

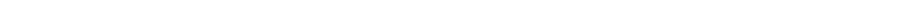
Hilâl. Studi turchi e ottomani 1

Tra quattro paradisi Esperienze, ideologie e riti relativi alla morte tra Oriente e Occidente

a cura di
Antonio Fabris



Edizioni
Ca' Foscari



Hilâl Studi turchi e ottomani

Direttori / *General editors*

MARIA PIA PEDANI
(Università Ca' Foscari, Venezia)
ELISABETTA RAGAGNIN
(Georg-August-Universität, Göttingen)

Comitato Scientifico / *Scientific board*

BÜLENT ARI
(TBMM Milli Saraylar, Müzecilik ve Tanıtım Başkanı, İstanbul)
ÖNDER BAYIR
(TC Başbakanlık Devlet Arşivi Daire Başkanlığı, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, İstanbul)
DEJANIRAH COUTO
(École Pratique des Hautes Études «EPHE», Paris)
MEHMET YAVUZ ERLER
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
FABIO GRASSI
(Università La Sapienza, Roma)
FIGEN GÜNER DILEK
(Gazi Üniversitesi, Ankara)
STEFAN HANİŞ
(Freie Universität, Berlin)
BAIARMA KHABTAGAEVA
(Szegedi Tudományegyetem)
NICOLA MELIS
(Università degli Studi di Cagliari)
MELEK ÖZYETGIN
(Ankara Üniversitesi)
CRISTINA TONGHINI
(Università Ca' Foscari, Venezia)

Tra quattro paradisi

Esperienze, ideologie e riti relativi alla morte
tra Oriente e Occidente

a cura di Antonio Fabris



Edizioni
Ca' Foscari

© 2013 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 1686
30123 Venezia

edizionicafoscari.unive.it

Stampato nel mese di febbraio del 2013
da TEXT Stampa digitale di Vigorovea (PD)

ISBN 978-88-97735-10-7

Finanziato con fondi MIUR, progetto PRIN 2008, «Le domande degli angeli. L'idea della morte nell'islam, nello sciamanesimo turco-mongolo e nel cristianesimo: una migrazione di riti, simboli e credenze» (nell'ambito del progetto nazionale: «I tesori della morte: esperienze, ideologie, rituali e memoria. La morte nelle religioni del Libro nell'età moderna e contemporanea»).

-
- 1 Introduzione
 MARIA PIA PEDANI
- 16 Hells in Central Asian Turkic Buddhism and Early Turkic Islam
 JENS PETER LAUT
- 36 «Ogni anima gusterà la morte»: tanatologia musulmana
 PAOLO BRANCA
- 49 The Concept of Death in Turco-Mongolic Shamanism:
 «To die» in Ancient Turkic and Mongolic Sources and their Reflexes
 in Modern Turkic Languages of Mongolia
 ELISABETTA RAGAGNIN
- 60 Is «vampire» a Turkic word?
 ELISABETTA RAGAGNIN
- 71 Death and the Foreigner: Western Travellers in Asia
 during the Thirteenth and Fourteenth Centuries
 ANGELIKI TZAVARA
- 85 Turkish Tombs up to Mehmed II
 M. FATİH DEMIRHAN
- 107 L'idea della morte nel mondo ottomano
 MARIA PIA PEDANI
- 129 The Art of Eternal Rest: Ottoman Mausoleums and Tombstones
 AYGÜL AĞIR E TARKAN OKÇUOĞLU
- 148 Gli ottomani e la morte nelle fonti veneziane
 ANTONIO FABRIS
-

-
- 165 La tomba di Kanuní Süleyman a Szigetvár
ANTONIO FABRIS
- 170 From the Steppes of Central Asia:
some Remarks on Death and Funeral Practices in Persia
from the Safavids to the Qājārs
GIORGIO ROTA
- 182 Funeral Rites and Cultural Change in post-Soviet Tatarstan
MATTEO BENUSSI
- 199 Sepolture islamiche in Italia: dal passato al presente.
Il caso del cimitero turco-ottomano di Trieste
MICHELA DE GIACOMETTI
-

Introduzione

Maria Pia Pedani

«La ricostruzione delle abitudini connesse al lutto, alle pratiche e ai rituali di accompagnamento della morte non è certo una novità, ma l'intenzione di analizzare questo aspetto della vita sociale attraverso la prospettiva comparata di storie culturali e spirituali diverse appare di grande suggestione». Con queste parole è stato valutato positivamente il progetto *I tesori della morte: esperienze, ideologie, rituali e memoria. La morte nelle Religioni del Libro in età moderna e contemporanea*, coordinato dal prof. Pier Cesare Ioly Zorattini, e presentato assieme a colleghi delle Università di Bologna, Roma «Tor Vergata» e Ca' Foscari al Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca per partecipare al bando del 2008 per i progetti di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale.

