nobiltà ereditata dalle madri, ma come uomini che fin dall'infanzia abbiano vissuto le austere condizioni del popolo, conducendo tra le angustie la vita di questo mondo, ancor più di loro accolsero con pazienza le tribolazioni», <sup>3</sup> «dimenticarono la debolezza femminile, e divennero uomini virtuosi nel combattimento spirituale», <sup>4</sup> cosicché «nella loro vita eguagliarono la morte dei prodi campioni, e da lontano divennero maestre di consolazione per i carcerati». <sup>5</sup> La vita di queste donne, private dei loro amati sposi in giovane età, è completamente offerta alla memoria dei loro coniugi, ai quali le legava un affetto e devozione profondi, come si legge nel toccante passo dello stesso Eghishe

si sciolsero i ghiacci di molti inverni. Giunse la primavera e arrivarono di nuovo le rondini. Le videro e se ne rallegrarono gli uomini che amano la vita, ma esse non poterono più rivedere i loro amati. I fiori primaverili fecero ricordare i loro teneri sposi e i loro occhi desiderarono rivedere l'agognata bellezza del loro viso. Essi furono ricordati nelle epigrafi, ma nessuna festa dell'anno li riportò da lontano. <sup>6</sup>

Quest'ultima frase epigrammatica sarebbe da sola sufficiente a trasmettere la lacerante rottura, aliena dalla possibilità di rimedio, interna al nucleo familiare, in cui la donna vive un esilio quasi metafisico, e alla società stessa, privata dei suoi esponenti politici più validi. Questa forma di esilio, che esiste tra due parti – la moglie e il marito o la madre e il figlio <sup>7</sup> –, e le coinvolge

<sup>2</sup> ELIŠĚ, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, a cura di R. Pane, Roma, Città Nuova, 2005, 204.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 202.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 204.

<sup>7</sup> Ricordiamo, ad esempio, la principessa Tzvik, della casata degli Artzruni, moglie di Hmayeak, fratello del generalissimo Vardan, il gran condottiero morto nella battaglia di Awarayr, e madre di Vahan Mamikonean che, cresciuto, succederà allo zio nella guida militare e spirituale della rivolta. La ribellione armena si placherà nel 485, allorché Vahan, l'erede spirituale di Vardan, s'imporrà vittorioso ai Sasanidi e otterrà da loro con il Trattato di pace di Nwarsak il riconoscimento dei diritti fondamentali cui gli armeni aspiravano.

entrambe nella drammatica lacerazione provocata dal suo stesso «avvenimento», sembra convivere e coabitare con la storia del popolo armeno e vedremo come si ripresenti nei tragici avvenimenti del Grande Male (così come è riconosciuto dagli armeni il genocidio perpetrato dai Giovani Turchi nel 1915-18), grazie al romanzo dell'avvocato turca Fethiye Çethin.

A tutto ciò va aggiunto che almeno per una quindicina di anni, dal giorno della grande battaglia di Awarayr (il 2 giugno del 451) fino alla liberazione dei principi prigionieri avvenuta nel 464, la resistenza armena, sotto la forma di azioni di guerriglia, che non cessò mai, fu guidata e sostenuta da quelle stesse donne principesse rimaste in patria. Tale resistenza sfocerà nella vittoria finale solo nel 484, sancita dal Trattato di Nwarsak.

Non vi può essere alcun dubbio che la condotta di vita della donna abbia contribuito alla formazione dello spirito di eroismo e di indomita libertà del popolo armeno, attraverso la sua devozione a valori universali, quali il senso di comportamento etico e del sacrificio per la famiglia, la società, la patria.

## 2. *La donna armena e la modernità*

In epoca moderna la notevole autonomia e libertà della donna all'interno del nucleo familiare e di quello sociale si rispecchia nell'entusiasta partecipazione femminile ai movimenti di risveglio culturale e politico della nazione armena nell'Impero Ottomano. Alcune scrittrici armene, tra cui Zabel Asatur (Zapēl Asatur,<sup>8</sup> conosciuta sotto il nome di Sibil/Sipil) e Hayganush Markh (Haykanush Markh), fondarono nel 1879 la «Società delle Patriote Armene» (*Azganwer Hayuheat̄s ḏnkeruthiun*), il cui scopo era di risollevarla la nazione, puntando in particolare sull'istruzione delle donne e delle giovani ragazze. La stessa Zabel Yesayean (Zapēl Esayean) vi si associò dopo il suo ritorno a Costantinopoli da Parigi. Se nell'ambiente metropolitano di Costantinopoli la donna, soprattutto quella appartenente alla borghesia, godeva di parti-

<sup>8</sup> La differenza di pronuncia, e conseguentemente di trascrizione, dei nomi armeni è determinata dalle differenze fonetiche presenti tra la variante occidentale e quella orientale. I dialetti occidentali armeni hanno subito, per quanto riguarda le consonanti occlusive, rispetto ai valori fonetici dell'armeno antico e dei dialetti orientali, una *Lautverschiebung*, per cui le sonore sono diventate sorde, effettivamente sorde aspirate, e le sorde sonore. Tra parentesi forniremo, per quanto riguarda i nomi appartenenti al bacino culturale armeno-occidentale, la trascrizione secondo i valori classici.

colari privilegi, non bisogna per questo pensare che nelle zone rurali la condizione della donna fosse inferiore. Infatti il grado d'istruzione, primo mezzo di emancipazione e presa di coscienza di se stessi, era ad un livello molto alto e le istituzioni scolastiche si trovavano anche nei più piccoli agglomerati urbani, tanto che, nel XIX secolo, la percentuale, in proporzione alla popolazione, di scuole armenie e delle rispettive scolaresche in Anatolia era di gran lunga superiore a quella delle scuole europee.

Alla fine del XIX secolo il risveglio spirituale della nazione armena coincise anche con l'affermarsi dei movimenti politici di autonomia e liberazione dal dominio ottomano. La convivenza tra armeni e turchi nell'Impero ottomano era stata nei secoli piuttosto armoniosa o per lo meno tollerabile, nonostante le difficoltà, fino alla fine del XIX sec., quando da una parte la diffusione delle idee rivoluzionarie risorgimentali di indipendenza e libertà delle nazioni avevano infiammato gli animi dei popoli sottomessi all'Impero Ottomano, e dall'altra le sopraffazioni dei signori locali sfuggenti al controllo del potere centrale, per lo più curdi, trovavano un alleato nel Sultano Abdul Hamid che inaugurò una nuova e feroce stagione di massacri e rappresaglie nei confronti degli armeni dei vilayet orientali. L'ideologia e i movimenti rivoluzionari ebbero un peso tragico nell'incrementare l'odio prima del Sultano e poi dei Giovani Turchi contro la nazione armena. Furono questi ultimi, educati alla modernità di stampo occidentale,<sup>9</sup> a concepire e realizzare in maniera esemplare l'idea di una soluzione definitiva che Hamid, il tradizionale teocratico, nonostante la sua violenza sanguinaria, non aveva potuto concepire. Ma la follia genocidaria, che pure era riuscita ad eliminare fisicamente quasi l'intera popolazione adulta maschile, aveva trovato l'ostacolo più forte al suo obiettivo di assimilazione della popolazione femminile giovane e di quella infantile nella fedeltà, tenacia e resistenza incondizionata ed eroica delle donne.

Il sacrificio della donna si distingue e assume una valenza propria rispetto a quello compiuto dalla sua controparte maschile: la consacrazione della propria esistenza alla realizzazione di un ideale superiore a quello individuale implica per la donna una rinuncia (dis-incarnazione) radicale e assoluta alla propria femminilità e alla maternità, perché «deve smettere di occuparsi

<sup>9</sup> I massimi esponenti del partito di nuova formazione perfezionarono i loro studi in Europa, assorbendo ed esaltando fino al tragico epilogo l'ideologia dello Stato-Nazione, per cui lo stato coincide e s'identifica con l'ethnos fondatore ed insediato nel territorio.

della sua vita privata: deve dimenticare per sempre il suo io, la sua casa, la famiglia, i parenti, la sua proprietà e persino il suo amore. Non deve avere i suoi personali capricci e deve essere pronta a sopportare ogni genere di privazione: la fame, il freddo e la paura. Con grande dignità doveva sopportare la sua croce. Il suo motto era «tutto per l'armenità e la sua salvezza» [da Sevean, *I fondatori del partito armeno «Dashnaktsuthiun»*]. E siccome «i veri eroi sono quelli che non hanno nome né voce né gloria» (da Ruben, *Memorie di un rivoluzionario armeno*), l'eroismo è esso stesso una forma di esilio (*ex-solum*): il suolo/patria da cui avviene lo sradicamento e l'allontanamento è la propria individualità, la propria personale sfera degli affetti privati.

3. *La percezione dell'esilio nella psiche armena dopo l'esperienza tragica del Genocidio, con riferimento a due testi letterari: La mia nonna materna di Fethiye Çethin e La mia anima esiliata di Zabel Yesayean*

L'esilio è dunque un'esperienza materiale, per cui l'individuo viene strappato dalla sua terra madre, ed è al tempo stesso un'esperienza spirituale/«metafisica», per cui l'individuo patisce una situazione di esilio dell'anima dalla patria, riecheggiata e ricreata nel proprio immaginario.

La prima esperienza è stata vissuta traumaticamente, e possiamo dire «esemplarmente» nella sua macabra tragicità, dalle vittime della follia panturchista dei Giovani Turchi, i quali pianificarono e attuarono la pulizia etnica della nazione armena dal suolo dell'Impero Ottomano nel 1915-17. Le deportazioni furono subite direttamente dalle donne e dai bambini, mentre gli uomini, adulti e anziani, venivano, il più spesso, massacrati ancor prima di intraprendere il cammino del deserto o impiegati come operai nelle retrovie dei vari fronti di guerra. Queste donne furono coloro che a prezzo di atroci sofferenze fisiche e psichiche diedero un nobile esempio di martirio/testimonianza, sopportando non solo la perdita di tutto, della casa, della patria, dei mariti e persino dei figli, ma anche della loro stessa vita. L'esperienza traumatica del genocidio e dell'esilio, quale strappo fisico, nel caso armeno si connotò pure dei tratti tipici dell'esilio spirituale, che ebbe diverse dimensioni e manifestazioni. Un caso emblematico in tal senso ci viene descritto da un recente romanzo turco che ha riscosso una notevole fortuna avendo avuto nel giro di due anni ben sette edizioni.

In questo romanzo, intitolato *Anneannem* (La mia nonna materna), Fethiye Çethin, la scrittrice turca, narra la storia di sua nonna, bambina armena strappata dalle mani della madre, durante il cammino di deportazione nel deserto verso la Siria, per essere data in adozione ad una famiglia turca, dopo essere stata islamizzata e turchizzata. L'autrice scopre la vera identità della nonna solamente in età adulta, per una confidenza intima che la nonna le fa dopo tanta esitazione e riluttanza. La confessione e la richiesta della nonna, che vorrebbe ritrovare i suoi parenti sopravvissuti ed emigrati in America, hanno un profondo effetto scioccante su di lei.

Il suo nome era Heranuş [precisamente Hranuysh, nella forma armena – N.R.]. Era la nipote di Herabet [Hayrabet] Gadaryan, la figlia unica di Üskühi [Isguhi] e Ovannes [Hovhannes] Gadaryan. Nel villaggio di Habab [Havav, nella forma armena],<sup>10</sup> nella provincia di Palu, visse una fanciullezza felice fino all'età della quarta elementare. All'improvviso, vennero quei giorni pieni di sofferenza, riguardo a cui era solita dire: «Che quei giorni se ne vadano e non facciano mai una sola volta ritorno». Heranuş perse tutta la sua famiglia e da quel momento con i suoi familiari non si incontrò mai più. Ebbe una nuova famiglia e un nuovo nome. Dimenticò la sua lingua, la sua religione, ebbe una lingua nuova e una nuova religione. Di tutto ciò non si lamentò mai mentre era in vita, ma non dimenticò mai e poi mai il suo nome, il suo villaggio, sua madre e suo padre, suo nonno e i suoi familiari. Con la speranza di unirsi un giorno a loro e di abbracciarli visse per 95 anni. Forse fu per questa speranza che visse così a lungo. Fino ai suoi ultimi giorni non perse la sua coscienza.<sup>11</sup>

Dal brano presente emergono diversi piani di lettura della traumatica esperienza dell'esilio. L'esilio infatti non è tanto lo sradicamento dal suolo materno, poiché la piccola Heranuş, adottata da una famiglia turca, cresce e continua a condurre la sua vita nella «patria», cioè nel paese dov'era nata, quanto piuttosto lo sradicamento culturale, religioso, linguistico nel tentativo di totale cancellazione e annullamento dell'identità etnica armena. Hranuysh/Seher (Seher è il suo nuovo nome turco) nell'accettazione fatalistica del suo destino per il bene dei figli, nati dal matrimonio con un uomo turco, e della famiglia, si condanna a una totale afasia, al silenzio sul suo nome e la sua identità. L'indicibilità dell'identità etnica trova però una via di compensazione al silenzio

<sup>10</sup> Il nome di Habab, come la stragrande maggioranza degli antichi toponimi, conformemente ad una politica di programmata turchizzazione toponomastica attuata dalla Repubblica turca, è stato cambiato in Ekinözü.

<sup>11</sup> FETHIYE ÇETIN, *Anneannem*, İstanbul, Metis Yayınları, 2004<sup>1</sup>, 77; trad. armena di Salpy Kasbarian, *Metz mayriks*, Aleppo, 2006.

imposto dall'ambiente, un meccanismo di «sfogo», attraverso un atto, quasi un rito, un atto di culto, insito nella cultura popolare tradizionale e nel folclore armeno: l'abitudine, nel caso specifico, di farsi visita a turno di sette donne della piccola città, tra cui la nonna Seher/Heranuş, in particolare nel periodo dei festeggiamenti della Pasqua cristiana, a cui si accompagnava l'offerta da parte di tutte le ospiti di un dolce tipico pasquale armeno, il *çörek*.<sup>12</sup> L'afasia a cui viene costretta Hranuysh per il bene della sua nuova famiglia coinvolge anche i figli. Infatti, al momento delle esequie della madre, alla domanda rivolta loro dall'imam presente, secondo la consuetudine dei funerali islamici, su quali fossero i nomi del padre e della madre della defunta, non vogliono svelarne la vera identità. Dopo un lungo silenzio d'imbarazzo, una delle figlie comunica i nomi dei genitori adottivi turchi di Seher. Alla reiterata violenza, tacitamente imposta e subita, si ribella la nipote, la stessa autrice del libro, che rivela ad alta voce i veri nomi dei genitori di Hranuysh/Seher. La donna già appartiene ad un'altra generazione, più attiva e più combattiva nell'affermazione dei diritti di libera opinione e di verità storica, specialmente su un fatto tabù come quello del genocidio armeno, che il governo turco ancora si ostina a negare. Il negazionismo del governo, per cui l'evento delle deportazioni e dei massacri armeni è stato cancellato dalla memoria storica o manomesso nella sua trasmissione, e il braccio di ferro usato dallo stesso governo contro coloro che affermando la verità storica del genocidio «attentano», nella visione oltranzista del governo, all'integrità dello Stato,<sup>13</sup> spiegano il silenzio imbarazzato e prolungato delle figlie di Hranuysh, che pur conoscendo il vero nome dei genitori della madre, provano paura, e anche quasi vergogna, a svelare la verità.

Per i sopravvissuti al genocidio che sono riusciti a salvarsi emigrando in paesi stranieri e formando le nuove comunità diasporiche, l'esilio è vissuto nel suo senso etimologico di allontanamento dalla terra di origine, dalla terra in cui per più di due millenni l'*ethnos* armeno era vissuto, aveva forgiato la propria identità, e

<sup>12</sup> Termine derivante dall'armeno *çborek* che significa secco. Si tratta di una specie di panettone.

<sup>13</sup> Il reato d'opinione è ancora di notevole attualità in Turchia. Siano sufficienti le citazioni in giudizio di alcuni scrittori famosi quali Orhan Pamuk e Elif Şafak, accusati di attentare all'identità nazionale turca per aver affermato che nel 1915 avvenne il genocidio pianificato della popolazione armena. Un esempio ancora più tragico resta l'assassinio, il 19 gennaio 2007, del giornalista Hrand Dink, proprietario e direttore del quotidiano *Agos*, sotto la spinta di una propaganda ultranazionalistica che aveva preso di mira lui e il suo giornale.

creato la propria cultura. La deportazione, che molto spesso è un avvenimento temporaneo, diviene nel caso armeno esilio perenne, irreversibile, perché, oltre al senso di spavento e terrore suscitato dalla memoria dei fatti e l'incubo causato dall'eventuale rientro in una società ostile, una legge della Repubblica turca, sancita nel 1927, vietò ai superstiti il ritorno nelle terre abitate prima del 1915.<sup>14</sup>

Le poesie di due poetesse armene illustrano bene lo stato d'animo, la sensazione di lacerante e irrecuperabile perdita della propria terra e persino identità.

a) La prima è «Il mio paese» di Sona Van:

Tu sei l'ideale e  
l'idea che non posso comprendere.  
Tu sei la risposta alle domande a cui non rispondo.  
Tu sei la voce che  
mi raggiunge nelle onde.  
Tu sei il dolore con  
colore, ombre, sfumature  
Tu sei l'amore che  
nessun linguaggio può nominare  
tranne la lingua a cui  
appartiene il tuo nome.

b) La seconda è «Consiglio» di Maria Hakobyan (figlia di sopravvissuti al genocidio, nata in Azerbaijan nel 1922):

Dimentica la tua infanzia, mi fu detto.  
Era un sogno, un battito d'occhio.  
Non guardare indietro, non cercare o chiamare.  
Era una favola, una bugia.  
Dimentica il tuo perduto amore, mi fu detto.  
Era una lacrima d'arcobaleno che si asciugò  
con il palpito di un nuovo giorno.  
Respingi la vecchia tristezza dalla tua mente.  
Dimentica le perdite passate, mi fu detto.  
Sii felice per questo giorno. Tu sai  
che l'oggi è tutto ciò che conta;  
e poi noi chiudiamo i nostri occhi per andare.

<sup>14</sup> In questo caso i sopravvissuti all'esperienza traumatica dello sterminio e alla morte vivono in un costante senso di colpa per essere sopravvissuti. L'impossibilità di ritornare nelle loro terre e magari di riappropriarsi di una parte delle proprietà perdute si trasforma in una sorta di reiterazione della tragica fino all'annullamento e svuotamento della realtà. Alle generazioni post-genocidio rimangono, come si legge nei versi vergati da Franco Fortini, «il dolore il male la memoria del male» («Di voi», in *Paesaggio con serpente*, Torino, Einaudi, 1984).

Tutti questi consigli non richiesti e spontanei mi stanno dicendo di dimenticare me stessa.<sup>15</sup>

Vorrei ora approfondire tale esperienza di esilio spirituale, quasi «metafisico», dell'anima dalla patria del proprio immaginario, secondo una nuova dimensione ch'essa può assumere, attraverso il racconto *La mia anima esiliata* (*Hogis akhsoreal*) della scrittrice armena costantinopolitana Zabel Yesayean (1878-1943). La protagonista del racconto è una pittrice armena di Costantinopoli,<sup>16</sup> Emma, di cui si indovina che sia tornata da poco nella sua città natia dopo una lunga assenza. Il tema dell'esilio si sviluppa secondo due direttrici, l'esilio di natura spirituale e metafisica e una forma di esilio che si potrebbe definire sociale e pedagogico.

L'esilio spirituale assume a sua volta diverse connotazioni, perché non è più l'esilio di un individuo o di una collettività su cui viene perpetrata la violenza dello sradicamento dalla natia terra, a cui viene proibito il ritorno alla stessa terra e che diviene infine, in alcuni casi, soggetto di un subdolo tentativo di annientamento identitario e culturale, attraverso il cambiamento forzato della religione e della lingua. Nel caso di Emma/Zabel l'esilio spirituale è innanzi tutto l'impotenza di un'anima, «incatenata su una soglia invisibile», soglia invisibile che può essere più volte identificata con la soglia dell'ingresso nella patria: patria che indica per l'artista non un luogo fisico, quanto piuttosto l'ottenimento della consapevolezza di se stessa e delle proprie intuizioni creative:

Rimango giorni interi chiusa in questa sala e osservo talvolta con occhio severamente critico, talvolta rimanendo delusa e talvolta anche meravigliandomi. Io volevo fare un'altra cosa e c'era sicuramente un'altra cosa nella mia anima. In me c'era luce, allegria e vita, ma tuttavia tutti i miei dipinti sono sempre velati da nebbia. Il sole della terra illuminata della mia patria non era ancora sorto in quelle opere; questa nebbia sarà sconfitta e il mio sole sorgerà. È difficile spiegare questi pensieri, per i quali sono passata e sono sfociata a questa conclusione. Quasi che la mia nostalgia e il mio

<sup>15</sup> In DIANA DER-HOVANESSIAN (ed.), *The Other Voice. Armenian Women's Poetry Through the Ages*, transl. by D.D.H., Watertown (MA), AIWA Press, 2005, 61, 106.

<sup>16</sup> Il nome ufficiale della capitale, per tutta la durata dell'Impero ottomano, fu Konstantaniyye/Costantinopoli. È stato cambiato in Istanbul nei primi anni dell'avvento della Repubblica nel contesto della politica di turchizzazione toponomastica di cui fu uno dei primi e più emblematici esempi. Per ironia della sorte e ad onta di ogni bieco nazionalismo, pure il nome Istanbul, di origini plebee, è con ogni probabilità, anch'esso, di derivazione greca; cfr. B.L. ZEKIYAN, «Da Konstantiniye a Venezia», in *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, Venezia, 1988, 17-31).

desiderio di patria altro non sia che questa nebbia e questa tristezza, che ha messo il suo marchio anche sul mio carattere»;<sup>17</sup> «riuscirò mai a sollevare un lembo del velo misterioso? Riuscirò mai ad immergermi nelle mie profondità fino al fondo e uscirne fuori vittoriosa con una luminosità di auto-consapevolezza?». <sup>18</sup>

La nebbia che avvolge i dipinti rappresenta la condizione di allontanamento e di alienazione del soggetto da se stesso. L'oggetto, il dipinto dà forma, e materializza l'intimità del soggetto senza darle sostanza e renderla leggibile, persino al soggetto stesso:

In ogni circostanza posso dire in modo certo che il velo è ciò che gli uomini possono vedere nelle mie opere, e non ciò che sta dietro ad esso. Questa nebbia è certamente ciò che ostacola la mia anima e mi rende sconosciuta a me stessa, questa è sicuramente quella tristezza che viene prima della mia nostalgia, del mio desiderio, della mia impotenza.<sup>19</sup>

Tutta la narrazione è permeata da una nostalgia profonda e da un desiderio incessante di riempire un vuoto/assenza dell'anima, che sembra piuttosto anelare ad esprimere l'inesprimibile dimorante nella sua essenza, «la bellezza intransitabile eretta nella mia anima»<sup>20</sup> nell'espressione della scrittrice. L'anima è il luogo dove si depositano le bellezze dell'universo e della natura, le quali fecondandola danno impulso alla creazione artistica. L'anima è il luogo senza tempo, dove la memoria del passato, l'attenzione del presente e l'attesa del futuro coabitano e si amalgamano nella «successione incolore del tempo»,<sup>21</sup> e la creazione è l'intuizione del soggetto cosciente del proprio tempo interiore:

Sento spesso questa stupida frase: «Quante cose avete da dipingere?» Posso dire che le mie impressioni sono talmente violente che non posso dipingere nulla ora? Davanti a questa bellezza infinita e palpitante sono diventata simile ad una fanciulla sbadata e sembra che abbia perso i mezzi più elementari dell'arte. Bisogna aspettare e impregnarsi di questa bellezza e di tutte queste emozioni che la nostra vita individuale e collettiva dona. Bisogna aspettare che l'anima si fecondi, prepari nel suo mistero indicibile il lavoro che nascerà un giorno. Ciò che è prodotto anzitempo, l'impazienza e l'ascolto delle prime impressioni non è creazione, ma divertimento artistico. È solamente la tranquilla pazienza che mi dà il permesso di sperare che

<sup>17</sup> ZABEL ESAYEAN, *Hogis akhsoreal* (La mia anima esiliata), Beirut, 1972, 71. Le traduzioni dall'armeno dei passi citati sono mie, non essendo stata finora pubblicata una traduzione completa della novella in lingua italiana.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 82.

un giorno riuscirò finalmente a fissare sulla tela la bellezza intransitabile eretta nella mia anima. Non bisogna nemmeno farsi fuggire il momento propizio, mormora il mio pensiero. È proprio questo tutto il segreto: non bisogna affrettarsi e non bisogna nemmeno ritardare tanto e strappare, nella successione incolore del tempo, quell'attimo, l'attimo della creazione, che contiene in sé la fortuna e la gloria.<sup>22</sup>

La bellezza della natura è captata dai sensi, coinvolgendo la vista attraverso i colori dorati dell'alba e del tramonto, l'odorato attraverso l'odore pungente e umido della terra «scossa dal travaglio della fecondazione»,<sup>23</sup> quello intenso del glicine e dell'incenso e quello «inebriante di fiori selvatici e di terra bruciata dal sole», e l'udito attraverso il fruscio del vento primaverile che soffia sulla città di Costantinopoli, il gracidare monotono delle rane e il richiamo del muezzin:

C'è un profumo talmente perturbante nell'atmosfera, un'umidezza e allo stesso tempo un'onda tiepida di vento meridionale. E soprattutto quel fugace, mutevole e febbricitante turbamento, che sembra quasi una infinita morte e rinascita; le luci pulsano e si spengono, un mormorio impercettibile, una sorta di tremore atmosferico eccita l'aria, che torna talvolta irrespirabile. Quasi che un invisibile alato passasse e le luci si spegnessero sotto la sua ombra e il fruscio degli alberi tacesse. Tutto diventa sogno, commozione ed incubo; gli uomini passano per le strade barcollando come ubriachi. Tutto, lo scenario della natura, il sentimento umano, la silhouette della città, le forme slanciate dei cipressi, la preghiera del muezzin, tutte le cose non raggiungono solamente la loro più alta sovraccitazione, ma si mescolano anche tra di loro.<sup>24</sup>

L'esilio dell'artista è riconoscibile nella lacerazione tra il flusso a-temporale delle percezioni dell'anima (spirituali) e la loro materializzazione/oggettivazione nel mondo esteriore/sensibile. C'è una sorta di disintegrazione e perdita del mondo interiore nel momento in cui l'artista tenta di determinarlo nello spazio e nel tempo:

I legami tra il mondo esteriore e la mia essenza interiore sembra che spesso si divelgano, o diventino per me impercettibili ed è nel mezzo della mia anima che, come da un tesoro sconosciuto e inaspettato, raccolgo la mia ispirazione. Ma quanto diverso è ciò che vedo con gli occhi della mia anima e ciò che pongo dinnanzi agli occhi umani. Quasi che, al buio, immerga le mani in una sacca piena d'oro e tenga stretto il tesoro nelle mie palme, porti fuori la mia mano con cautela e senta in maniera palpabile

<sup>22</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>23</sup> ZABEL YESAYEAN, *Erker* (Opere), Beirut, Shirak, 1972, 69.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 75-76.

l'esistenza dell'oro, ma quando riporto le mani alla luce del sole, non c'è nulla e devo esaminare con attenzione per trovare a mala pena una traccia di polvere d'oro nei pori invisibili della pelle.<sup>25</sup>

Ed ancora:

In me c'è l'agitazione di un'attesa meravigliosa, sento che la mia anima è in esilio e tutta tesa aspetta la sua liberazione. Cosa e chi ungerà le sue labbra?... ad ogni ora è possibile sperare e disperarsi.<sup>26</sup>

Il nostro soggetto narrante, Emma, vive in una perenne sovraeccitazione emotiva e spirituale, dettata dalla ricerca della conoscenza di se stessa e della propria libertà:

Perché non sono simile alle altre donne? e perché non mi piace la tranquilla pace delle altre che nascono, vivono e muoiono non conoscendo se stesse? Da dove mi è venuto questo gusto dell'impossibile che mi tiene in un'emozione e impazienza perenne, a tal punto che talvolta mi chiedo: perché sono triste? o perché sono talmente felice? Quasi che nel mistero della mia anima abbiano luogo successi e perdite al seguito dei quali le onde mi raggiungono.<sup>27</sup>

Più o meno a metà del racconto l'incontro di Emma con una scrittrice e intellettuale armena di Costantinopoli sembrerebbe cambiare il punto di vista del soggetto narrante, e dalla lettura del testo si evince un'interpretazione diversa dell'esilio, che da una dimensione personale passa ad una collettiva e sociale:

È questa forse la ragione delle ragioni. Tutti noi siamo soli nella migliore delle ipotesi passiamo come una stella cadente al di sopra di volte celesti straniere. Per quanto la traccia luminosa che lasciamo sia brillante e scintillante, essa è condannata a rarefarsi e a perdersi. La nostra voce solitaria non si mescolerà mai all'armonia di un concerto. Noi ci sentiamo vuoti ai nostri fianchi e la ragione è senza dubbio il fatto che la nostra anima è incatenata nella nostra allegria e dolore personali. Ogni volta che inquieta della sua prigionia, voglia prendere il volo, il suo volo si schianta dalle mura che delimitano la nostra propria vita.<sup>28</sup>

Viene introdotta dunque l'altra dimensione dell'esilio, che non è slegata dalla prima: quella che ho tentato di definire come socio-pedagogica.

Questa dimensione dell'esilio riguarda la dimensione sociale dell'artista, per la quale il rapporto con la comunità cittadina

<sup>25</sup> *Ibidem*, 72-73.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 96-97.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 86-87.

offre lo stimolo creativo e la strappa alla sua solitudine esistenziale, per cui si legge

sembra che siamo esiliati in un paese straniero e lontano. Noi nel nostro paese natio siamo esiliati, perché siamo privi di quell'ambiente che la nostra gente avrebbe dovuto creare attorno a noi con la sua vita comunitaria... siamo legati alla nostra patria solamente da fili fragili e radi.<sup>29</sup>

E ancora:

... solamente il mare agitato della vita sociale e il libero orizzonte ci doneranno il potente respiro della creazione. Fino a che rimaniamo rigidi su noi stessi, siamo costretti a cristallizzarci, strappati al passato e rinchiusi dal futuro;<sup>30</sup> [...] ma tutto ciò è disperso ed ognuno isolato in sé e privato di quel succo vitale che faceva prosperare e fiorire queste capacità in paragone alla loro forza iniziale.<sup>31</sup>

Per bocca di Emma l'autrice afferma l'importanza della funzione sociale dell'artista e la funzione catartica della società sull'artista; dal reciproco contatto si sprigiona l'energia creativa dell'artista e della nazione. Ancor di più l'artista diventa il più genuino rappresentante delle aspirazioni e dei sentimenti del popolo, che si realizzano nelle sue creazioni:

Trovare la strada delle anime degli uomini, diventare comunicativa, dare il ritmo del mio sogno e della mia emozione ai loro sentimenti informi e incolori, diventare conduttore di canti dispersi e che suonano solitari, intraprendere l'invisibile e più forte sovranità dell'artista, diventare una delle cime, che salgono al di sopra del livello umano e che stimano in essi non solo l'interesse delle possibilità presenti, ma anche tutto ciò che verrà, ciò che appartiene alle generazioni future e che è ancora un sogno triste, informe e impossibile per la moltitudine.<sup>32</sup>

Questa necessità è una sorta di elaborazione teorica dell'impegno sociale avuto dalla Yesayean all'inizio del XX sec. (vedi la partecipazione alla già citata fondazione della Società delle Patriote Armene). È importante ricordare che la Yesayean attraverso il romanzo esprimeva chiaramente la sua critica alla società borghese armena di Costantinopoli, denunciandone il torpore intellettuale; nella sua visione l'artista si oppone alla società ed è capace di scoprire la verità. L'impegno sociale si traduce in prima istanza nell'impellente di risveglio della nazione armena dal torpore della schiavitù spirituale e culturale:

<sup>29</sup> *Ibidem*, 85.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 86-87.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 97-98.

... è un grido di liberazione del popolo che si lamenta sotto la pressione della violenza e della schiavitù subita da secoli che devo liberare, con l'energia del mio talento personale e la mia sola forza interiore.<sup>33</sup>

Il sentimento dell'esilio e il desiderio di patria possono essere letti alla luce di quest'ultima direttrice interpretativa come un sentimento di rigetto ed atto di disubbidienza nei confronti della passività a cui si è arreso il popolo armeno e, allo stesso tempo, come un anelito alla vita nuova: lo spiraglio di salvezza sembra quasi aprirsi.

L'ultima parte del racconto s'incentra sull'incontro di Emma, soggetto narrante, con il Bey Vahan Tiran, presidente del comitato organizzatore della mostra dei dipinti di Emma. L'incontro con quest'uomo suscita nell'artista delle intense e violente emozioni, ma la precoce separazione da lui, di cui non viene spiegata la causa, scuote la saldezza e determinazione dell'artista, la quale sentendosi investita del ruolo di rappresentante della nazione, sarebbe stata tolta alla sua condizione di esilio spirituale e culturale e avrebbe tolto la nazione dalla medesima condizione esistenziale. Il ricordo del passato dà impulso alla creazione che, come materia viva, rende presente il lacerante e sofferente passato:

Oggi quando prendo in mano la tavolozza dei colori, mi ritornano le mie gioie e tristezze e il pennello si conduce con l'emozione delle mie sensazioni interiori. Ogni giorno ed ogni ora vivo di nuovo quelle ore passate e concedo a quelle che mi si presentano con lacrime o con sorrisi l'eternità. E gli uomini che si fermano davanti ai lavori di un artista non possono immaginare che noi siamo costretti a rigenerare cento volte una pena dimenticata e passata e ad insanguinare cento volte il nostro cuore cosicché possiamo rendere compartecipi alla sua impressione viva e presente la folla indifferente e grigia che passa. Ferma davanti al mio treppiede, di fronte alla tela bianca mi sforzo invano di fissare con il mio pensiero la visione che in quell'ora mi si presenta con tratti sfuggenti. I ricordi irrompono verso la mia anima scuotendo la sua immobilità... le mie precedenti preoccupazioni e tormenti del pensiero sembra che siano svaniti. La mia anima esiliata ha creduto di trovare i suoi larghi orizzonti, perché la gioia e la pena aprirono un attimo tutte le porte chiuse davanti alla sua pazienza ansiosa e agitata.<sup>34</sup>

La perdita dell'amore determina anche il ritorno alla solitudine e all'esilio spirituale, inteso nell'assenza di un afflato e di una forza creativi individuali e collettivi:

<sup>33</sup> *Ibidem*, 91-92.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 110.

al contrario della mia solitudine presuntuosa, al contrario di quella fede con cui credevo di aver preso il volo della mia libertà e che mi allontanava da loro, siamo di nuovo e sempre amici dell'esilio, prigionieri nelle prigioni interiori che ci siamo costruiti e severe sentinelle gli uni degli altri.<sup>35</sup>

#### 4. Conclusioni

L'esperienza dell'esilio ricorre lungo tutta la storia armena dal V fino al XX sec. e diventa una costante, quasi un elemento inscindibile dall'essenza dell'individuo armeno e dalla sua comprensione intelligibile della condizione umana, a causa della stessa posizione geografica occupata dall'*ethnos* armeno, territorio sempre conteso e crocevia dei più importanti flussi migratori che dall'Asia si spostavano verso occidente. L'esperienza dell'esilio si materializza dunque in due forme:

- a) l'esilio materiale, di allontanamento e sradicamento dal proprio suolo materno,
- b) l'esilio spirituale.

Quest'ultimo può essere conseguente a quello materiale, come nel caso delle principesse armene, private dei loro consorti a seguito della battaglia di Awarayr, oppure avvenire autonomamente. Così nel caso della piccola Hranuysh, strappata dalle mani della madre, alienata alla sua lingua e religione materne, ma non esiliata, nel senso etimologico del termine, cioè allontanata dalla sua terra natia.

Lo stesso potrà dirsi del personaggio descritto dalla scrittrice Zabel Yesayean, in cui però la comprensione dell'esilio è più complessa, perché si intersecano molti piani di lettura dello stesso. Infatti nell'artista l'esilio spirituale corrisponde ad uno strappo del proprio «io» da se stesso, dell'assenza di consapevolezza e conoscenza di se stesso, della fugacità di un «io» che si smaterializza nel momento in cui si tenta di rappresentarlo e dargli una forma. L'esilio, concepito nella dimensione che riguarda l'individuo, è privazione di uno stato di conoscenza e libertà.<sup>36</sup> Nella dimensione che riguarda la collettività e in particolare il rapporto tra la società e l'artista l'esilio si concretizza nell'assenza di comunicazione creativa tra l'artista e la comunità civile. L'artista assume un ruolo

<sup>35</sup> *Ibidem*, III.

<sup>36</sup> Privazione volontaria o semplicemente determinata da ignoranza della vera realtà delle cose come nel notissimo mito della Caverna, narrato da Platone in Repubblica VII.

pedagogico e quasi salvifico nei confronti della sua nazione. È da notare e sottolineare fortemente che la figura del maestro – veicolo del sapere – riveste un ruolo importantissimo nella percezione dell'identità, nella psicologia sociale e in genere nell'ideologia<sup>37</sup> del popolo armeno: Mesrop Mashtots, che abbiamo già menzionato, è il prototipo per eccellenza del «maestro», del *vardapet*.<sup>38</sup> Ma qui si apre una tematica nuova che richiederebbe un approfondimento a parte, nei suoi nessi soprattutto con la figura dell'artista e con l'idea di «esilio» che, nella visione della Yesayan, ne caratterizza la psiche e la collocazione «sociale». Con la sua particolare e spiccata percezione dell'esilio e con l'applicazione di questa alla figura e al ruolo dell'artista/maestro, la Yesayan si riallaccia ad un filone tra i più profondi della storia armena e in particolare a quell'atteggiamento esistenziale che animava le eroine armene del passato, che considerarono loro priorità assoluta la trasmissione del complesso di valori etici in cui credevano e la trasmissione, soprattutto, di quella concretezza d'approccio al valore etico, a prezzo addirittura del sacrificio di se stesse, la quale concretezza può a giusto titolo essere considerata come uno dei tratti più tipici della «visione del mondo» ossia del modo di essere-nel-mondo (*Weltanschauung*) armeno.

La stessa vita della scrittrice è una metafora dell'esilio e del «nomadismo», soprattutto dopo il ritorno a Costantinopoli nel 1902 e i massacri prima di Adana (1909), poi del 1915. Sia i fatti tragici del 1909, di cui fu testimone oculare,<sup>39</sup> sia quelli ben più feroci del 1915 segneranno profondamente la vita materiale e arti-

<sup>37</sup> Seguendo B.L. ZEKIYAN (*L'idéologie de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'Histoire*, «Handes Amsorya», 1987), adopero il termine «ideologia» dandogli il medesimo significato in cui ne hanno fatto uso François Châtelet e i collaboratori, quasi come corrispettivo del concetto tedesco di *Weltanschauung*: FRANÇOIS CHÂTELET (sous la dir. de), *Histoire des Idéologies*, I, «Introduction», Paris, Hachette, 1978, in part. 10-11. Colgo l'occasione per ringraziare il prof. B.L. Zekiyān per i suoi preziosi consigli e la sua attenta rilettura del presente articolo.

<sup>38</sup> *Vardapet* significa letteralmente «maestro, dottore» (la parola che traduce il «maestro» o «rabbi» del Vangelo), ed è una figura gerarchica tipica della Chiesa Armena. Il summenzionato santo Mesrop Maštoc' è considerato dalla tradizione come il primo e il *vardapet* per antonomasia della Chiesa Armena; a lui si ricongiungono per una catena ininterrotta di trasmissione del potere e dei privilegi propri del loro grado tutti i *vardapet* delle epoche successive.