L'unità veneziana, oggi espressione del nuovo Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, aveva presentato, nell'ambito di questo ampio progetto, una proposta di ricerca intitolata *Le domande degli angeli. L'idea della morte nell'islam, nello sciamanesimo turco-mongolo e nel cristianesimo: una storia di migrazione di riti, simboli e credenze* (*The angels' questions. The idea of death in Islam, Turkish-Mongolian shamanism and Christianity: a history of the passage of rites, symbols, and beliefs*). Il punto di partenza era quello di rintracciare e studiare credenze, riti e simboli legati alla morte nel mondo islamico e nel mondo turco-mongolo in modo da capire quali elementi provenienti dall'Asia Centrale e di antica origine sciamanica e quali più propriamente islamici furono compresi, fraintesi o assorbiti in ambito europeo e cristiano. Del gruppo di ricerca hanno fatto parte, oltre a Maria Pia Pedani, Elisabetta Ragagnin, Giorgio Rota e Antonio Fabris, cui si sono poi aggiunti due promettenti studenti, Matteo Benussi e Michela De Giacometti. Le competenze diverse dei membri del gruppo di ricerca, che spaziano dalla storia alla filologia e all'antropologia, oltre alle loro conoscenze di lingue desuete in ambito europeo (dal turco al persiano,

dal tataro al mongolo), hanno permesso di attuare una vera sinergia interdisciplinare, che ha portato a risultati interessanti. A novembre 2011 si è svolto un *workshop* a Venezia sull'argomento della ricerca, sia per presentare quanto era stato nel frattempo elaborato sia per confrontarsi con esperti internazionali in modo da avere un riscontro scientifico di alto livello. Questo volume è il frutto di questo *workshop*, di cui porta il nome. I «quattro paradisi» cui si fa riferimento sono quello buddista, cristiano, musulmano e sciamanico, intendendo così sottolineare gli apporti nella cultura e nel folklore di queste quattro religioni che nell'Eurasia hanno trovato modo di venire a contatto e, in qualche caso, influenzarsi reciprocamente.

I saggi qui presentati sono caratterizzati da interessi diversi: culturali e religiosi (Branca e Laut), linguistici (Ragagnin), storici (Fabris, Pedani, Rota e Tzavara), artistici (Ağır, Okçuoğlu e Demirhan) e antropologici (Benussi e De Giacometti) e spaziano geograficamente dall'Asia Centrale al Vicino Oriente e all'Italia e, in campo religioso, dal buddismo all'islam e alle influenze sciamaniche. Se Paolo Branca ha presentato l'idea della morte nell'islam, Jens Peter Laut si è invece concentrato sul buddismo e soprattutto sui suoi inferni. Angeliki Tzavara ha fornito una panoramica sul medioevo turco-mongolo, visto attraverso gli occhi dei viaggiatori europei. Aygül Ağır e Tarkan Okçuoğlu hanno parlato, da un punto di vista architettonico e artistico, dei cimiteri e delle tombe di epoca ottomana concentrandosi su Edirne, Bursa e Istanbul. Fatih Demirhan, assente al *workshop* per motivi di salute, ha contribuito con una serie di fotografie di tombe antiche esistenti nell'Anatolia orientale, che ancora risentono di elementi sciamanici, seguite da una panoramica sui luoghi di sepoltura dei primi sovrani ottomani, da Gündüz Alp, l'avo di Osman, l'eroe eponimo della dinastia, fino a Mehmed II (1451-1481).