<sup>39</sup> L'esperienza di testimone oculare dei massacri costituisce la trama di uno dei capolavori dell'autrice, intitolato *Averakneru mēj* (Tra le rovine), pubblicato a Costantinopoli nel 1911. Un estratto molto commovente della novella si trova nell'antologia di Y. OSHAKAN, *Hay grakanuthiun* (Letteratura armena), Gerusalemme, 1942, 479-484.

stica della Yesayean. La sua parabola esistenziale si incrociò con gli avvenimenti tragici che insanguinarono la vita della nazione armena nella prima metà del XX sec. Poco dopo la fondazione della Repubblica Armena Sovietica (novembre 1920), con entusiasmo e convinzione e con la speranza che le ferite del passato avrebbero potuto finalmente essere risanate, emigrò in Armenia. Ma la sua vita di esiliata e di nomade fu brutalmente troncata nel 1943, dopo una lunga prigionia a seguito delle purghe staliniane del 1937.

La sua figura incarna per certi aspetti l'anima della nazione armena, nella sua ansiosa ricerca della terra materna perduta e nel sofferente disincanto causato dalla storia, e per altri l'anima delle indomite eroine, protagoniste della millenaria storia del popolo armeno, nelle sue lotte, sostenute attraverso un dialogo sereno e positivo all'interno del nucleo sociale e civile, per l'emancipazione e il diritto all'istruzione femminile.

*ABSTRACT*

This article consists of two parts: the first contains a brief analysis of woman's role in both pre-Christian and Christian Armenian society, while the second part tries to delineate her relation with modernity, particularly as reflected in some Armenian women writers. Above all, we intend to analyze, in the light of feminine experience, the psychological perception of exile, after the trauma of the Genocide. Our analysis is based on two texts: *My Exiled Soul* by Zabel Essayean and *My Grandmother* by Fethiye Çetin (a Turkish woman lawyer who, in a recent book telling her maternal grandmother's story, has touched on the subject of the Armenian genocide, a taboo for Turkish society). Exile is explored in two basic forms of different level and quality: material exile and spiritual exile. Material exile is the physical uprooting from homeland. Fethiye's grandmother, on the contrary, experienced a spiritual exile because, even though she spent her life in her ancestral homeland, she was compelled to give up her mother tongue, use exclusively Turkish and to embrace the Muslim religion. The heroine of Essayean's novel, on the contrary, lives in a perpetual exile, because her soul is not free to express itself and her inner experiences are always at variance with external reality.

*KEYWORDS*

Woman. Armenia. Social role. Post-genocide trauma. Exile.

SARA LEMBO

DA BALAVAR A BARLAAM: IL RUOLO DELLA GEORGIA  
NELLA TRASMISSIONE DELLA LEGGENDA  
DI BARLAAM E JOSAPHAT

La *Leggenda di Barlaam e Josaphat* [LBJ] ormai da oltre un secolo non cessa di porre interrogativi a cui gli studiosi non sempre sono riusciti a dare una risposta. Benché esso sia infatti uno dei cicli di storie più diffusi al mondo, ancor oggi non si riesce a comprendere dove esattamente abbia potuto avere origine e come si sia dipanato attraverso luoghi e secoli. Le varie teorie elaborate dagli studiosi a partire dalla fine del secolo XIX, infatti, sono perlopiù ipotesi. Se, da una parte, è pressoché certo un passaggio da una versione georgiana, considerata *editio princeps* cristiana, ad una greca ad opera del monaco atonita Eutimio, dall'altra, rimane per così dire «avvolto nel mistero» il rapporto intercorrente tra la versione araba e quella georgiana. Non solo i mezzi a nostra disposizione infatti sono pochi, mancando un testo arabo sufficientemente antico da poter essere considerato antigrafo della versione georgiana a noi giunta, ma è anche vero che gli studi che hanno investigato il rapporto intercorrente tra i testi arabi e quelli georgiani sono stati sporadici. Nel presente articolo si intende offrire al lettore un breve *excursus* attraverso le ricerche che hanno portato alla scoperta dei testi georgiani oggi conosciuti e gli studi su di essi condotti. Il passo successivo sarebbe certamente quello di studiare a fondo la versione ampia della traduzione georgiana della LBJ dal titolo *Balavariani* (Il romanzo di Balavar) e quella breve dal titolo *Sibrdzne Balavarisa* (La saggezza di Balavar) nel tentativo di comprendere se esistano degli elementi linguistici e letterari che possano ricondurre ad un presunto testo arabo, di cui ad oggi possediamo un'edizione litografata del 1888-9 ed alcuni manoscritti sei e ottocenteschi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Per maggiori dettagli rinviamo a D. GIMARET, *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, Beyrouth, Librairie Orientale, 1972.

1. *La disputa intorno all'autore della versione greca*

Nel 1886 Hermann Zotenberg pubblicava il saggio *Notice sur le Livre de Barlaam et Joasaph*,<sup>2</sup> in cui prendeva in esame alcuni manoscritti greci della *LBJ* concentrandosi in particolare su due di essi che riportavano anche il titolo. Il primo manoscritto, datato XI secolo, era il «Nanianus» n. 137 (oggi con segnatura gr. VII, 26 [=1431]) della Biblioteca Marciana di Venezia, mentre il secondo, datato XV secolo, era conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi con segnatura 1771. Nel primo si leggeva:

[Ἱστορία ψυχοφελῆς] ἐκ τῆς ἐνδωτέρας τῶν αἰθιόπων χώρας πρὸς [τὴν] [ιεράν] [πολ]ιν μετενεχθεῖς διὰ ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου σάββα [μεταφρασ]θεῖσα δὲ ἀπὸ τῆς ἰβήρων πρὸς τὴν ἐλλάδα γλώσσαν ὑπὲρ εὐθυμίου ἀνδρὸς τιμίου καὶ εὐσεβοῦς τοῦ λεγομένου ἡβηρος (*Storia utile all'anima portata dall'interno della terra degli etiopi alla città santa da Giovanni monaco del monastero di san Saba tradotta dalla lingua degli iberi alla lingua greca per Eutimio uomo pio e devoto chiamato l'Iberico*).<sup>3</sup>

Mentre nel secondo:

Λόγοι ψυχοφελῆς μητενεχθεῖσαι ἀπὸ τῆς τῶν εθειόπων εσωτέρας χώρας εἰς τὴν ρωμαίων γῆν καὶ μεταβληθῆσαι ἀπὸ τῆς τῶν εθειόπων διαλέκτου ἐπὶ τὴν ἐλληνίδα γλώσσαν παρὰ εὐθυμίου τοῦ ἁγιωτάτου μοναχοῦ, τοῦ ἡβῦρος, τοῦ καὶ γεγωνότος καθηγητοῦ τῆς μεγάλης λαβρας τοῦ ἁγίου ἀθανασίου τοῦ ἁγίου ὄρους (*Discorsi utili all'anima portati dall'interno della terra degli etiopi alla terra dei romani e tradotti dal dialetto degli etiopi in lingua greca da Eutimio, santo monaco iberico e superiore del grande monastero di Sant'Atanasio sul Monte Santo*).

L'Eutimio menzionato nei manoscritti era un monaco georgiano atonita, figlio di Ioane Varazvače, fondatore, con Ioane Tornik'e, del Monastero Iviron (cioè degli iberi) sul Monte Athos. Ioane Varazvače era stato dignitario presso la corte del re georgiano Davit curopalate,<sup>4</sup> ma successivamente aveva abbandonato la

<sup>2</sup> H. ZOTENBERG, *Notice sur le Livre de Barlaam et Joasaph*, Paris, Imprimerie Nationale, 1886.

<sup>3</sup> Nell'intestazione del manoscritto non siamo riusciti a decifrare i vocaboli che abbiamo riportato tra parentesi quadre, ricostruite invece dal catalogo di E. MIONI, *Bibliothecae divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1960. Per quanto riguarda la parola ἰεράν, segnaliamo che altrove leggiamo ἁγίαν (P. DEVOS, «Les origines du "Barlaam et Joasaph" grec», in *Analecta Bollandiana*, 75, 1957, 91) e ἡλίαν (E. KHINTIBIDZE, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1996, 227).

<sup>4</sup> Per maggiori chiarimenti relativi all'uso di questo termine in Georgia

famiglia per dedicarsi alla vita monastica. Eutimio invece sin da bambino era stato inviato come ostaggio presso la corte costantinopolitana e lì era rimasto fino all'età di vent'anni, quando il padre era andato a prenderlo per portarlo con sé sull'Athos. Eutimio fu abate dell'Iviron dal 1005 al 1019 quando decise di abbandonare la carica per dedicarsi interamente alla sua attività di traduttore. Egli fu infatti traduttore prolifico, ciò soprattutto grazie alla conoscenza che aveva non solo della lingua georgiana, ma anche di quella greca che sicuramente aveva avuto modo di apprendere da bambino. Morì il 13 Maggio 1029 durante un viaggio a Costantinopoli.<sup>5</sup>

Le indicazioni fornite dalle intestazioni su cui si era soffermato Zotenberg vennero accolte con diffidenza, ed egli stesso congetturò che fossero state aggiunte *ad hoc* dai monaci georgiani presenti sul Monte Athos allo scopo di dare lustro alla loro nazione. La lingua georgiana sembrava infatti a Zotenberg non adatta ad una composizione di tal genere:

Il parait donc *a priori* inveresimblable qu'un ouvrage d'un forme si achevée, à la fois si profond et si éloquent, ait été composé primitivement en un idiome encore inculte.<sup>6</sup>

Tale ipotesi era stata formulata da Zotenberg proprio a causa dell'intestazione in cui era scritto *ὑπὲρ Εὐθυμίου* (per Eutimio) al posto di *ὑπὸ Εὐθυμίου* (da Eutimio). Zotenberg lo considerò un errore che non poteva essere stato commesso da un greco, ma che evidentemente doveva essere stato commesso da uno straniero. Escludeva, inoltre, che la *LBJ* potesse essere stata tradotta da una qualsiasi altra lingua, perché la versione greca gli appariva come originale. Secondo lo studioso, la *LBJ* sarebbe stata composta nel VII secolo circa da uno sconosciuto monaco di nome Giovanni proveniente dal Monastero di San Saba. Tale monaco, peraltro, era menzionato nella maggior parte delle intestazioni dei manoscritti greci, tuttavia non in qualità di traduttore o redattore dell'opera, ma solo come colui che aveva portato la *LBJ* dall'India. Ciononostante l'articolo di Zotenberg attirò l'attenzione degli orientalisti, in particolare quella dell'accademico russo Viktor Rozen, il quale gli

rimandiamo a G. SHURGAIA, *La spiritualità georgiana*, Roma, Edizioni Studium, 2003, 107-108.

<sup>5</sup> Per i riferimenti rinviamo a L. MENABDE, *Dzveli kartul mc'erlobis k'erebi*, 2, Tbilisi, 1980, 185-247; E. MET'REVELI, *Atonis kartvelta monast'ris saagap'e c'igni*, Tbilisi, 1998.

<sup>6</sup> H. ZOTENBERG, *op. cit.*, 9.

dedicò una recensione.<sup>7</sup> Rozen confrontò i dati riportati da Zotenberg con quelli pubblicati dallo studioso georgiano Aleksandre Tsagareli,<sup>8</sup> il quale, in un testo sui monumenti letterari georgiani aveva riportato dei frammenti tratti dall'opera di Giorgi Agiorita: ცხოვრებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანესი და ევთიმესი და უწყებაჲ ღირსისა მის მოქალაქობისა მათისაჲ (*Vita del beato padre nostro Ioane e di Eutimio, ed annunzio delle loro gesta preziose*) del 1042. In essa Giorgi specificava che Eutimio aveva tradotto dal georgiano al greco «ბალაპვარი და აბუკურა და სსუანიცა რაღუენნიმე» (*Balahvari, Abukura e qualche altro*). Rozen intuì che nel *Balahvari* menzionato nel frammento potesse celarsi il *Barlaam* della leggenda greca, ma l'intuizione non poteva che rimanere tale, non essendo ancora stato rinvenuto all'epoca nessun manoscritto georgiano della *LBJ*. Tsagareli, inoltre, riportava un ulteriore frammento tratto da un manoscritto dell'XI-XII secolo in cui si faceva riferimento ad un certo Barlaam nativo della Montagna Nera, che aveva operato nel Caucaso e lì era morto. Secondo quanto riportato da Nikolaj Marr,<sup>9</sup> lo studioso georgiano P'lat'on Ioseliani<sup>10</sup> dava notizie più dettagliate su questo Barlaam della Montagna Nera. Diceva infatti di aver portato dal Monte Athos una vita di Barlaam, che si trovava in un manoscritto contenente la vita di Marta, madre di Simeone Stilita. Il copista del libro, come era evidente dall'aggiunta posta alla fine dell'opera, era il monaco Giorgi. Della vita di Barlaam di Antiochia si dice che egli lasciò la casa paterna per sfuggire al matrimonio ed entrò in monastero, dove gli apparve un angelo che gli ordinò di stabilirsi su una montagna del Caucaso, a cui fu poi guidato dalla luce di una croce ardente. Se esistesse e quale fosse il rapporto tra l'eremita Barlaam del Caucaso e il Barlaam della *LBJ*, però, non è dato sapere, e tutte le interessanti ipotesi sulla veridicità dei personaggi rimangono non verificate.

<sup>7</sup> V.R. ROZEN, «Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, par H. Zotenberg», in *Zapiski Vostočnago Otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva*, vol. II, 1887, 166-174.

<sup>8</sup> A. TSAGARELI, *Svedenja o pamjatnikach gruzinskoj pismennosti*, Tip. Imp. Akademij Nauk, Sankt-Peterburg, 1886.

<sup>9</sup> N.JA. MARR, «Armjansko-gruzinskie materialy dlja istorii dušepoleznoj Povesti o Varlaame i Ioasafe», in *Zapiski Vostočnago Otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva*, XI, 1897-8, 49-78.

<sup>10</sup> P'. I. IOSELIANI, *Žizneopisanie svjatyh, praslavljaemyh pravoslavnoju gruzinskoju cerkoviju, sostavlennoe na osnovanii drevnich i sovremennyh svedenij s istoričeskimi, geografičeskimi, chronologičeskimi i filologičeskimi zamečanijami*. Sočinenija Platona Iosseliana, Tiflis, Tip. Kanceljarii namestnika Kavkazskogo, 1850.

Nel 1895 lo studioso georgiano Ekvtime Taq'aišvili<sup>11</sup> aveva pubblicato una versione georgiana in forma ridotta della *LBJ* intitolata *Sibrdzne Balavarisa*, che si basava su sei manoscritti, tutti datati tra il XVIII e il XIX secolo. Dal confronto tra il *Sibrdzne Balavarisa* e un testo arabo, anch'esso in forma ridotta, ritrovato in precedenza dal tedesco Hommel,<sup>12</sup> Marr<sup>13</sup> ravvisò diverse somiglianze e la presenza di numerosi semitismi all'interno del testo georgiano, fatto che faceva supporre un possibile legame tra i due testi. Marr ipotizzò che l'originale potesse essere siriano, a causa della presenza di numerosi vocaboli di origine siriana all'interno del testo. Ciò faceva supporre a Marr che il *Sibrdzne Balavarisa* fosse stato composto tra il VI e l'XI secolo, periodo di maggiori contatti tra siriani e georgiani.

Per decenni, però, gli studi relativi ad un'ipotetica tradizione georgiana della *LBJ* rimasero fermi. Solo nel 1931, infatti, apparve un articolo dello studioso belga P. Peeters<sup>14</sup> in cui veniva annunciata la scoperta di un nuovo manoscritto con segnatura VIII, B 10 ritrovato dall'autore nella Biblioteca Nazionale di Napoli. Si trattava di una raccolta di quarantatré *Vitae* di santi in cui era compresa una traduzione latina della *LBJ*. Tale traduzione conteneva titolo, prefazione e postfazione. Il titolo recitava: *Hystoria Barlae et Iosaphat de interiori Aethiopia deducta per Iobannem Venerabilem monachum monasterii Sancti Sabae in Heliam urbem et translata in Eolico per Eufnium sanctum virum* (Storia di Barlaam e Josaphat portata dall'interno dell'Etiopia dal venerabile monaco Giovanni del monastero di San Saba alla città di Gerusalemme e tradotta in greco da Eutimio uomo santo). Nella prefazione poi veniva specificato che la traduzione era stata effettuata nel sesto anno del regno di Costantino IX Monomaco (1042-55), che ottenne la corona imperiale il 12 giugno 1042. Il traduttore dichiarava inoltre di aver tradotto dal greco parola per parola, senza effettuare alcuna correzione e che la traduzione era avvenuta a Costantinopoli su commissione di un certo Leone, probabilmente un latino in soggiorno a Costantinopoli. Nella postfazione invece il traduttore precisava che la traduzione in greco era stata effettuata

<sup>11</sup> E. TAQ'AIŠVILI, *Sibrdzne Balavarisi*, T'pilisi, Gamocema Kartvelta Amxanagobisa, 1895.

<sup>12</sup> F. HOMMEL, «Die älteste arabische Barlaam Version», in *Verhandlungen des VII Internat. Orientalisten Congresses Wien*, Wien, 1886, 115-165.

<sup>13</sup> N.J.A. MARR, *op. cit.*, 49-63.

<sup>14</sup> P. PEETERS, «La première traduction latine de "Barlaam et Joasaph" et son original grec», in *Analecta Bollandiana*, XLIX, fasc.III-IV, 1931, 276-312.

dall'indiano da un certo monaco Eutimio: «Hunc autem libellum ex Indico sermone in Argolico transtulit primum quidam Eufimius monachus Abasgo genere stilo» (Invero questo libello un certo monaco Eutimio tradusse per la prima volta dalla lingua indiana con stile di tipo abcaso).

Sulla traduzione dalla lingua indiana ritorneremo più avanti. Ora rileviamo che sebbene Peeters notasse che era impossibile postulare una traduzione della *LBJ* in greco prima dell'XI secolo, perché antecedentemente non vi era nessun riferimento a Barlaam e Josaphat né nei sinassari né nella tradizione agiografica, non poteva ammettere comunque il fatto che la versione greca fosse stata condotta a partire da un originale georgiano, anche perché fino a quel momento era venuta alla luce solo la versione georgiana breve del romanzo, il *Sibrdzne Balavarisa*. Peeters pensò piuttosto che la versione greca potesse essere stata tradotta da Eutimio l'Iberico non a partire da un testo georgiano, ma da quello arabo, pubblicato in forma litografata a Bombay nel 1888-9 col titolo *Kitāb Bilahwar wa-Būdāsf* (Il libro di Bilahwar e Būdāsf). A questo punto sembrava che si potesse porre fine alla *querelle* intorno all'autore della versione greca, che indubitabilmente doveva essere riconosciuto, anche alla luce di queste nuove scoperte, in Eutimio l'Iberico, sebbene ancora non si sapesse che Eutimio aveva tradotto dal georgiano.

Nel 1953, però, il bizantinista tedesco Franz Dölger<sup>15</sup> pubblicò un volume in cui difendeva la tesi secondo cui l'autore della versione greca sarebbe stato Giovanni Damasceno. Nel suo lavoro Dölger ebbe il merito di aver preso in considerazione tutti i manoscritti greci della *LBJ* allora conosciuti e di averli classificati secondo la tipologia del titolo. I manoscritti che conservavano il titolo erano 95 (su 145) e di essi solamente 18 menzionavano Giovanni Damasceno, senza che però egli venisse mai indicato esplicitamente come autore dell'opera. Secondo Dölger, peraltro, il fatto che Barlaam e Ioasaf non comparissero nei sinassari prima dell'XI secolo non poteva essere considerata un'ulteriore prova a sostegno di Eutimio l'Iberico perché la maggior parte di essi venne composta a partire dal XII-XIII secolo. Anche Dölger tornò sulla questione dell'intestazione del manoscritto gr. VII, 26. Secondo Dölger la locuzione *ὑπὲρ Εὐθυμίου* non poteva che significare «per

<sup>15</sup> F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Studia Patristica et Byzantina Gemeinschaft mit den Byzantinischen Instituten Scheyern und Ettal Herausgegeben von Iohannes M. Hoeck, 1, Ettal, Heft, Buch-Kunstverlag, 1953.

Eutimio». All'Athos, secondo l'ipotesi dello studioso, sarebbe giunto un manoscritto con l'iscrizione «μεταγραφείσα ὑπὲρ Εὐθυμίου» (copiato per Eutimio). Da questo manoscritto ne sarebbe stato copiato un altro in cui la forma ὑπὲρ Εὐθυμίου sarebbe diventata ὑπ' Εὐθυμίου. Forma che avrebbe successivamente tratto in inganno Giorgi l'Agiorita, il quale avrebbe quindi annoverato l'opera tra quelle tradotte dal georgiano al greco da Eutimio e non il contrario come invece sarebbe stato corretto secondo Dölger. La successiva forma latina sarebbe stata quindi influenzata dall'informazione data da Giorgi ed avrebbe poi portato in auge la teoria secondo cui Eutimio sarebbe stato l'autore dell'opera.

Com'era prevedibile, il lavoro di Dölger suscitò numerose polemiche. Uno dei primi a rispondergli fu il celebre caucasologo David Marshall Lang,<sup>16</sup> il quale, sostenendo che Eutimio fosse il traduttore dell'opera, obiettò che in nessun manoscritto il Damasceno veniva citato come autore.

Anche in Georgia le reazioni non tardarono ad arrivare. Il georgiano Šalva Nucubidze<sup>17</sup> scrisse un libro intero in cui contrastava la tesi di Dölger e proponeva la sua originale teoria secondo cui sia la versione greca sia la versione georgiana breve sarebbero state composte nel VII secolo da Giovanni Mosco, che era un autore bilingue. Secondo l'ipotesi di Nucubidze, Giovanni Mosco avrebbe composto prima una versione greca tratta dai racconti sentiti da un viaggiatore nelle Indie e andata perduta, e poi la versione georgiana breve. Quindi senza bisogno di intermediari arabi o pehlevi. Tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, Eutimio l'Iberico avrebbe composto una nuova versione greca a partire da quella georgiana rielaborandola e inserendovi l'*Apologia di Aristide*.<sup>18</sup>

A Nucubidze rispose Paul Devos,<sup>19</sup> il quale criticò aspramente le posizioni dello studioso georgiano sostenendo che per nulla lo stile del *Prato spirituale* composto da Giovanni Mosco ricordava quello della raffinata *LBJ*. Peraltro la teoria proposta da Nucubidze mostrava le stesse incongruenze che aveva mostrato quella che

<sup>16</sup> D.M. LANG, *The Balavariani*, London, George and Allen Unwin, 1956, II-41.

<sup>17</sup> Š. NUCUBIDZE, *K proischoždeniju grečeskogo romana «Varlaam i Ioasaf»*, Tbilisi, Mecniereba, 1956.

<sup>18</sup> L'*Apologia di Aristide* è una lettera indirizzata dal filosofo ateniese Aristide Marciano vissuto intorno al 140 d.C. all'imperatore Adriano. In essa il filosofo difende la religione cristiana contrapponendola a quella di barbari, greci ed ebrei.

<sup>19</sup> P. DEVOS, *op. cit.*, 83-104.

vedeva l'autore in Giovanni Damasceno. Anche Giovanni Mosco infatti era vissuto nel VII secolo e così anche in questo caso non era chiaro il motivo per cui la *LBJ* sarebbe dovuta passare sotto silenzio per ben quattro secoli come aveva rilevato già Peeters precedentemente.

Nonostante le numerose prove a sostegno di Eutimio, però, l'ipotesi che lo vede come traduttore della *LBJ* dal georgiano al greco ancora oggi non ha convinto tutti gli studiosi, soprattutto bizantinisti. Alexander Kazhdan<sup>20</sup> in una pubblicazione della fine del secolo scorso ha espresso nuovi dubbi. In realtà Kazhdan riproponeva la teoria portata in auge alla fine dell'Ottocento dal già citato Zotenberg, proponendo come autore il tanto discusso Giovanni di San Saba. Kazhdan escludeva che Giovanni Damasceno potesse essere l'autore dell'opera perché nei manoscritti da noi citati si faceva riferimento ad una storia venuta dall'Etiopia e non dall'India. A sostegno della sua ipotesi, Kazhdan evidenziava che Giovanni Damasceno non poteva assolutamente aver confuso l'Etiopia con l'India dal momento che nella sua *Expositio Fidei* opponeva il Gange indiano al Nilo «che scorre dall'Etiopia all'Egitto». In realtà nel medioevo era abbastanza frequente la confusione tra India ed Etiopia. Già Lang aveva sostenuto a proposito di tale confusione che nel medioevo l'Etiopia, l'India e il Caucaso formavano parte di un mondo esotico dalla posizione vaga: «we can take it that Ethiopia, India and the Caucasus all formed part of a vaguely situated world of exotic lore». <sup>21</sup> Peraltro in molte culture, l'aggettivo «etiopico» stava semplicemente ad indicare una persona dalla pelle scura e in georgiano è da rilevare che l'Etiopia dei testi biblici veniva tradotta come India. A tal proposito, secondo lo studioso georgiano Khintibidze,<sup>22</sup> un errore del genere potrebbe essere stato commesso piuttosto da Eutimio, il quale traducendo dal georgiano al greco avrebbe facilmente potuto correggere India con Etiopia. Inoltre, per quanto riguarda il luogo di composizione, aggiunge Khintibidze, bisogna considerare che il testo greco è un testo metafrastico (che d'altronde era lo stile di Eutimio) scritto per propagandare la fede

<sup>20</sup> A. KAZHDAN, «Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Ioasaph not written», in WOLFGANG WILL (Hrsg.), *Zu Alexander d. Gr.: Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag*, Amsterdam, Hakkert, 1988, vol. II, 1187-1209.

<sup>21</sup> D.M. LANG, «St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph romance», in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1955.

<sup>22</sup> E. KHINTIBIDZE, «New Materials on the Origin of Barlaam and Ioasaf», in *Orientalia Christiana Periodica*, 63, II, 1997, 491-501.

cristiana, probabilmente in un momento in cui la Chiesa bizantina vedeva incombente il pericolo proveniente dal nascente principato di Kiev. Proprio considerando tale scopo è più facile pensare che esso sia stato scritto sul Monte Athos e non in Palestina. Inoltre lo stile metafrastico ebbe la sua fioritura a Costantinopoli alla fine del 900, periodo in cui operò Eutimio.

Khintibidze<sup>23</sup> è anche tornato sul problema dell'intestazione del manoscritto Marc. gr. VII, 26. Criticando aspramente la teoria di Dölger, Khintibidze sostiene che la locuzione *ὑπὲρ Εὐθυμίου* debba chiaramente essere intesa come un errore e, a tal proposito, propone due ipotesi. Secondo la prima, la locuzione potrebbe essere un errore commesso da un georgiano. In georgiano tradurremmo «da Eutimio» con ევთიმის მიერ (Eptwmes mier), quindi con una preposizione con il genitivo, così come in greco, sebbene in greco la preposizione sia anteposta al nome. Secondo Khintibidze è possibile che la preposizione *ὑπὲρ* sia stata confusa, da un georgiano con una scarsa conoscenza della lingua greca, con *ὑπὸ* essendo le due preposizioni simili foneticamente. Lo stesso errore, aggiunge Khintibidze, potrebbe essere stato commesso da un latino che invece avrebbe facilmente potuto confondere *ὑπὲρ* con *per*. Nella sua seconda ipotesi, Khintibidze sostiene che, essendo la versione greca della *LBJ* un testo metafrastico, dove per metafrasi si intende una sorta di abbellimento o traduzione libera, non si debba necessariamente intendere che il lavoro sia stato composto «da Eutimio» (*ὑπὸ Εὐθυμίου*), affermazione che potrebbe risultare un po' troppo categorica nel caso di una metafrasi, ma piuttosto «grazie a Eutimio» (*ὑπὲρ Εὐθυμίου*). Per quanto riguarda, invece, la presenza del monaco Giovanni di San Saba che avrebbe portato la storia utile all'anima dalla terra degli etiopi, Khintibidze, come già Lang, tenderebbe ad identificarlo con Ioane Varazvače o con Ioane Tornik'e, il quale peraltro aveva partecipato alla campagna contro Barda Sclero e poteva aver portato numerosi manoscritti dall'oriente. Peraltro in due manoscritti del Monte Athos il nome di Ioane è associato a quello di San Saba. Tali supposizioni farebbero datare la *LBJ* non tanto all'XI secolo, ma piuttosto al X, periodo in cui entrambi gli Ioane erano ancora in vita e in cui peraltro l'attività letteraria di Eutimio era più florida.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> E. KHINTIBIDZE, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, 1996, Amsterdam, Hakkert, 227-237.

<sup>24</sup> Per maggiori dettagli rinviamo a E. KHINTIBIDZE, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, cit.

2. *Le versioni georgiane della Leggenda di Barlaam e Josaphat*

Nel 1956 il già citato Lang e il georgiano Ilia Abuladze scoprirono in modo indipendente nella Biblioteca del Patriarcato Greco di Gerusalemme una versione georgiana completa della *LBJ* intitolata *Balavariani* e una del testo breve, il *Sibrdzne Balavarisa*, databile all'XI secolo. In realtà tale scoperta era avvenuta già nel 1925-6 ad opera di Robert Blake,<sup>25</sup> il quale però aveva compiuto solo una breve descrizione dei manoscritti, che divennero effettivamente accessibili in forma di microfilm solo nel 1956. Il primo manoscritto, il Jer. 140, era particolarmente importante, poiché conteneva una versione completa della *LBJ*, intitolata *Balavariani*. Il testo si presentava scritto in colonna singola su fogli di piccolo formato ed era diviso in due parti ognuna delle quali riportava un titolo diverso. Il titolo della prima parte recitava:

*ცხორებად (ნეტარისა) იოდასავისი, მისა აბე(ნეს) პინდოთა მეფისა, რომელი (მოაქცია) ნეტარმან მამამან ბალავარ მოძღუარმან ვუაკურთხენ, მამო! (Vita del (beato) Iodasap', figlio di Abe(nes) re dell'India, che il beato padre Balabvar il maestro ha convertito, benedici noi, padre!).*

Il titolo della seconda invece:

*ცხორებად და მოღუაწებად ნეტარისა იოდასავისი, მისა მეფისა, რომელი მოაქცია წმიდამან მამამან ბალავარ, და მან მოაქცია მამათვისი აბენეს მეფე და ქუეყანა პინდოეთისა მონებად ქრისტესა. (Vita e ministero del beato Iodasap', il figlio del re, che il beato padre Balabvar ha convertito, e che ha convertito suo padre il re Abenes e la terra dell'India al servizio di Cristo).*

Da un primo esame Blake aveva ritenuto che il manoscritto fosse databile al XIII-XIV secolo, ma la presenza di P'roxore e di un certo Xita nei colophon aveva fatto supporre a Lang che esso potesse essere stato composto tra il 1060 e il 1070. Tale supposizione era relativa al fatto che P'roxore fondò il Monastero della Croce a Gerusalemme tra il 1039 e il 1056 sotto il regno di Bagrat' IV. Peraltro, è interessante notare che P'roxore era discepolo di Eutimio l'Iberico. Anche Abuladze, in Georgia, era giunto a conclusioni simili, ma con motivazioni diverse. Secondo lo studioso georgiano, infatti, a causa di alcune particolarità linguistiche non si poteva datare il manoscritto prima dell'VIII secolo, ma neanche più tardi dell'XI, poiché in entrambe le redazioni era riscontrabile

<sup>25</sup> R.P. BLAKE, «Problems of "Barlaam and Ioasaf"», in *Analecta Bollandiana*, 68, 1950, 27-43.

l'uso dell'imperfetto iterativo attestato in georgiano verso la fine del X secolo.<sup>26</sup>

Il secondo manoscritto, il n. 36, era una raccolta agiografica databile al XIII-XIV secolo e conteneva la versione breve intitolata *Sibrdzne Balavarisa*, conosciuta allora solo in copie composte non prima del XVI secolo. Esso si presentava scritto in 113 fogli in doppia colonna scritti in *nusxa-xucuri*.<sup>27</sup> Il nostro testo occupava 33 fogli. Secondo Abuladze il testo non poteva essere anteriore all'XI secolo a causa di alcune forme linguistiche e sintattiche che non permettevano di datarlo in un'epoca anteriore. Lang invece era più propenso a credere che esso fosse stato compilato nel IX secolo per la presenza di forme riconducibili a quelle dei vangeli georgiani tradotti nell'897. Rispetto al *Balavariani*, il *Sibrdzne Balavarisa* si presenta alleggerito dai dettagli superflui, la narrazione risulta più agile e sono riportate solo le avventure principali dei due personaggi.

Secondo Abuladze la versione breve rappresentava una riduzione della versione lunga, seppur con l'apporto di elementi originali. Del resto non è escluso che la versione breve sia stata tratta da una ulteriore versione lunga andata perduta. Lo studioso georgiano Simon Q'auxčišvili<sup>28</sup> riteneva invece che la variante breve fosse stata composta prima della lunga, a causa di alcune particolarità linguistiche che egli riteneva sintomo di una composizione più antica, mentre Abuladze semplici errori imputabili alla mano del copista. Lang e Abuladze supposero, invece, che il testo breve fosse un adattamento destinato alla lettura dei fedeli, cosa che dimostrerebbe ulteriormente quale fosse la diffusione della *LBJ* nel mondo cristiano, dove, nel medioevo, Barlaam e Josaphat venivano venerati come santi e la loro storia considerata reale.

Lo studioso georgiano M. Tarchnišvili,<sup>29</sup> invece, era propenso a credere che tra versione lunga e versione breve non ci fosse alcuna relazione pur rifacendosi entrambe ad un archetipo arabo composto prima del IX secolo e più precisamente all'epoca della conquista araba del Caucaso. La teoria più originale riguardo la

<sup>26</sup> I. ABULADZE, *Balavarianis kartuli redakciebi*, Tbilisi, Sakartvelos SSR Mecnie-rebata Ak'ademiis Gamomecloba, 1957, 33.

<sup>27</sup> Lett. «minuscolo-sacerdotale». Tipo di scrittura georgiana attestata a partire dal IX secolo. Nell'XI secolo compare l'alfabeto tuttora in uso chiamato «mxdruli» (cavalleresco).

<sup>28</sup> S. Q'AUXČIŠVILI, «Axali variant'i kartuli romanisa "Sibrdzne Balavariši"», in *Mnatobi*, 8, 1956, 178.

<sup>29</sup> M. TARCHNIŠVILI, «Les deux recensions du "Barlaam" georgien», in *Le Muséon*, LXXI, 1958, 65-86.

provenienza del testo georgiano venne però proposta da K'orneli K'ek'elidze,<sup>30</sup> il quale presumeva che l'origine dell'opera fosse da ricercare in una sorta di documento per l'indipendenza dei nestoriani dell'India dal *katholikòs* di Seleucia-Ctesifonte composto nella metà del VII secolo.

Tuttavia, tale documento dopo aver assolto alla sua funzione, sarebbe andato perduto. Secondo K'ek'elidze il *Balavariani* sarebbe stato composto tra il IX e il X secolo e il *Sibrdzne Balavarisa* non prima della fine del X secolo. La redazione lunga sarebbe stata composta a partire da un testo arabo cristiano, a sua volta discendente da un testo arabo non cristiano tradotto dal pehlevi.

Nel corso degli anni studiosi di varie letterature hanno cercato di tracciare una linea comune che facesse comprendere chiaramente quale potesse essere stato il percorso che avrebbe portato la *LBJ* da Oriente a Occidente. Le ipotesi sono state numerose e, tra di esse, alcune molto affascinanti. La più accreditata, però, rimane quella che vede la nostra storia partire dall'India e giungere nel mondo arabo attraverso l'Asia Centrale. Da un testo arabo sarebbe stata tratta la versione georgiana, che avrebbe agito da anello di congiunzione tra l'araba e la greca. Ma tra i tanti interrogativi a cui ancora non si è riusciti a dare risposta rimane proprio quello relativo alla derivazione del testo georgiano. Da un'attenta analisi del testo si potrebbe comprendere se esistano effettivamente elementi che possano farcelo ricondurre ad un archetipo arabo. È ciò che ci proponiamo di studiare al più presto in modo da riuscire se non a dare una risposta definitiva al problema, almeno maggiori chiarimenti e nuovi spunti da cui partire per successivi sviluppi.

<sup>30</sup> K'. K'EK'ELIDZE, *Dzveli kartuli lit'erat'uris ist'oria*, Tbilisi, Mecniereba, 1980, 186-190.

*ABSTRACT*

This paper tries to analyse the Georgian versions of *The Story of Barlaam and Josaphat* in the light of the most recent scholarly results. Two drafts of the romance are still extant in Georgian: the complete one, or *Balavariani*, and the short one, or *Sibrdzne Balavarisa*, probably a kind of abridgement of the complete version. In this context Georgia is of import not only because the *Balavariani* might be the first christianized version of the story, but also because, in all likelihood, the translator from Georgian into Greek was a Georgian monk, Euthimius the Iberian. Several manuscripts attribute the translation to him, even if some scholars still think that the author of the Greek version is John the Damascene. Many interesting hypotheses have been put forward in the last century about the role of the Georgian versions, but many questions remain unanswered, in particular the relationship between the Georgian and the Arabic versions.

*KEYWORDS*

Barlaam. Josaphat. Georgia.

ĀYINE (MIRROR) IN BIDEL'S GHAZALS:  
A MAP OF THE VOCABULARY

سخن درد سر است اما متن بر خامشی چندان  
که چون آینه از ضبط نفس در زیر زنگ آبی

*Soxan dard-e sar-ast ammā matn bar xāmoši čandān  
ke čun āyine az žabt-e nafas dar zir-e zang āyi*<sup>1</sup>

Speaking is a trouble, but how many texts on the silence!  
Due to your breath, you get covered with rust, just like a mirror.

This article and the subsequent one by Riccardo Zipoli present some results and reflections on the use of the word *āyine* (mirror) in the ghazals of Bidel. These two articles are based on data collected during a research begun a few years ago at the University of Venice: the aim of this research was to analyze the grammatical and semantic functions of the word *āyine* in the ghazals of Bidel, and attempts to identify the contextual features of the theme (or themes) related to this word.<sup>2</sup>

As of today, on the basis of data gathered in the first stage of our research, we find that in the first 1,619 ghazals (more than half of the *divān*) there are as many as 1,650 lines in which this term occurs once or twice for a total of 1,676 occurrences (1,510 times standing alone, 17 times in derivatives and 149 times in compounds).<sup>3</sup>

The idea of this contribution is to identify and describe the fundamental semantic nuclei of the corpus collected to date, and

<sup>1</sup> BIDEL, *Kollīyyāt*, (ed. X. Xalil), 4 vols., (*ghazaliyyāt*), Kābol, 1341/1962-3, vol. I, 839.

<sup>2</sup> For more details on the theoretical premises and the methodology of work (transliteration, translation and data processing), see D. MENEGHINI, «A New Approach to Analyzing the Use of the Word *āyine* (Mirror) in Bidel's Ghazals», *Annali di Ca' Foscari*, XLIII, 3, 2004, 157-171.

<sup>3</sup> To form a quantitative idea of the use of the term *āyine* (standing alone, and in derivative and compound words) in the whole set of Bidel's ghazals and therefore the size of the corpus to be studied, we can work out a simple proportion: 1) as I mentioned earlier, in the first 1,619 ghazals there are 1,650 lines with this term; 2) the *divān* contains around 2,780 ghazals (a total of around 31,000-32,000 lines); 3) we will therefore assemble a corpus of about 2,700 or 2,800 lines (depending on whether we apply the proportion to the verses or the ghazals). To streamline the exposition, henceforth I will only use the expression «the term *āyine*» or simply *āyine*, to refer not only to the occurrence of the individual lemma but also to occurrences of its compounds and derivatives.

organize the most frequent lemmas in semantic fields that highlight the ideas of greatest importance found in our contexts. These fields will then delineate the conceptual pivots of Bidel's poetics around which the theme of the mirror rotates.

As we will see, the poet uses a great many different words in this corpus. At the same time, however, the «mirror» acts as the guiding thread, as the binder of this heterogeneity highlighted by the lexical wealth of our lines/context as a whole. *Ayine* is the element of continuity to which the other lemmas must in any case relate (both directly and indirectly).

This is because the most frequent lemmas can also be considered as poles of attraction for the mirror motif: they constitute motifs that not only hinge on the mirror theme but which, in turn, attract this motif itself (for example, it is possible for the theme of *heyra*/amazement to induce the poet to introduce the image of the mirror; the opposite process is not necessarily the case, as the formulation of our work might lead one to imagine).

The drafting of a lexical map and an initial reflection on it can constitute the grounds for describing a set of «strong» ideas which interact of necessity with the mirror motif in Bidel's poetics.

It is obvious that this map will be further enriched at the end of our work, when the other half of the verses have been examined, but this does not change the fact that the nuclei identified so far will remain in any case. On the contrary, what is more likely to change is their weight: some concepts may be reinforced by the presence of new lemmas while others may be found to be fully covered already in the system I am presenting here.

As a preamble, our objective is intended to be achieved above all by investigations at a lexical level: for this purpose we have drawn up the frequency list of the lemmas of our corpus of lines/context. We extracted the lemmas with  $f \geq 20$  (frequency equal to or greater than 20) from the list of lemmas ordered by frequency. It seems to us that, in reference to a corpus of the current size of ours, this threshold can in fact be considered significant. Even if a lemma with  $f \geq 20$  is found theoretically about every 80 lines, and therefore recurs rarely, it is nevertheless significant if one takes account of just how rich and dispersed the lexicon of this corpus is. It contains a total of 2,270 lemmas with an extremely high percentage of hapax, 46%,<sup>4</sup> and

<sup>4</sup> It should be noted that this percentage is slightly lower than that found in the sample of 1,000 lines of *Lirica Persica Corpus* 49.55% (D. MENEGHINI,

this means that almost half of the lemmas occur only once in our 1,650 lines, confirming the exceptional lexical richness of our corpus of lines/contexts. In this panorama, a frequency such as the one chosen by us ( $f \geq 20$ ) is unquestionably significant. The high percentage of hapax (and consequent significance of  $f \geq 20$ ) should be read taking account of the particular nature of the corpus of verses analyzed: this is because it concerns contexts which have in common such a highly connoted lemma as *āyine*, which brings with it a priori a series of concepts and references expressed, for example, by verbs such as: *šekastan*, *bastan*, *didan*, *nomudan*, *pardāxtan*; and by nouns such as *del*, *temšāl* and *šeyqal*. The subject examined belongs to a semantic field the components of which are highly probable<sup>5</sup> even if at different levels. In short therefore, it is necessary to bear in mind that the lexical richness of a corpus composed of the contexts of a specific lemma should be assessed differently from that of a corpus of poems selected randomly. In other words, it would be plausible to expect that a corpus composed of specified lines/contexts would not be as rich as a random one.

Let us look at some data regarding *āyine* provided by the list of lemmas of the corpus: in 1,650 verses we have 1,510 occurrences of the lemma in its isolated form and 169 occurrences that comprise lemmas derived from *āyine* and lemmas composed with *āyine*; of these, the most frequent is *āyinedār* with 73 occurrences, followed by *āyineḡāne* with 13 occurrences and *āyinepardāz* with 11 occurrences. A total of 1,679 occurrences, therefore, with 29 verses in which the term *āyine* appears twice.

There are 191 lemmas with  $f \geq 20$ .<sup>6</sup>

*Lirica Persica Hypertext - browse and search 20,000 lines of Persian ghazals*, Venice, Cafoscarina, 2000 on CD-Rom, Main Page > Authors > Bidel > Browse > Statistical Tables > Lemma Frequency Distribution Table; for a description of *Lirica Persica* project see: D. MENEGHINI, *Lirica Persica Hypertext*, Main Page > Project). This figure is not just due to the fact that when the number of lines is increased, the possibility of introducing new words is reduced, but is unquestionably linked to the monothematic nature of our contexts.

<sup>5</sup> As a confirmation of this, note that *āyine-temšāl*, *āyine - šeyqal* and *āyine - del* are three of the most cohesive pairs in the sample of the *Lirica Persica* Corpus, while *āyine-nafas* appears among the 10 most frequent pairs (D. MENEGHINI, «Lexical Solidarity in the classical Persian ghazal: research methodology and preliminary data», *Annali di Ca' Foscari*, XLII, 3, 2003, 171-204, tables on page 188).

<sup>6</sup> The list that follows is the result of the processing of the verses of our corpus. We processed the transliterated verses using a software application that

1)	4293	ezāfe	51)	89	ham
2)	1510	ayīna	52)	86	dādan
3)	1200	ast2	53)	85	xayāl
4)	860	az	54)	83	şafā
5)	540	bā	55)	82	ḫod
6)	513	ke	56)	79	gol
7)	503	na	57)	78	şekastan
8)	462	ı8	58)	77	bı
9)	447	del	59)	77	va
10)	442	dar6	60)	77	yak
11)	411	ma5	61)	76	bastan
12)	369	ra6	62)	74	ruyl
13)	350	kardan	63)	73	ayīnadar
14)	322	şodan	64)	73	bas
15)	303	ın	65)	73	gereftan
16)	295	dāştan	66)	73	hastıl
17)	279	o	67)	73	tavānestan
18)	264	budan	68)	72	dıdan
19)	246	am5	69)	71	am2 (I am)
20)	229	ağar	70)	71	kas
21)	212	nı	71)	70	sar
22)	207	bar6	72)	69	raftan
23)	196	at	73)	64	eālam
24)	192	çe	74)	63	earz
25)	181	tö	75)	63	aş
26)	174	ḫayrat	76)	62	ğobar
27)	170	nafas	77)	62	hamā
28)	168	cun	78)	59	jahan
29)	165	gawhar	79)	58	ka-şıdan
30)	154	har	80)	57	eaks
31)	152	ta0	81)	56	nomudan
32)	134	man5	82)	56	u
33)	131	jalva	83)	55	ḫastan
34)	129	rang	84)	54	ay
35)	128	bıdel	85)	52	dağl
36)	125	jāy	86)	52	negāh
37)	123	an0	87)	50	dıdar
38)	114	ab	88)	50	nāz
39)	113	ma	89)	49	bordan
40)	109	ḫosn	90)	49	joz
41)	106	gaştan	91)	48	tahayyor
42)	104	çaşm	92)	47	dast
43)	103	zang	93)	46	şayqal
44)	98	temsāl	94)	45	amadan
45)	96	ba6	95)	45	moza
46)	92	xana	96)	43	mawj
47)	91	and2	97)	43	pay
48)	91	ım	98)	43	vahm
49)	90	naqş	99)	41	koja
50)	90	zadan	100)	41	nāzar

identifies the lemmas and then orders them by their frequencies: therefore, the transliteration system of the lists follows the *Lirica Persica* criteria (D. MENEGHINI, V. ZANOLLA, R. ZIPOLI, *Outline of a Persian-English Dictionary*, Venice, Cafoscarina, 1997, 49-58).

ĀYINE IN BİDEL'S GHAZALS: A MAP OF THE VOCABULARY

101)	41	xək	147)	28	qadr
102)	41	xış	148)	28	şəfi
103)	40	dida	149)	27	i2 (you are)
104)	40	dö	150)	26	hamçun
105)	40	mahv	151)	26	oftadan
106)	40	rasidan	152)	26	şawq
107)	40	ra	153)	25	əaraq
108)	40	şuxı	154)	25	həbab
109)	39	tahqıq	155)	24	aşar
110)	38	rawşan	156)	24	dam
111)	37	baharl	157)	24	kodurat
112)	37	şarm	158)	24	meşal
113)	37	tamaşa	159)	24	pardaz
114)	36	dıgar	160)	24	şaxs
115)	36	gozaştan	161)	24	xorşid
116)	36	māndan	162)	24	yafsan
117)	36	sāxtan	163)	23	əebrat
118)	35	əomr	164)	23	atəş
119)	35	bırun	165)	23	çaman
120)	35	darl	166)	23	çand
121)	35	hıç	167)	23	daman
122)	35	şad	168)	23	goftan
123)	35	və	169)	23	payda
124)	34	gardl	170)	22	döçahar
125)	34	ğayr	171)	22	ğaflat
126)	34	moqabel	172)	22	ka5
127)	34	şabnam	173)	22	sang
128)	32	bayestan	174)	22	şamə
129)	32	hazar	175)	22	yad
130)	32	pardaxtan	176)	21	amma
131)	31	avardan	177)	21	emkan
132)	31	kar	178)	21	hamın
133)	31	rixtan	179)	21	kolfat
134)	31	şobh	180)	21	nıranğ
135)	31	şurat	181)	21	qadam
136)	30	honar	182)	21	qadar
137)	30	haya1	183)	20	əeşq
138)	30	parda	184)	20	aşk
139)	30	saya	185)	20	damıdan
140)	30	suxtan	186)	20	dānestan
141)	29	ah	187)	20	jonun
142)	29	axer	188)	20	kam3
143)	29	havas	189)	20	şab
144)	29	piş	190)	20	tağafol
145)	29	zangar	191)	20	xat̄t̄
146)	28	qafel			

We subsequently extracted the nouns from this list, excluding those with a propositional value such as *bar*. Given the purpose of our work, we did not consider the other classes of words when organizing the semantic fields. After applying this filter we found ourselves with a set of 91 lemmas. Just less than half of the lemmas with  $f \geq 20$  are nouns therefore. Here is the list

with the lemma preceded by the frequency and followed by a general translation:

1510	ayınā mirror	37	bahārī spring
447	dēl heart	37	şarm shame/modesty
174	hayrat amazement	37	tamaşa looking at anything
170	nafas breath	35	ömür life
165	gawhar pearl/substance	35	darī door
131	jalva manifestation/splendour	34	gardī dust
129	rang colour/manner	34	şabnam dew
128	bīdēl	31	kār action/thing
125	jay place	31	şobh morning/dawn
114	āb water	31	şurat image/form/figure
109	hōsn beauty	30	honar art/virtue
104	çaşm eye	30	hayāl shame/modesty
103	zang rust	30	pardā veil/curtain
98	temşāl image	30	şaya shadow
92	xānā house	29	āh sigh
90	naqş a painting	29	havas desire/concupiscence
85	xayāl apparition/vision	29	zangār rust
83	şafa purity/brightness	28	şafī pure
79	gol flower	26	şawq desire/affection
74	ruyl face/aspect	25	ēaraq sweat
73	ayınādar mirror holder	25	habāb bubble
73	hastīl existence/life	24	aşar sign/result
70	sar head/top	24	dam moment/breath
64	ēālam world	24	kodurat being turbid/anguish
63	ēarż appearing	24	meşāl similitude/model
62	qobar dust	24	pardāz furbishing/polishing
59	jahān world	24	xorşīd sun
57	ēaks reflection	23	ēebrat example/wonder
52	daql brand	23	ateş fire
52	neğāh glance	23	çaman meadow
50	dīdar sight/vision	23	dāman skirt
50	nāz blandishments/amorous playfulness	22	gaflat unconsciousness/ignorance
48	taḥayyōr astonishment/wonder	22	şang stone
47	dast hand	22	şamē candle
46	şayqal polisher	22	yād memory
45	moza eyelashes	21	emkān possibility
43	mawj wave	21	kolfat pain
43	pāy foot/leg	21	nīrang sorcery/fascination
43	vahm imagining	21	qadam footstep
41	nāzar seeing/viewing	20	ēeşq love
41	xāk earth	20	aşk tear
40	dīdā eye	20	jonun madness
40	maḥv erasing/annulling	20	şab night
40	rāh road	20	taqafol negligence
40	şuxī impudence	20	xatṭ writing/line
39	taḥqīq ascertaining the truth		

Those listed here are the key lemmas of Bidel's poetics of the mirror; this is confirmed among other things by the fact that they reappear several times in the list in derived and/or compound

forms: *bi-nafasi*, *bi-šafāyi*, *bi-temsāl*, *čaman-ārāy*, *čaman-pardāz*, *heyrat-negāh*, *mahviyyat*, *nafas-suxte*, *nafas-dāri*, *nafas-nāme*, *nafas-naqqā'*, *naqš-band*, *tamāšā-gāh*, etc., to quote some cases only.

My proposal for subdivision into semantic fields requires a premise: the meaning attributed to the terms I will organize is the main one. Obviously, inside the distinct contexts, each term can acquire different nuances, assume a metaphorical or symbolic sense, and negate its prime meaning in that mechanism of reversal of functions that is so characteristic of Bidel's poetics. Nevertheless, the prime meaning is always present: it provides the backdrop for the immediate reading, the direct reference, the necessary starting point for any subsequent semantic or conceptual elaboration. In this sense, a so called simplified organization of the lemmas is useful and plausible at this point of the study.

I identified 8 fundamental nuclei through an initial subdivision into semantic areas.

**ACTIONS** (concrete and abstract, linked to appearing and seeing): *'arž*, *jelve*, *xayāl*, *vahm*, *mahv*, *tahqiq*, *'ebrat*, *tamāšā*, *yād*, *negāh*, *nazar*, *didār*, *nirang*, and indirectly *hosn*, beauty, as it is seen and appears and *nāz* intended as a way of manifesting beauty. A total of 15 lemmas, 647 occurrences (806 including *hosn* and *nāz*).

**OBSCURING ELEMENTS**: *nafas*, *zang*, *gobār*, *dāg*, *gard*, *parde*, *dāmān*, *sāye*, *āb*, *zangār*, *kodurat*, *xatṭ* and *dam* when used to mean «breath». A total of 13 lemmas, 606 occurrences (630 including *dam*).

**STATES OF MIND AND FEELINGS**: *heyrat*, *tahayyor*, *šuxi*, *šarm*, *ḥayā*, *šowq*, *havas*, *'ešq*, *gaflat*, *tağafol*, *kolfat*, *jonun*. A total of 12 lemmas, 487 occurrences.

**STRUCTURAL ELEMENTS**: *gowhar*, *āyinedār*, *šeyqal*, *pardāz*, *šafā*, *šāfi*. A total of 6 lemmas, 419 occurrences.

**TRACES AND IMAGES**: *'aks*, *mešāl*, *temsāl*, *naqš*, *qadam*, *ašar*. A total of 6 lemmas, 314 occurrences.

**PARTS OF THE BODY**: *del*, *čašm*, *dide*, *ruy*, *dast*, *može*, *pāy*, *šurat*, *'araq*, *ašk*. A total of 10 lemmas, 874 occurrences.

**NATURAL ELEMENTS**: *āb*, *xāk*, *gol*, *mowj*, *bahār*, *šabnam*, *ḥobāb*, *šobḥ*, *xworšid*, *āteš*, *čaman*, *sang*, *šab*. A total of 13 lemmas, 516 occurrences.

**INDICATORS OF MANNER, TIME AND PLACE**: *rang*, *jāy*, *xāne*, *basti*, *'omr*, *jahān*, *'ālam*, *sar*, *rāh*, *dar*, *emkān* and *dam* when used to mean «moment». A total of 12 lemmas, 674 occurrences.

There are four lemmas that cannot be attributed to one of the fields described. These are *Bidel* (f. 128), *šam'* (f. 22), *honar* (f. 30), and *kār* (f. 31). *Bidel* (the *taxallos*) is a flexible lemma, adaptable to any context. *šam'*, the «candle», is generally a character present in a convivial atmosphere or in an amorous context (as a witness or metaphor of the lover) but neither of these frameworks results from our categories. When a number of contexts have been read it can be seen that the candle participates in the idea of vision, its flame is a mirror, it represents unawareness, veils the mirror or facilitates its use. As *dāg*, the «mark», it is a very poetically ductile figure, used with functions of, and inside extremely diversified images (as will be exemplified by the contribution of R. Zipoli, in the subsequent article). *Honar* is «art», «ability» and «virtue», often set against '*eyb*, «defect», «absence»; this is another lemma that cannot be adequately placed in our contexts. Finally, failure to insert *kār* into one of our fields is linked to the vagueness of this term which can be adapted to the most varied contexts.

Of these semantic fields, the first 5 are closely associated with the poetic image of the mirror while the last three constitute the foreseeable background of the lyrical poetry to which our verses belong.<sup>7</sup>

Some general trends worth noting are already evident from this initial subdivision. First of all there is no prevalent field: there is a slightly greater number of lemmas in the «actions» field compared with the subsequent fields and if we look at the sum of the frequencies (647) it is lower than that of the field regarding «parts of the body» (874).

The set of «actions» associated with seeing and appearing (or negation of these actions in terms of *maḥv* and *nirang*) is composed of well-connoted lemmas that cover a wide area of concrete and abstract meanings, from imagination to exemplification, from fantasy to memory, and from research to contemplation. It should be noted that the adjectives *rowšan* (38) and *peydā* (23) are present among the most frequent lemmas (also in derivatives and compounds), indicating luminosity and visibility features that enrich the field in question.

<sup>7</sup> Compare the *Lirica Persica* common vocabulary data: all the lemmas in the last three fields are present there, except «rang» and «emkān» (D. MENEGHINI, *Lirica Persica Hypertext*, Main Page > Corpus > Browse > Common Vocabulary).

The «obscuring elements» are closely linked to the poetics of the mirror and are therefore unquestionably characteristic: the bright and pure surface of the mirror is attacked by a wide range of substances that can be mainly traced to breath, rust and dust, but also enriched by more original presences such as marks, curtains and clothing, shadows and lines of writing. The function of these elements in the corpus is extremely ramified and complex however: often the substances that cover or dull the mirror lead to an alternative and truer vision and awareness, in a reversal of roles which is typical of Bidel's poetics.

The group of lemmas related to «states of mind and feelings» brings together a series of words linked to different situations; among these, a feeling is notable – in terms of frequency – which is typically evoked by the mirror. It is amazement, followed by shame, by unawareness (or ignorance) and then by love; impudence, pain and madness complete the picture of the main sentiments that gravitate around the mirror. Furthermore, among the most frequent lemmas is *ġāfel* with 28 occurrences (but being an adjective it is excluded from our list) increasing the consistency of the theme of unawareness so dear to Bidel and, as we know, so often combined with the image of the mirror.

Closely linked to the field of obscuring elements, is the field with the «structural elements» of the mirror which is, however, singularly deficient as regards the number of lemmas: in fact only very few of the constituent parts of the mirror, material and immaterial, occur with a certain frequency.

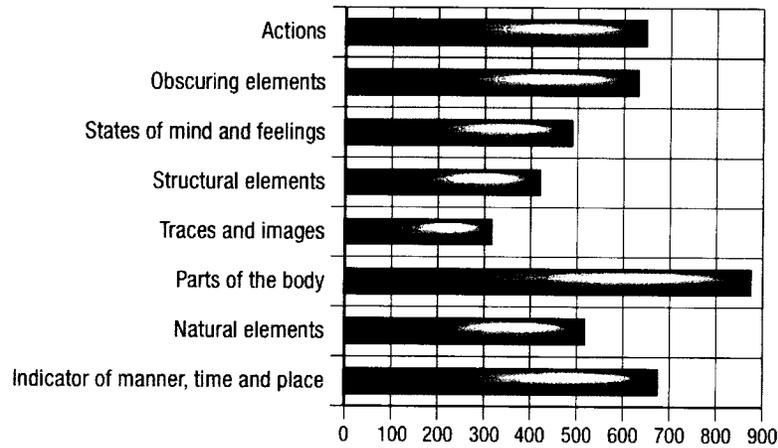
The field of «traces and images» is also quite meagre with just a few essential terms to indicate reflection, image, trace, painting, etc.

As far as the «parts of the body» are concerned, apart from the heart as metaphor of the mirror in a great many of our lines/contexts (as well as in classical Persian poetry), we have three terms linked to sight (*čāšm*, *dide* and *može*), the «sweat» which is associated with shame, the foot which is linked with the footprint, the face associated with the reflection and with beauty and, finally, tears associated with love's suffering.

These last two fields as a whole draw from the lexical canon of the ghazal and do not appear to be specifically associated with the presence of the mirror. With the seventh semantic field we approach the «natural elements». This refers to the group of key lemmas of classical Persian poetry, with a few exceptions typical of Bidel's work: wave, bubble, stone and dew.

We can propose the same consideration for the indicators of manner, time and place.

The following chart can better show the distribution of the occurrences in the different fields.



In conclusion, it is evident that the mirror motif in our corpus is developed to a highly ramified thematic level in which the elementary dynamics of the reproduction of the image is only a tool for expressing more complex concepts, linked mainly to the sphere of mystical vision, understanding, knowledge and self-awareness.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> The following texts can suggest additional reflections on the theme of the «mirror» in Bidel's poetry: A. ABDAL-GOFUR, *Xušeḩā-i az jabānbini-ye Bidel*, Mašhad, 1381/2003; ID., *Butiqā-ye Bidel*, Mašhad, 1378/2000; M. 'AREF PEŽMĀN (ed.), *Bidel-šenāsi*, Bandar-e 'Abbās, 1376/1997-8; M.'A. BIDEĻ, *Il canzoniere dell'alba*, ed. by R. Zipoli and G. Scarcia, Milan, 1997 (with a large bibliography on Bidel and the Indian style); M.'A. GHANI, *Life and works of Abdul Qadir Bedil*, Lahore, 1960; A. GOLI & ABU L-FAZĻ MEH-DAVI-AQDAM, «Āyine, mażmunsaztarin 'onşor-e ũe'r-e Bidel», *Nāme-ye Pārsi*, X, 1, 1384/2005, 117-132; A. ḩABIB, *Bidel ũā'er-e zamānehā*, Kābol, 1363/1984-5; ID., *Vāže-nāme-ye ũe'r-e Bidel*, Hamburg, 2005; H. ḩOSEYNI, *Bidel, Sepehri va sabk-e hendi*, Tehran, 1367/1988-9; A.'A MAḩJUR, *Āyinebandān-e ḩayrat-e Bidel*, Pešwar, 1376/1997-8; ũ. SALJUQI, *Naqd-e Bidel*, Tehran, 1380/2001-2; M.R. ũAFI'Ī KADKANI, *ũā'er-e āyinehā*, Tehran, 1366/1987-8; X. XALILI, «Bidelšenāsi. Morur-i dar ketāb-e Feyż-e Qods», *Dāneš* 12, 1366/1988, 125-153; A. AL-ZAFAR, «Vāže-ye āyine dar kalām-e Bidel», *Qand-e Pārsi*, 4, 1379/2001, 145-187; ID., «Seyr-e del az nażar-e Bidel», *Dāneš*, 64-65, 1380/2002, 103-114.

*ABSTRACT*

This article analyses the line-contexts containing the word *āyine* (mirror), retrieved from Bidel's ghazals. This word presents a very rich and complex system of uses, meanings, allusions and connections with other specific words and poetic images. After finding out all the line-contexts, the question is to set out a methodology in order to analyse the grammatical, semantic and rhetorical functions of *āyine*, also identifying the contextual features of the theme. So far we have transliterated, translated and processed more than half of the lines containing *āyine*. On the basis of this material, we propose a subdivision of the most frequent nouns ( $f \geq 20$ ) into semantic fields.

*KEYWORDS*

Bidel. Mirror. Vocabulary. Map.

ĀYINE (MIRROR) IN BIDEL'S GHAZALS.  
 LEXICAL SOLIDARITIES:  
 ĀYINE (MIRROR) AND DĀĠ (BRAND)

I wish to illustrate an example of a stylistic-linguistic analysis applied to the set of lines of Bidel's verse described by D. Meneghini in her contribution in this volume.<sup>1</sup> We will thus consider 1,650 of the poet's lines containing the word *āyine* (mirror).

In particular we will examine the phenomenon of «lexical solidarity». This phenomenon is especially important for the purposes of a stylistic-linguistic enquiry and we have already dealt with it in other articles.<sup>2</sup> Looking for lexical solidarity involves us in analyzing various relations (semantic, phonetic, graphical, grammatical, etc.) created between two or more lexical elements within the same unit of text, which in our case is a line of verse. The most obvious and elaborate relationship is semantic in nature (especially in the context of an author and corpus like the one we have selected), and we will focus our remarks on this aspect by providing an example illustrating the potential of this kind of research applied to a pair of words.

We are convinced that our computer-assisted approach can open up new horizons for a kind of research which actually dates back to the very first critical approaches to Persian poetry, when

<sup>1</sup> D. MENEGHINI, «*Āyine* (Mirror) in Bidel's Ghazals: A Map of the Vocabulary», in *Annali di Ca' Foscari*, XLVII, 3, 2008, 103-113.

<sup>2</sup> R. ZIPOLI, «Processing word pairs in samples from the *Lirica Persica* series», *Studia Iranica Mesopotamica et Anatolica*, 1 (1944), 1995, 247-297; ID., «Textual Solidarity in the Ghazals of Hafez», in I. AFŠAR, H.R. ROEMER (eds.), *Soxanvāre, panjāh o panj goštār-e pažueši be yād-e doktor Parviz Nātel Xānlari*, Tehran, 1376/1997, 153-169; ID., «Syntagma Cohesion in the Neopersian Ghazal as Microtext», *Edebiyāt*, vol. 9, 1998, 101-127; ID., «The syntagmatic cohesion between "wind" and "hair" in Hāfiz's ghazals», *Annali di Ca' Foscari*, XL, 3, 2001, 93-110 (Persian translation: «Peyvand-e nahvi beyn-e bād o muy dar ġazaliyyāt-e Hāfez», *Nāme-ye pārsi*, VII, 1381/2002, 21-32); see also D. MENEGHINI, «Lexical solidarity in the classical Persian ghazal: research methodology and preliminary data», *Annali di Ca' Foscari*, XLII, 3, 2003, 171-204.

it was obviously far from being systematic or scientific. In fact, a number of conspicuous pairs, such as *gol/bolbol* (rose/nightingale) and *šam'/parvāne* (candle/moth), have always attracted the attention of the experts who have only ever been able to give generic and partial descriptions of them.<sup>3</sup> The phenomenon is *per se* of undoubted importance in that it points to the presence of a definite characteristic, i.e. an automatism that consists in creating lexical couplings which may be seen as the stylistic hallmark of an author.<sup>4</sup> The degree to which an author uses such pairs will reveal just how far his verse is bound to certain binary themes, i.e. to a bipolar semantic scansion whose consistency will in any case have to be checked out in a textual reading.<sup>5</sup>

The first step in the work was to identify a second word forming a pair with *āyine* in our set of lines. For this purpose we considered the most frequent nouns in the 1,650 lines.

Among the nouns with a frequency equal to or greater than 50, we sought to identify one that was not associated with *āyine* by obvious links due to the semantic and stylistic context. We did this in order to sound out the validity of our research method in the potentially less fruitful and more difficult field of an «unusual» pair. We thus excluded, as a second term in the pair, nouns such as *del*/heart (f. 447), *ḥeyrat*/amazement (f. 174), *nafas*/breath (f. 170), *jelve*/manifestation (f. 131), *zang*/rust (f. 103), *temšāl*/image (f. 98), *šafā*/purity (f. 83), *'aks*/reflection (f. 57), and so on. These kinds of nouns belong to the motif of the mirror to which they are connected by obvious relations. In other words, a straightforward rudimentary knowledge of poetic themes is enough to justify the presence of a pair, for example, such as *ayine/ḥeyrat*. An enquiry in this direction would have simply confirmed – possibly in greater detail – the already well-known reasons for such couplings. We also avoided considering nouns with a generic meaning, such as *jāy*/place (f. 125), *basti*/existence (f. 73), *kas*/person (f. 71) and *'ālam*/world (f. 64). In this case, the couplings were in danger of being vague and therefore without the connotation required for an interesting enquiry. After these exclu-

<sup>3</sup> On this subject we highlighted how in Hāfez's *divān* the pair *šam'/parvāne* is more typical than *gol/bolbol* (R. ZIPOLI, «Textual Solidarity», cit., 168-169).

<sup>4</sup> The most interesting kinds of couplings will be those which show a distinct semantic nexus so that identified pairs, such as *gol/bolbol* and *šam'/parvāne*, will turn out to be part of one single theme.

<sup>5</sup> To make a more complete study of this kind of textual solidarity, it will also be useful to describe wider forms (such as groups of three or four words occurring in the same line) to be arranged in the appropriate word catalogues.

sions only two nouns remained, *gol*/flower (f. 79) and *dāġ*/brand (f. 52). We chose *dāġ*/brand for two reasons: it has a more precise, more specific meaning and we can rely on a previous detailed investigation we made of this noun.<sup>6</sup> Together with two analyses we published about *āyine*,<sup>7</sup> this previous study provides a useful background for the purposes of organizing our research.

Using the word lists we made for the sample of 1,650 lines, we found 52 lines containing the word *dāġ*.

We thus begin by describing the fundamental features of the mirror (*āyine*) and the brand (*dāġ*)<sup>8</sup> as delineated in our two studies of the words, both conducted on poets writing in the three principal styles of Persian verse: the Khurasanian, Iraqian and Indian styles. The theme of the mirror was studied in the verse of Farroxi, Hāfez, and Šā'eb, while the theme of the brand was studied in Farroxi, Hāfez, Kalim, and 'Orfi. It must be stressed that in both the previous studies we looked for all the lines of verse with the word *āyine*, in one case, and the word *dāġ*, in the other, contained in these poets' *divāns*. Our observations are limited to the collections examined and make no claims to providing indications about the history and genesis of the two themes, for which it would obviously be necessary to consider a much larger number of authors.

Firstly, we will analyze the lines by Farroxi containing *āyine*. In his verse the mirror is described in itself and by itself, through stylized references to its properties and the material of which it is made. Moreover, there are no technical contexts, such as that of making the mirror and its use for reflecting (mentioned only once). The mirror is associated with images from the natural and the human worlds in the subordinate function of an illustrative support. It is never raised to the status of an independent subject for poetic reflection. Its use in comparisons is achieved by highlighting its chromatic formal nonfunctional features: this applies above all to its round form (compared to a pond, the moon, a face, and a heart) and its smooth metallic shininess (in this sense it is juxtaposed with the sky, pond and plain). Rust and

<sup>6</sup> R. ZIPOLI, «Il Marchio Rovente: *dāġ* in Kalim e 'Urfi», in *Per l'Undici di Marzo*, parte settima, I, Venezia, 1983, 1-445.

<sup>7</sup> R. ZIPOLI, «Procuste, Sisifo e Mida», in *Persia Barocca*, Reggio Emilia, 1983, 87-151; ID., «Ā'ine dar šē'r-e Farroxi, Sa'di va Hāfez», Tehran, 1366/1988, 1-71 (also in *Zekr-e jamil-e Sa'di*, 3 vols., Tehran, 1364/1986, vol. 2, 229-256).

<sup>8</sup> Compounds and derivatives like *āyinedel* and *dāġdār* are also taken into consideration.

sighs in this context also have a chromatic formal character and they have a specific function as a veil obscuring the shiny surface. The whole output of the subsequent authors was inevitably influenced by this «code». In Ḥāfez's world, in fact, the mirror has the same prerogatives (and the related contextual elements, such as shininess, rust, sighs, pumice, face, heart, etc.). But what makes the mirror particularly interesting, also for the purposes of comparisons, is its role: the principle of analogy, initially governed by eminently qualitative needs (i.e. chromatic formal aspects), is enhanced with a more markedly functional aspect. This role is no longer confined to the narrower earthly field but opens up metaphysical prospects, as the mirror is raised to an emblematic symbol of Ḥāfez's poetic thinking. This means that the mirror's capacity to reflect is described, involving not only the beauty of the beloved but also universal mysteries. In this context, there are new elements, such as the cup and the eye, and new characters, such as the parrot and Alexander. In the Indian style, as exemplified by Ṣā'eb's verse, the description of the mirror takes on more complex tones. In general there is a greater and almost meticulous attention both to the material components of the object (a further development of the Khurasanian world) and its functional and figured meanings (a further development of the Iraqi world), with the inclusion of new poetic material in handling the technical context (for example ash, used to temper the mirrors) and with insistent re-elaborations, almost specialist in tone (for example the *jowbar*, the physical material of the mirror, already mentioned by Ḥāfez, is described from several points of view). This gives the mirror a previously unexplored «personal» consistency and independence. Stylistically it involves exasperating – at times to the point of breaking – the rigid principle of the «formal analogy», normally considered the basic criterion for metaphors and comparisons in the classic school. The juxtaposition of poetic themes follows less restrictive rules, not only of a strictly qualitative functional nature, but also of a situational type, i.e. based on shared appearances and conditions. The mirror is thus associated with the awakening of dawn, thought, and the pairing of dark and light.

Moving on to the brand, and beginning again with Farroxi, we are immediately struck by the almost unique nature of the context. In the vast majority of cases this concerns branding horses as part of court festivities. The stressed aspects of the brand are burning like the sun, and its red color like coral, ruby, pomegranate, and

fire. The brand is also described as being indelible. In one case there is a reference to the brand on the poet left by the pain for his parted friend.

In Hāfez the description of the brand is focused on two aspects, linked to the natural and human worlds, respectively: in the first case the black brand characterizing the poppy/anemone and, in the second case, the metaphorical brand which, mainly due to the torment of love, marks the heart of man (usually the poet). There is a consequent juxtaposition between the poppy/anemone and the heart: both are red, round and characterized by an indelible black brand.

In the two Indian style authors, Kalim and 'Orfi, the previous denotations and connotations are also found (the brand is a sign of slavery and possession, it is typical of the poppy and the heart, etc.), but the motif is greatly enhanced, both from a technical point of view and through metaphorical and comparative associations. This greater complexity is more clearly found in Kalim, but here we do not intend to carry out a separate analysis of the two authors' verse and the following remarks refer to their overall set of lines insofar as they are representative of the same style. First of all, the brand acquires elements technically associated with its making and its context: the wick and the flame are required to impress it; smoke accompanies it; the bandage and cotton soaked in wax or camphor are used to alleviate pain; grains of salt and crystal accentuate the burning sensation; and its various colors change – red when newly impressed, black once it has cooled, and bleached with the passing of time. From a figurative point of view, there are many innovative juxtapositions: the brand is described as being like an eye, ring, star, coin, diacritical dot, flower, zero, target, piece of clothing, turban, mirror, knocker, shield, seal, cup, hand, wrinkle, candle, burning coal, the «eye» in the peacock's plumage, a spot on the leopard's hide, and even a bandage. Overall the references are to its round bright indelible shape and the fact it drips with blood. Although less important here, we note a greater number of agents producing the brand (like wine or the sword) and places where the brand is impressed (like the sun and sugar; but the most important for our purposes, as we shall see, is the addition of the breast).

In the light of these descriptions and before beginning to read Bidel's lines, let us look at possible points of contact between the theme of the mirror and the brand, especially since at first glance they are not easily associated.

Firstly, we note some structural analogies. The two elements are often characterized by their shininess and the comparisons involving them highlight their round shape. Moreover, they have a function in common: both are described as an eye, and consequently have the capacity to see and reveal. They also share two human contexts but are associated with them in different ways: the heart and the breast are described as mirrors and the brand is impressed on them. Lastly, their technical contexts highlight further affinities: both are made with a strong source of heat (the furnace in one case and the flame in the other), the candle accompanies both the mirror (as a convivial element) and the brand (as an instrument for impressing it); sighing and rust obscure the mirror, evoking the smoke rising when the brand is made and the crust covering it on the skin. In short, there seems to be a minimal common ground guaranteeing the possibility of logically and interactively juxtaposing the two terms. This hypothesis is confirmed by the presence of a line of verse, in Kalim's sample, with *āyine* and *dāg* linked by the *kasre-ye ezāfe* in the syntagma *āyine-ye dāg*:

*xayāl-e ruy-e to har gāb sinetāb šavad*  
*be sine āyine-ye dāg-am āftāb šavad*

Each time the image of your face warms my breast,  
 in my breast that mirror the brand becomes like a sun.<sup>9</sup>

But this is the only line considered in our previous studies in which the terms *āyine* and *dāg* appear together. In other words, given the data we have examined so far, we can say that *āyine* and *dāg* do not constitute a case of «lexical solidarity», but occur as two independent elements.

In the light of these observations, we will now read Bidel's 52 lines containing both *āyine* and *dāg*, in search of possible connections between the two terms. Firstly, we present the texts in transliteration, accompanied by a progressive number and, in parenthesis, by the page number of the *divān*:<sup>10</sup>

1 (7)  
*āyine-ye čandin tab o tāb-ast del-e mā*  
*čun dāg-e jonun šo'leneqāb-ast del-e mā*

<sup>9</sup> KALIM, *Divān*, ed. by H.P. Beyzā'i, Tehran, 1336/1957, 201.

<sup>10</sup> BIDEŁ, *Kollīyyāt*, ed. by X. Xalil, 4 vols., vol. 1 (*ġazaliyyāt*), Kābol, 1341/1962-3.