A questo punto, è importante sottolineare soprattutto il lavoro del gruppo di ricerca veneziano. Per quanto riguarda l'ambito strettamente linguistico Elisabetta Ragagnin ha trovato finalmente qual è l'etimologia della parola «vampiro», così diffusa tra le lingue europee, e ha studiato i termini relativi alla morte nelle lingue turco-mongole. Antonio Fabris ha indagato soprattutto le fonti veneziane, conservate presso l'Archivio di Stato di Venezia, riuscendo a individuare elementi nuovi nella percezione che gli ottomani avevano della morte in generale e di quella dei sultani in particolare. Maria Pia Pedani ha passato in rassegna quanto testimoniano gli storici ottomani su questo argomento ritrovando in quell'impero, fino alla fine del Cinquecento, vari elementi che rinviano alle antiche credenze sciamaniche, poi superate e assorbite dall'islam. Giorgio Rota ha studiato l'atteggiamento di fronte alla morte del mondo persiano dal XVI all'inizio del XX secolo, concentrandosi anche sull'ulti-

mo sovrano Qājār, Moḥammad-‘Ali Šāh (1907-1909), che morì in esilio a Sanremo nel 1925. Nella medesima località, l’anno seguente, morì anche l’ultimo sultano ottomano, Mehmed VI Vahīdeddīn (1918-1922). Ecco quindi il problema, che si presenta oggi sempre più pressante anche in Italia, dei funerali e delle sepolture di musulmani. Michela De Giacometti ha affrontato dunque questo tema, studiando il cimitero islamico di Trieste, l’unico del genere che può vantare in Italia un’antica origine. Infine Matteo Benussi ha lavorato nel Tatarstan post-sovietico, annotando le commistioni e le sovrapposizioni che hanno luogo in quest’area a proposito di riti funebri.

Appare importante riassumere qui i primi risultati ottenuti dall’unità veneziana, partendo da quanto già anticipato in un articolo presentato da Maria Pia Pedani e Antonio Fabris nella rivista «Mediterranean World» dell’Università Hitotsubashi di Tokyo e intitolato *The Angels’ Questions. Symbols and Ideas about Death between East and West*. Si tratta di una ricerca che ha preso in considerazione anche altre fonti, oltre quelle riportate nei saggi presenti in questo volume, che non è ancora compiutamente terminata e che potrà presentare ulteriori novità in un campo come quello dei rapporti interculturali su cui il gruppo di lavoro che si è formato con questa occasione intende continuare a lavorare.

In Europa già nell’Alto Medioevo si riscontra l’influsso di elementi presenti nello sciamanesimo come praticato da popolazioni provenienti dal nord Europa e dall’Asia Centrale. Per primi gli sciti, ma poi anche altre popolazioni, come unni e avari, portarono in Occidente credenze e riti funebri estranei all’ambiente mediterraneo, che vennero a contatto con elementi simili presenti presso i celti o i popoli scandinavi. Pur essendo impossibile distinguere quanto veniva dal nord e quanto dall’est, in quanto successivamente tutto omologato dal cristianesimo come demoniaco, tuttavia si può notare come vi fu un’evoluzione nel modo di rapportarsi e comprendere quelle antiche usanze da parte di autori latini. Per esempio Jordanes nell’opera *Getica* (v secolo) parla dei riti relativi ai funerali di Alarico, sepolto nel letto del fiume Busento, e di Attila, attorno alla cui tenda funebre cavalcarono in circolo i suoi guerrieri, come di usi strani ed esotici. Al contrario Paolo Diacono (720-799), autore dell’*Historia Langobardorum*, fornisce una visione partecipe e comprensiva di queste credenze, evidentemente vive e presenti nell’ambiente in cui viveva: il fatto che Alboino bevesse nel cranio del re dei Gepidi Cunimondo è descritto senza raccapriccio e così la sua sepoltura sotto i gradini di una scala che era vicino al palazzo. Allo stesso modo il rettile che esce dalla bocca del re dei franchi Guntramno finché questo giace addormentato e che vi ritorna poco prima del suo risveglio, o an-