2 (13)

*ātešparast-e šo'le-ye andiše-at jegar*  
*āyinedār-e dāg-e havā-ye to sinehā*

3 (30)

*gaštīm dāg-e xalvat-e mahfel vali čo šam'*  
*xwod-rā nadid ġeflat-e āyinebin-e mā*

4 (63)

*bāg-e dahr az mā-st bidel rušenās-e rang-e dard*  
*lālesān āyine-ye dāg-e jegar darīm mā*

5 (82)

*bas-ast az dud-e del jowharforuš āyine-ye dāg-am*  
*be ġeyr az šam možgān-i nadārad čašm-e kowkabbā*

6 (93)

*tā hošn-e 'āfiyyat šavad āyinedār-e mā*  
*az dāg-e del čo šo'le separ mikašīm mā*

7 (124)

*be dāg-e binegābi raft az in mahfel čerāg-e man*  
*šekast āyine-ye rang-i ke gom kardam tamašā-rā*

8 (126)

*dāg-e mahrumi-ye didār ze mahfel raftim*  
*berasānid be āyine salām-e del-e mā*

9 (130)

*tā rasad dāg-i be kaf šad šo'le mibāyad godāxt*  
*yāft eskandar be čandin jostoju āyine-rā*

10 (146)

*xānedāri dāg-e kolfat mikonad vāraste-rā*  
*dar del-e āyine bidel sar be sar zang-ast āb*

11 (166)

*mennat-e şeyqal be šad dāg-e kodurat xoftan-ast*  
*bišafāyi nist tā āyine-ye mā bišafā-st*

12 (168)

*āyene-ye del dāg-e jalā mānd o nafas suxt*  
*faryād ke rowšan našod in āteš o xas suxt*

13 (170)

*andiše dar mo'āmele-ye 'ešq dāg šod*  
*āyine u-st yā man-am asrār nāzok-ast*

14 (172)

*xwāh dāg-e heyrat-e xwod xwāh mahv-e rang-e ġeyr*  
*dide-ye mā har če bast āyine-ye didār-e u-st*

15 (173)

*xēšt-e dāg-i-st 'emāratgar-e del*  
*xāne-ye āyene yak divār-ast*

16 (203)

*ğeyr-e dāğ ārāyeš-e del nist majnun-e ma-rā  
jowbar-e āyine-ye in dašt naqš-e pā bas-ast*

17 (204)

*nazarandīši-ye vahm-am be dāğ-e ğeyr misuzad  
del-i āyine sāzam k az to rizam rang-e hamtāy-at*

18 (230)

*sar namitābam ze barq-e fetne tā dāram del-i  
mowj-e āteš jowbar-e āyine-ye dāğ-e man-ast*

19 (230)

*lālesān az 'ebrat-e hāl-e del-e porxun mapors  
dāğ-e čandin golxan-am āyinedār-e golšan-ast*

20 (238)

*ğeyratdamide-am gol-e dāğ-am bahāne-i-st  
řāvus-e jelvezār-e to āyene-xāne-i-st*

21 (245)

*agar in-ast sar o barg-e nomud-e basti  
dāğ-e emruz-e man āyine-ye fardā-ye man-ast*

22 (259)

*šod jowbar-e nazzāre-am āyine-ye ğeyrat  
bālidegi-ye dāğ-e mah az zaxm-e helāl-ast*

23 (261)

*ğāfel mašow az seyr-e tamāšāgah-e dāğ-am  
har barg-e gol-i z in čaman āyine-ye rang-i-st*

24 (289)

*dāğ-e ma'ās-e xwod-im ğeflat-e fāš-e xwod-im  
ğeyr-e tarāš-e xwod-im āyene az mā jodā-st*

25 (297)

*bidel be har če pičid del ğeyr-e dāğ kam did  
in maħfel-e kodurat āyine-'i o āb-ast*

26 (300)

*'arž-e honar midehad del ze xam o pič-e āb  
āyene-ye dāğ agar dud kašad jowbar-ast*

27 (305)

*abr dārad dar namad āyine-ye golzār-rā  
panbe-ye dāğ-am be ğeyr az xerqe-ye pašmine nist*

28 (325)

*dāğ-am az keyfiyyat-e tadbir-e šuxihā-ye ħosn  
xwāstam āyine girad sāgar-e šabbā gereft*

29 (326)

*kār be naqš-e pā rasānd jahd-e sar-e havā'i-y-at  
šam'šefat be dāğ bord āyene xwodnamā'i-y-at*

30 (329)

*dāg-am az howṣele-ye šuxnegāhān bidel  
kāš dar bazm-e botān āyene ham del midāšt*

31 (330)

*bas ke az 'ajz-e ṭalab dāg-e tamannā-ye to-am  
dar rah-am naqš-e qadam āyene-ye dast-e do'ā-st*

32 (347)

*dāg-e 'ešq-im az moqimān-e del-im  
ḥalqe-ye mā bar dar-e āyine nist*

33 (358)

*barq-e nāmus-e maḥabbat-rā čo dāg āyine-am  
man be xākestar nešastam gar del-e bigāne suxt*

34 (383)

*dāg-rā āyine-ye taslim bāyad sāxtan  
v ar na mā-rā nāle ham raghbā-ye gardan mišavad*

35 (395)

*be zangār-e tajābol dāg kon āyine-ye del-rā  
ke čun şeyqal zadi šad zang tohmat bar šafā bandad*

36 (462)

*āb dar āyine āxer fāl-e ḥeyrat mizanad  
ān qadar az pā nešastam k āramidan dāg šod*

37 (498)

*šo'le-ye dard-am o z in lālesetān mijušam  
har kojā dāg-e to bud āyene-ye man kardand*

38 (504)

*šafḥe-ye del-rā be dāg-i mitavān āyine kard  
lafz az yak noqte šāḥeb-e ma'ni-ye digar šavad*

39 (516)

*dar maqām-i ke del o dide o didār yak-i-st  
hame dāg-and ke āyine napardāxte-and*

40 (531)

*čun šam' ke xākestar-aš āyine-ye dāg-ast  
man suxtam o čāsm-e siyābi be kamin mānd*

41 (542)

*dāg-e ḥasrat kard mā-rā bišafā'ihā-ye del  
v ar na bā mā ḥāšet-e in yak āyene didār bovad*

42 (549)

*dāg-am ze jelve-'i ke ḡorur-e taḡāfol-aš  
āyine-xānehā konad ijād o nanegarad*

43 (551)

*čun šam' be şeyqal mazan āyine-ye dāg-am  
bā har negah-am anjoman-i bud zodudand*

- 44 (551)  
*čun lāle z in bahār načidim ġeyr-e dāġ*  
*āyinedāri-ye nafas ezḡār-e rang bud*
- 45 (551)  
*ḡeyrat kafil-e yak moḡe tambid-e xwāb nist*  
*āyene dāġ-e sāye-ye divār-e zang bud*
- 46 (575)  
*tā be yak par zadan āyine-ye qomri mirixt*  
*ḡalqe-ye dāġ-e to dar gardan-e ṡāvus nabud*
- 47 (586)  
*temṡāl šarik-e ḡosn mapasand*  
*gu āyene bi to dāġ bāšad*
- 48 (587)  
*šafā dāġ-e kodurat gašt sāmān-e man o mā šod*  
*be sar xāk-i fašānd āyine k in temṡāl peydā šod*
- 49 (598)  
*ḡeyrat o lazzat-e didār xayāl-i-st moḡāl*  
*bar ke āyine šavad dāġ-e nadidan bāšad*
- 50 (617)  
*gar buy-e vafā-rā nafas āyine nabāšad*  
*in dāġ-e del owlā-st ke dar sine nabāšad*
- 51 (640)  
*be dāġ-e ārezu-'i mitavān ta'mir-e del kardan*  
*benā-ye xāne-ye āyine yak divār bas bāšad*
- 52 (674)  
*āb-e garm-i šeyḡal-e šad āyenedel mišavad*  
*šo'le-'i čun šam' čandīn dāġ-rā binā konad*

Working by exclusion, we identified and eliminated from our enquiry those lines in which the terms *āyine* and *dāġ* are not associated by clear direct links, as in the following example:

- 16 (203)  
*ḡeyr-e dāġ ārāyeš-e del nist majnun-e ma-rā*  
*jowhar-e āyine-ye in dašt naqš-e pā bas-ast*

The heart of our Majnun only has the brand for an ornament,  
 footprints will suffice as the material of the mirror of this plain.

Overall 22 lines were excluded.<sup>11</sup> In many of these lines *dāġ*, whether followed by the *kasre-ye ezāfe* or not, takes on the me-

<sup>11</sup> These lines are indicated in transliteration by the following numbers: 3, 6, 7, 8, 10, 13, 16, 17, 20, 24, 28, 30, 31, 32, 36, 39, 41, 42, 44, 46, 48, 50.

taphorical meaning of «marked, struck», thus losing most of its original meaning, as in the following case:

8 (126)  
*dāg-e maḥrumi-ye didār ze maḥfel raftim*  
*berasānid be āyine salām-e del-e mā*

We left the gathering branded by the absence of the vision,  
 send the greetings of our heart so they may reach the mirror.

We now provide the translations of the 30 remaining lines (they have the same progressive numbers as the corresponding transliterations). They will be followed by a brief analysis aimed at identifying some semantic constants in the relation between the mirror and the brand:

<sup>1</sup>  
 Our heart is the mirror of several warmths,  
 our heart is covered with flames like folly's brand.

<sup>2</sup>  
 The liver is a fire worshipper and worships the flame of the  
 [thought of you,  
 breasts possess mirrors reflecting the brand of the passion for you.

<sup>4</sup>  
 O Bidel, because of us, time's garden is famed for its tinge of pain,  
 like tulips we have that mirror which is the brand on the liver.

<sup>5</sup>  
 My mirror the brand is made with so much of that smoke rising  
 [from the heart,  
 that the eyes of the stars only have the night for lashes.

<sup>9</sup>  
 You have to melt among a hundred flames to obtain a brand,  
 Alexander only found the mirror after a great deal of searching.

<sup>11</sup>  
 It depends on the pumice, if we sleep in a hundred brands  
 [of darkness,  
 there are no impurities as long as our mirror is impure.

<sup>12</sup>  
 Brilliance impresses its brand on that mirror the heart and  
 [distress burns us,  
 alas, this fire is not lit but the underbrush has already burned.

<sup>14</sup>  
 If our eye be branded by its own amazement or lost in the colors  
 [of others,  
 in any case, it mirrors the vision of him.

15  
The bricks of the brand build the heart,  
the house of the mirror is a wall.

18  
As long as I have a heart, I will not turn my head from the  
the structure of that mirror my brand is made of waves of fire. [lightning of agitation,

19  
Do not ask about the astonishing condition of the heart covered  
the brand of my many furnaces offers a mirror to the gardens. [in blood like a tulip,

21  
If these are the ways in which existence appears,  
the brand of my present is the mirror of my future.

22  
The substance of my gaze has become a mirror of amazement,  
the full moon is a brand grown from that wound the sickle moon.

23  
Do not forget to go and see my brand,  
each petal in this meadow is the mirror of a color.

25  
O Bidel, to whatever the heart is bound saw very little beyond  
this gathering of turbidity is like a mirror with a sigh over it. [the brand,

26  
Our heart reveals its virtue thanks to the tortuousness of sighing,  
smoke is the substance of that mirror the brand.

27  
The cloud is the felt on that mirror the garden,  
the only cotton for my brand is the woolen cowl.

29  
The effort to follow your passion leads you to wander,  
showing yourself has branded the mirror like a candle.

33  
Like a brand, I mirror the lightning of love's fame,  
if the heart of a stranger burns, I end up covered in ashes.

34  
The brand must be made into a mirror of resignation,  
otherwise a cry becomes the jugular veins for us.

35  
Brand that mirror the heart with the rust of your unawareness!  
Having rubbed the pumice, a hundred offensive rusts stick to its  
[purity.

37  
I am a flame of suffering and seethe in this field of tulips,  
they have made my mirror everywhere your brand was found.

38  
With a brand the heart's page can be changed into a mirror,  
a word takes on another meaning thanks to a diacritical dot.

40  
Like a candle whose ashes are the mirror of its brand,  
I too have been burned and the eye of blackness lies in ambush.

43  
Do not polish my mirror the brand with a pumice like a candle,  
the gatherings at my every gaze have now all been swept away.

45  
Amazement does not guarantee a lash of sleep,  
the mirror is branded by the shadow of rust's wall.

47  
Do not accept the image as a companion of beauty,  
let the mirror without you have a brand.

49  
Amazement together with the pleasure of seeing is an absurd fancy,  
anyone who becomes a mirror is branded by not seeing.

51  
With the brand of a hope you can build a heart,  
to build the mirror's house you only need a wall.

52  
A warm sigh is the pumice of a hundred people with mirror hearts,  
a flame gives many brands the capacity to see, just like candles.

The first type of relation between brand and mirror in these 30 lines consists in identifying the brand with the mirror. In fact in 10 lines the brand is described as a mirror to all effects and purposes. This type includes five cases in which the term *āyine* is linked to the term *dāġ* by the *kasre-ye ezāfe*, thus forming the syntagma *āyine-ye dāġ*, which we already encountered once in Kalim's verse. In all five cases the poet mainly focuses on the brand, and the clear direct identification of the brand with the mirror is used to highlight some typical features of the former: the brand is a mirror which reflects and reveals pain (4); the brand is a mirror made of smoke which therefore does not reflect anything but actually obscures the sky (5); the brand is a mirror made of waves of fire and therefore is extremely bright

(18); the brand is a mirror whose material is made of the smoke from the flame which produced it: this brand/mirror evokes the heart and its oxygenating (26); and the brand is a mirror but there is no point in polishing it because no one will look at it (43). In another five cases (19, 21, 23, 34, 37), the identification of the brand with the mirror tends to stress the brand's capacity to reflect both concrete elements (the garden, the poet) and abstract concepts (the future, the colors and resignation).

The second type involves a more balanced relationship between the brand and the mirror. Their situations are compared and placed in parallel without the brand being more important than the mirror or vice versa. In this context, the two terms are associated for various reasons: both are round and bright like the heart (1); making both requires effort (9); their finished form is due to a process of growth (22); both are covered by soft materials, the cotton bandage in one case, a felt cover in the other (27); both are struck by sources of light and heat (a flash of lightning for both: 33; a warm sigh for the mirror/heart and a flame for the brand: 52). In two cases (15, 51) the comparison shifts to an external context, and the brands on the heart are associated with the wall holding up the mirror.

In the third type of relation the poet speaks of the brand being on the mirror. Here we have a reversal of the relationship described in the first type, and the poet stresses the importance and description of the mirror (and what is being associated with it). In some cases the situation is made clear by the fact that the poet likens the mirror to parts of the body with the brand impressed, i.e. the breast and the heart (2, 12, 35). There is nothing more obvious, therefore, than the brand being on the mirror/breast and on the mirror/heart, which take on a central role in the logic of the line. In one case the mirror is associated with the eye, both being branded by amazement (14). At other times the mirror is not compared to parts of the body and the brand marking it mainly thwarts its capacity to reflect and makes it suffer (29, 45, 47, 49). In one line (40), the candle's ash is seen as a mirror reflecting the brand of the candle which was once lit.

In some cases the brand on the heart is associated with sighing (25) and rust on the mirror (11, 35) respectively, two factors which traditionally prevent the mirror from reflecting.

In the opposite direction is a last emblematic case (38) in which the brand on the heart transforms the heart into a mir-

ror (i.e. capable of reflecting and identifying). Here the brand not only is not an obstacle but even gives rise to the mirror's capacity to reflect.

In conclusion, this set of 30 lines illustrate how Bidel explores numerous associations between the mirror and the brand. This is an innovation, at least in the context of the other authors we considered above. In other words, Bidel establishes a new case of lexical solidarity which emerges as a distinguishing feature of his *divān*. This partly involves making associations between the qualitative-functional features previously attributed by other poets, but separately, to the individual motifs of the mirror and the brand. But more often the mirror and the brand are associated thanks to the new situational comparative process described earlier as typical of the Indian style and based on common features of their appearance and condition. Overall – and this too is typical of the Indian style – we are dealing with a much richer poetic situation, calling into question not so much the main structures of the previous system of images, but their rigid set of relations. What we have found, therefore, is a deeper exploration of the associative and connective power of the elements rather than an increase in their number.

#### ABSTRACT

The paper is the example of a stylistic-linguistic analysis applied to a set of 1,650 lines of Bidel containing the word *āyine* (mirror). In particular, I will examine the phenomenon of «lexical solidarity». This phenomenon is particularly important for the purposes of a stylistic-linguistic enquiry. The first step in the work was to identify a second word forming a pair with *āyine* in our set of lines. I chose *dāg*/brand for two reasons: it has a precise, specific meaning and I can rely on a previous detailed investigation I carried out about this noun. Together with two analyses I published about *āyine*, the previous study provides a useful background for the purposes of organizing the research. The paper aims to illustrate how Bidel explores numerous links between the mirror and the brand. These links are an innovation, at least in the context of the authors I considered in my paper. In other words, Bidel establishes a new case of lexical solidarity which emerges as a distinguishing feature of his *divan*.

#### KEYWORDS

Bidel. Ghazal. Lexical solidarity. Mirror. Brand.

THE PAINTING OF THE «HUNTER-KING» AT KAKRAK:  
ROYAL FIGURE OR DIVINE BEING?

At the Buddhist site of Kakrak, not far from Bāmyān in Afghanistan, some paintings and a colossal statue of Buddha were found during the first half of the last century.<sup>1</sup> Among the most interesting and beautiful paintings there is the so-called «Hunter-King» sitting cross-legged on a throne under a square arch supported by pillars which is reminiscent of Gandhāran architectural frames. Every space above a capital presents the image of a white *stupa* embellished with ribbons and a tree appears on both sides of the sitting person (fig. 1). The size of the painting is 0,60 m. × 0,52 m. and the date most recently proposed is the end of 7<sup>th</sup>-beginning of the 8<sup>th</sup> century.<sup>2</sup> Its name is due to the crown and jewels worn by the presumed king and the bow which he is holding in a strange position with two hands in front of his chest while two arrows appear sticking in the ground at his side. Finally, an open-mouthed dog comes out from the curtain which covers the throne and the heads of two white ducks (his prey?) or snakes (Nagas?)<sup>3</sup> can be observed on the right upper side of the throne, just below the floating ribbon typical of Sasanian art.

The painting was kept in the Kabul Museum and in an article that recently appeared on the Internet, Z. Tarzi stated that it survived the systematic destruction of ancient Afghan monuments during the dramatic events which are still afflicting that devastated Central Asian country.<sup>4</sup> The present study is, however, entirely

<sup>1</sup> HACKIN, CARL, 1933: pl. LXXII, fig. 86. For the description of the discovery, see also: TARZI, 1977: 186-190.

<sup>2</sup> KLIMBURG-SALTER, 1993: 356; KLIMBURG-SALTER, 2003: 7. For U. Jäger the painting at Kakrak is dated to the 7<sup>th</sup> century: JÄGER, 1988: 192. Tarzi cautiously proposed the 6<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> century; see: TARZI, 1989: 659. Rowland preferred 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> century because of the Hepthalite features of his crown: ROWLAND, 1974: 106.

<sup>3</sup> JÄGER, 1988: 195.

<sup>4</sup> See: A.W. FEROOZI, Z. TARZI, «The Impact of War upon Afghanistan's



Fig. 1. The so-called «Hunter-King» painting, Kakrak (Afghanistan). After ROWLAND, 1974: 112 (*detail*).

based on two photos published by M. Bussagli and B. Rowland more than thirty years ago<sup>5</sup> and not on the original painting. So, all the hypotheses proposed here should be considered with extreme caution.

### 1. *History of the research*

The painting is always referred to as the «Hunter-King» (or, in French, as «personnage princier»): Roman Ghirshman did not hesitate to use that name and so did, much more recently, F. Tissot.<sup>6</sup> Mario Bussagli too concluded that he was not a god since the triple-crescent crown typical of local kings would point to a bejewelled royal character fond of hunting, as the bow, arrows and dog suggest.<sup>7</sup> B. Rowland did not appear particularly

Cultural Heritage»: [http://www.archaeological.org/pdfs/papers/AIA\\_Afghanistan\\_address\\_lowers.pdf](http://www.archaeological.org/pdfs/papers/AIA_Afghanistan_address_lowers.pdf): page 12 (accessed 14 December 2007).

<sup>5</sup> BUSSAGLI, 1963: 39; ROWLAND, 1974: 113. See also: TARZI, 1977: pl. XC, fig. 118; KLIMBURG-SALTER, 1989: pl. LXXXVII, fig. 114.

<sup>6</sup> GHIRSHMAN, 1962: fig. 426; TISSOT, 2006: 116.

<sup>7</sup> BUSSAGLI, 1963: 39. For Hackin and Carl he was a princely figure too: TARZI, 1977: 188-190. See also: HALLADE, 1972: 422; KLIMBURG-SALTER, 1993: 356.

convinced of that definition although he eventually proposed an identification with a local prince<sup>8</sup> and T. Talbot Rice described him as a «deified king».<sup>9</sup> An article entirely dedicated to the analysis of the «Hunter-King» was published by U. Jäger twenty years ago. Many interesting ideas have been presented by Jäger especially on the iconographical features of the princely figure which were possibly taken from the world of the nomads (Chionites or Hephtalites). The triple-crescent crown of the «Hunter-King» is, in fact, very common among Hephtalite coins which have been found in Afghanistan.<sup>10</sup> According to Jäger's interpretation, the so-called «Hunter-King» was a symbolic representation of a royal person who converted to Buddhism and abandoned hunting and violence in general.<sup>11</sup>

New hypotheses which openly differ from the traditional identification have been recently presented in two articles which appeared on the Internet. Z. Tarzi was of the opinion that it is an image of «Bodhisattva Siddhartha before the illumination or during an episode of the jataka».<sup>12</sup> A second scholar, P. Banerjee, preferred to recognize in that painting a representation of a divine being because of the halo behind his head: he proposed Revanta who is the son of Sūrya and a hunter too.<sup>13</sup> Tarzi's idea is not supported by literary sources and it would be good to know more about the jataka that he is mentioning. Banerjee's arguments could hardly be considered correct. They do not take into consideration many aspects of Iranian Buddhism and seem to be too concentrated on searching for Indian elements at Kakrak and Bāmyān. Those Afghan sites were definitely Buddhist ones and, as it is well-known, Indian divinities like Indra and Brahma appear very early in scenes of the life of Buddha. Even this does not justify a reading totally based on Indian religious elements as they refer to minor divinities (like Revanta) who were not much represented in contemporary Indian art. It is also worth observing

<sup>8</sup> ROWLAND, 1964-1965: 252; ROWLAND, 1974: 106, 112-113.

<sup>9</sup> TALBOT RICE, 1965: 166.

<sup>10</sup> On the crown of the «Hunter-King» and its connection with Hephtalite rule, see: KAGEYAMA, 2008.

<sup>11</sup> JÄGER, 1988: 194.

<sup>12</sup> [http://www.archaeological.org/pdfs/papers/AIA\\_Afghanistan\\_address\\_lowers.pdf](http://www.archaeological.org/pdfs/papers/AIA_Afghanistan_address_lowers.pdf): page 12 (accessed 14 December 2007).

<sup>13</sup> P. BANERJEE, «Revanta from Kakrak (Bamiyan) in Afghanistan»: [http://www.ignca.nic.in/pb0017.htm#\\_edn1](http://www.ignca.nic.in/pb0017.htm#_edn1) (accessed 14 December 2007). For a similar approach to the Kakrak painting, see also: PURI, 1987: 301-302. On Revanta see also: CARTER, 1988.

that Revanta was usually represented as an archer riding a horse. Further, the halo of the so-called «Hunter-King» could hardly be considered a specific divine characteristic because, at the near-by site of Bāmyān, at least one monk and several figures identified as possible representatives of the royal (Sasanian?) family presenting gifts to the Buddhas and Bodhisattvas have halos as well.<sup>14</sup>

In our opinion, Jäger's arguments still constitute the best identification of the «Hunter-King» at Kakrak and the present paper is mainly based on his ideas.

## 2. Remarks on some details

More than one detail deserves special attention for identifying that figure. Certainly the crown with crescents and the jewels point to an important person who could be identified as a sovereign although nothing allows us to think that local divinities could not have worn jewels and crowns as well. If the two animals on one upper right side of the throne should be considered Nagas as U. Jäger suggested, then they could have been associated with a royal figure like in Kucha paintings or a divine being as it can be observed very often in Buddhist art.

The context at Kakrak is definitely Buddhist and it cannot be excluded that the model for the «Hunter-King» could have been an image of Bodhisattva or one of the so-called *Buddha parée*,<sup>15</sup> both of whom are characterized by precious garments and jewels. The position of the head slightly turned down, the expression of the big almond eyes and the elongated ears call to mind the face of a Bodhisattva. Statues of Bodhisattvas wearing crowns can be observed very often from Afghanistan to Xinjiang, especially in stucco.<sup>16</sup>

One of the main elements which determined the choice of the name of the painting, namely the bow, presents some problems. In fact, it is reproduced in a realistic way and it is a weapon used for hunting and the painter did not neglect details such as the curved shape and the point where the string had to be positioned. While the arrows sticking in the ground at his side are

<sup>14</sup> TARZI, 1977: pls. B13-B22, B24-B25; KLIMBURG-SALTER, 1989: pl. IV, fig. 4; BIVAR, 1998.

<sup>15</sup> The «*Buddha parée*» is very common in the region of Bāmyān: ROWLAND, 1961.

<sup>16</sup> BÉGUIN, 1992: 95-121.

represented realistically and, close to the feathers, it is possible to observe the exact point where the string should have been put. Moreover, the posture of the hands shows great artistic skill in rendering a sort of reverential attitude to the archer who is represented offering the bow as a sign of his peaceful intention towards the Buddha next to him in the painting. The bow cannot harm anybody in the position in which it is held. What is really striking in the representation of such a realistic bow is its size: it seems to be too small to be useful for hunting or fighting and, if compared with the two big arrows, it appears very clearly that they do not match at all. Why should such a talented artist make such a mistake? Some scholars think it was not a mistake and those who recognize it as a royal scene (like U. Jäger) could deduce that, in this way, the painter was depicting a king who had been used to kill and now was converted to the *Dharma*. However, it could be considered that the bow in that painting is just a symbolic attribute, a secondary element whose presence does not affect the power of its owner who should be considered a divinity as already suggested by Tarzi and Banerjee.

If the painter really intended to reproduce a royal figure in the act of presenting his weapon to the Buddha, why did he represent the dog as if barking at the Buddha, why did he threaten him with his open mouth and pointed ears? This apparent incongruity could only be explained by studying other Central Asian paintings in which animals were depicted in the same way. Scholars suspect the existence of sketch-books for artists as has been postulated by Maršak in one of his most recent studies on Sogdian painting. The striking similarity of battle scenes in the monumental paintings at Penjikent with some early Sasanian rock reliefs led the Russian scholar to think that Sogdian painters had access to sketch-books in which a wide repertoire of useful images was found.<sup>17</sup> So, if the dog, partially visible behind the curtains which cover the seat of the «Hunter-King», is represented in the way that it is, it has no particular significance. The attitude of the dog could easily have been reproduced by the artist who copied the model from one of such sketch-books.

The color of the dog seems to be blue like the background although it is not possible to exclude that it could have been darker and during the centuries its original pigmentation has faded away. Unfortunately, the photos published by Bussagli and

<sup>17</sup> MARŠAK, 2002: 67.

Rowland are not very clear although on the lower part of the legs of the dog there are curved lines which possibly belong to the object behind it. That object seems to be a part of the seat, probably covered with a yellow material since there are curved elements which could be folds. The seat presents a very precise symmetry while the yellow material of the throne appears much clearer on the right side. It can be discerned better for the absence of the dog but at that point the painting is quite damaged. The bad state of preservation could give the illusion of a second dog which has almost disappeared. However, it does not seem the case since the traces of a dog would not be in scale with the dog on the left of the throne. Next to the column capital on the right there is something painted in brown which is unfortunately impossible to recognize (possibly a portion of the ribbon attached to the column?). On the left the same space is occupied by the two arrows. Therefore, the symmetry in the painting is not strictly respected.

### 3. *Iranian parallels*

In the case of a seat or throne supported by two animal-like beings, there would have been no doubts in identifying the «Hunter-King» at Kakrak with a Zoroastrian divinity according to a typical Iranian religious iconography which is well-known in Sogdian art.<sup>18</sup> Several 8<sup>th</sup> century paintings from Penjikent, some ossuaries and terracotta statuettes and literary sources help us to compile a reliable list of the attributes and animals associated with Sogdian divinities. In Sanskrit the symbolic animal and vehicle of an Indian god is called *vāhana* and this term is preferred by scholars for Sogdian divinities too. During the 6<sup>th</sup> century, Sogdians artists started to abandon their traditional divine iconography in order to adopt Indian models. This phenomenon was particularly studied at Penjikent but it can be considered valid also for other regions of Sogdiana. The reasons for the occurrence of such a phenomenon are still a matter of debate among scholars.<sup>19</sup> Investigations on this specific problem have started too recently to allow one to compile a detailed Indo-Sogdian pantheon. It should

<sup>18</sup> AZARPAY, 1975; ŠKODA, 1980. Sogdian elements have been already noted at Dokhtar-e Nušīrvān, not far from Bāmyān, so, very close to Kakrak: MODE, 1992.

<sup>19</sup> MODE, 1991/92; GRENET, 1994; COMPARETI, forthcoming.

be also admitted that the religion professed in Sogdiana is only partially known and most of the Sogdian religious texts that have been found outside Sogdiana are Buddhist or Manichaean translations. The few Sogdian divinities who can be now safely recognized are usually represented sitting on a throne supported by their allegoric animals partially covered by the usual curtains or precious material.

We know that the iconography of the throne supported by allegoric animals was adopted in Kakrak and Bāmyān as well. At the site of Dokhtar-e Nušīrvān (known also as Nigār, Afghanistan) there are remains of a painting representing a haloed divinity under an arch in typical Iranian garments sitting on a throne supported by horses (?) and donors (smaller in size) on his right side (fig. 2). One of the donors is wearing a caftan embellished with pearl roundels, a typical Iranian textile decoration which became very popular during 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> century.<sup>20</sup> Only few fragments of the Dokhtar-e Nušīrvān painting survive and so, in the last thirty-five years, scholars have attempted to identify the main figure who is sitting in the central part of the scene as Verethragna-Bahrām, or Ahura Mazdā, or Mithra or, most recently, Zun (possibly, a local form for Zurvān) on iconographical and historical bases.<sup>21</sup> The study of his attributes seems to be the key for a correct identification. I will soon discuss these attributes and attempt a different identification. Here it is worth insisting on the presence in Dokhtar-e Nušīrvān of a painting closer to Sogdian models than Sasanian or Indian ones.

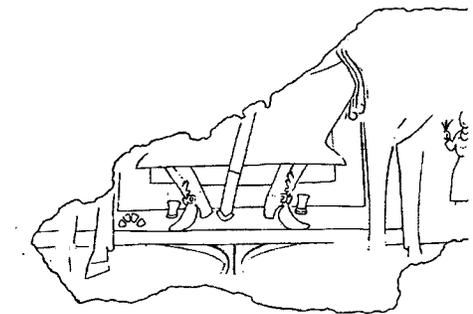
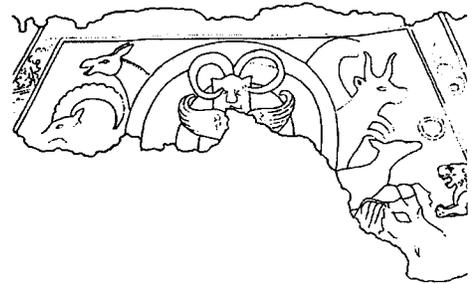


Fig. 2. Painting at Dokhtar-e Nušīrvān (Nigār, Afghanistan).

After: KLIMBURG-SALTER, 1993: fig. 5 (*the detail of the «lion head» above the crown was added by this author*).

<sup>20</sup> COMPARETI, 2004: 260-261; RASPOPOVA, 2006: 63, 65.

<sup>21</sup> MAEDA, 1970; MODE, 1992; KLIMBURG-SALTER, 1993; GRENET, 1995; SIMS-WILLIAMS, 1996: 647-648.



Fig. 3. Terracotta ossuary from Kaška Darya (Uzbekistan). After: MODE, 1991/92: fig. 11.

The throne at Kakrak was most likely intended to show only one dog but it is not possible to exclude the fact that its model could have been taken from the representation of a local Zoroastrian god whose seat was supported by two animals as at Dokhtar-e Nušīrvān. It is worth observing once more that the context at Kakrak is definitely Buddhist and so many original elements of the presumed local model could have been lost or not represented on purpose.

In Sogdian art, the bow and arrow have been recognized as typical attributes of Tištrya, the Zoroastrian rain god identified with the star Sirius, who was often represented together with Nanā.<sup>22</sup> The divine couple can be observed on a terracotta ossuary from Kaška Darya (Uzbekistan) on which, unfortunately there are no symbolic animals but donors. However, the arrow is clearly discernible in his lower pair of hands<sup>23</sup> (fig. 3). Another representation in Sogdian art can be observed in an 8<sup>th</sup> century fragmentary painting from Penjikent, sector XXV, room 12 (fig. 4). The throne of Tištrya in the painting seems to be supported by winged fantastic creatures which were hypothetically reconstructed by the excavators on the few details that can be seen. Also the arrow could not be distinguished properly and its point

<sup>22</sup> GRENET, MARSHAK, 1998: 10-16; GRENET, MARSHAK in BERDIMURADOV, SAMIBAEV, 2001: 58-63. Sirius is part of the constellation of Canis Major which is said to be one of the dogs of the constellation of the hunter Orion. In Avestan literature the arrow and, less often, the bow are described as attributes of Tištrya: GNOLI, 1963: 238-240; PANAINO, 1995: 52-54. Tištrya is also considered to be the general of the eastern part of the sky in Pahlavi texts: TAFAZZOLI, 2000: 8.

<sup>23</sup> The iconography of Tištrya is partially based on Indian models as it is particularly evident in the Sogdian ossuary from Kaška Darya: MODE, 1991/92: fig. 11; GRENET, MARSHAK, 1998: fig. 6.

has been added, in figure 4, after a reconstruction proposed by Grenet and Marshak.<sup>24</sup>

At Ghulbyān (Afghanistan), about 200 kilometers north-west of Bāmyān, other painted images of Zoroastrian divinities in local attire have been found and tentatively identified. According to F. Grenet, the painting at Ghulbyān should be dated to 4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> century.<sup>25</sup> The sitting god who is larger than the others has been identified with Tištrya because of the arrow in his right hand and a pond filled with fishes under his feet, possibly an allusion to the Vorukaša Sea (fig. 5). A pair of spread wings with a crescent on its top appears above his head possibly as part of a crown. This seems to be a characteristic of local divinities and, in fact, a very

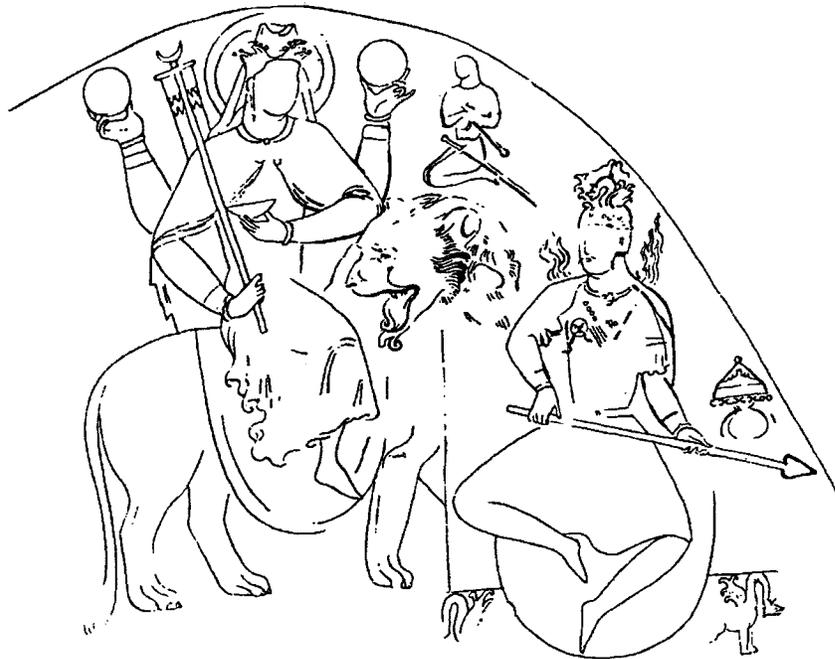


Fig. 4. Painting from Penjikent, sector XXV, room 12. After: GRENET, MARSHAK, 1998: fig. 12 (*detail*).

<sup>24</sup> GRENET, MARSHAK, 1998: fig. 12.

<sup>25</sup> LEE, GRENET, 1998: 82.



Fig. 5. Painting from Ghulbyān (Afghanistan). After: LEE, GRENET, 1998: fig. 1 (detail).

similar element can be noted at Dokhtar-e Nušīrvān where, however, a pair of ram's horns and a lion head (?)<sup>26</sup> appear above the spread wings (fig. 2). If the crescent at Ghulbyān could be considered as an astral allusion to Tištrya, the ram's horns could be associated to Khwarnah as it is suggested in Pahlavi sources. This divinity has been identified by some at Ghulbyān because of a horned ram head below his feet.<sup>27</sup> There is no weapon or characteristic attribute held by Khwarnah at Ghulbyān although it could be supposed that a spear or a caduceus was an appropriate one as it can be observed in Kušān coinage.<sup>28</sup> Only part of the animals that are supporting the throne of the god at Dokhtar-e Nušīrvān are still visible and their heads too have disappeared. So it is not excluded that they could have been rams and not horses. At least two isolated figures of ibexes and a pair of ram's horns appear on the left of the god at Dokhtar-e Nušīrvān but it is not possible to hypothesize because of the fragmentary state of the painting.<sup>29</sup> It is not even sure that the ram should be the appropriate *vāhana* for Khwarnah (called in Sogdian Farn) and, in fact, Grenet proposed to attribute to him a throne supported by

<sup>26</sup> The lion or monstrous head between the ram's horns and the spread wings are not always represented in the reconstruction of the painting at Dokhtar-e Nušīrvān which were proposed by different scholars in the past. It was one of Grenet's main argument in order to associate that god with Mithra whose halo is embellished with allegories of planets: GRENET, 1995: 116-118. If the heads of the animals around the halo could be really identified as allegories for the planets, then they could be attributed to any great god locally venerated, not only Mithra.

<sup>27</sup> LEE, GRENET, 1998, 83.

<sup>28</sup> CARTER, 1986.

<sup>29</sup> KLIMBURG-SALTER, 1993: fig. 362. Grenet thinks that the figures there should be considered donors: GRENET, 1995: 108.

Fig. 6. Painting from Jar Tepa (Uzbekistan). After: BERDIMURADOV, SAMIBAEV, 2001: fig. 5 (*detail*).



camels or winged camels in Sogdian art.<sup>30</sup> However, to Marshak the camel is the animal of Verethragna-Bahrām.<sup>31</sup> At present it is not possible to be more specific. In the *Suishu* (Chronicle of the Sui Dynasty, composed in 636) it is clearly stated that only the king of Bukhara had a throne in the shape of a camel but no god is mentioned at all.<sup>32</sup>

The painting of Tištrya at Ghulbyān seems to be based on another tradition, completely different than the figure of the god on the Kaška Darya ossuary and in 8<sup>th</sup> century Penjikent mural paintings but which is quite close to the divinities painted at Jar Tepa (Uzbekistan), another Sogdian site possibly to be dated to 4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> century. The sitting couple larger than the other people close to them represented in the fragmentary paintings at Jar Tepa have been identified by B. Marshak and F. Grenet as Nanā and Tištrya. Their association with hunting in Avestan literature could explain their presence at Ghulbyān and Jar Tepa where archers shooting at animals have a prominent position.<sup>33</sup> It seems that the divine couple at Jar Tepa is sitting on a throne supported by lions, the usual attribute of Nanā, who should be identified with the figure wearing long garments on the right. The god sitting on the same throne with a curved object (possibly a bow?) next to her could then be identified with Tištrya (fig. 6). Both divine and animal heads are missing although the lion on the right next to Nanā seems to be higher than the animal on the left next to Tištrya. If they were two different animals, then the animal next

<sup>30</sup> GRENET, 1995: 108. Also Tanabe supports Grenet's idea: TANABE, 1982.

<sup>31</sup> MARSHAK, RASPOPOVA, 1990: 137-144.

<sup>32</sup> LIN, 2006: 398. See also: SILVI ANTONINI, 2006.

<sup>33</sup> GRENET, MARSHAK, 1998: 14-15; GRENET, MARSHAK in: BERDIMURADOV, SAMIBAEV, 2001: 58-63. The female figure at Ghulbyan, despite her proximity to Tištrya and her sitting position, has been identified as a donor, not as a divinity: LEE, GRENET, 1998: 63.

to Tištrya could be a dog which is one of the most important animals for Zoroastrians. Unfortunately, the bad condition of the paintings does not allow one to be precise. Divine couples sitting on the same throne, supported by different animals (camel and ram) are known in later Sogdian paintings. They are all found at Penjikent and should be dated to 8<sup>th</sup> century.<sup>34</sup>

The association of the dog as a possible *vāhana* of Tištrya is highly speculative.<sup>35</sup> The only precise association between Tištrya and the dog as his allegoric animal has been proposed by F. Grenet and G.-J. Pinault in a long article on a painted scroll on paper representing the decans of the Indian and Iranian zodiac and other divinities.<sup>36</sup> Some words in Tokharian appear as well in the scroll allowing one to give a precise interpretation of the subject and localize its origin in the region of Turfan around 8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> century. Most likely, that painted scroll was a kind of «survey of Western astrology» prepared for local astrologers or members of the royal family who used the Chinese zodiac of the twelve animals and were probably curious about other systems.<sup>37</sup> In that painted scroll, Indian and Iranian astronomical-astrological allegories appear intermingled in a complicated way which have parallels in western literature of the Middle Ages mentioned in the brilliant commentary by Grenet and Pinault. Some of the divinities in the scroll appear together with their symbolic animals. In this case too the painting is very fragmentary and just few details of the image identified with Tištrya and the dog have been preserved. The divinity is represented in Indian attire wearing a *dhoti* and with a halo behind his head but he is holding neither arrow nor bow. The dog is clearly represented behind the divinity: its elongated snout, long ears and curly tail point to a hound (fig. 7). The absence of the bow and arrow could be due to an artist unfamiliar with the subjects that he was reproducing. In any

<sup>34</sup> BELENITSKII, MARSHAK, 1981: fig. 7-8; MARSHAK, RASPOPOVA, 1990: fig. 16-17.

<sup>35</sup> In Avestan literature, DEN (a personification of the Zoroastrian religion) is said to be accompanied by two dogs but she is always described as a lady. The most interesting image of Den in association with the dog was recognized in a fragmentary 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> century painting on paper from Dunhuang to be possibly attributed to Sogdian immigrants who settled there: GRENET, ZHANG, 1996. These ideas have been criticized in two recent studies: SILVI ANTONINI, 2007; LO MUZIO, 2006 [2009]: 199.

<sup>36</sup> The scroll is known as MIK III 520 and it is kept in the Staatliche Museen, Preussischer Kulturbesitz, Museum für Indische Kunst, Berlin: GRENET, PINAULT, 1997: 1057-1058, fig. 1.

<sup>37</sup> GRENET, PINAULT, 1997: 1022-1027.

Fig. 7. Painted scroll MIK III 520, Museum für Indische Kunst, Berlin. Sketch after: GRENET, PINAULT, 1997: fig. 1 (sketch).



case, bow, arrow and dog represented singularly or together are also the characteristic attributes of the personification of planet Mercury whose tutelary divinity, in Iranian astrology, is Tir, that is to say Tištrya.<sup>38</sup>

As it has been observed above, those divinities who belonged to one cultural milieu could have been represented in local dress in another. In some cases it is very clear that the adoption of a foreign iconography for a local god is determined by its common attributes. This is a normal phenomenon particularly true for Iranian divinities (*interpretatio iranica*) although it is still unknown why one iconographical system was preferred instead of another.<sup>39</sup> The Parthians and the Bactrians adopted the Greek iconography for some of their divinities and the Sogdians used that of India. There is then to consider the receptiveness of the Central Asian people to the Mesopotamian heritage of their divinities as is shown in the case of Nanā in Kušan and Sogdian art. All this is particularly true in the sphere of astronomy and astrology where the base was clearly Hellenistic-Mesopotamian with very important

<sup>38</sup> GNOLI, 1963; GRENET, PINAULT, 1997: 1057-1059; GRENET, MARSHAK, 1998: 12. There is some confusion between Tir and Tištrya in Zoroastrian literature. The two names can point to the same divinity or two different (and opposed) ones: MALANDRA, 1983: 142-143.

<sup>39</sup> The problem is discussed extensively in: COMPARETI, (forthcoming). Classical authors often called foreign divinities with Greek (or Latin) names (*interpretatio graeca*). The choice of the names was determined in many cases because of characteristics that those divinities had in common. The most famous example is given by information on Artemis among the Achaemenids, possibly to mean Anahita, as described by Herodotus: DE JONG, 1997: 268-284. According to the *interpretatio graeca*, Tištrya was associated to Hermes or Apollo, and to Nabu according to the *interpretatio mesopotamica*: GNOLI, 1963: 242; DE JONG, 1997: 297-299. According to ancient Mesopotamian tradition, Nanā was connected with Tašmetu, Nabu's wife, so making clear why the Sogdians adopted the same association: AZARPAY, 1975: 25; POTTS, 2001: 24. Curiously, in Kušan coins Tir-Tištrya is represented according to the Greek iconography of Artemis and, so, with bow and arrows: GNOLI, 1963: 240.

Egyptian elements. As several studies seem to confirm, the Iranians were extremely interested in astronomical-astrological matters and the diffusion of «Western» concepts into India,<sup>40</sup> China and other regions<sup>41</sup> should most likely be attributed to them. Grenet and Maršak supposed that the way in which Tištrya is holding the arrow in Sogdian art is the same as that of Mercury in India (where he was called Budha).<sup>42</sup>

#### 4. Conclusion

Several details seem to point to an identification of the so-called «Hunter-King» at Kakrak with a divinity and not a sovereign although the crown suggested the contrary to Bussagli and others. Not only the halo but other attributes such as the bow with arrows and the dog represented supporting the throne, would confirm this new hypothesis. However it is difficult to decide if that god should be identified with Tištrya since the dog is not reproduced symmetrically on both sides of the throne.

As already observed, Kakrak is a Buddhist site. So it is easier to assume that he is a personification of the planet Mercury. He is a curious mixture of iconographical elements: the head is that of a Bodhisattva wearing the triple-crescent crown but the throne with the dog is possibly taken from a local image of Tištrya. His sitting position reminds one of an Indian divinity but it was a typical characteristic of Sogdian religious iconography too.<sup>43</sup>

Furthermore, as the paintings at Kakrak are very fragmentary it could be supposed that other images of the personification of planets existed next to representations of Buddhas exactly as at Bāmyān where a well-known figure of the Sun God was painted above the head of the eastern colossal Buddha. Grenet always identified him as Mithra<sup>44</sup>, although it has been recently argued about an identification of the «Sun God» at Bāmyān with a princely figure.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> PINGREE, 1963; PINGREE, 1965; PINGREE, 1973; MARKEL, 1990; PANAINO, 1992.

<sup>41</sup> HOWARD, 1983. The astrological text known in Sanskrit as *Śārdūla-karṇāvadāna* was partially translated into Chinese by the Parthian Buddhist missionary An Shigao during the 2<sup>nd</sup>-3<sup>rd</sup> century AD: PINGREE, 1963; PINGREE, 1987: 858-859.

<sup>42</sup> GRENET, MARSHAK in BERDIMURADOV, SAMIBAEV, 2001: 59.

<sup>43</sup> In Buddhist art this is a typical attitude of the so-called «pensive Bodhisattva»: JULIANO, 2006: 32-33.

<sup>44</sup> GRENET, 1993; GRENET, 2001.

<sup>45</sup> TANABE, 2005.

Scholars are still discussing such paintings and it seems that a solution to their identification does not exist yet. Since all the hypothetical arguments exposed here should be considered within the cultural milieu of Iranian Buddhism, then the figures displaying important links with astronomy and astrology that were represented according to the iconography of local divinities could have been used in a different context. The reading of those paintings is extremely complicated. For this reason, at the beginning of the present paper it was said that the study of the Kakrak paintings should be done very cautiously.

In this way, U. Jäger's idea about a symbolic representation of «converted royalty» could still represent a valid alternative reading although the iconography of the so-called «Hunter-King» should be regarded as a mixture of elements belonging to a local divinity (possibly Zoroastrian) with other elements taken from the nomadic world. The same mixture of elements could be considered correct in case of an identification of the «Hunter-King» as a planetary divinity (Mercury) presenting his weapons to the Buddha as a sign of renunciation.

### *Bibliography*

- G. AZARPAY, «Iranian Divinities in Sogdian Painting», in *Acta Iranica. Monumentum H.S. Nyberg*, I, Leyden, Téhéran, Liège, 1975, 19-29.
- G. BÉGUIN, *L'Inde et le monde indianisé au Musée National des Arts Asiatiques-Guimet*, Paris, 1992.
- A.M. BELENITSKII, B.I. MARSHAK, «The Paintings of Sogdiana», in G. AZARPAY, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley, Los Angeles and London, 1981, 11-77.
- A.E. BERDIMURADOV, M.K. SAMIBAEV, «Une nouvelle peinture murale sogdienne dans le temple de Džartepa II. Avec notes additionnelles par F. Grenet et B. Marshak», in *Studia Iranica*, 30, 1, 2001, 45-66.
- A.D.H. BIVAR, «Sasanian Princes at Bamiyan», in V.S. CURTIS, R. HILLENBRAND, J.M. ROGERS (eds.), *The Art and Archaeology of Ancient Persia. New Light on the Parthian and Sasanian Empires*, London, New York, 1998, 103-110.
- M. BUSSAGLI, *La peinture de l'Asie Centrale*, Genève, 1963.
- M.L. CARTER, «Trifunctional Pharro», in *Studia Iranica*, 15, 1, 1986, 89-98.

- , «Revanta, an Indian Cavalier God», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 48, 2, 1988, 127-137.
- M. COMPARETI, «The Sasanian and the Sogdian “Pearl Roundel” Design: Remarks on an Iranian Decorative Pattern», in *The Study of Art History*, 6, 2004, 259-272.
- «The Indian Iconography of the Sogdian Divinities: the Archaeological and the Textual Evidence», in: *Proceedings of the 5<sup>th</sup> International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Madrid, April 3<sup>rd</sup>-8<sup>th</sup> 2006, forthcoming.
- A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, New York, Köln, 1997.
- R. GHIRSHMAN, *Art persan. Parthes et Sassanides*, Paris, 1962.
- G. GNOLI, «La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXXIV, 1, 1963, 237-245.
- F. GRENET, «Bāmiyān and the Mihr Yašt», in *Bulletin of the Asia Institute*, 7, 1993, 87-94.
- , «The Second of Three Encounters between Zoroastrianism and Hinduism: Plastic Influences in Bactria and Sogdiana (2<sup>nd</sup>-8<sup>th</sup> century A.D.)», in *Journal of the Asiatic Society of Bombay. James Darmesteter (1849-1894) Commemoration Volume*, 69, 1994, 41-57.
- , «Mithra at les planètes dans l'Hindukush central: essai d'interprétation de la peinture de Dokhtar-i Nōshirvān», in *Au Carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux. Res orientales*, vol. VII, Bures-sur-Ivette, 1995, 105-119.
- , «Mithra, dieu iranien: nouvelles données», in *TOIIOI*, 11/1, 2001, 35-58.
- , B.I. MARSHAK, «Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane», in *Arts Asiatiques*, 53, 1998, 5-18.
- , G.-J. PINAULT, «Contacts de traditions astrologiques de l'Inde et de l'Iran d'après une peinture des collections de Turfan», in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1997, 1003-1063.
- , ZHANG GUANGDA, «The Last Refuge of the Sogdian Religion: Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries», in *Bulletin of the Asia Institute*, 10, 1996, 175-186.
- J. HACKIN, J. CARL, «Nouvelles recherches archéologiques à Bamiyan», *Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan*, 3, 2 vols., Paris, 1933.
- M. HALLADE, «Indo-Iraniche, correnti», in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, volume VII, Firenze, 1972, 412-428.
- A. HOWARD, «Some Evidence, Mainly Textual, in Chinese Esoteric Buddhism», in *Asiatische Studien*, XXXVII, 1, 1983, 104-119.
- U. JÄGER, «Buddhistische Ikonographie und nomadische Herrscherrepräsentation. Zum sogenannten “Jäger-König” von Kakrak bei Bamiyan/Afghanistan», in H.G. KIPPENBERGE *et al.*, (eds.), *Visible Religion. The Image in Writing*, vol. VI, Leiden, 1988, 191-201.

- A.L. JULIANO, «Converging Traditions in the Imagery of Yu Hong's Sarcophagus: Possible Buddhist Sources», in *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*, I, 2006, 29-49.
- E. KAGEYAMA, «The Winged Crown and the Triple-Crescent Crown in the Sogdian Funerary Monuments from China: Their Relation to the Hephtalite Occupation of Central Asia», *Journal of the Inner Asian Art and Archaeology*, 2, 2008, 9-20.
- D. KLIMBURG-SALTER, *The Kingdom of Bāmyān. Buddhist Art and Culture of the Hindu Kush*, Naples-Rome, 1989.
- , «Dokhtar-i-Noshirwan (Nigar) Reconsidered», *Essays in Honor of Oleg Grabar. Muqarnas*, X, 1993, 355-368.
- , «Bāmyān: An Obituary and a Glance Towards the Future», *Oriental Art*, XLIX, 1, 2003, 2-12.
- J. LEE, F. GRENET, «New Light on Sassanian Paintings at Ghulbiyan, Faryab Province, Afghanistan», *South Asian Studies*, 14, 1998, 75-85.
- LIN YING, «Sogdians and the Imitations of Byzantine Gold Coins Unearthed from the Heartland of China», in M. COMPARETI, P. RAFFETTA, G. SCARCIA (eds.), *Ērān ud Anērān. Studies Presented to B.I. Maršak on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday*, Venezia, 2006, 387-401.
- C. LO MUZIO, «Culti brahmanici a Khotan: note sulle pitture del tempio D13 a Dandan Oiliq», in *Rivista degli Studi Orientali*, LXXIX, 1-4, 2006 [2009], 185-201.
- K. MAEDA, «Notes on the Fragment of the Wall Paintings of Doktar-i Noshirwan», *Journal of the Toyota Technical College*, 3, 1970, 95-106 (in Japanese with an English summary).
- W.W. MALANDRA, *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis, 1983.
- S. MARKEL, «The Genesis of the Indian Planetary Divinities», *East and West*, 41, 1990, 173-188.
- B.I. MARSHAK, *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*, New York, 2002.
- , V.I. RASPOPOVA, «Wall Paintings from a House with a Granary. Panjikent, 1<sup>st</sup> Quarter of the Eighth Century A.D.», *Silk Road Art and Archaeology*, 1, 1990, 123-176.
- M. MODE, «Sogdian Gods in Exile - Some Iconographic Evidence from Khotan in the Light of Recently Excavated Material from Sogdiana», *Silk Road Art and Archaeology*, 2, 1991-92, 179-214.
- , «The Great God of Dokhtar-e Noshirwān (Nigār)», in *East and West*, 42, 1992: 473-483.
- A. PANAINO, «La diffusione dell'astronomia e dell'astrologia mesopotamica in India attraverso la mediazione iranica», in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Milano, 1992, 9-50.
- , *Tiṣṭrya. Part II. The Iranian Myth of the Star Sirius*, Roma, 1995.
- D. PINGREE, «Astronomy and Astrology in India and Iran», in *Isis*, 54,

- 1963, 241-243.
- , «Representation of the Planets in Hindu Astrology», in *Indo-Iranian Journal*, 8, 1965, 250-267.
- , «The Mesopotamian origin of the Early Indian Mathematical Astronomy», in *Journal for the History of Astronomy*, 4, 1973, 1-12.
- , «Astrology and Astronomy .i. History of Astronomy in Iran», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. II, London-New York, 1987, 858-862.
- D.T. POTTS, «Nana in Bactria», in *Silk Road Art and Archaeology*, VII, 2001, 23-35.
- B.N. PURI, *Buddhism in Central Asia*, New Delhi, 1987.
- V.I. RASPOPOVA, «Textiles Represented in Sogdian Murals», in R. Schorta (ed.), *Central Asian Textiles and Their Contexts in the Early Middle Ages*, *Riggisberger Berichte*, 9, 2006, 61-73.
- B. ROWLAND JR., «The Bejewelled Buddha in Afghanistan», in *Artibus Asiae*, XXIV, 1961, 20-24.
- , «Art Along the Silk Road: A Reappraisal of Central Asian Art. Review of: Painting of Central Asia by Mario Bussagli», in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25, 1964-1965, 248-264.
- , *The Art of Central Asia*, New York, 1974.
- K. SILVI ANTONINI, «Ob odnom siužete v živopisi dvorca Varahši», in C. SILVI ANTONINI, D.K. MIRZAAHMEDOV (eds.), *Ancient and Mediaeval Culture of the Bukhara Oasis*, Samarkand-Rome, 2006: 50-54.
- , «Breve nota su un manoscritto Pelliot da Dunhuang», in *Rivista degli Studi Orientali*, LXXVIII, 1-4, 2007, 495-500.
- N. SIMS-WILLIAMS, «Nouveaux documents sur l'histoire et la langue de la Bactriane», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1996, 633-654.
- V.G. ŠKODA, «K voprosu o kul'tovnyh scenah v sogdijskoj živopisi», *Soobščenija Gosudarstvennogo Ermitaža*, XLV, 1980, 60-63.
- A. TAFAZZOLI, *Sasanian Society: Warriors, Scribes, Dehqāns*, New York, 2000.
- T. TALBOT RICE, *Ancient Arts of Central Asia*, London, 1965.
- K. TANABE, «Winged Camelus Bactrianus in Sogdian Art», *Oriente*, XXV, 1, 1982, 50-72 (in Japanese with an English summary).
- , «An identification of the So-Called Sūrya Image at Bāmiyān», in *Journal of the West Asian Archaeology*, 3, 2005, 15-28 (in Japanese with an English summary).
- Z. TARZI, *L'architecture et le décor rupestre des grottes de Bāmiyān*, 2 vols., Paris, 1977.
- , «Bāmiyān .ii. History and Monuments», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, London, New York, 1989, 658-660.
- F. TISSOT, *Catalogue of the National Museum of Afghanistan 1931-1985*, Paris, 2006.

THE PAINTING OF THE «HUNTER KING» AT KAKRAK

*ABSTRACT*

One of the paintings from the 7<sup>th</sup>-century Buddhist site of Kakrak (region of Bāmyān, Afghanistan) portrays a nimbed hunter holding a bow and sitting on a throne. A dog is placed in the lower part of the throne and two white animals partially show in the higher part of the same seat. His attributes and the triple-crescent crown intimated a royal figure fond of hunting: which explains the epithet of «Hunter-King» used in the past. Among the most recent studies, U. Jäger proposed to interpret the painting as the symbolic portrait of a nobleman converted to Buddhism, in whose iconography local and nomadic royal elements are mixed. His interpretation might be correct; but the local iconographical elements are, in all likelihood, features taken from the figure of Tištrya, the Zoroastrian rain god who was confused with the planet Mercury. Another possibility is that the so-called «Hunter-King» is actually a personification of the planet Mercury in the act of submitting to the Buddha close to him in the same painting.

*KEYWORDS*

Kakrak. Hunter-King. Tištrya. Mercury.

AVATĀRA E MAESTRO VIVENTE: IL RUOLO MEDIATORE  
DI AMARLĀL, SIGNORE IMMORTALE DELLE ACQUE,  
NELLA TRADIZIONE POPOLARE DEL SINDH

Dai tempi più remoti della civiltà umana, la regione del Sind (in *sindhī* e *urdū*: Sindh) ha svolto un ruolo molto importante nella storia dei popoli che abitarono in quei climi del mondo. Questa antica terra si estende nella sconfinata pianura della Valle dell'Indo ed è bagnata dalle acque del maestoso corso d'acqua che diede il nome non soltanto all'ampio territorio situato fra la confluenza in esso dei cinque fiumi del Panjāb a nord e il suo estuario nel Mare Arabo a sud, ma all'intero subcontinente e, quindi, all'India stessa. Sin dall'epoca vedica, questo fiume fu conosciuto come Sindhu, il Fiume per eccellenza (il significato della parola *sindhu* in sanscrito è, appunto, quella di fiume).<sup>1</sup> Dopo aver compiuto la sua indomabile corsa attraverso le valli strette del Himālaya per adagiarsi successivamente nelle pianure del Panjāb, la terra dei cinque fiumi da sempre dinamica regione e teatro dell'incontro fra genti indigene e popolazioni migranti dall'Afghanistan e dall'Asia Centrale, l'Indo raccoglie in sé le acque di Satlej, Ravi, Chenab, Jhelum e Beas (rispettivamente conosciuti in epoca vedica con i nomi Śatadru, Paruṣṇī, Asīknī, Vitastā e Vipāśa)<sup>2</sup> nonché, in passato, della mitica Sarasvatī, caricandole lentamente verso la loro destinazione finale nell'immensità dell'Oceano Indiano.

L'Indo è il sommo Sovrano fra i sette fiumi menzionati nel *Ṛg-Veda* che diedero il nome all'antico territorio conosciuto dagli *ārya* come *sapta-sindhavaḥ*, la Terra dei sette fiumi. Fra il secondo e il terzo millennio a.C. qui fiorì una delle più avanzate civiltà del mondo antico ricordata in tempi più recenti come Civiltà dell'In-

<sup>1</sup> Infatti, in sanscrito i fiumi appartengono di norma al genere femminile con l'eccezione del fiume Indo, l'unico a essere di genere maschile. Cfr. il lemma *sindhu*, in MONIER-WILLIAMS, *Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1994, 1217.

<sup>2</sup> JOSEPH E. SCHWARZBERG *et al.*, *A Historical Atlas of the Indian Subcontinent*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, plate III, Ar: *Vedic India*, 13.

do, i cui principali centri furono gli imponenti insediamenti urbani di Harappa, nel Basso Panjāb, e di Mohenjo Dāro, la Collina dei morti, che sorse sulla sponda destra del fiume nell'alto Sind.

Anche se l'epicentro della civiltà indiana si spostò in seguito verso Oriente per continuare a fiorire nell'altra grande pianura fluviale del Subcontinente, la Valle del Gange, relegando il Sind in una posizione di relativa periferia rispetto alle regioni centrali del *Madhya Deśa*, la Valle dell'Indo, insieme alle zone limitrofe costituite dal deserto del Thar a Est e dalle aride catene montagnose del Kirthar a Ovest, continuò a svolgere un ruolo importante nella geografia sacra dell'India. Questa regione ospitò numerosi *tīrtha* (letteralmente: guadi, ovvero luoghi in cui è possibile raggiungere l'altra sponda) e luoghi di culto che attirarono flussi di pellegrini provenienti da ogni angolo del *Bhāratavarṣa*.<sup>3</sup> Molti di questi siti sopravvissero all'impatto spesso traumatico della penetrazione islamica in India, cominciata agli inizi dell'ottavo secolo d.C. proprio dal Sind, e del successivo graduale insediamento di questa nuova civiltà in quello che per molti secoli fu l'avamposto più orientale del califfato umayyade e abbaside sul subcontinente indiano. In alcune circostanze, questi centri sacri riuscirono a mantenere distinta la loro identità pre-islamica. Tale è il caso di Kotarī Devī a Hinglaj che consiste in un sacrario dedicato alla Dea, situato in una caverna rocciosa sulla sponda destra del fiume Hingol, nascosto fra le montagne del Kirthar al confine con il Makran e il Baluchistan. Si tratta di un importante *śakti pīṭha*<sup>4</sup> esistente

<sup>3</sup> In epoca epica, questo era il nome della regione corrispondente al Subcontinente Indiano. *Bhāratavarṣa* costituì il centro del *Jambu-dvīpa*, l'isola-continente del rosamela situata sulle pendici del monte Meru a Nord e il Grande Oceano (*mahāsāgar*) a Sud, unita sotto la sovranità del mitico Rājā Bharata, figlio di re Duṣyanta e di Śakuntalā, il quale diede il nome al paese fino in epoca moderna, ovvero Bhārata.

<sup>4</sup> I *śakti pīṭha* (letteralmente: *luoghi di potenza*) traggono la loro origine dal mito raccontato nel *Vāyu Purāna* e nel *Viṣṇu Purāna* secondo il quale il corpo di Satī, la consorte del grande dio Śiva, fu tagliato a pezzi dal disco (*cakra*) lanciato dal dio Viṣṇu nel tentativo di placare l'ira di Śiva per la scomparsa di Satī morta immolandosi nel fuoco sacrificale che il padre di lei, Dakṣa, aveva fatto allestire per celebrare un *yajña* per la vergogna per l'insulto di questo ultimo fatto al suo amato marito. Secondo quanto ci dice il *Mahāpīṭha Purāna*, i pezzi del corpo di Satī furono cinquantuno e là dove essi caddero sulla terra del *Jambu-dvīpa* sorsero in seguito altrettanti *śakti pīṭha*. Secondo la tradizione tantrica, il *pīṭha* di Hinglaj corrisponde alla calotta superiore del cranio di Satī in corrispondenza con il *brahmārandhara* (corona di Brahmā), la porta suprema del microcosmo attraverso la quale l'anima vivente (*jīvātmā*) di chi ha ottenuto la liberazione (*mukti*) abbandona il corpo umano per riunirsi allo Spirito Universale (Ātmā). Tuttavia, la sacralità di Hinglaj potrebbe avere

sin dai tempi puranici, e ancora oggi meta di un pellegrinaggio (*yātrā*) che si svolge ogni anno in primavera.<sup>5</sup> In altri casi gli antichi siti sacri perpetuarono la loro funzione rivestendosi di una forma islamizzata. Questo è il caso, per esempio, del santuario di Sayyid 'Uthmān Shāh Marwandī 'Lāl Shāhbāz' Qalandar, il «falco rosso» del Sind (573/1177-673/1274), situato a Sehwan, conosciuto anche come Sīwistān, che nel suo stesso nome conserva la memoria di un precedente luogo di culto tantrico dedicato al dio Śiva.<sup>6</sup> Ed è molto interessante notare che i ruoli di entrambi i luoghi sono connessi fra di loro inserendosi, in questo modo, nel tessuto sacro che è di fondamentale importanza nel contesto socio-religioso della regione. Insieme a una serie di altri luoghi sacri come, per esempio, la *dargāh* di Shāh 'Abd al-Laṭīf (1689-1752) a Bhit Shah,<sup>7</sup> essi costituiscono i principali punti di riferimento atti a definire la sacralità del territorio *sindhī* nonché centri di mediazione e comunicazione fra il sacro e il profano di importanza regionale e oltre. Non deve, quindi, stupire se essi svolgono un ruolo anche nel contesto della figura che costituisce l'argomento specifico del presente lavoro.

Con il passare del tempo, nel Sind come in altre regioni peri-

origini molto più antiche in quanto la tradizione vuole che esso sia stato visitato già nel Treta-yuga da Rāmacandra, Sitā e Lakṣman durante il loro periodo di esilio da Ayodhya.

<sup>5</sup> A questo pellegrinaggio partecipano anche molti musulmani della regione, i quali si riferiscono ad esso come «Bibi Nāni kā hajj», il pellegrinaggio della grande nonna. È possibile che in questo nome sopravviva la memoria di un'antica divinità femminile semitica di nome Anhita o Nanaia.

<sup>6</sup> In uno studio monografico dedicato al pellegrinaggio rituale che si svolge ogni anno in occasione del 'urs (lett.: *matrimonio, nozze spirituali*). Nel Subcontinente indiano questo termine indica l'anniversario dell'abbandono delle spoglie terrestri di un santo musulmano che coinciderebbe, appunto, con la sua unione definitiva con Allāh) di 'Uthmān Shāh Marwandī, lo studioso francese Michel Boivin ci fa notare che in quella occasione il santo Qalandar si trasforma per i suoi devoti *hindū* nella figura di Rājā Bhartrhari, il sovrano di Ujjain che rinunciò al trono e divenne il discepolo di Gorakhnāth dedicandosi a una prolungata disciplina ascetica. Tuttavia Boivin sembra confondere il personaggio identificandolo con l'omonimo poeta sanscrito vissuto nel quinto secolo d.C. Cfr: «Le pèlerinage de Sehwan Sharif dans le Sindh (Pakistan): territoires, protagonistes et rituels», in *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damasco, IFPO, 2005, 313. Vedansi, inoltre, gli studi di TARIQ SAEEDI, «Lal Shahbaz Qalandar», in *Journal of Asian Civilizations*, vol. XXIII, n. 2, dicembre 2000, 169-75, e 'ABD AL-MAJID MEMON SINDHI, *Sawānih-i Qalandar* (in lingua urdū), Hyderabad (Sind), 1995.

<sup>7</sup> Per maggiori dettagli circa la vita e l'opera di questo grande santo del Sind, vedasi ANNEMARIE SCHIMMEL, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India*, Leiden, Brill, 1976, 151-262.

feriche del subcontinente indiano, *hindū* e musulmani impararono a convivere negli stessi spazi e a condividere un retaggio culturale che per tanti versi venne sempre più a coincidere, dato che rimasero relativamente al riparo dalle tensioni sociali fomentate dagli interessi politici dei grandi potentati nelle regioni adiacenti ai caposaldi del potere imperiale islamico rappresentato dapprima dal Sultanato di Delhi (1206-1526) e in seguito dalla sovranità dei grandi Mughal (1526-1857). Ma anche laddove le esigenze formali rappresentate dai guardiani dell'ortodossia ufficiale avrebbero potuto portare alla nascita di frizioni e apparenti incompatibilità fra due organismi e ordini tradizionali, spesso la percezione delle sottili verità di natura interiore conducevano a superarle unendo gli animi nella consapevolezza comune dei principi universali. Ed è questa una caratteristica assai diffusa nell'India medioevale, in modo particolare durante il periodo conosciuto come *bhakti-kāla* (l'epoca della devozione); tale tendenza era profondamente radicata nella saggezza popolare che funse da base e recipiente per una cultura spirituale che trascende i confini del particolare.

Un esempio lampante di questo genere di simbiosi culturale che si ricollega alle realtà trascendenti insite nelle diverse Tradizioni è costituito dal caso di un curioso personaggio collocato a metà fra la storia e l'immaginario collettivo del soprannaturale degli abitanti della valle dell'Indo. Per molti secoli fino al giorno d'oggi, costui ha continuato a fungere da simbolo dell'identità *sindhī*, sia per gli *hindū* (in seguito alla *partition* del 1947, per la maggior parte emigrati in India), sia per i musulmani. Rappresentando un elemento di conversione per nozioni originariamente appartenenti a due ambiti culturali distinti, egli è venerato come divino patrono e protettore (*iṣṭadevatā*) del Sind e guida spirituale vivente (*zindah pīr*), dimostrando di svolgere un ruolo che va ben al di là della mera appartenenza religiosa.

Legato profondamente alla forza rigenerante dell'acqua, di immensa importanza nella vita quotidiana degli abitanti di questa regione desertica, questo personaggio è conosciuto nella tradizione popolare hindu con i nomi di Amarlāl (Signore Immortale), Uderolāl (Signore delle acque)<sup>8</sup> e Jhūlelāl (Signore della culla

<sup>8</sup> Secondo l'etimologia più verosimile, la parola *udero* deriva dal sanscrito *audaka* (anche *udaka*, oppure *odaka*), termine che indica generalmente tutto ciò che è in rapporto con l'acqua e, più in particolare, con tutto ciò che vive e cresce nell'acqua; cfr. MONIER WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, cit., 235, 237; lo stesso termine si riscontra in forma semplificata anche in *braj-bhāsa*, dove la parola *od* è da intendersi o come sostantivo maschile con il significato

dondolante),<sup>9</sup> mentre i musulmani lo identificano a Khwāja Khidr, l'immortale profeta menzionato (ma non nominato!) nella Sura della caverna (Cor. XVIII:60-82) come guida di Mosè alla ricerca della confluenza dei due oceani (*majma' al-bahrain*) e associato in tutto il mondo islamico sia con le acque terrestri sia con quelle celesti.<sup>10</sup>

Già dai nomi con cui la tradizione ricorda il nostro appaiono evidenti le principali caratteristiche della personalità di Amarlāl: personaggio indubbiamente storico, con ogni probabilità databile fra la seconda metà del decimo secolo e la prima metà dell'undicesimo secolo d.C., rivestì una diversità di funzioni di ordine sovrumano e atemporale riconducibili alle qualità essenziali dell'acqua, elemento primordiale che indica il dominio informale del cielo e quello formale della terra. Tale duplice realtà è ulteriormente

di umidità o come aggettivo con il significato di umido; cfr. R.S. MACGREGOR, *The Oxford Hindi-English Dictionary*, New Delhi, Oxford University Press, 2001, 147. Il sostantivo maschile *lāl* indica una persona «cara», «amata», ed è da intendersi qui come vezzeggiativo del Nostro, con riferimento alla sua infanzia (*bālyā*) miracolosamente perpetuata, come nel caso di Kṛṣṇa, pur essendo paradossalmente immaginato indifferentemente come un anziano o come un giovane guerriero. D'altronde, questo aspetto mutevole di Amarlāl sfugge a ogni identificazione chiaramente definita e ben si sposa con le caratteristiche di al-Khidr: se quest'ultimo appare, a seconda della visione (*ru'yā*), per lo più nelle sembianze di un vecchio fragile dai capelli e la barba bianchi, appoggiato su un bastone, altri lo scorgono come un giovanotto che colpisce per la sua bellezza oppure come uomo maturo dalle fattezze virili e atletiche. Per simili descrizioni dell'aspetto di al-Khidr, cfr. PATRICK FRANKE, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, in «Beiruter Texte und Studien Serie des Orient-Instituts der DMG», Beirut, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2000, 30-32.

<sup>9</sup> Quest'ultimo è il nome con cui il nostro è più comunemente conosciuto fra la gente del Sind; secondo l'agiografia popolare, egli è così denominato a causa dell'evento miracoloso per cui, quando era neonato, la sua culla continuava a dondolare da sola. Il continuo movimento della culla richiama il movimento incessante delle onde che si producono sull'acqua dei grandi fiumi e degli oceani. A questi nomi si aggiunge quello di Lāl Sā'in (Maestro rosso), usato dai suoi devoti più intimi, che lo avvicina a 'Lāl Shāhbāz' Qalandar, i cui devoti si distinguono, in tutto il Sind e anche altrove, per le caratteristiche tuniche e i copricapo rossi che indossano.

<sup>10</sup> Per maggiori dettagli circa questo personaggio enigmatico, vedasi, fra gli altri, gli articoli di ANANDA K. COOMARASWAMY, «Khwaja Khadir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal Art», in «*What is Civilization? and Other Essays*», Cambridge, Golgosova Press, 1989, 157-167, e THOMAS DÄHNHARDT, «Encounters with Khidr: Saint-Immortal, Protector from the Waters and Guide of the Elected Ones Beyond the Confluence of the Two Oceans», in *Guru* (a cura di Antonio Rigopoulos), *Indoasiatica* 2/2004, Cafoscarina, Venezia, 105-20.

messa in risalto dal fatto che i devoti *hindū* considerano Amarlāl come *avatāra*, ovvero discesa terrestre, dell'antica divinità vedica Varuṇa, il potente Signore dell'Oceano, della pioggia e delle nubi, da tempi immemorabili venerato lungo le sponde dell'Indo e al quale sono attribuite una serie di importanti funzioni cosmiche.<sup>11</sup> L'intimo legame che sussiste fra la dimensione umana del nostro personaggio e la realtà divina di Varuṇa è testimoniato dall'esistenza di numerosi luoghi sacri associati alla vita dell'Amarlāl storico sparsi un po' in tutta la regione del basso Sind (il corso del fiume cambiò più volte il suo corso durante i secoli, contribuendo così in modo non indifferente alla nascita e al declino dei centri culturali che sorsero nel Sind, quasi sempre in vicinanza delle sue acque!); ivi, lungo le rive dell'Indo, ancor oggi ogni sera all'ora del tramonto, si invocano gli antichi inni vedici in onore di questa divinità fluviale, perpetuando riti millenari.<sup>12</sup>

Tutti i siti associati al culto di Amarlāl sono dunque invariabilmente collegati alla presenza dell'acqua. In tutta la regione del basso Sind, soprattutto nelle provincie di Hyderabad, Sukkur e Thatta, essi sono costituiti in primo luogo dalle acque dell'Indo stesso che rappresentano in senso generale la potenza generatrice e distruttrice della sua persona. Più specificamente, tuttavia, è possibile identificare una serie di santuari costruiti in luoghi associati alla vita terrestre del maestro divino. Questi sarebbero collocati sopra una rete di canali sotterranei che, secondo quanto narra la tradizione locale, copre una vasta area e collega fra di loro i diversi siti associati al culto di Amarlāl, prima di condurre infine a sua volta alle acque del grande fiume.<sup>13</sup> A questi siti si

<sup>11</sup> Cf. JOHN GARRETT *A Classical Dictionary of India*, New Delhi, D.K. Printworld, 1999, 645-49.

<sup>12</sup> Uno dei principali siti si trova alla periferia della città di Sukkur (pronunciato Sakkar, in *urdū*: Sakhar), sugli scalini di quella porzione di riva dell'Indo conosciuta come Udero-ghāt, accanto a uno dei templi dedicati a questa divinità. Ed è anche assai indicativo che il luogo in cui si trova un tempio dedicato al Nostro si trovi proprio dirimpetto all'isola di Bhakkar su cui sorse per molti secoli un importante santuario dedicato a Khwāja Khidr. L'ironia della sorte volle che negli anni '90 del secolo scorso questo antico santuario cadesse vittima delle violenti inondazioni causate dal fiume in piena. Durante la mia visita al luogo nel 2003 ho potuto constatare che il santuario originale era stato sostituito da una semplice costruzione in mattoni cotti priva di segni particolari e nell'occasione assai poco frequentata, in netto contrasto con quanto ci suggeriscono le cronache locali d'epoca coloniale.

<sup>13</sup> Il principale tempio dedicato ad Amarlāl, conosciuta come Uderolāl jo Mandir oppure Lāl Sā'in Mandir, si trova nel villaggio di Nasrpur, luogo di nascita del Nostro, che in seguito prese il nome stesso del maestro divino,

aggiungano: un pozzo situato in riva al fiume nei pressi della cittadina di Hala già associato ad al-Khiḍr nella leggenda della principessa Niwal Dai;<sup>14</sup> una cavità rocciosa situata proprio sotto l'antico tempio eretto in suo onore a Udero-ghāt a Rohri, dalla cui parete sgorga una sorgente,<sup>15</sup> e l'isola di Manoharo (Manora Island) situata all'estremità di una stretta lingua di sabbia che divide il fiume dal mare a largo di Karachi.<sup>16</sup> Come si può facilmente capire da questo elenco di luoghi, assai suggestivi dal punto di vista simbolico, ritroviamo qui le stesse collocazioni che la tradizione islamica associa alla presenza di Khwāja Khidr. Ed è importante notare che, sia nel caso del pozzo sia in quello della fonte, si tratta di luoghi che collegano la superficie con i mondi sotterranei le cui acque, secondo numerose leggende tramandate intorno ad al-Khiḍr, conferiscono accesso al segreto dell'immortalità;<sup>17</sup> l'isola sabbiosa (o penisola) di Manora, invece, emerge

Uderolāl. Esso è situato a pochi chilometri dalle città di Hala e di Tando Adam e a poca distanza da Bhit Shah, lungo la linea ferroviaria che collega Hyderabad a sud e Sukkur a nord. Un secondo santuario (*samādbi*), di dimensioni minori, che commemora il luogo della scomparsa di Amarlāl alla fine dei tredici anni trascorsi in veste umana sulla terra, si trova a fianco di un piccolo mausoleo islamico (*qubbo*) eretto in onore di al-Khiḍr, nel villaggio di Jhijhan jo Gotthu. Un ulteriore luogo collegato al culto del maestro delle acque sorge in un luogo conosciuto come Khado, nei dintorni della moderna città di Thatta, dove Amarlāl avrebbe sconfitto il tiranno Markh Shāh.

<sup>14</sup> Cf. A.K. COOMARASWAMY, *art. cit.*, 157.

<sup>15</sup> A seconda del livello del fiume, l'acqua di questa fonte si mescolerebbe con quelle fluviali per infine raggiungere il fiume tramite una rete di canali sotterranei. Secondo quanto mi hanno raccontato il sacerdote e i fedeli presenti nel tempio durante la mia visita nell'autunno del 2003, è da questa sorgente sotterranea che Amarlāl – qui evidentemente identificato con al-Khiḍr – continuerebbe a comparire miracolosamente a pochi eletti anche dopo la sua scomparsa nel villaggio di Jhijhan alla fine della sua missione storica. Ancor oggi, durante i quaranta giorni di penitenza e purificazione praticate dai *daryā-panthī*, denominati Chāliyo Ṣāhib, il sacerdote del tempio si rinchioda in assoluta solitudine all'interno della fessura rocciosa. Egli tiene con sé la fiamma sacra che durante il resto dell'anno indica la presenza di Amarlāl nel *sanctum sanctorum* e attende in uno stato di contemplazione l'incontro con il maestro divino. In verità, quella caverna stessa costituisce il vero *sanctum sanctorum* accessibile esclusivamente all'addetto prescelto, mentre l'acqua (*jalu*) e il fuoco (*pyoti*) presenti nella cella interna del santuario e sempre accessibili al pubblico sono da intendersi come simboli esteriori di Amarlāl.

<sup>16</sup> Il santuario che vi sorge consiste in un tempio piuttosto grande dedicato sia a Varuṇa sia ad Amarlāl, oggi purtroppo abbandonato a se stesso e in stato di avanzata rovina ma, da quanto indica una tavola commemorativa di una donazione di piastrelle da parte di un commerciante di Karachi datata 1940, sicuramente frequentata fino ai giorni della *partition*.

<sup>17</sup> Per converso, secondo gli insegnamenti trasmessi dai discepoli di Amarlāl



Fig. 1. L'immagine più diffusa di Amarlāl assiso a gambe incrociate sul pesce che lo guida lungo la corrente del fiume Indo.

dall'acqua segnalando in questo modo il luogo d'incontro fra le acque dolci del fiume e quelle salate dell'Oceano. Essa rappresenta, così, l'istmo (*barzakb*) che nella cosmologia islamica divide e al contempo mette in contatto il dominio immanente e quello trascendente.<sup>18</sup>

D'altra parte, l'iconografia ci fornisce indicazioni che stabiliscono la stretta parentela sussistente fra il Maestro Rosso (Lāl Sā'in)<sup>19</sup> adorato dagli hindu e l'Uomo Verde della tradizione islamica. Per quanto concerne il primo, le immagini, tutte molto simili fra loro, ci mostrano un uomo anziano dalla folta barba bianca che, assiso a gambe incrociate o in posizione eretta, cavalca un grosso pesce dorato che nuota contro corrente sulle acque dell'Indo.<sup>20</sup> Questa

nel contesto nella disciplina iniziatica risalente a lui e conosciuta come *daryā-panth*, tale segreto deve essere ricercato in fondo al mare dell'esistenza (*bhav-sāgar*) dove si trova la dimora luminosa di Agni, il dio vedico del fuoco, denominata *joti mandalu* in *sindhī* (in sanscrito: *jyoti-mandala*).

<sup>18</sup> Per questa nozione, vedasi, fra gli altri, SHĀH ABŪ'l ḤASAN ZAID FĀRŪQĪ, «Delucidazioni sulla via Iniziatica e accesso ai gradi delle virtù interiori» (a cura di Thomas Dähnhardt), in *Indoasiatica*, 3/2005, Venezia, Cafoscarina, 42.

<sup>19</sup> Abbiamo già accennato in precedenza a questo ulteriore epiteto del Nostro che lo mette in indubbia relazione con i *faqīr* musulmani seguaci del «falco rosso» di Sehwan. Infatti, anche questa cittadina era situata in passato lungo il corso dell'Indo. Oltre alla curiosa coincidenza nel colore caratteristico dei devoti vi è la sopravvivenza, fino al giorno d'oggi, di una parte del santuario riservata ai devoti del «Signore del fiume» (*Daryā Shāh*, altro titolo di Amarlāl) e la sorprendente naturalezza con cui i devoti hindu e musulmani si mescolano fra di loro nell'atto di rendere omaggio alla presenza spirituale del santo; ciò rende estremamente verosimile che il luogo su cui sorge oggi il mausoleo del santo Qalandar fosse precedentemente un importante luogo associato al culto di Amarlāl. Un'ulteriore indicazione in favore di questa supposizione è costituita dal fatto che nei pressi di Sehwan si trova una sorgente, sacra fin dai tempi antichi e meta di un famoso pellegrinaggio, conosciuta localmente come *Lakī jā chāśma* ma ricordata dai devoti *śaīva* come Dhāra tīrtha. Cfr. RICHARD BURTON, *Sindh and the races that inhabit the valley of the Indus*, Karachi, Indus Publications, 1988 (1<sup>a</sup> ed. 1851).

<sup>20</sup> La tradizione del Sind identifica il pesce che funge da veicolo ad Amarlāl con quello conosciuto in lingua *sindhī* come *palla machhī*, una specie commestibile dalla carne prelibata in passato molto comune nelle acque dell'Indo.

rappresentazione si avvicina molto a quelle di al-Khidr diffuse soprattutto nel Vicino Oriente, in cui egli appare eretto sul dorso di un grosso pesce che nuota sulle acque del fiume della vita.<sup>21</sup> Paragonando le due immagini salta subito alla mente la comune presenza del pesce, che ci riporta alla memoria l'animale che guida al-Khidr attraverso le acque del mare e il deserto per condurlo, infine, alla fonte dell'acqua dell'immortalità (in persiano: *chasma-i āb-i hayāt*). In questo caso, l'animale funge da guida; ma in quanto cavalcato come veicolo, e perciò domato dal suo Signore, il pesce può essere considerato come rovesciato per il quale al-Khidr, in luogo di essere trasportato, diventa sovrano di tutte le creature dell'acqua.<sup>22</sup> E questo ci riporta, a sua volta, alle rappresentazioni iconografiche di Varuṇa che cavalca, alternativamente, o su un delfino, o su un *makara* (mostro acquatico metà rettile metà pesce) o, in alcune immagini di epoca tarda, appunto su un pesce. Nella maggior parte delle rappresentazioni che mostrano Amarlāl assiso sul pesce, egli tiene in mano un libro oppure un rotolo di foglie di palma aperto che indicano simbolicamente la sua funzione di trasmissione della conoscenza, sacra in linea con il suo ruolo di maestro vivente.

Per quanto riguarda il personaggio storico identificato con Amarlāl, pare generalmente accettato che egli nascesse il secondo giorno del mese di Chaitra (in *sindhī*: Cheti chandu), corrispondente secondo il calendario lunare degli *hindū* del Sind al primo

La sua caratteristica peculiare, simile a quella del salmone, non è soltanto di risalire lungo il fiume per lunghi tratti contro corrente per deporre le uova, ma anche di avere come *habitat* naturale sia le acque salate dei mari sia quelle dolci dei fiumi e dei laghi. Si tratta del pesce più comunemente conosciuto nel Subcontinente indiano come *bilsa* (nome scientifico: *tenualosa ilisha*), diffusissimo nelle acque del Golfo del Bengala e dei fiumi della stessa regione sia nel Mare di Arabia, nel corso del basso Sind e nell'estuario dell'Indo, specialmente nella zona intorno a Thatta. Questo pesce costituisce una risorsa importante dell'economia regionale, da sempre basata sulle ricchezze ittiche raccolte dai pescatori. In molte zone dell'India Orientale è uso acquistare due *bilsa* in occasioni della Sarasvatī-pūja e della Lakshmi-pūja celebrate in onore della Dea rispettivamente in primavera e in autunno.

<sup>21</sup> Cfr. l'immagine riportata nell'articolo di A.K. COOMARASWAMY, *art. cit.*, 157.

<sup>22</sup> Esiste, a questo proposito, una Tradizione profetica (*ḥadīth*) tramandata su autorità di Ka'b al-Aḥbār, secondo la quale al-Khidr sarebbe comparso su un trono di luce collocato esattamente a metà fra il mare superiore e quello inferiore mentre istruiva le diverse creature dei due mari. Cfr. IBN HAJAR AL-'ASQALĀNĪ, *Zahr 29, Isāba I*, 432. In questo caso, il Trono s'identifica con l'isola che emerge dalle acque: infatti, sappiamo che prima della recente distruzione del santuario dedicato ad al-Khidr sull'isola di Bhakkar durante una piena straordinaria del fiume, egli fosse venerato in quel luogo sotto forma di un trono (*gaddī*) posto in una nicchia dell'edificio.

mele del nuovo anno che cade fra Marzo e Aprile,<sup>23</sup> nell'anno 1007 del calendario Vikram Samvat (950/951 d.C.).<sup>24</sup> La sua nascita cadde nel periodo di crescente islamizzazione del Sind, in un periodo storico in cui la regione passava dalla sovranità ghaznavide al dominio della dinastia Sumerā, stirpe *rājput* da poco convertita all'Islām, la quale nella seconda metà del 10 secolo d.C. estese gradualmente il proprio controllo sulla regione del basso Sind.<sup>25</sup> La tradizione orale narra che in quel periodo un certo Muqrab Khān, aveva usurpato il trono del precedente governatore Shāh Sa'ādat Khān e si era dichiarato sovrano del regno di Thatta nelle zone meridionali della provincia, nel basso Sindh, assumendo il titolo di Markh Shāh. *Hindū* da poco tempo convertito all'Islām e sotto pressione da parte di alcuni suoi consiglieri nel campo dell'essoterismo ortodosso, Mirakh Shāh avrebbe deciso di costringere gli abitanti *hindū* della zona a convertirsi all'Islām minacciandoli di morte in caso di rifiuto. I membri del *panchāyat*<sup>26</sup> locale chiesero e ottennero da Markh Shāh la concessione di un periodo di riflessione durante il quale il capo dell'assemblea (*mukhī* o *sarpanch*) invitò tutti i membri della comunità a recarsi sulle sponde del fiume Indo per intraprendere una serie di rinunce e di esercizi

<sup>23</sup> È interessante notare che in molte tradizioni popolari del Medio-Oriente, soprattutto in Anatolia e in Iran, il passaggio dall'inverno alla primavera è sancito da una serie di giorni che cadono intorno l'equinozio di primavera, chiamati «giorni di Khidr» (*rūzbā-yi khidir*), che culminano con la festa del capodanno persiano di Nawrūz. Secondo altre tradizioni, tale giorno è celebrato esattamente a metà della primavera, in entrambi i casi in relazione con la rinascita della natura e il rinverdire della vegetazione.

<sup>24</sup> Cfr. L.H. AJWANI, *History of Sindhi literature*, New Delhi, Sahitya Akademi, 1970, 19-21. È forse più di una interessante coincidenza che una iscrizione persiana che si trova nella nicchia del santuario dedicato a Khwāja Khidr sull'isola di Bhakkar riporti un cronogramma (*ta'rikh*) secondo il quale la costruzione del primo santuario risale all'anno 341 A.H., corrispondente al 952 d.C. Per questa e altre interessanti notizie circa il santuario di Khidr a Bhakkar, vedasi HENRY COUSENS, *The Antiquities of Sind with historical outline*, Calcutta, 1929, 144-49. Fra i musulmani della zona è diffusa la leggenda, risalente all'epoca della prima islamizzazione del Sind, secondo la quale la costruzione del santuario di Khidr risale all'iniziativa di un ricco mercante musulmano di nome Shāh Husain, in viaggio per la Mecca per ringraziarlo il nostro per aver dirottato il grande fiume da Aror a Rohri-Bhakkar per salvare la sua bella figlia Bad' al-Jamāl dalle brame del sovrano *hindū* di Aror, Dilu Rā'e.

<sup>25</sup> Cfr. *EI* (edizione in lingua francese), vol. IX, 908.

<sup>26</sup> Si tratta della tradizionale assemblea composta dai cinque anziani più saggi e rispettati della comunità incaricati di mediare fra le diverse parti nelle dispute legali fra individui o gruppi di individui. Questa antica istituzione fu in parte adottata e modificata durante il periodo coloniale, ma fondamentalemente costituisce ancora oggi una forma di governo autonomo dei villaggi indiani.

devozionali diretti a Varuṇadeva, con l'intento di chiedere al Signore delle acque di andare in loro soccorso. Dopo un periodo di quaranta giorni e quaranta notti, al quale i seguaci di Amarlāl si riferiscono con il termine di Chālīho Ṣāhib (ovvero, i 40 giorni di penitenza),<sup>27</sup> una voce attribuita a Varuṇa sarebbe suonata in cielo, promettendo che presto sarebbe venuto in loro soccorso.<sup>28</sup> Dopo il rinnovo della promessa da parte del dio alla fine del terzo mese di gravidanza (in coincidenza con la luna nuova di Pōhi Chand) di una giovane donna denominata dalla tradizione Devkī Māta,<sup>29</sup> e otto mesi dopo la sua miracolosa apparizione, il dio discende sulla terra nelle sembianze di un bambino a cui gli astrologi diedero il nome di Udaychand (raggio di luna).<sup>30</sup> La tradizione colloca questo evento nel villaggio di Nasrpur (distr. Hyderabad) dove Udaychand nacque in una famiglia di commercianti *khatrī* appartenenti alla casta dei Lohano.<sup>31</sup> Secondo i racconti agiografici

<sup>27</sup> La valenza simbolica del numero quaranta ci rimanda a un simbolismo legato alla morte e alla rinascita e, per estensione, ai riti propiziatori, caratteristico delle tradizioni semitiche: nell'Antico Testamento, quaranta sono i giorni di durata del Diluvio Universale sulla terra (Mosè I:7:17), quaranta furono i giorni trascorsi da Mosè sul Monte Sinai prima di ricevere dal suo Signore i dieci commandamenti (Mosè II:24:18), quaranta furono i giorni trascorsi dagli ebrei nel deserto prima di raggiungere i confini della Terra promessa di Canaan (Mosè II:16:35); secondo il Vangelo, quaranta sono i giorni di digiuno praticato da Gesù nel deserto a subire le tentazioni di Satana (Matteo IV:2); quaranta sono i giorni della quaresima che terminano con la risurrezione del Cristo nel giorno della Pasqua. Inoltre, nell'alfabeto arabo il valore numerico corrispondente alla lettera *mīm* (quella con cui inizia anche la parola araba per «morte», *al-mawt!*) è quaranta; infine, nella Tradizione islamica, quaranta sono i giorni trascorsi da Muhammad nella grotta sul monte Hira prima di essere visitato dai due angeli che lo prepararono a ricevere la Rivelazione divina in forma del Sacro Corano; nel Sufismo quaranta sono i giorni di ritiro spirituale in solitudine (*chilla*) che precedono il rito di iniziazione in molti ordini sufi (*turuq*).

<sup>28</sup> Da allora questo periodo di penitenza e di rinuncia costituisce parte integrante del rituale praticato dagli iniziati alla disciplina spirituale risalente ad Amarlāl. Esso culmina nel giorno di capodanno, in coincidenza con l'anniversario della nascita dell'*avatāra*. Durante quei giorni, anche i semplici devoti praticano il digiuno, non si radono o tagliano i capelli, non si lavano con sapone o altri detergenti e non indossano vestiti e altri indumenti nuovi dedicandosi, invece, dal tramonto fino all'alba a recitare inni e canti devozionali in onore di Varuṇa sui banchi del fiume.

<sup>29</sup> La valenza simbolica di questo nome è palese in quanto qui l'agiografia ci propone lo stesso nome che la Tradizione attribuisce alla madre di Kṛṣṇa.

<sup>30</sup> Anche questo nome potrebbe prestarsi a considerazioni di natura simbolica in quanto la luna, se considerata come calice, contiene le acque in forma di nettare (Soma), la bevanda degli dei che conferisce loro longevità. Soma è spesso associato a Varuṇa.

<sup>31</sup> Questa casta, che si suddivide in numerose branche e sottocaste costitui-

tramandati oralmente fra i membri della comunità, la nascita del bambino fu accompagnata da un'improvvisa quanto inusuale (per la stagione) pioggia torrenziale, un evento che dal punto di vista simbolico rappresenta la discesa delle acque celesti sulla terra in forma di pioggia.<sup>32</sup> Inoltre, quando il neonato aprì per la prima volta la bocca per piangere, i suoi genitori scorsero in essa la corrente del Sindhu sulle cui onde comparve l'immagine tipica del Nostro nell'aspetto di un vecchio dai capelli e dalla folta barba bianca a cavalcioni di un pesce.<sup>33</sup>

Rimasto orfano di madre poco dopo la nascita, il bambino crebbe sotto la tutela del padre Ratanchand Rā'e Lohano e della seconda moglie di questi, prima di essere affidato a un dotto maestro per l'apprendimento delle scienze, in consonanza con le consuetudini castali. Nel frattempo, Markh Shāh, il quale aveva preferito posporre l'implementazione del suo decreto (*shāhī firmān*) circa la conversione forzata, tanto impaziente quanto incuriosito dalla nascita del bambino prodigioso, decise di inviare uno dei suoi ministri, di nome Ahirio, a Nasrpur per raccogliere informazioni più precise riguardo tale acclamato salvatore degli *hindū*. Il ministro si presentò al cospetto del bambino con una rosa dai petali avvelenati al fine di ucciderlo e di eliminare, quindi, ogni possibile pericolo per il suo signore. Ma non appena il bambino vide il fiore soffiò con la bocca tanto forte da farlo volar via con la corrente. Immediatamente dopo, Amarlāl scomparve

sce, insieme a quelle dei Bhatia e dei Bhansali, una delle principali comunità di commercianti nelle regioni del Sind e del vicino Kachchh (oggi parte dello stato del Gujarat, in India). L'origine di questa casta sembra essere molto antica, ma il loro ruolo emerge con maggiore chiarezza quando molti dei suoi membri entrano a servizio dell'amministrazione della regione da parte dei sovrani musulmani, simili agli Kāyasth nella pianura del Gange. Per maggiori dettagli su questa casta e il suo ruolo nel tessuto sociale della regione, vedasi l'articolo di PIERRE LACHAÏER, «Lohana et brahmanes Saraswat du Kutch: leur rapports et réseaux selon leurs publications», in *Social Anthropology*, n. 8 (2000), 145-161.

<sup>32</sup> Ancora oggi i devoti del dio delle acque in Sind praticano in occasione dell'anniversario di nascita di Amarlāl una danza rituale chiamata *chbeja* (letteralmente: *inondazione*) che richiama ancora una volta la stretta associazione fra il nostro e le acque.

<sup>33</sup> Anche se la tradizione vuole che la durata della presenza di Amarlāl in forma umana sulla terra sia durata soltanto tredici anni (egli sarebbe scomparso dalla faccia della terra nel 1020 d.C. nel villaggio di Jhijhar), il bambino cresce e invecchia precocemente e sembra apparire sin dal primo momento della sua apparenza sia come bambino bello e luminoso sia nelle vesti di un giovane uomo adulto sia uomo anziano. Egli viene così a rappresentare le principali fasi della vita umana consone all'immagine convenzionale di chi è dotato di longevità e, quindi, al di là di queste fasi temporanee.

dalla culla per riapparire di fronte ad Ahirio nelle sembianze di un vecchio dalla barba lunga per trasformarsi subito dopo in un adolescente dall'aspetto raggiante e poi, ancora, in un cavaliere dall'aspetto virile in sella a uno splendido cavallo bianco, con in mano una spada sguainata e al comando di una folta schiera di guerrieri terrificanti.<sup>34</sup> A seguito di questo evento, Ahirio divenne segretamente un devoto del Signore delle acque.

Fra i vari aneddoti tramandati sull'infanzia di Udaychand, una delle più conosciute è quella secondo la quale sua matrigna, da buona commerciante, volle che il bambino cominciasse a guadagnare denaro per la famiglia e una mattina gli affidò un vaso di fagioli bolliti da vendere al mercato. Ma il piccolo Amarlāl, invece di seguire gli ordini della madre, si recò lungo le rive dell'Indo offrendo una parte del cibo al fiume e distribuendo il resto fra i poveri, gli asceti e i mendicanti del luogo. Trascorse poi il pomeriggio in compagnia di asceti e devoti (*satsang*) partecipando alle loro discussioni su questioni spirituali. La sera, all'ora del tramonto, quando era ora di tornare a casa, quello stesso vaso contenente i fagioli riemerse dalle acque del fiume colmo di riso bollito di ottima qualità, che la corrente portò verso il bambino. Questo processo si ripeteva per molti giorni fin quando la matrigna, insospettita, chiese al marito di seguire il bambino di nascosto per capire quanto stava accadendo. Ratanchand lo seguì e, assistendo in prima persona all'evento miracoloso, riconobbe la natura straordinaria del bambino e si inchinò davanti a colui che, nel frattempo, si era reso riconoscibile come Daryā Shāh, l'antica divinità del fiume.<sup>35</sup>

Il padre di Amarlāl, dopo aver riconosciuto le prodigiose doti spirituali del bambino, decise di portarlo con sé in pellegrinaggio a Hinglaj, importante centro della tradizione tantrica *śakta*, per presentarlo a niente meno che Gorakhnāth stesso. Secondo quanto

<sup>34</sup> Queste trasformazioni improvvise sono indice della natura mutabile e capricciosa che caratterizza Amarlāl in quanto incarnazione del fiume stesso, com'è ricordato dal suo altro nome di Daryā Shah o Sindhu Rājā. Ciò ricorda molto da vicino anche le apparizioni sfuggenti di al-Khiḍr, simili a un lampo improvviso, che costituiscono una dei suoi tratti più tipici e che non lasciano a chi lo incontra il tempo per comprendere a fondo la realtà dell'incontro.

<sup>35</sup> È probabilmente per questo motivo che i fagioli bolliti costituiscono una parte integrante delle offerte fatte al fiume durante l'elaborato rito serale conosciuto come *babrano* che si svolge ogni sera ad Udero-ghāt e negli altri luoghi del Sind connessi al culto del dio fiume. I fagioli costituiscono anche parte integrante della dieta seguita dai devoti del *panth* perpetuato a partire da Amarlāl.

ci narrano le tradizioni orali, quest'ultimo, pur riconoscendo l'eccezionale natura spirituale del giovane che lo avrebbe esonerato dalla necessità di una trasmissione spirituale regolare, conferì al giovane Jhūlelāl l'iniziazione ai misteri della conoscenza tantrica del *nāth-panth* tramite la trasmissione della formula sacra (*gurū-mantra*) *Alakh Nirañjan*. Da quel momento, Daryā Shāh si inserì nel contesto di una tradizione iniziatica, assumendo il ruolo di massima autorità spirituale e organizzatore di una disciplina iniziatica (*panth*) che prenderà il nome di *Daryā-panth*, il sentiero del fiume, i cui seguaci sono conosciuti come *darya-panthī*.<sup>36</sup> Al centro del culto di questa tradizione troviamo l'acqua (in sanscrito: *jala*, in *sindhī*: *jalu*) e la luce del fuoco (in sanscrito: *jyoti*, in *sindhī*: *joti*) presenti in ogni santuario dedicato al culto di Amarlāl, personificati rispettivamente da Daryā Shāh o Varuṇa e da Agni.<sup>37</sup>

Nel frattempo Markh Shāh, il quale si era reso conto che era giunta l'ora per risolvere una volta per tutte questa faccenda, incaricò il suo ministro di organizzare un incontro in prima persona con Amarlāl. Ahirio, preoccupato per l'aggravarsi della situazione, andò sulle rive del fiume nei pressi di Thatta e cominciò a rivolgere preghiere a Khwāja Khidr, il Signore delle acque dell'Islām, per chiedere il suo intervento in questa circostanza. Per sua grande sorpresa gli comparve davanti la figura di un vecchio a ridosso di un pesce che seguiva il corso del fiume contro corrente, verso nord.<sup>38</sup> Riconoscendo immediatamente la vera natura del Signore delle acque, Ahirio proclamò ad alta voce l'identità fra al-Khidr e Amarlāl, accettando in questo modo l'iniziazione dal maestro prodigioso e diventando ricettacolo della saggezza divina. Seguendo il percorso compiuto dal vecchio saggio sulle acque del

<sup>36</sup> Vedasi MICHEL BOIVIN, «Satpanth, Daryapanth et Shaktipanth: notes sur quelques rituels du Sindh», in *Lettre d'information – la transmission du savoir dans le monde musulman périphérique*, n. 19, dicembre 1999, EHESS, 1-15.

<sup>37</sup> Per evidenti paralleli fra il ruolo svolto dell'acqua e del fuoco in chiave islamica, basti pensare all'intimo rapporto che l'Islam stabilisce fra al-Khidr e il profeta Elia (in arabo: Ilyās).

<sup>38</sup> Oltre a mettere in risalto in maniera molto univoca l'identità fondamentale fra al-Khidr e Amarlāl, è interessante notare che questo percorso verso nord lungo il corso del fiume Indo si inserisce nel simbolismo associato ad al-Khidr. Anche quest'ultimo è guidato da un pesce oppure da un delfino mentre compie simbolicamente un viaggio lungo l'asse del mondo rappresentato dal fiume stesso e che culmina nella dimora bianca della cittadella divina collocato nella regione iperborea identificata, nel nostro caso specifico, con le vette innevate dell'Himālaya. In questo contesto, vedasi l'articolo di RENÉ GUÉNON, «Il passaggio delle acque», in *Simboli della scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1994, 297-99.

fiume, Ahirio fu condotto fino a Rohri, nei pressi della città di Sakhar, dove l'anziana guida si riposò sull'isola di Bhakkar già menzionata in precedenza.<sup>39</sup> Poco dopo, Amarlāl riapparve ad Ahirio nelle vesti di un giovane e coraggioso cavaliere, in sella a un cavallo bianco immacolato, tenendo uno stendardo nella mano sinistra e una spada luminosa nella destra, a capo di una moltitudine di guerrieri dall'aspetto feroce.<sup>40</sup> Su intercessione di Ahirio, il quale informò Amarlāl di essere venuto per chiedere un colloquio privato con Markh Shāh, le truppe a seguito del giovane cavaliere scomparvero e i due, giunti insieme in un batter d'occhio al palazzo di Thatta, si trovarono presenti alla corte di Markh Shāh per l'incontro decisivo. Nel corso del colloquio, Amarlāl e Ahirio spiegarono al Re i misteri della creazione e l'unione fondamentale di tutte le Tradizioni. Tuttavia Markh Shāh, ancora una volta pressato dai suoi consiglieri, diede ordine d'arrestare il cavaliere che vedeva solo e apparentemente indifeso davanti a lui. Ma non appena le guardie agli ordini del re vollero procedere con gli arresti, l'intero palazzo reale cominciò a essere inondato da acqua proveniente da tutte le direzioni, mentre allo stesso tempo un devastante incendio metteva a fuoco i dintorni seminando la morte fra le persone al servizio del Re. Quest'ultimo, terrorizzato, implorò la clemenza di Amarlāl riconoscendo la verità del suo messaggio di pace basato sulla saggezza. Da quel momento, acqua e fuoco rientrarono dalla loro opera devastatrice riunendosi nella figura di Amarlāl e Markh Shāh si trasformò in un sovrano tollerante e sapiente.

Dopo aver compiuto la sua missione storica sul campo di battaglia, Amarlāl si ritirò dalla vita pubblica per svolgere la sua missione di maestro spirituale impartendo a una cerchia ristretta di discepoli gli insegnamenti che si sono perpetuati fino ad oggi nella disciplina tantrica che porta il suo nome. Ed è in base a questa doppia funzione mediatrice, esteriore e interiore, che la figura di Amarlāl, nonostante i numerosi avvenimenti storici avversi, è riconosciuta ancora oggi da *hindū* e musulmani come il dio-maestro di tutti i *sindhī*.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, nota 23.

<sup>40</sup> Tale rappresentazione del Nostro si trova, fra le altre, su una piastra di marmo infissa nella parete del tempio di Amarlāl a Rohri (n.d.a.).

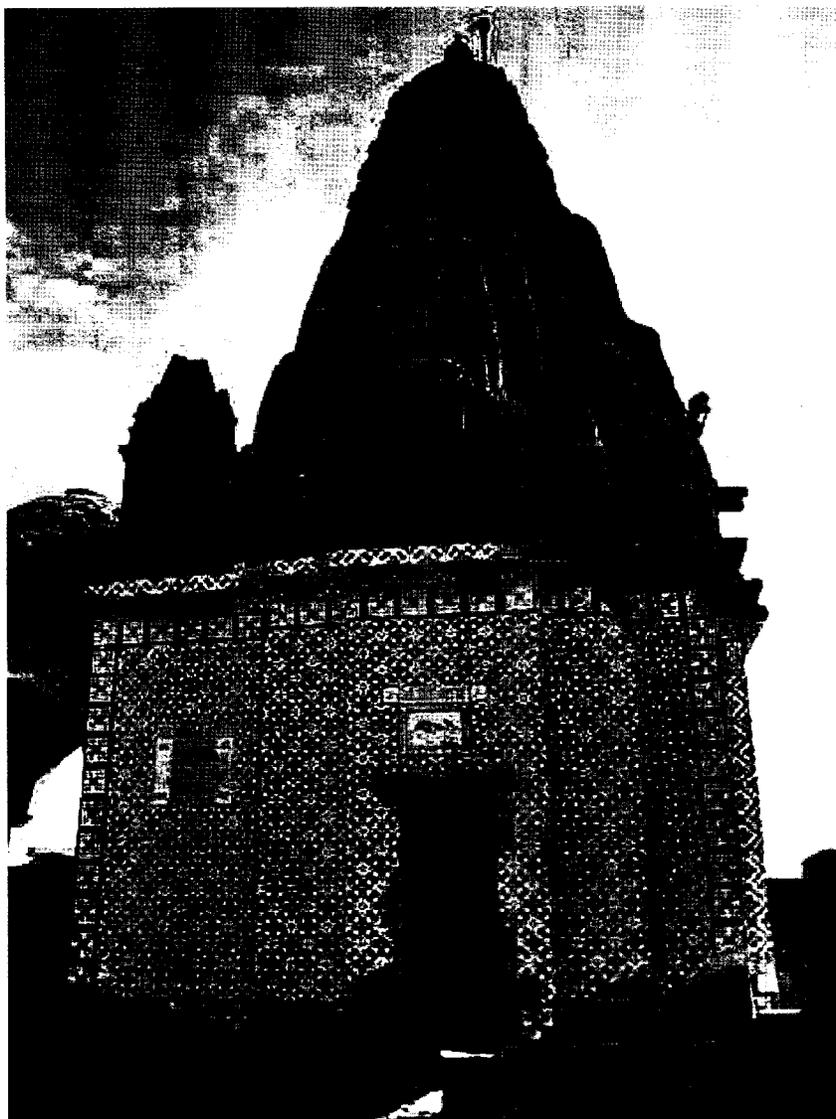


Fig. 2. Il tempio dedicato a Varuṇa e Jhūlelāl che sorge sulla spiaggia dell'isola di Manora al largo delle coste di Karachi.

*Bibliografia*

- AJWANI, LALSING H., *History of Sindhi Literature*, New Delhi, Sahitya Academy, 1970.
- Enciclopedia Islamica*: v. Sind, Sumera, vol. IX, 632-38, 908.
- BOIVIN, MICHEL, «Le pèlerinage de Sehwan Sharif dans le Sindh (Pakistan): territoires, protagonistes et rituels», in *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics, espaces du public*, Damasco, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 2005, 312-45.
- COOMARASWAMY, ANANDA K., «Khwaja Khadir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughal Art», in «*What is Civilization and Other Essays*», Cambridge, Golgosova Press, 1989, 157-167.
- DÄHNHARDT, THOMAS, «Encounters with Khidr: Saint-Immortal, Protector from the Waters and Guide of the Elected Ones Beyond the Confluence of the Two Oceans», in *Indoasiatica* 2, 2004, Venezia, Editrice Cafoscarina, 105-20.
- FRANKE, PATRICK, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, (Beiruter Texte und Studien Serie des Orient-Instituts der DMG, Beirut), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2000.
- KHUBCHANDANI, LACHMAN K., «The Supernatural in Nature: the Sindhi Tradition», in *Prakriti, the Integral Vision*, vol. 1: *Primal Elements: The Oral Traditions*, New Delhi, Baidyanath Saraswati, Indira Gandhi National Centre for the Arts, D.K. Printworlds, 1995.
- JIWATRAMANI, TOPANDAS, *Jal Awatar*, Pune, 1980.
- MALHI, GOBIND, «Jhulelal: The Sindhi God», in *Sindhi International* II, 1-2, Bombay.
- MACLEAN, DERRYL N., *Religion and society in Arab Sind*, Leiden, Brill, 1989.
- PANHWAR, MUHAMMAD HUSSAIN, *Source material on Sind*, Jamshore (Sind), 1977.
- WINK, ANDRE, *Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. I. Early medieval India and the Expansion of Islam 7<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries*, Leiden, Brill, 1990.

*ABSTRACT*

The present article wants to point out the existence of and analyse some of the peculiar features that distinguish one of the most popular figures in Sindhi popular culture known most commonly as Amarlāl, the «immortal saint» or Jhūlelāl, the «swinging child». Focusing on the close association the patron saint of Sind bears with the waters of the river Indus, the author has tried to look especially at the mediating role played by this enigmatic figure, stressing the existing links between different degrees of existence on one hand and different socio-religious realities on the other. Thus emerges the interesting case study of a cross-cultural phenomenon which brings together the elaborate cosmological theories of India and Islam and the subtle bonds that for many centuries have governed community life in Sind.

*KEYWORDS*

Amarlal. Avatara. Indus river. Sind. Varuna.

CRONACA DI UN DRAMMA SILENZIOSO:  
COME I CONTADINI CINESI TENTANO DI SALVARE  
LE PROPRIE TERRE

Negli ultimi anni la confisca delle terre ai contadini da parte di funzionari dei governi locali è diventata una delle maggiori cause di instabilità sociale. Il problema è serio e i numeri lo confermano. Dalle poche statistiche esistenti in merito si evince che almeno 70 milioni di contadini hanno già perso le loro terre (Yardley, 2004, 3) e che, nel solo 2006, le autorità locali hanno espropriato circa 200mila ettari per edificare fabbriche o immobili per abitazioni o uffici, fornendo in cambio ai contadini indennizzi irrisori (Mezzetti, 2007, 11).

È così cresciuta la corruzione, suscitando numerose ribellioni da parte della popolazione: 87mila nel 2005,<sup>1</sup> secondo dati ufficiali, rendendo il fenomeno dell'instabilità sociale una componente normale del tessuto sociale rurale e urbano della Cina.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Xinhua* «1-9 yue nongmin canyu qunti shijian 38 wanren ci ju gelei ren zhi shou 1-9 月农民参与群体事件38万人次 居各类人之首», [Da gennaio a settembre, 380,000 contadini hanno partecipato a mobilitazioni di massa, rappresentando il gruppo più numeroso], novembre 6, 2006, al sito: <http://news.sohu.com/20061106/n24622621.shtml>

<sup>2</sup> Per ulteriori approfondimenti sul vertiginoso aumento delle ribellioni locali si veda: «Cina, la proprietà privata diventa un diritto per legge», 2007, *Corriere della Sera*, internet ed., 3 marzo; e ancora «Gonganbu zhaokai xinwen fabu hui tongbao 2005 nian quanguo shehui zhi'an xingshi ji huozai xingshi 公安部召开新闻发布会通报2005年全国社会治安形势暨火灾形势» [Il Ministero della Sicurezza Pubblica tiene una conferenza stampa sulla situazione della sicurezza pubblica e delle deflagrazioni per l'anno 2005], sito web del Ministero della Sicurezza Pubblica, 20 gennaio, 2006, all'indirizzo: <http://www.mps.gov.cn/cenweb/brj/Cenweb/jsp/common/article.jsp?inford=ABC0000000000001018>

Le autorità cinesi utilizzano termini diversi nelle due statistiche, «incidenti di massa» e «disturbo dell'ordine pubblico» che rende più complicato un paragone diretto tra i due; *Zhonggongzhongyang bangongding guowuyuan bangongding zhuangfa «Zhongyangzhengfa Weiyuanhui, Zhongyang Shehui zhi'an zonghe zhili weiyuanhui guanyu shenru kaizhan pingan jianshe de yijian» de Tongzhi* 中共中央办公厅国务院办公厅转发《中央政法委员会、中央社会治安综合治理委员会关于深入开展平安建设的意见》的通知 [Circolare degli uffici generali del Comitato

Fenomeno che ha spinto, nel dicembre del 2005, il Premier Wen Jiabao a dichiarare che «Non possiamo assolutamente permetterci di commettere imprudenze nella risoluzione dei problemi relativi alla terra» (Kahn, 2006, 1). Sempre più spesso le dispute sui terreni hanno epiloghi violenti, specialmente nelle province del sud-est. Alla fine del 2005 una ventina di contadini sono stati uccisi dalla polizia a Shanwei, Guandong, durante una manifestazione di protesta contro gli espropri illegali dei loro terreni. Si è trattato di uno dei più sanguinosi e violenti scontri tra popolazione e forze armate dopo il massacro di Tiananmen nel 1989. Il governo centrale, resosi conto della gravità della situazione, vorrebbe rimediare incanalando le dispute all'interno del sistema legale, evitando così incidenti e scontri che vanno ad incrementare ancor più la dilagante instabilità sociale delle zone rurali.

In alcuni casi i contadini cinesi scelgono di utilizzare la legge per tutelare i propri diritti. In altri casi, invece, preferiscono proteggere la propria terra optando per forme di protesta violente come attacchi ai palazzi governativi o, nelle situazioni più estreme, l'immolazione tramite l'utilizzo di bombe. È interessante cercare di capire come mai alcuni contadini scelgano il sistema legale per proteggere i propri interessi mentre altri preferiscano metodi violenti. Qual è la relazione tra questi due diversissimi approcci al problema? Alcuni studiosi sostengono che la differente reazione dei contadini all'espropriazione dei terreni sia influenzata da tre fattori: la presenza di attivisti all'interno del gruppo dei contadini, il livello di consapevolezza dei contadini riguardo ai propri diritti<sup>3</sup> e l'indipendenza degli organi legislativi locali. Al giorno d'oggi gli studi sulla resistenza contadina non sono numerosi ma consultando gli articoli di giornale, pieni di minuziosi racconti in proposito, è comunque possibile farsi un'idea abbastanza precisa della realtà. Come abbiamo già accennato vi sono diversi tipi di reazioni possibili da parte della popolazione contadina. Sicuramente, la presenza o meno all'interno del gruppo contadino di attivisti è di cruciale importanza ma, alla fine, il tipo di azione che verrà intrapresa sembra dipendere soprattutto dal livello di

Centrale del Partito Comunista cinese e del Consiglio di Stato riguardanti la pubblicazione degli avvisi sui «Comitati per gli Affari politici e legislativi e sul Comitato per la gestione globale della sicurezza pubblica "Opinioni Comuni riguardo alla continuazione di uno sviluppo sicuro e stabile"»] promulgate il 21 ottobre, 2005.

<sup>3</sup> In inglese con *Rights Consciousness* s'intende «il processo di costruzione della propria comprensione e relazione nei confronti del mondo e dei propri rapporti sociali attraverso l'utilizzo delle convenzioni legali» (M. McCANN, 1994, 7).

conoscenza della gente riguardo ai propri diritti. L'individuo che comprende come l'esproprio costituisca una violazione del suo contratto trentennale, sarà sicuramente più propenso a rivolgersi alla legge, per risolvere la questione ed ottenere giustizia, rispetto a colui che non sa nemmeno di possedere un contratto avente per oggetto il suo terreno.

Nel caso in cui i contadini decidano d'intraprendere un'azione legale, assume un ruolo cruciale l'indipendenza delle corti giudicanti. Se il giudice si fa «corrompere» dalle autorità locali e i contadini ritengono che l'azione legale non abbia reso loro giustizia, spesso scelgono «la strada» come metodo di protesta collettiva nei confronti del governo locale. Paradossalmente, anche nelle zone in cui i contadini hanno una scarsa conoscenza dei propri diritti, il mezzo favorito per esternare la protesta sarà quello tradizionale della strada.

La protesta collettiva presenta però ingenti costi finanziari perché, molto spesso, i contadini non riescono ad identificare chiaramente il colpevole degli abusi e non sanno come, una volta individuato, questi reagirà. Per questo motivo, è di vitale importanza determinare al più presto il colpevole e indirizzare la protesta nei suoi confronti in modo da restringere il campo d'azione e limitare il dispendio di denaro. (Heurlin, 2006, 5)

Anche in questo caso l'identificazione del colpevole e di colui che risolverà al meglio il problema sarà più facile per quei cittadini che abbiano ben chiari i propri diritti giuridici. Per esempio, se alcuni quadri locali s'impossessano di un terreno agricolo violando i termini legali del contratto trentennale di un contadino, quest'ultimo (se conosce i propri diritti), potrà decidere di incolpare l'Ufficio per le Risorse Agricole del luogo o potrà presentare, in un appello alla corte locale, il contratto decennale attestante i propri diritti (McCann, 1994, 138).

È importante comprendere che i conflitti generati dalle espropriazioni forzate dei terreni sono essenzialmente dispute sui diritti di proprietà del suolo (Heurlin, 2006, 6). La transizione dal sistema collettivistico delle Comuni Popolari ad un sistema di coltivazione familiare nei primi anni '80 ha creato una situazione di instabilità istituzionale e legale (Heurlin, 2006, 7). L'ambiguità delle enunciazioni giuridiche relative alla proprietà dei suoli, in Cina, consente comportamenti arbitrari da parte dei poteri locali – soprattutto riguardo agli espropri – e ciò determina conflitti delle autorità con i contadini.<sup>4</sup> Mano a mano che l'urbanizzazione

<sup>4</sup> L'argomento degli espropri rurali da parte dei governi locali è trattato

umentava e il valore della terra cresceva, questa ambiguità è sfociata in ripetuti scontri sui diritti di proprietà tra i contadini, gli occupanti *de facto* del suolo, e lo stato locale, che si ritiene il proprietario *de jure* dei terreni. Per comprendere appieno i motivi di discordia riguardo ai diritti di proprietà sulla terra, è bene ricordare brevemente che dai tempi della collettivizzazione agricola fino ai primi anni '80, la Costituzione cinese conferiva allo Stato centrale il potere di appropriarsi dei terreni delle imprese collettive (che succedettero alle cooperative). In questo processo, lo Stato locale (ovvero la municipalità), agendo per conto dello Stato centrale, espropriava la terra e la trasferiva allo Stato centrale. Quest'ultimo poi, pagava un risarcimento alle autorità del luogo e trovava nuove sistemazioni per i contadini privati delle loro terre.

Nel 1982 lo Stato centrale ha modificato leggermente questa procedura, trasferendo l'autorità, per trasformare la terra agricola in terra adibita allo sviluppo commerciale, all'Ufficio dell'Agricoltura a livello di contea. Nel 1986 il controllo sulla conversione dei terreni fu intensificato, legando a doppio filo il livello amministrativo responsabile dell'approvazione alla dimensione dell'appezzamento che doveva essere convertito.<sup>5</sup> Questo sistema non è riuscito nel suo intento, ovvero quello di frenare la conversione dei terreni agricoli in terreni adibiti ad usi differenti. Il fallimento è dovuto principalmente al comportamento dei vari organi di governo, ai diversi livelli amministrativi, che espropriavano la terra in modo da aumentar le proprie entrate. Nel 1989 fu promulgata la «Legge sulle Procedure Amministrative» (*Xingzheng susong fa* 行政诉讼法),<sup>6</sup> che fu considerata come un punto di svolta nella costruzione di un sistema politico democratico e basato sulla legge. All'epoca molti pensarono che la legge avrebbe contribuito a mettere al riparo i contadini dagli abusi della pubblica ammin-

ampiamente nelle seguenti opere: XIAOLIN GUO, «Land Expropriation and Rural Conflicts in China», in *China Quarterly*, n. 166, 2001, 422-439; DAVID ZWEIG, «Struggling Over Land in China: Peasant Resistance After Collectivization, 1966-1986», in FORREST D. COLBURN (ed.), *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Armonk (N.Y.), M.E. Sharpe, 1989.

<sup>5</sup> Le conversioni di terreni misuranti tra i 3 e i 10 *mu* (0.2-0.67 acri) dovevano essere approvate dal livello di prefettura (il livello superiore alla contea). Le conversioni aventi per oggetto terreni tra i 10 e i 100 *mu* dovevano ricevere l'approvazione del governo provinciale (il livello superiore alla prefettura). Se la dimensione dell'appezzamento era superiore ai 1000 *mu* (66.7 acri) era necessario ottenere l'approvazione del Consiglio di Stato (Ho e LIN, 2005, 423).

<sup>6</sup> La «Legge sulle Procedure Amministrative» (*Xingzheng susong fa* 行政诉讼法), adottata il 4 aprile 1989, è consultabile, nella versione inglese e cinese, presso il sito: [http://www.leggicinesi.it/view\\_doc.asp?docID=325](http://www.leggicinesi.it/view_doc.asp?docID=325).

istrazione. Oggi sappiamo che il suo ruolo deterrente è stato piuttosto modesto.<sup>7</sup>

L'espropriazione rurale in Cina è vista come una forma di «comportamento governativo» (*zhengfu xingwei* 政府行为) svolto tramite l'impiego di metodi coercitivi volti ad acquisire terra privata in cambio di indennizzi, non sempre equi, erogati dalle autorità. Secondo la Legge sull'Amministrazione della Terra il collettivo del villaggio ha il diritto di utilizzare (*jingying* 经营) e sovrintendere all'utilizzazione (*guanli* 管理) della terra ma non ha alcun diritto di trasferire la terra a titolo oneroso (ovvero in cambio di un affitto). Lo Stato, invece, può, agendo in conformità con la legge, espropriare terre di proprietà dei collettivi nel caso in cui il pubblico interesse lo richieda.<sup>8</sup>

L'esproprio avviene in due tappe: l'espropriazione da parte del governo locale (*tudi zhengyong* 土地征用) e la transazione (*tudi churang* 土地出让) tra il governo e i potenziali utilizzatori della terra.

Il risultato di tutto ciò è una sorta di rapina a danno dei contadini poiché le somme percepite con la vendita della terra vanno solo per il 5-10% ai contadini, mentre il governo della contea o della municipalità incamera il 60-70% dei soldi e agli amministratori del villaggio va in media il 25-30%, contrariamente a quanto affermato dalla burocrazia locale (Guo, 2001, 425).

I principali beneficiari di queste operazioni di vendita e di sviluppo economico sono senza dubbio le istituzioni locali e i residenti delle aree urbane. Le aree espropriate in nome del «pubblico interesse» servono, infatti, a costruire strade, circonvallazioni, fabbriche e quartieri residenziali che fanno lievitare fortemente il prezzo della terra.<sup>9</sup> Soprattutto nelle regioni costiere, economicamente più avanzate, è stata riscontrata una tendenza delle autorità locali ad appropriarsi dei diritti di proprietà collettivi in modo da facilitare la costruzione urbana e la pianificazione del terreno. Le espropriazioni e le demolizioni violente (*yeman chaiqian* 野蛮拆迁)

<sup>7</sup> Per ulteriori approfondimenti sulla questione, si veda in generale: *Renmin Ribao* (People's Daily), 10 aprile 1989, 1; oppure HAIKUN YANG, 1994, 51. Sempre sull'argomento della scarsità di risultati positivi della legge si veda: LUBMAN, *Bird in a cage*, 206-207.

<sup>8</sup> Legge sull'Amministrazione della Terra della RPC (1988), Articolo 2; Legge Modificata sull'Amministrazione della Terra (1999), Articolo 2.

<sup>9</sup> Se le autorità locali incontrano una resistenza da parte dei contadini, questi ultimi vengono accusati di «contrastare deliberatamente il lavoro amministrativo del governo» (*fang'ai zhengfu zhixing gongwu* 妨碍政府执行公务, (O'BRIAN e LI, 1995, 782).

sono parte di un piano nazionale ad ampio raggio che include lo spostamento di milioni di contadini delle zone rurali, dove la terra sta rapidamente acquistando valore, e delle minoranze etniche che risiedono in territori ricchi di risorse. In alcune zone le demolizioni spingono la popolazione a cercare fortuna in città. In altre, invece, i contadini devono sopportare demolizioni multiple dato che le aree «bonificate» vengono demolite e ricostruite più volte, facendo la fortuna dei locali costruttori edili che ne traggono un profitto enorme di cui una percentuale non indifferente va a rimpinguare le casse del governo!<sup>10</sup>

Con lo sviluppo e il grande boom edilizio, i boss locali hanno espropriato terreni agricoli – solo nel 2006, circa 200mila ettari – per fabbriche o immobili per abitazioni e uffici, dando ai contadini indennizzi irrisori. È così cresciuta la corruzione, suscitando ribellioni locali di contadini (Mezzetti, 2007, 11). Xu Shaoshi, il nuovo ministro per la gestione delle terre e delle risorse, ha recentemente reso noti i risultati di un sondaggio da lui commissionato: la percentuale di terre arabili è diminuita da 130 milioni di ettari del 1996 a poco più di 121 milioni di ettari del 2007, percentuale appena superiore alla quota di 120 milioni di ettari di terra arabile fissata dal governo al di sotto della quale ci sarebbero conseguenze drammatiche (*Beijing Review*, 2007). Preoccupato per le tensioni e le disparità sociali (il 10% della popolazione possiede il 40% della ricchezza privata, il 10% dei più poveri il 2%), il governa tenta ora di centralizzare nuovamente il controllo dei terreni per stroncare corruzione e abusi, limitando l'urbanizzazione di quelli agricoli, stabilendo criteri per adeguati indennizzi.

Come già detto in precedenza, questa politica ha creato seri conflitti tra i contadini ed i poteri locali. Se tutto questo non ha portato ad ancora più ampie e generali sollevazioni della popolazione contadina il motivo è da ricercarsi in quella che la studiosa Xiaolin Guo definisce la «biforcazione dello Stato»; per cui la popolazione agricola pensa che la politica del governo centrale sia giusta e favorevole, ma più si scende di livello più le poli-

<sup>10</sup> Questo accadde in almeno due casi nello Yunnan: a Kunmin, in cui le principali strade furono ampliate nel 1997-98, come parte integrante di un progetto di sviluppo urbano, solo per essere poi ricostruite un anno più tardi in previsione dell'«Expo dei Fiori» dello Yunnan; e a Jinghong, capitale della Regione Autonoma Xishuangbanna Dai; nel 1998 le strade furono divelte e ricostruite con lo scopo di attrarre un maggior numero di turisti cinesi per poi essere nuovamente distrutte e ricostruite un anno dopo, anche in questo caso in concomitanza con l'«Expo dei Fiori» dello Yunnan. Per maggiori informazioni si rimanda al sito: <http://www.hrw.org/reports/2004/china0304/1.htm>

tiche vengono distorte dalla burocrazia locale e diventano ostili nei confronti dei contadini (Guo, 2001, 435). Un detto popolare cinese recita: «Il centro è il nostro benefattore, la provincia è il nostro parente, la contea è una persona buona, la municipalità è una persona malvagia e il villaggio è il nostro nemico» (O'Brien e Li, 1995, 778).

Per comprendere la reazione della gente ai soprusi dello Stato, è di cruciale importanza capire come il contadino percepisce la propria relazione nei confronti delle autorità locali e di quelle centrali. In realtà proprio la divergenza di interessi tra i due livelli costituisce per il contadino una specie di scappatoia. Se l'agricoltore oppone resistenza allo Stato locale, spesso, per suffragare la propria tesi, cita leggi nazionali allo scopo di dimostrare che le autorità locali non stanno agendo in conformità con la legge (McCann, 1994, 234).

Ogni paragone sulla distribuzione del reddito derivante dallo sviluppo dimostra che l'espropriazione della terra in Cina ha carattere di sfruttamento e ha peggiorato le condizioni dei contadini, in contrasto con le condizioni della popolazione delle aree urbane e industriali il cui tenore di vita è nettamente migliorato. È quantomeno curioso notare che di tutti gli attori che prendono parte, attiva o passiva, al processo di espropriazione dei terreni, il gruppo che ne trae i vantaggi minori è anche l'unico che dipende direttamente dalla terra per il sostentamento quotidiano. La cifra teoricamente dovuta ai contadini, ovvero gli equi indennizzi mai ricevuti, ammonterebbe alla somma da capogiro di un miliardo e duecento milioni di dollari (Xinhua, 21 aprile 2004).

È facile che, specie durante i cambi di proprietà tra istituzioni collettive e statali, i diritti dei cittadini siano calpestati. Nelle regioni economicamente avanzate, si riscontra la tendenza da parte delle autorità locali ad appropriarsi dei diritti di proprietà collettivi in modo da rendere più semplice la progettazione del suolo e la costruzione urbana. Ogni anno, in media, tre milioni di contadini vengono privati delle loro terre per progetti di sviluppo di vario genere. Gli esperti sostengono che dal 1987 al 2001, 3,6 milioni di acri di terra siano stati espropriati (Heurlin, 2006, 8). I dati, purtroppo, sono contraddistinti da un elevato margine di imprecisione dovuto alla natura illecita degli espropri e alla poca trasparenza che contraddistingue le azioni e le politiche dello Stato cinese (Ho e Lin, 2005, 430).

Uno studio del governo ha rivelato che in 10 città non meglio specificate, la quantità di terra illegalmente espropriata ammon-

tava al 67% del totale della terra requisita, circa 305,552 acri di terra arabile (Choo, 2003, 1). Nel solo 2003 il governo centrale ha indagato su 168.000 casi di espropriazione di terreni (Ho e Lin, 2005, 432). Samuel Ho and Gorge Lin nel loro articolo sono riusciti ad identificare i colpevoli degli espropri collettivi. Hanno scoperto che il contadino è colui che viola più frequentemente la legge sull'amministrazione della terra, responsabile per circa il 79% delle violazioni avvenute nel 2002 (Ho e Lin, 2005, 412). La quantità di terra requisita dagli agricoltori però era pari, in totale, alla terra corrispondente ad un piccolo edificio. I governi locali, invece, hanno espropriato, in termini assoluti, una quantità di terra molto maggiore, circa il 75% della terra arabile perduta. Organi di governo e autorità locali sono le istituzioni maggiormente colpevoli per quanto riguarda le requisizioni forzate (Ho e Lin, 2005, 429).

Geograficamente l'espropriazione delle terre avviene soprattutto nelle regioni della costa est. Requisizioni forzate sono frequenti a Pechino, Shanghai e nell'isola di Hainan. Pechino e Shanghai sono le due città cinesi che si evolvono più velocemente. Questo sviluppo è stato, come abbiamo più volte ricordato in precedenza, alimentato dal consumo di terra arabile nelle aree circostanti. Lo Henan e il Shandong sono altre due regioni in cui il livello di espropriazioni rurali è molto alto. A Pechino si sono verificati numerosi espropri e conflitti con la cittadinanza perché le autorità cercano costantemente nuovi spazi per le Olimpiadi del 2008. Nel settembre del 2003 qualche migliaio di persone si è recato nella capitale con l'intenzione di inscenare delle proteste pacifiche in occasione delle celebrazioni per la festa nazionale dell'1 ottobre (*guoqing jieri* 国庆节). Per tutta risposta, le autorità hanno arrestato molte di loro, hanno proibito ad altre centinaia di recarsi a Pechino e hanno addirittura approvato in tutta fretta un decreto legislativo *ad hoc* che vieta gli attentati suicidi (HRW, 2004, 3).<sup>11</sup> Famosi avvocati che si battono per i diritti civili dei cittadini di

<sup>11</sup> «The New anti-immolation Law of Beijing», *Asia Times*, 31 ottobre 2003. Il suicidio politico in Cina ha una lunga storia, le cui radici si fanno risalire al III secolo a.C. A causa dello scarso interesse dell'imperatore nei confronti dei memoriali del poeta Chi Yuan, quest'ultimo si lanciò in un fiume e affogò. Il suo gesto fu visto come un gesto di nobiltà d'animo e l'anniversario della sua morte, il quinto giorno del quinto mese lunare, è diventato una festa molto importante anche per i cinesi di oggi. Per maggiori informazioni si veda il resoconto dell'Associazione Human Rights Watch, 2004, *Demolished: Forced Evictions and the Tenants Rights Movement in China*, vol. 16, n. 4, 1-43, consultabile al sito: <http://www.hrw.org/reports/2004/china0304/1.htm>.

Pechino e Shanghai sono stati arrestati ed accusati di violazione del segreto di Stato. Questo è il caso di Zheng Enchong, arrestato sulla base di alcuni fax spediti a New York, alla sede di Human Rights Watch, nel febbraio del 2004 (HRW, 2004, 4).

Nonostante le proteste degli agricoltori, l'impatto sulle decisioni dei governi locali è stato minimo dato che gli espropri continuano rivelando l'effetto paradossale delle riforme economiche cinesi, create inizialmente per diminuire l'influenza dello Stato sulla vita dei contadini. Se questo, per quanto riguarda lo Stato centrale, in parte è avvenuto grazie alla decentralizzazione della produzione rurale, lo Stato a livello locale è certamente diventato più intimidatorio, man mano che le riforme procedevano.

Bisogna analizzare il fenomeno delle espropriazioni anche in relazione ai conflitti tra autorità locali e autorità centrali. È chiaro che gli interessi di questi due livelli di governo divergono in relazione a tre fondamentali questioni: le finanze, l'agricoltura e la stabilità sociale. Se il governo locale si appropria di alcuni terreni in accordo con quanto stipulato dalla Legge sull'Amministrazione del Terreno, il 30% dei guadagni ottenuti dalla vendita vanno ceduti allo Stato centrale. Chiaramente ciò costituisce un forte incentivo, per lo Stato locale, ad evadere la legge ed appropriarsi illegalmente dei terreni in modo da trattenere per sé l'intera somma guadagnata dalla vendita di questi. Si calcola che l'espropriazione abbia privato il governo centrale di 2.5 miliardi di dollari di potenziali entrate (Xinhua, 21 aprile, 2004). La decentralizzazione fiscale attuata negli anni '80, privando i governi locali del supporto finanziario del governo centrale, ha rafforzato questa tendenza obbligando le autorità locali a diventare economicamente indipendenti. In aree in cui il valore della terra è molto alto, l'espropriazione rurale costituisce per le autorità un'entrata facile e assai lucrativa tanto che alcune in alcune località il governo, per finanziarsi, ricorre ampiamente alle espropriazioni che forniscono dal 20% al 70% del budget amministrativo (Ho e Lin, 2005, 423).

Altro frequente motivo di discussione tra governo locale e governo centrale è la conservazione delle terre arabili e lo sviluppo industriale. Ai quadri locali vengono dati, dai loro superiori, dei target di sviluppo industriale che essi devono portare a termine per poi essere valutati positivamente all'interno del sistema di valutazione dei quadri. Ecco che trasformare terra arabile in terra per uso commerciale o industriale aiuta questi funzionari ad attrarre investimenti raggiungendo così i bonus di stipendio

basati sulla qualità delle loro performance. Il governo centrale, al contrario, si preoccupa di mantenere una quantità minima di terra coltivabile in modo che il paese sia autosufficiente e tenta di combattere la desertificazione e il degrado ambientale. Per questo motivo cerca costantemente di bloccare la diminuzione di terra arabile. I quadri locali, invece, considerano la perdita di terreni fertili come una misura che ha un impatto minimo sulla disponibilità generale di terre ma è però di vitale importanza per promuovere lo sviluppo economico di quelle zone!

Infine, Stato centrale e locale sono in disaccordo anche sull'approccio da scegliere per risolvere il problema dell'instabilità sociale. Dal punto di vista dei quadri locali, piccole proteste localizzate sono facilmente domabili. I funzionari del governo centrale, invece, ricevono ogni giorno notizia di centinaia di proteste che li portano a considerare l'instabilità delle campagne come uno dei problemi più gravi della Cina di oggi.

#### 1. *Dispute tradizionali: petizioni e proteste*

Vi sono essenzialmente tre modi in cui la popolazione rurale può affrontare l'espropriazione: presentare un reclamo alle autorità dei livelli amministrativi più elevati, organizzare delle proteste collettive dirette contro il governo locale ed infine intentare una causa civile. Le petizioni sono fondamentalmente delle richieste, ai livelli più alti del governo, perché prendano in considerazione e annullino le decisioni dei livelli inferiori. I contadini intraprendono questa strada perché, come già spiegato in precedenza, ritengono che le autorità centrali siano benevole nei loro confronti e non siano a conoscenza degli abusi da loro subiti per mano delle autorità locali.

Secondo un rapporto statale, l'Ufficio Governativo per le Petizioni ricevette, nel 2003, più di 10 milioni di ricorsi. Questo numero si è più che raddoppiato negli ultimi due anni. Oltretutto, studi del settore hanno dimostrato che la stragrande maggioranza di queste petizioni riguarda le dispute sui diritti di proprietà della terra. Nel periodo che va dal 2001 alla prima metà del 2003, il 63% dei reclami riguardavano dispute territoriali.

A chi rivolgono i propri reclami i contadini? Il più delle volte alle corti. L'Assemblea Nazionale del Popolo nel primo semestre del 2003 ricevette 20.000 ricorsi (vedi Tab. 1), un aumento del 33% rispetto al 2002 (Pan, 2005, A12). Sempre nello stesso pe-

riodo, il Ministero che sovrintende alle costruzioni ricevette una quantità di lettere, riguardanti le violazioni sui diritti d'uso del suolo, di ben tre volte superiore rispetto all'anno precedente (Cody, 2007, A14). Nello stesso periodo, il Ministero per l'Amministrazione della Terra e delle Risorse si vide recapitare 4.041 lettere di lamentele e ricorsi, un incremento del 50% rispetto al 2002 (Xiao, 2004). L'ufficio adibito alle lamentele del Congresso Nazionale del Popolo ricevette 2.938 lettere nel 2003, 5.407 nel 2004 e 4.182 solamente nella prima metà del 2005. Anche all'ufficio reclami del Consiglio di Stato, il numero di lamentele giunte nel primo semestre del 2005 era quasi raddoppiato rispetto allo stesso periodo nel 2004.<sup>12</sup>

Tab. 1. *Petizioni ricevute nel 2003.*

Corte Suprema del Popolo	12.000
Tutte le corti	3,97 milioni
Assemblea Nazionale del Popolo	20.000 petizioni
ANP e assemblee popolari locali	42.298 lettere di reclami e 12.220 istanze di reclamo *

\* Prima metà del 2004 (*The Washington Post*, 5 ottobre 2005)

Le istanze presentate dai contadini, a volte, hanno epiloghi positivi per il semplice motivo che le autorità centrali sono più favorevoli ad accogliere le lamentele del popolo, perché preoccupate per la crescente instabilità sociale che serpeggia nel paese.

L'atto di presentare dei reclami formali è relativamente semplice in quanto non richiede una grande organizzazione né una approfondita conoscenza della legge; anche la presenza di attivisti all'interno del gruppo contadino non è una necessità imprescindibile. Com'è facilmente intuibile e come abbiamo già accennato in precedenza, il reclamo si rivela spesso una mossa del tutto inutile. Normalmente, infatti, l'istanza viene presentata prima di tutto al livello immediatamente superiore al villaggio – la municipalità, i cui capi, come si ricorderà, mantengono legami assai stretti con i leader del villaggio e tendono, nella maggior parte dei casi, sia

<sup>12</sup> Queste cifre indicano un ritorno al metodo dei ricorsi. Con le sue ricerche, riguardanti il periodo 1951-1994, la Luehrmann ha dimostrato che i ricorsi al livello amministrativo della contea hanno toccato un picco nel 1979 e poi hanno iniziato a diminuire (LUEHRMANN, 2003, 860). In alcune province come lo Hunan e il Guandong si sono invece verificati degli incrementi nei primi anni '90 (LUEHRMANN, 2003, 857).

per lealtà sia per comunanza d'interessi, a dare ragione a questi ultimi senza curarsi dei diritti della popolazione (Guo, 2001, 428). Anche rivolgersi ai livelli superiori è, generalmente, inutile. Nel 2003 il governo ricevette 10 milioni di reclami formali ma rispose ed investigò solamente nel 2% dei casi, ancora minore è il numero dei casi risolti.

La percentuale di successo estremamente bassa ha avuto, negli ultimi due anni, effetti negativi sulla percezione dello Stato centrale da parte della popolazione rurale, segno che qualcosa sta effettivamente cambiando nelle opinioni dei cittadini. Una ricerca dell'Accademia Cinese delle Scienze Sociali (*Chinese Academy of Social Sciences - CASS*) sostiene che molti di coloro che hanno presentato istanze stiano diventando frustrati per la mancanza di risposte e risultati e non considerino più lo Stato centrale come un benefattore, ma piuttosto come un altro gruppo di funzionari corrotti.<sup>13</sup> Un altro studio commissionato dal governo al famoso ricercatore di Pechino Yu Jianrong riguardo ai contadini recatisi a Pechino per presentare le proprie lamentele, ha evidenziato enormi cambiamenti nel comportamento degli agricoltori nei confronti del governo dopo solamente una settimana dal loro arrivo a Pechino (Heurlin, 2006, 15). Inizialmente, appena giunti nella capitale, quasi tutti gli agricoltori consideravano benevolo il governo centrale e riponevano in esso piena fiducia ma, solo sette giorni dopo, la percentuale di coloro che ancora credevano nell'aiuto del governo era drammaticamente calata. Il 55% di coloro che presentarono istanze al governo, nello studio di Yu Jianrong, si videro sequestrare le proprietà personali come misura punitiva per aver presentato dei reclami (Heurlin, 2006, 16). Di questi, il 43% riferì che le corti a livello locale rifiutarono di accettare i loro casi mentre il 55% sostenne che le corti locali rifiutarono di applicare la legge nazionale *tout court*, prendendo le parti delle autorità locali (*Beijing Review*, 26 luglio, 2007).

Dato che quasi sempre le istanze presentate finiscono per essere dimenticate e non portano a nessun risultato positivo, entrano in gioco altri due importanti fattori già nominati precedentemente: la conoscenza dei propri diritti e la presenza di attivisti all'interno del gruppo contadino.

Il caso di Sanchawan, nello Shaanxi, è un perfetto esempio per illustrare l'importanza del ruolo degli attivisti nell'organizza-

<sup>13</sup> Per ulteriori approfondimenti sulla questione della percezione dei contadini riguardo al governo centrale si rimanda a JOSEPH KAHN, «China: Officials Caught in Crackdown», *The New York Times*, internet ed., December 18, 2004.

re la protesta collettiva. Cerchiamo di capire cosa successe. Per realizzare un progetto riguardante lo sviluppo di gas naturale, le autorità di Yulin espropriarono 1670 acri di terra del villaggio di Sanchawan. Il governo della cittadina offrì ai contadini 60 dollari per ogni *mu* di terra espropriato e rivendette poi il terreno a 50 volte tanto. I contadini presentarono un reclamo presso le autorità superiori al villaggio che però trasferirono il suddetto reclamo alle autorità locali che sostennero, ovviamente, che tutto fosse in regola. Un agricoltore, di nome Liu Zhandou, ebbe il coraggio di organizzare una protesta collettiva diretta contro le autorità cittadine, cercò di incoraggiare i suoi compagni comprando loro alcune copie del libro *Un'indagine sui contadini cinesi* che fu in seguito confiscato ed eliminato perché narrava le eroiche gesta di alcuni cittadini nel resistere ai soprusi delle autorità. Incitati da Liu, i contadini rifiutarono di piantare le loro quote di grano-turco e furono attaccati dalla polizia che cercava Liu e un altro attivista presente nel gruppo per arrestarli. I contadini riuscirono, inizialmente, a resistere agli attacchi ma quando il governo mandò 2000 poliziotti furono costretti ad arrendersi e gli attivisti furono arrestati di modo che nessuno, in seguito, ebbe il coraggio di intraprendere nuovamente una simile azione di protesta (Kahn, 2004).

Ovviamente, in tutta la Cina centinaia di contadini avviano ogni giorno un numero sempre maggiore di azioni collettive di protesta. Nei 12 anni che vanno dal 1993 al 2005, il numero di proteste collettive è aumentato di dieci volte. Sembra quasi superfluo specificare che la maggior parte di queste proteste è causata da dispute sui terreni. Su 130 sollevazioni popolari avvenute nel 2004, 87 riguardavano liti territoriali.

Tab. 2. *Proteste collettive di grandi entità.*

Anno	1993	1995	1997	1999	2000*	2002	2003	2004	2005
Proteste	8.700	11.000	15.000	32.000	30.000*	50.000	58.000	74.000	87.000

Fonti: PEI, 2003 (anni 1993-2000); *Asia Times*, 16 novembre 2004 (periodo 2002-2003); *The Washington Post*, 4 dicembre 2005 (anno 2004); *The Financial Times*, 19 gennaio 2006 (anno 2005).

\* Sta ad indicare solamente il periodo di tempo compreso tra gennaio e marzo.

Questo tipo di manifestazioni di protesta, in Cina, sono estremamente pericolose per la popolazione. Nella cittadina di Dongzhou, circa 20 persone furono uccise, come abbiamo accennato all'inizio

del paragrafo, per aver protestato in seguito all'espropriazione forzata delle loro terre. La protesta di Dongzhou è tristemente famosa, oltre che per la morte dei contadini, anche perché, per la prima volta, l'ufficiale di polizia responsabile degli omicidi fu, stando a quel che si dice, arrestato. Ciò sembrerebbe indicare un alto grado di preoccupazione delle autorità centrali per il modo in cui vengono gestite le proteste della popolazione a livello locale (Heurlin, 2006, 18). Se è vero che le esecuzioni di contadini sono piuttosto rare, è anche vero però che spesso, durante le sommosse, questi vengono picchiati così brutalmente che il risultato è comunque la morte (*Human Rights Watch*, 10 marzo, 2006).<sup>14</sup> Un rapporto di HRW sostiene che, nonostante gli obblighi costituzionali assunti dalla Cina nel 2004 con il riconoscimento dell'inviolabilità della proprietà privata e l'ulteriore approvazione di una legge ad hoc nel marzo del 2007,<sup>15</sup> il governo centrale abbia fatto ben poco per frenare il potere di abuso delle autorità locali, colpevoli di espropriazioni, demolizioni, spostamenti forzati e corruzione che contribuiscono a creare malcontento tra i contadini. Il governo centrale, anche in seguito a tragici episodi come quello di Dongzhou, ha imposto ai quadri locali di rispettare maggiormente i diritti della popolazione ma, allo stesso tempo, ha introdotto nuove ferree regole che vietano ai media di riferire alcunché riguardo a episodi di sollevazioni contadine (Kahn, 3 luglio, 2006). Gli avvocati, d'altro canto, non se la passano meglio. Molti di coloro che decidono di accogliere tra le proprie cause le istanze dei contadini, vengono perseguitati psicologicamente e, di frequente, anche fisicamente da emissari del governo cinese. A Pechino, ad esempio, Gao Zhisheng, avvocato penalista conosciuto al grande pubblico per la sua «vocazione» ad accettare spesso casi che hanno come protagonisti vittime di torture o di abusi da parte di funzionari governativi locali, si è visto improvvisamente chiudere il suo studio e viene, costantemente, sottoposto a pratiche intimidatorie da parte della polizia giudiziaria (*Human Rights Watch*, 10 marzo, 2006).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> L'articolo è reperibile presso il sito: <http://hrw.org/english/docs/2006/03/10/chinaz2844.htm>

<sup>15</sup> La legge sulla Proprietà (*wuquanfa* 物权法), promulgata in data 16 marzo 2007 ed entrata in vigore l'1 ottobre dello stesso anno, è consultabile, nella sua versione in lingua inglese e cinese, al seguente indirizzo: <http://www.lawinfochina.com/law/display.asp?db=1&id=5920&keyword=>

<sup>16</sup> Sulla questione dei diritti umani in Cina è stato pubblicato nel 2004, REPORTERS SANS FRONTIÈRES (a cura di), *Il Libro Nero della Cina, Documenti e testimonianze raccolti e presentati da Reporter senza frontiere*, Guerini e Associati,

La polizia non è certo l'unico mezzo a disposizione del governo per reprimere le proteste contadine. Le autorità utilizzano, di frequente, mercenari che vengono pagati per picchiare i manifestanti e i giornalisti. Nei recenti attacchi avvenuti a Xi'an e Tianjin, una ventina fra preti e suore che protestavano per l'esproprio del terreno dove sorge la loro chiesa, sono stati brutalmente bastonati da un gruppo di delinquenti (Asia News, 2005). Probabilmente a causa della risonanza internazionale, il governo centrale decise di licenziare il capo del partito comunista locale e anche il sindaco della città con l'accusa di non essere riusciti a prevenire l'attacco (Pan, 2005, A12).<sup>17</sup> Ventisette delinquenti furono anch'essi denunciati e processati.

Il 9 novembre 2006 a Sanzhou, nel Guandong, centinaia di poliziotti armati di bastoni e gas lacrimogeni hanno disperso un gruppo di contadini, colpevoli di protestare alla cerimonia di apertura di un granaio, dove un tempo si trovavano le loro fattorie. Il problema è sempre lo stesso; la popolazione denuncia comportamenti scorretti da parte delle autorità, indennizzi insufficienti e scarso interessamento da parte del governo. I quadri governativi arrivati sul posto per tentare di negoziare con i contadini e «rimuoverli» in tempo per la cerimonia di apertura del granaio, sulle prime promisero che avrebbero condotto un'inchiesta per accertare la verità, ma dopo poche ore mandarono la polizia ad occuparsi della rimozione. Fin dal lontano 1992 i terreni di Sanzhou sono stati espropriati e venduti ad investitori privati. Le autorità sostengono che, finora, i contadini abbiano ricevuto 6000 dollari ciascuno. Verso la fine del 2005, un migliaio di cittadini chiese con insistenza al governo di rendere pubblici gli atti di vendita dei terreni agricoli. Si scoprì in questo modo che più della metà dei 9000 (1.482 acri) mu che componevano il villaggio in origine, erano stati venduti. Un contadino ha riferito ad un reporter di Radio Free Asia che «stando ai contratti di vendita del terreno, il suolo è stato venduto per circa 130.000 yuan al mu. I contadini però hanno ricevuto solo 35.000 yuan per mu». I reclami sporti presso i livelli più alti dell'amministrazione perché

che raccoglie testimonianze dirette delle angherie e dei soprusi che subiscono, quotidianamente, i cittadini cinesi e il modo in cui vengono sistematicamente calpestati i loro diritti, sia che si tratti di poter effettuare ricerche tramite internet, sia che si tratti di difendersi dagli abusi di potere delle autorità.

<sup>17</sup> L'articolo è consultabile nella sua versione internet presso il sito: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/06/14/AR2005061401542.html>

venissero intrapresi dei controlli sulle autorità locali non ebbero alcun seguito. Il 6 dicembre dello scorso anno, almeno tre contadini furono uccisi durante un conflitto a fuoco con la polizia in un'altra zona del Guangdong, Shanwei. La polizia sostenne di essersi allarmata per l'inasprirsi della contesa e di essere stata costretta ad aprire il fuoco.

## 2. *Organi legislativi: i contadini realizzano di avere dei diritti*

Il governo centrale, allarmato dal numero esorbitante di proteste che riceve quotidianamente e dal livello di violenza riscontrato nelle campagne, tenta in ogni modo di promuovere l'utilizzo di organismi legislativi nella risoluzione delle dispute. Come già accennato, a molti contadini manca la conoscenza legislativa basilare per poter trarre beneficio dal coinvolgimento di organismi di questo genere. Allo scopo di approfondire il livello di conoscenza dei propri diritti nei cittadini il governo centrale, fino dalla metà degli anni '80, ha lanciato una serie di campagne di rieducazione legale di massa (*pufa* 普法).<sup>18</sup> Scuole e università sono state obbligate ad offrire, all'interno dei propri programmi, corsi base di legge. I giovani e i contadini, chiaramente, sono stati l'oggetto più importante di questi sforzi educativi (Exner, 1995, 81). Dal 1991, 400 milioni di agricoltori hanno partecipato a corsi di natura legale o esami organizzati dai governi locali. Argomento principale di questi corsi sono le leggi agricole, allo scopo di risvegliare nei partecipanti la consapevolezza dei propri diritti in relazione alla proprietà dei terreni, argomento che li riguarda da vicino. Il governo centrale utilizza la televisione e i giornali per pubblicizzare le leggi principali come ad esempio la Legge sulle Procedure Amministrative (Exner, 1995, 83). Sempre più spesso programmi televisivi investigativi (i più seguiti in Cina), svolgono dettagliati servizi sui diritti di proprietà dei contadini e sui quadri locali che tentano sistematicamente di violarli (BBC - Servizio di Monitoraggio, 4 agosto 2003).

Gli agricoltori ricercano attivamente informazioni sulla legge e sulle norme nazionali, chiedendo aiuto a parenti che lavorano

<sup>18</sup> L'obiettivo primario del governo è quello di abituare i cittadini ad obbedire alle leggi (EXNER, 1995, 80). Allo stesso tempo, il governo cerca di costringere i suoi quadri più lontani ad agire in conformità con le norme legali. L'effetto collaterale è stato quello di rendere i contadini più coscienti dei propri diritti e, allo stesso tempo, aprire dei canali istituzionali in cui questi ultimi possano confrontarsi con le autorità legali.

in organismi governativi o comprando compendi di legge nelle librerie. Capita di frequente che i contadini s'imbattano nelle leggi durante un confronto o una protesta contro le autorità locali, come in un caso in cui parte della popolazione rurale stava facendo pressioni sul governo della municipalità affinché rimuovesse un quadro del villaggio. Mentre si trovavano nell'ufficio delle autorità locali, s'imbatterono in una copia della *Legge Organica sui Comitati degli Abitanti del Villaggio*.<sup>19</sup> La presero, la portarono a casa e la studiarono attentamente. In seguito intrapresero una protesta collettiva citando come giustificazione la violazione della suddetta legge da parte del governo della municipalità (Li e O'Brien, 1996, 44).

I contadini acquisiscono coscienza dei propri diritti anche attraverso il contatto con organismi giuridici, in altre parole tramite il proprio coinvolgimento nel costituirsi contro le autorità. Paradossalmente, mentre il contadino si muove tra una selva di decreti amministrativi e legali nel tentativo di salvare il proprio appezzamento di terra, impara ad usare la legge a proprio vantaggio (O'Brien e Li, 2005, 42). Il solo atto di intraprendere rapporti contrattuali con istituzioni governative porta il contadino ad accrescere la propria consapevolezza legislativa ed a percepire la propria relazione con lo Stato in termini contrattuali. I contratti trentennali di diritto d'uso della terra sono stati distribuiti ad una parte consistente della popolazione. Secondo una ricerca il 94,1% dei contadini era a conoscenza della normativa trentennale di cessione dei diritti; il 55% degli agricoltori aveva firmato un contratto di questo genere e il 46% possedeva una copia di tale contratto. Sembra logico concludere che, probabilmente, nelle aree più sviluppate in cui la popolazione è maggiormente abituata ai rapporti legali, la consapevolezza dei propri diritti sia più elevata.

Una cosa certa è che gli sforzi del governo centrale e dei contadini, per espandere la conoscenza di questi diritti, trovano molti ostacoli sulla loro strada. Le autorità locali fanno ostracismo, nascondendo le informazioni riguardanti le nuove normative e persino negando l'esistenza delle leggi, nel caso fortuito in cui il contadino ne sia a conoscenza. È emblematica la frase di un quadro locale, «Se la popolazione viene a conoscenza di una nuo-

<sup>19</sup> Si veda: *Zhonghua renmin gongheguo cunmin weiyuanhui zuzhi fa* 中华人民共和国村民委员会组织法 (Legge organica dei comitati degli abitanti del villaggio della R.P.C.), ANP, Nov. 4, 1998 (<http://www.lawinfochina.com/dispecontent.asp?ID=988&DB=1>).

va normativa, diventa impossibile governare» (O'Brien e Li, 2005, 33). Un attivista di Shanghai, famoso per il suo coinvolgimento in petizioni e dispute riguardanti le espropriazioni, venne arrestato dalla polizia, dichiarato violento in quanto «portato al litigio» da parte degli psichiatri e rinchiuso in un ospedale psichiatrico.<sup>20</sup> È tanto poetica quanto crudelmente reale la frase di Gao Zhisheng, il già citato avvocato dei diritti civili, che ha dichiarato:

La gente in questo paese si sta svegliando e inizia a comprendere di avere dei diritti e di poter utilizzare la legge per tutelarli. Ma non puoi essere un avvocato che difende i diritti civili in Cina senza diventare tu stesso un caso legal. (Kahn, 2005).

È bene ricordare che Gao Zhisheng si è visto ritirare l'autorizzazione a esercitare la professione e il suo ufficio è stato chiuso (*Human Rights Watch*, 10 marzo, 2006).<sup>21</sup>

I contadini che conoscono a sufficienza i propri diritti attingono spesso alla normativa nazionale, durante le loro dispute con i quadri locali. Costoro considerano l'esproprio della loro terra non come il comportamento di uno Stato dispotico e autoritario ma come una violazione dei propri diritti di proprietà, garantiti per legge. Chiaramente la conoscenza dei propri diritti da parte della popolazione agricola è limitata ad alcuni ambiti, in particolare quello dei diritti di proprietà del suolo. La conoscenza della legge sembra generare nel contadino una sensazione di titolarità dei propri diritti. Per citare le parole di un contadino che si trovava all'Ufficio Reclami di Pechino:

Tutti coloro che arrivano qui hanno perlomeno una conoscenza di base della legge pur non essendo necessariamente esperti. Ritengono di avere dei diritti tutelati dalla legge nazionale e che il paese sia governato dal Principio di legalità<sup>22</sup> ed è per questo che rischiano tutto pur di presentarsi qui. (Heurlin, 2006, 18)

<sup>20</sup> Per ulteriori informazioni sui casi di persone rinchiusi, in seguito ad accuse pretestuose, in manicomi, v. *Il Libro Nero della Cina*, cit., 75.

<sup>21</sup> Ciononostante, in una ricerca svolta da alcuni studiosi, avere un buon avvocato è considerato il fattore di successo nell'83% dei casi (PEI, 2003, 29). Spesso è difficile riuscire a farsi rappresentare legalmente a causa dei bassi compensi che i contadini possono offrire agli avvocati che accettano questo tipo di cause.

<sup>22</sup> Quello che in inglese si definisce «Rule of Law»; ovvero un paese in cui vige la supremazia delle legge e non l'arbitrarietà del potere pubblico. Sull'argomento della «Rule of Law» si veda WANG LIMING 王利明, *Ye Tanyi Fazhiguo* «蔡 斐 喂», (Parlando di un paese in cui vige la *rule of law*), al sito: <http://www.nfcmag.com/2002-08-2/article/991389.htm> (visitato l'ultima volta il 6 giugno 2003).

La scelta di intraprendere una causa legale può essere positiva sia per i contadini che per i quadri locali. Mentre il contadino familiarizza con le leggi utili alla sua causa, il funzionario locale, specie nel caso in cui l'esito della causa gli sia sfavorevole, impara ad interpretare il proprio ruolo in maniera più scrupolosa e coscienziosa. In un recente sondaggio, svolto nel Jiangsu, il 73% degli intervistati (ufficiali governativi a livello locale) ha dichiarato che l'entrata in vigore della *Legge sulle Procedure Amministrative* (*xingzheng susongfa* 行政诉讼法) li ha portati ad osservare maggiormente la normativa nazionale e a svolgere il proprio lavoro in maniera più onesta.<sup>23</sup>

In quelle aree in cui i contadini sono ben coscienti dei propri diritti e organizzati da attivisti, è sempre più frequente la scelta di intraprendere una mobilitazione legale per contestare l'esproprio. I costi per sostenere una causa legale, tra le parcelle dovute all'avvocato e il resto, sono molto alti.

In ogni caso, i problemi legati all'azione legale collettiva non sono certo insormontabili tanto che i processi intentati per combattere l'esproprio illegale del suolo sono sempre più frequenti. Nel 1990 gli organi giudiziari cinesi ricevettero 4.038 reclami riguardanti dispute sui terreni, mentre nel 2001 ne ricevettero 14.764. La mobilitazione legale può rivelarsi una manovra di successo. Quando la municipalità di Yangling, nella provincia dello Anhui, confiscò le terre dei residenti del villaggio di Feiqiao, 83 famiglie contadine intrapresero un'azione legale congiunta presentandola alla corte intermedia del popolo di Xuanzhou. I contadini sostennero che la municipalità fosse colpevole di aver violato i loro diritti di amministrazione e che avesse calpestato gli interessi delle masse. La corte dette ragione alla popolazione contadina ed ordinò alla municipalità di Yanglin di restituire il maltolto (Xinhua, 12 settembre, 2001).

Statistiche ufficiali dimostrano che i litiganti vincono, in percentuale, tra il 18% e il 26% delle volte. Ci sono però prove inconfutabili che le corti, in linea di massima, siano politicamente dipendenti dai governi locali e tendano quindi a dare ragione a questi ultimi, negando ai contadini il diritto di ottenere un processo equo. O'Brien e Li si spingono addirittura a sostenere che, «la battaglia più dura che i contadini si trovano a dover affrontare

<sup>23</sup> Si veda RANDALL PEERENBOOM, *China's Long March*, Cambridge, C.U.P., 2002, 404. Uno studio svolto nel 1992 ha dimostrato inoltre che il 74% dei quadri governativi ammette di esercitare il proprio lavoro in modo più responsabile grazie alla *Legge sulle Procedure Amministrative*; v. PEI, 2003, 860.

è quella per persuadere la corte ad accettare il caso» (O'Brien e Li, 2005, 35). Il primo passo da compiere, per i contadini, è identificare la persona o l'istituzione cui intentare causa. La legge, in Cina, vieta di intraprendere azioni legali nei confronti di comitati del PCC o segretari del partito in quanto quest'ultimo non può essere sottoposto a dispute amministrative. Questo divieto è paradossale in quanto Stato e Partito sono spesso la stessa cosa. Le autorità locali tentano frequentemente di utilizzare l'immunità del partito per evitare dispute legislative (O'Brien e Li, 2005, p. 80).<sup>24</sup> Capita spesso che le autorità locali vietino alla corte di accettare casi riguardanti la confisca di terreni o che, alle corti stesse, manchi il coraggio per farlo. È ovvio che, man mano che i contenziosi di questo tipo aumentano, aumentino anche i tentativi dei governi locali di proibire alle corti di accettare simili casi. Ecco che, paradossalmente, la mobilitazione legale avrà più possibilità di successo (e le corti saranno più indipendenti) nel caso in cui il numero di reclami sporti presso quella determinata corte, sia piuttosto esiguo.

Succede anche che le corti locali accettino formalmente il caso, salvo poi rifiutarsi di mandare avanti il processo. È quanto è accaduto a Wanli, nel Fujian. La popolazione rurale, in quel caso, presentò petizioni per la confisca dei propri terreni a ben cinque livelli di amministrazioni governative prima di decidere di citare in giudizio il governo distrettuale. L'azione legale, però, non ebbe esito alcuno. Questo rafforza ulteriormente, nella popolazione, la convinzione che sia del tutto inutile cercare di combattere gli abusi, in quanto governo e organi legislativi vengono percepiti allo stesso modo, come poteri che dispongono della vita del cittadino senza che questo possa fare nulla per opporsi (Shi, Chen, 2002, 73). Se anche le corti decidono di istituire il processo, le autorità locali, la maggior parte delle volte, non si presentano in aula, come dimostra uno studio che ha esaminato circa 200 istanze approdate ad una corte municipale della provincia del Jiangxi; nel 95% dei casi le autorità si diedero alla macchia (O'Brien e Li, 2005, 76).

Anche i pochi successi conseguiti si rivelano delle vittorie di Pirro dato che i contadini subiscono ritorsioni e vendette da parte

<sup>24</sup> Sempre sull'argomento dell'immunità del partito come metodologia per evitare ricorsi legali v. JIANG MING'AN 姜明安, 1998, *Zhongguo xingzheng fazhi fazhan jincheng diaocha baogao* 中国行政'制品'菇程调查报 [Rapporto d'indagine sullo sviluppo e sul progresso del Ruolo Amministrativo della Legge in Cina], n. 63, 351; PEERENBOOM, «Globalization, Path Dependency», 223.

degli stessi quadri locali che hanno denunciato (Peerenboom, 2002, 442). In un caso del genere un contadino vinse una battaglia legale contro il governo municipale colpevole di averlo multato illegalmente; in seguito alla sua vittoria il segretario del Partito della municipalità dichiarò:

Se davvero siamo obbligati a obbedire alle decisioni della Corte, daremo però una bella lezione a colui che ci ha fatto causa e non gli permetteremo di ricevere nessun risarcimento.

Ovviamente il contadino, terrorizzato, non ebbe il coraggio di pretendere il compenso che gli spettava né, tanto meno, di richiedere alla Corte di imporre la propria decisione (Jiang Ming'an, 1998, 353).

La popolazione, dal canto suo, nel caso in cui si renda conto di aver perso una battaglia legale per colpa dell'interferenza dei quadri locali, si vendica portando la protesta per le strade. In molti casi i contadini non intraprendono una protesta collettiva fino a quando non si rendono conto che, dal punto di vista legale, hanno già perso. I procedimenti amministrativi non sono, però, l'unica arma legale a disposizione degli agricoltori. Recentemente i contadini hanno cominciato ad utilizzare, per contrastare le autorità nei casi di esproprio, la *Legge Organica sui Comitati degli Abitanti del Villaggio*; anziché mettere in dubbio le decisioni amministrative dello Stato, i contadini lanciano delle campagne, in favore dell'annullamento delle elezioni, contro i leader locali. Il caso più famoso resta quello di Taishi, nel Guandong. Insoddisfatti dalla pessima gestione del villaggio e delusi da una serie di accordi, non proprio «puliti», un gruppo di abitanti del villaggio intraprese una campagna per invalidare l'elezione del sindaco. Questo caso è emblematico non per la partecipazione di attivisti contadini ma per il coinvolgimento di attivisti di *elite* come Yang Maodong, ex professore di filosofia conosciuto come Guo Feixiong, arrestato e detenuto di recente a Pechino per il suo ruolo nell'organizzazione della protesta anti-giapponese. Yang fu per un certo periodo un socio di Gao Zhisheng, l'avvocato che si batte per i diritti umani, già in precedenza citato in questo saggio. Altro personaggio di tutto rispetto che fece da consulente agli abitanti di Taishi fu Zhao Xin, ex studente che partecipò agli scontri di Tiananmen ed è, al giorno d'oggi, direttore dell'Istituto (no-profit) per i Diritti e i Poteri. Per questi attivisti, Taishi funse da test per provare la resistenza legale, non violenta, da parte dei contadini nel tentativo di promuovere la democrazia.

Gli abitanti di Taishi con l'aiuto degli attivisti raccolsero firme sufficienti per mandare avanti il loro tentativo di annullare le elezioni solamente per sentirsi dire, dalle autorità locali, che le petizioni non erano legalmente valide in quanto fotocopie. Poco tempo dopo, probabilmente grazie all'intervento del governo centrale, le autorità cittadine cambiarono completamente atteggiamento dichiarando le firme valide a tutti gli effetti. Poi diedero istruzione alla popolazione di formare dei comitati che avrebbero sovrinteso a nuove elezioni, salvo poi cambiare idea per l'ennesima volta. Le autorità del posto incaricarono alcuni uomini di fiducia di entrare a far parte dei comitati formati dalla popolazione e questi, usarono la loro influenza e i loro legami altolocati per obbligare i contadini a dichiararsi «contrari» a nuove elezioni. Dopodiché arrestarono Yang Maodong e alcuni degli abitanti di Taishi (Heurlin, 2006, 19). Yang e gli altri furono rilasciati a fine dicembre ma il loro tentativo di arrivare a nuove elezioni naufragò miseramente.

I contadini, spesso, tra i metodi impiegati per combattere l'espropriazione di terre fanno ricorso ai giornalisti, la cui attenzione cercano in tutti i modi di catturare. Particolarmente famosa è la trasmissione FOCUS (*Jiaodian Fangtan* 焦点访谈), considerata dalla popolazione come un tribunale dove i contadini possono combattere la prepotenza delle autorità centrali e locali (Li, 2002, p. 26). È capitato, in passato, che la partecipazione di gruppi e attivisti contadini a Focus abbia poi portato ad un esito positivo, per la popolazione, nelle controversie in ambito rurale. I cittadini tentano anche di attrarre l'interesse della stampa internazionale. Un resoconto di Agency France Presse ha svelato che

Quasi ogni settimana, residenti disperati di grandi città come Shanghai o Pechino ci contattano per comunicare il trattamento subito dal governo, le intimidazioni e l'uso della forza per risolvere dispute riguardo a traslochi urbani. (AFP, 30 ottobre, 2005).

Dopo lo scoppio della protesta di Dongzhou – in cui diverse persone morirono – un contadino pregò la stampa di ritornare:

La gente ha paura di subire ritorsioni da parte della polizia. Temiamo che di notte verranno a prenderci per portarci via. Per favore mandateci i giornalisti e noi li aiuteremo fornendo loro ogni genere d'informazione. (RFA, 8 dicembre, 2005).

Persino i media locali possono rivelarsi alleati preziosi durante gli scontri per l'espropriazione dei terreni (O'Brien e Li, 2005).

Ad esempio, quando la ricercatrice Xiaolin Guo, di cui abbiamo già esposto l'interessante teoria della «Biforcazione dello Stato», iniziò le sue ricerche sullo sviluppo agricolo nello Yunnan, la popolazione la scambiò per una reporter e la riempì di notizie sulle proprie, personali, esperienze di espropri (Guo, 2001, p. 422). Questo tipo di situazioni sono molto pericolose per i giornalisti stessi che rischiano di mettere a repentaglio la propria incolumità scrivendo articoli sulle confische di terreni ai danni dei contadini. Due giornalisti di Hong Kong furono imprigionati per sei e dieci mesi per aver pubblicato senza autorizzazione un giornale sulle dispute agricole (RTHK, 18 gennaio, 2006). Secondo la Costituzione cinese, i diritti umani come quello all'informazione sono tutelati solo se considerati non lesivi del segreto di stato. Il problema è che il governo cinese non ha mai specificato quali siano i settori e gli argomenti collegati al segreto di stato, probabilmente per potersi arrogare il diritto di bloccare qualsivoglia attività o notizia non gradita.

Sempre più frequentemente i contadini cercano degli alleati nelle Assemblee Locali Popolari (ALP), inferiori – a livello amministrativo – ai governi locali ma superiori alle corti. Per questo motivo, le ALP hanno scoperto che la loro supervisione nei casi di espropriazione risulta essere un metodo efficace per esercitare la propria influenza sulle autorità locali (Choo, 2003, 1070). Molti contadini sono a conoscenza di questo nuovo potere delle Assemblee locali e decidono così di fare pressione su di esse affinché intervengano in loro favore (Choo, 2003, 1071). Dal materiale a disposizione si evince che la supervisione legislativa dei processi può rivelarsi una metodologia vincente (Choo, 2003, 1076).

Come abbiamo visto, i contadini cinesi reagiscono in modi totalmente differenti all'esproprio delle loro terre. Alcuni non intraprendono nessun tipo di azione. Un sondaggio condotto nelle province del Fujian, del Jiangsu e dello Jiangxi ha evidenziato che solo il 9% degli intervistati sarebbe stato disponibile, in caso di confisca illegale, a citare in giudizio le autorità locali. Un'altra ricerca ha svelato che solamente il 20% dei contadini avrebbe partecipato ad una protesta collettiva, mentre appena il 3% si sarebbe fatto coinvolgere in uno sciopero (Pei, 2003, 29). Data la naturale riluttanza della popolazione ad intraprendere qualsiasi tipo di protesta, la presenza, all'interno del gruppo contadino, di attivisti, è fondamentale per convincere le persone ad avere il coraggio necessario per avviare un'azione collettiva.

Le autorità locali tentano in tutti i modi, leciti e non, di impe-

dire le proteste collettive. Nella contea di Dangshan, ad esempio, alcuni funzionari dei livelli più bassi hanno riempito i muri del villaggio di poster recanti la scritta: «È illegale mandare più di cinque persone a presentare un reclamo» e «È illegale istigare le masse a deporre petizioni e reclami» (Zhang, 2002, 4).

I casi esposti in questo capitolo attestano che tanto la legge quanto i diritti di proprietà, in Cina, sono argomenti molto contestati e tutt'altro che chiari. La legge, infatti, non è molto esplicita e parecchie volte viene utilizzata più per opprimere le masse che per tutelarne i diritti. Ciononostante, sebbene la legge rappresenti e personifichi l'oppressione e la disuguaglianza, la legalità è pur sempre un mezzo per resistere ai soprusi e per combatterli. Un'analisi dell'intrecciarsi di forme di contesa legali e non, rivela che «ancor più importanti del caso giuridico in sé, sono le risorse politiche che i contadini riescono a mobilitare durante il ricorso». Per scalfire gli innumerevoli benefici di cui godono le autorità governative, controparti nelle cause legali, inclusi i «rapporti privilegiati» di queste ultime con gli organi giudiziari, i contadini devono cercare di attirarsi le simpatie dei media e dei quadri statali a livello centrale.<sup>25</sup>

La giustizia, così come la intendiamo nei paesi occidentali, si trova dinnanzi a una strada lunga e tortuosa. La maggior parte dei cinesi associa alla parola «legge» «l'obbligo di obbedire» anziché maggiori diritti da avanzare nei confronti dello Stato. Per queste persone la legge esiste per punire e non per proteggere (O'Brien e Li, 2005, 94) e rappresenta uno strumento di dominazione più che un mezzo per tutelarsi dai soprusi di funzionari corrotti. Alcuni contadini, i più acculturati ovvero i più benestanti, hanno da poco iniziato a comprendere che la legge può anche rivelarsi uno strumento utile, specie se sfruttata nel modo giusto. Anche nel caso in cui un contadino abbia un valido caso legale, potrebbe rivelarsi assai complicato ottenere un risarcimento, tanto attraverso l'utilizzo di vie giudiziarie, quanto tramite le proteste collettive e le barricate. Il problema, in Cina, non è l'insufficiente consapevolezza dei contadini riguardo ai propri diritti, ma è piuttosto la scarsa volontà delle gerarchie dominanti nei governi locali a prendere in considerazione questi diritti. Proprio la distanza tra

<sup>25</sup> È interessante rilevare come, nella mente di un contadino, un tribunale non sia altro che un ufficio governativo e un giudice (*fa guan* 法官) non sia altro che un funzionario (*guan* 官). Si veda a tal proposito: TIAN e LI, 2002, 121; oppure JIANG MINGAN, 1998, 336.

i diritti che i contadini ritengono di possedere e i diritti che le autorità sono pronte a riconoscere loro potrebbe, in un futuro non troppo lontano, portare ad un inasprimento delle tensioni nelle campagne essendo i contadini sempre più disponibili ad intraprendere le vie legali su posizioni estreme.

Se la popolazione rurale continuerà a perdere la propria terra a questo ritmo, le espropriazioni potrebbero creare una classe di milioni di persone scontente e deluse per le violazioni subite che andrebbero ad aggiungersi agli altri gruppi socialmente scontenti, ad esempio i milioni di disoccupati delle ex aziende statali o delle cooperative non più redditizie (Rinella, 2006, 16). L'instabilità sociale del paese, nelle campagne e nelle zone rurali, aumenterebbe vertiginosamente provocando il caos. In una situazione di questo tipo il governo avrebbe due scelte: usare la forza, esponendosi però – nell'ipotesi migliore – al rischio di feroci critiche da parte della comunità internazionale a cui la Cina è legata a doppio filo, oppure, scegliere un metodo di risoluzione non violento che però comporterebbe, da parte del Partito Comunista, una cessione del potere a favore delle masse contadine, ovvero una sorta di democratizzazione obbligatoria. In entrambi i casi, la strada del Partito, a parere mio, è segnata e provocherà una lenta ma graduale erosione del potere centrale a favore di una maggiore democratizzazione del paese e di maggiori libertà e diritti per la popolazione. Ritengo che la strada sia ancora lunga e che ci vorranno, perché l'attuale equilibrio Stato-cittadino venga sostanzialmente modificato, almeno due decenni, ma la strada imboccata dalla Cina è senza dubbio quella giusta.

### *Bibliografia*

- Asia News*, 2005, «Chinese Priests Brutally Beaten in Tianjin: Like the Nuns of Xian», December 19 (<http://www.asianews.it/view.php?l=en&art=4906>).
- Asia Times*, 2003, «The New Anti-immolation Law of Beijing», October 31.
- Beijing Review*, 2007, «Tough Land Guardian», n. 30, July 26 ([http://www.bjreview.com.cn/newsmaker/txt/2007.07/24/content\\_70154.htm](http://www.bjreview.com.cn/newsmaker/txt/2007.07/24/content_70154.htm)).
- CHOO JAEWOO, 2003, «China: National Interest = Foreign Policy», in *The Asian Times Online*, August 20 (<http://www.atimes.com/atimes/China/EH20Ad02.html>).

- CODY, EDWARD, 2007, «China Brooks no Dissent Ahead of Party Congress», in *The Washington Post*, October 13, A14 (<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/10/12/AR2007101202207.html?nav=emailpage9>).
- , 2007, «Chinese Lawmakers Approve Measure to Protect Private Property Right», in *The Washington Post*, March 17, A10 (<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/03/16/AR2007031600512.html>).
- CAVALERA, FABIO, 2007, «Cina, la proprietà privata diventa un diritto per legge», in *Corriere della Sera*, 3 marzo ([http://archivio.storico.corriere.it/2007/marzo/03/Cina\\_proprieta\\_privata\\_diventa\\_diritto\\_co\\_9\\_070303136.shtml](http://archivio.storico.corriere.it/2007/marzo/03/Cina_proprieta_privata_diventa_diritto_co_9_070303136.shtml)).
- EXNER MECHTHILD, 1995, «The Convergence of Ideology and the Law: The Functions of the Legal Education Campaign in Building a Chinese Legal System», in *Issues and Studies*, vol. 31, n. 8, 68-102.
- «Gonganbu zhaokai xinwen fabu hui tongbao 2005 nian quanguo shehui zhi'an xing shiji huozai xingshi 公安部召开新闻发布会通报2005年全国社会治安形势暨火灾形势 [Il Ministero della Sicurezza Pubblica tiene una conferenza stampa sulla situazione della sicurezza pubblica e delle deflagrazioni per l'anno 2005], Sito web del Ministero della Sicurezza Pubblica (ultimo accesso 20 gennaio 2006, al sito: <http://www.mps.gov.cn/cenweb/brj/Cenweb/jsp/common/article.jsp?inford=ABC00000000000001018>).
- GUO XIAOLIN, 2001, «Land Expropriation and Rural Conflicts in China», in *The China Quarterly*, n. 166, June, 422-439.
- HEURLIN, CHRISTOPHER, 2006, *Ruling the Chinese Countryside: Rights Consciousness, Collective Action and Property Rights*, Washington.
- HO PETER, 2001, «Who Owns China's Land? Policies, Property Rights and Deliberate Institutional Ambiguity», in *The China Quarterly*, n. 166, June, 394-421.
- HO SAMUEL, LIN GEORGE, 2005, «The State, Land System, and Land Development Processes in China», in *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 95, n. 2, 411-436.
- HUMAN RIGHTS WATCH, 2004, *Demolished: Forced Evictions and the Tenants Rights Movement in China*, vol. 16, n. 4, 1-43.
- Il Libro Nero della Cina*, 2004, Guerini e Associati.
- JIANG MINGAN 姜明安, 1998, *Zhongguo xingzheng fazhi fazhan jin Cheng diaocha baogao 中国行政法制发展进程调查报告 [Rapporto d'indagine sullo sviluppo e sul progresso del Ruolo Amministrativo della Legge in Cina]*, n. 63, 351.
- KAHN, JOSEPH, 2006, «Pace and Scope of Protest in China Accelerated in '05», in *The New York Times*, January 20 (<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C07E4DD123FF933A15752C0A9609C8B63>).
- , 2006, «Chinese Law Would Apply to All Media», in *The New York Times*, July 3 (<http://www.mail-archive.com/zestmedia@yahoogroups.com/msg01779.html>).

- , 2005, «Legal Gadfly Bites Hard, and Beijing Slaps Him», in *The New York Times*, December 13 (<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9905E2D91E31F930A25751C1A9639C8B63&scp=10&sq=gao%20zhisheng&st=cse>).
- , 2004, «China: Officials caught in crackdown», in *The New York Times*, December 8 (<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9507E6D61530F93BA25751C1A9629C8B63>).
- LI LI, 2007, «The Property Debate», in *Beijing Review*, internet ed., n. 1, 9 marzo ([http://www.bjreview.com.cn/lianghai/txt/2007-02/28/content\\_57462.htm](http://www.bjreview.com.cn/lianghai/txt/2007-02/28/content_57462.htm)).
- LUBMAN, STANLEY, 1999, *Bird in a Cage: Legal Reform in China After Mao*, Stanford, Stanford University Press.
- LUEHRMANN, LAURA, 2003, «Facing Citizen Complaints in China, 1951-1996», in *Asian Survey*, vol. 43, n. 5, 845-866.
- MCCANN, MICHAEL, 1994, *Rights at Work*, Chicago, University of Chicago Press.
- MEZZETTI, FERNANDO, 2007, «La Cina prepara grandi riforme ma accelera la corsa al riarmo», in *Il Giornale*, 5 marzo, 11.
- O'BRIEN, K., LI LIANJIANG, 1995, «The Politics of Lodging Complaints in Rural China», in *The China Quarterly*, n. 143, 756-783.
- , 1996, «Villagers and Popular Resistance in Contemporary China», in *Modern China*, vol. 22, n. 1, 28-61.
- , 2005, «Suing the Local State», in DIAMANT NEAL (ed.), *Engaging the Law in China*, Stanford, Stanford University Press, 31-53.
- PAN, PHILIP, 2005, «Chinese Peasants Attacked in Land Dispute – At Least 6 Die as Armed Thugs Assault Villagers Opposed to Seizure of Property», in *The Washington Post*, June 15, A12 ([http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/06/14/AR2005061401542\\_pf.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/06/14/AR2005061401542_pf.html)).
- PEERENBOOM, RANDALL, 2001, «Globalization, Path Dependency and the Limits of Law: Administrative Law Reform and Rule of Law in the People's Republic of China», in *Berkeley Journal of International Law*, n. 19, 161-264.
- , 2002, *China's Long March Towards the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PEI, MINXIN, 1997, «Citizens vs. Mandarins: Administrative Litigation in China», in *The China Quarterly*, n. 152, 832-862.
- , 2003, «Rights and Resistance», in ELIZABETH PERRY, MARK SELDEN (eds.), *Chinese Society: Change Conflict and Resistance*, New York, RoutledgeCurzon.
- Radio Television Hong Kong*, 2006, January 18.
- RINELLA, ANGELO, 2006, *Cina*, Bologna, il Mulino.
- SHI, QINGHUA 石清花, CHEN KAI 陈凯, 2002, «Xian jieduan nongmin falu yishi fenxi 现阶段农民法律意识分析 [Un'analisi sulla consapevolezza giuridica dei contadini di oggi]», in *Zhongguo nongcun guancha 中国农村观察 [Bollettino di ricerca della Cina rurale]*.

- TIAN, CHENGYOU, 田成有 e LI YIXIONG 李艺雄, 2002, «Xiangtu shehui minjian fa yu jiceng faguan jie jue jiufen de celue 乡土社会民间法于基层法官解决纠纷的策略 [Abitudini nelle comunità rurali e strategie per la risoluzione dei conflitti adottate da giudici di base]», in *Xiandai Faxue* 现代法学 [Scienze Giuridiche Moderne], vol. 24, n. 1, February, 121.
- WANG, LIMING 王利明, 2002, *Ye Tanyi Fazhiguo* 也谈依法治国 [Parlando di un paese in cui vige la rule of law], in <http://www.nfcmag.com/2002-08-2/article/991389.htm> (visitato l'ultima volta il 6 giugno 2006).
- XIAO, CAO, 2004, «“Wrongful eviction” officials fired», in *China Daily*, June 5 ([http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-06/04/content\\_336714.htm](http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-06/04/content_336714.htm))
- Xinhua* «1-9 yue nongmin canyu junti shijian 38 wan ren ci ju gelei ren zhi shou 1-9月农民参与群体事件38万人次 居各类人之首 [Da gennaio a settembre, 380,000 contadini hanno partecipato a mobilitazioni di massa, rappresentando il gruppo più numeroso]», 6 novembre 2006, al sito: <http://news.sohu.com/20061106/n246226211.shtml>
- YANG, HAIKUN 杨海坤, 1994, «Baituo xingzheng susong zhidu kunjing de chulu 摆脱行政诉讼制度困境的出路 [Vie d'uscita da una situazione difficile all'interno del sistema amministrativo di vertenze giuridiche]», in *Zhongguo Faxue* 中国法学 [Scienze Giuridiche Cinesi], n. 3 giugno, 51.
- YARDLEY, JIM, 2004, «Farmers Being Moved Aside by China's Real Estate Boom», in *The New York Times*, December 8, 3 (<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9E0CE3D71231F93BA35751C1A9629C8B63&sec=&spn=&pagewanted=all>).
- ZHANG, CUILING 张翠岭, 2002, *Zenyang duidai zhelei de nongmin shangfang—Anhui Chengzhuang shijian diaocha baogao* 怎样对待这里的农民上访—安徽 城庄时间调查报告 [Come comportarsi con i contadini che presentano dei ricorsi legali? Un rapporto investigativo su di un villaggio dello Anhui], 4-8.
- Zhonggongzhongyang bangongding guowuyuan bangongding zhuanfa* «Zhongyangzhengfa Weiyuanhui, Zhongyang Shehui zhibian zonghe zhili weiyuanhui guanyu shenru kaizhan pingan jianshe de yijian «de Tongzhi 中共中央办公厅国务院办公厅转发《中央政法委员会、中央社会治安综合治理委员会关于深入开展平安建设的意见》的通知 [Circolare degli uffici generali del Comitato Centrale del Partito Comunista cinese e del Consiglio di Stato riguardanti la pubblicazione degli avvisi sui «Comitati per gli Affari politici e legislativi e sul Comitato per la gestione globale della sicurezza pubblica “Opinioni Comuni riguardo alla continuazione di uno sviluppo sicuro e stabile”»] promulgate il 21 ottobre 2005.
- ZWEIG, DAVID, 1989, «Struggling Over Land in China: Peasant Resistance After Collectivization, 1966-1986», in FORREST D. COLBURN (ed.), *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Armonk (N.Y.), M.E. Sharpe.

*ABSTRACT*

This article is about rural land expropriation in China: a phenomenon that is increasingly creating massive instability problems. As economy grows, local officials try to take possession of lands not belonging to them, by usually paying the population less than half the real value of the property they are «stealing», in compensation. Until about 2000, the major causes of mass action were taxes, extraction of funds (for building schools or roads), penalties (for example, fines for exceeding birth quotas), and compulsory assessments. Since the early 2000s land expropriation has become an additional exasperating issue in many provinces. Rural rebellions frequently flare up when villagers obtain details of the laws and regulations concerning their interests and rights. When local cadres violate those rights, villagers write complaint letters, visit higher officials, expose local violations of central policies in the media and challenge such abuses as land theft. In other words, they resort to the ancient tradition of China's petitioning system, known as *xinfang*. Confrontations between resisters and local cadres have resulted in extended court battles and in small- and large-scale riots, some of which have provoked harsh crackdowns by local and provincial governments.

*KEYWORDS*

Expropriation. Rural instability. Rights consciousness.

## LIST OF CONTRIBUTORS

- Author** : GIANROBERTO SCARCIA (gscarci@unive.it).  
**Graduation** : University of Rome «La Sapienza».  
**Degree** : Law.
- Author** : ANTONIO DELLA VALLE (minoaeugusta@alice.it).  
**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Degree** : Oriental Languages and Civilization.
- Author** : MARTINO DIEZ (martino.diez@gmail.com).  
**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Degree** : Oriental Languages and Civilization.  
**Ph.D.** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Ph.D. field of research** : Oriental Studies.  
**Current field of research** : Classical Arabic poetry; Abbasid civilization.  
**Principal and recent publications** : «Armonia e unità nella poesia abbaside: il caso della *siniyya* di al-Buhturī», in *L'analisi linguistica e letteraria*, XV, 2007. ■ «Immagini del potere nell'Islam medievale», in *La nuova Europa*, 1, 331, Jan.-Feb. 2007, 129-141. ■ «Sayf ad-Dawla tra mito e storia», in M. Guidetti (ed.), *Siria. Dalle antiche città-stato alla primavera interrotta di Damasco*, Milano, Jaca Book, 2006, pp. 79-93. ■ «L'Io e il potere: la poetica di al-Mutanabbi», in *Annali di Ca' Foscari*, XLIII, 3, s.or. 35, 2004, 75-107. ■ *Sayfpiyyāt. Le odi in onore del principe Sayf ad-Dawla al-Hamdānī*, 3, Milano, Ariete, 2009 (Arabic text with parallel Italian translation).
- Author** : SONA HAROUTYUNIAN (sona.harou@unive.it).  
**Graduation** : Yerevan University (Armenia).  
**Degree** : Philology, paedagogy and translation.  
**Ph.D.** : Yerevan University (Armenia).  
**Ph.D. field of research** : Philology.  
**Current field of research** : Armenian schools of translation; Dante in Armenia; Linguistic aspects of translation.  
**Principal and recent publications** : «Le caratteristiche delle scuole armene di traduzione e la ricezione di Dante Alighieri», in L. Busetto (ed.), *La traduzione come strumento di interazione culturale e linguistica*. Atti del Seminario svoltosi a Genova nei giorni 6-7 novembre 2008, Milano, Qu.A.S.A.R., 2008.
- Author** : BENEDETTA CONTIN (benedettacon@libero.it).  
**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Degree** : Linguistic and anthropological studies on Eurasia and the Mediterranean.  
**Ph.D.** : Graduate student at the University of Geneva and the Ca' Foscari University of Venice.  
**Ph.D. field of research** : Armenian Language and Literature.  
**Current field of research** : The philosophical treatises attributed to David the Invincible, the neoplatonic Armenian philosopher of the school of Alexandria.  
**Principal and recent publications** : *Libri armeni dei secoli 17.-19. nella Biblioteca Universitaria di Padova*, catalogo a cura di Benedetta Contin, Padova, Biblioteca Universitaria di Padova, 2008.

- Author** : SARA LEMBO (saralemb@libero.it).  
**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Degree** : Oriental Languages and Literature.  
**Current field of research** : The Legend of Barlaam and Josaphat.
- Author** : DANIELA MENEGHINI (neghin@unive.it).  
**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Degree** : Oriental Languages and Literature.  
**Ph.D.** : Oriental Institute of Naples.  
**Ph.D. field of research** : Iranian Studies.  
**Current field of research** : Didactics of contemporary Persian.  
**Principal and recent publications** : *Letteratura persiana in epoca selgiuchide (429-615/1037-1218)*, Venezia, Cafoscarina, 2004. ■ «Anvari speaking of poetry in his *qet'es*», in D. Meneghini (ed.), *Studies on the Poetry of Anvari*, Venezia, Cafoscarina, 2006, 37-78. ■ «La poesia religiosa di Muhammad Ahli Shirazi. Il tarkib-band dedicato agli Imam Schiiti», in D. Bredi, L. Capezzone, W. Dahmash, L. Rostagno (eds.), *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, 3 vols., Roma, Edizioni Q, 2008, 811-821. ■ «Lirica Persica Hypertext: a method for studying Persian ghazal», in A. Panaino, A. Piras, R. Zipoli (eds.), *Proceedings of the 5<sup>th</sup> Conference of the Societas Iranologica Europea*, Milano, Mimesis, 2007, 111-122.
- Author** : RICCARDO ZIPOLI (zipoli@unive.it).  
**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Degree** : Oriental Languages and Literature.  
**Current field of research** : Persian erotic poetry; Indian style in Persian poetry; Persian landscape.  
**Principal and recent publications** : *IRAN: People, Roads, Landscapes*, Photographs by Abbas Kiarostami, R. Zipoli and 56 contemporary Iranian photographers, Venezia, Marsilio, 2007, 1-176. ■ «A propòs of Qa'āni's Satirical-Obscene Verse», in B. Hoffmann, R. Kauz und M. Ritter (hrsg. von), *Iran und iranisch geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner*, Wiesbaden, Reichert, 2008, 187-197. ■ «Poetic Imagery», in J.T.P. Bruijn, E. Yarshater (eds.), *A History of Persian Literature*, vol. 1: *General Introduction to Persian Literature*, London-New York, I.B. Tauris, 2009, 172-232.
- Author** : MATTEO COMPARETI (comparetimatteo@libero.it).  
**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.  
**Degree** : Oriental Languages and Literature.  
**Ph.D.** : Oriental Institute of Naples.  
**Ph.D. field of research** : Iran, Turkey, Central Asia.  
**Current field of research** : Iranian and Central Asia painting of the pre-Islamic period; Zoroastrian iconography.  
**Principal and recent publications** : «Sasanian Textile Art: An Iconographic Approach», in *Studies on Persianate Societies*, 3, 2005, 143-163. ■ «A Lecture of the Royal Hunt at Afrasyab Based on Chinese Sources», in M. Compareti, É. De La Vaissière (eds.), *Royal Naurūz in Samarkand. Proceedings of the Conference Held in Venice on the Pre-Islamic Afrāsyāb Painting*, Rome, 2006, 173-184. ■ «The So-Called *Senmurv* in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory», in P.G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco (eds.),

## LIST OF CONTRIBUTORS

*Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti // Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, 185-200.

**Author** : THOMAS DÄHNHARDT (thomasda@unive.it).

**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.

**Degree** : Oriental Languages and Literature.

**Ph.D.** : School of Oriental and African Studies, University of London (U.K.)

**Ph.D. field of research** : Religious Studies.

**Current field of research** : Spiritual relations between Hindus and Moslems in India. Islamic culture in South Asia; Hindi/Urdu Literature and Language.

**Principal and recent publications** : Shāh Abū'l-Hasan Zaid Fārūqī Naqshbandī Mujaddīdī, *Delucidazioni sulla via Iniziatica e accesso ai gradi delle virtù interiori: un manuale tradizionale sugli insegnamenti esoterici di un ordine sufico in India* (ed. by Thomas Dähnhardt), Venezia, Cafoscarina, 2005. ■ «Change and Continuity in Indian Sufism: A Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment», in *Islamic Heritage in Cross-Cultural Perspectives*, 3, xiv, 447, New Delhi, D.K. Printworlds, 2002. ■ «Encounters with Khidr: Saint-Immortal, Protector from the Waters and Guide of the Elected Ones Beyond the Confluence of the Two Oceans», in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru: The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Venezia, Cafoscarina, 2004, 105-120.

**Author** : SIMONA GRANO (sgrano@unive.it).

**Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.

**Degree** : Oriental Literatures and Language.

**Ph.D.** : Ca' Foscari University of Venice.

**Ph.D. field of research** : Oriental Studies.

**Current field of research** : Civil society in China and environmental NGOs.

**Principal and recent publications** : «Ambiente e risorse energetiche in Cina», in M. Abbiati (ed.), *Propizio è intraprendere imprese*, Venezia, Cafoscarina, 2006, 135-146. ■ *China's Environmental Crisis: Why Should We Care?*, Lund, Centre for East and South-East Asian Studies, 2008 (Working Paper 28.).

Finito di stampare presso  
DAIGO PRESS srl - Limena (PD)  
nel mese di maggio 2009