cora la mosca cui viene spezzata una gamba e che riappare poi come un vecchio storpio sono presentati come eventi il cui significato era chiaro ai lettori, che non avevano bisogno di spiegazioni o interpretazioni, né tanto meno di stupirsi. Oggi invece occorre spiegare che bere nel cranio del sovrano nemico ucciso significava appropriarsi del suo diritto a regnare, che seppellire un nemico sotto dei gradini era offensivo in quanto chiunque passando lo avrebbe calpestato, che una delle anime dell'uomo poteva uscire dalla sua bocca in forma di animale e poi tornarvi e che le offese procurate a quell'animale era come se fossero fatte fisicamente all'uomo cui quell'anima apparteneva. In seguito la percezione di usi «barbari» variò ancora. Per esempio nella *Cronaca di Novalesa*, redatta nell'XI-XII secolo, anche se gli eventi narrati sono anteriori più di duecento anni, per i monaci le antiche leggende hanno perso ormai ogni legame con culti e credenze e sono diventate leggende, oppure sono state conglobate nelle credenze del cristianesimo. Il fatto che Algisio abbia spezzato con i denti le ossa degli animali serviti al banchetto del suo nemico Carlo Magno è ora solo indice della forza delle sue mascelle e, pur dicendolo, non viene sottolineato il fatto che il sovrano franco si fosse adombrato per un simile comportamento; al contrario nel mondo sciamanico una delle anime dell'individuo aveva la propria sede proprio nelle ossa e quindi spezzarle era un comportamento irrispettoso sia per gli animali stessi sia per l'ospite che offriva il pasto. Ancora nella *Cronaca*, contrariamente a quanto accaduto nell'*Historia Langobardorum*, una piccola serpe entra nella bocca del pastore addormentato e in tal modo il diavolo prende possesso del suo corpo.

Dopo il Mille, dunque, elementi propri di antiche credenze religiose legate allo sciamanesimo si erano ormai trasformati in folklore. In questo stesso periodo cominciò anche un contatto più stretto con il mondo islamico. Due furono le vie attraverso cui elementi propri di questa civiltà, che fioriva sulle sponde del Mediterraneo, giunsero in Europa e in Italia. Il primo luogo di contatto fu la penisola iberica dove la *Reconquista* cristiana andava spingendo sempre più a sud l'elemento arabo e islamico; il secondo fu la Terrasanta dove le guerre crociate portarono pellegrini armati a scontrarsi con califfi e sultani per creare nuovi ed effimeri regni cristiani. Alcuni contatti e incontri si possono solo intuire ma non dimostrare con documenti storici; altri invece hanno trovato conferma nelle fonti. Per esempio già nel 1919 Miguel Asín Palacios con il suo studio su *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* aveva fatto nascere un'aspra controversia su quanto di islamico vi fosse nell'opera dantesca. Successivi ritrovamenti, fatti soprattutto da Enrico Cerulli, e pubblicati in *Nuove ricerche sul Libro della Scala e conoscenze dell'islam in Occidente*, hanno dimostrato un contatto diretto tra il

racconto popolare dell'ascesa al cielo del profeta Muḥammad, il *Kitāb al-Mi'rāğ*, e la Toscana: infatti il re di Castiglia e León, Alfonso X il Saggio (1252-1284), aveva ordinato al suo medico di corte Abraham Alfaqūm di tradurre l'opera dall'arabo in castigliano e al suo notaio, Bonaventura da Siena, di tradurla da questa lingua in latino e in francese. Bonaventura era uno dei tanti esuli ghibellini che erano fuggiti dall'Italia e le sue traduzioni possono facilmente aver trovato spazio nell'ambiente toscano da cui proveniva e aver influenzato anche Dante.

Come già detto non tutto si può spiegare in base a prove documentarie, ma si possono comunque evidenziare strane analogie e coincidenze temporali. Per esempio, proprio nel periodo delle Crociate si assistette alla conferma dell'esistenza del Purgatorio, che per cinque secoli era rimasto contornato da un alone di incertezza, come sottolineato da Jacques Le Goff in *La nascita del Purgatorio*. Pur soffermandosi su tradizioni religiose diverse, questi non considera né l'islam né le precedenti ricerche di Asín Palacios e Cerulli. Eppure nella più corretta tradizione islamica per i veri credenti le pene dell'inferno non sono infinite e avranno termine con il giorno del Giudizio. Non esiste nell'islam il purgatorio, ma le anime dei credenti, anche se colpevoli, sono comunque destinate al paradiso, pur condannate a trascorrere un periodo all'inferno in compagnia degli infedeli. A questo punto si può formulare un'ipotesi: una società come quella medievale, così rigidamente divisa in classi, non poteva accettare la commistione di persone con sorti così diverse, come coloro che erano destinati alla dannazione e quelli che invece potevano aspirare al cielo; il purgatorio risolveva in modo elegante il problema, separando nettamente anche nell'aldilà le anime appartenenti a classi differenti.

Parlando invece dell'idea della morte in Occidente Philippe Ariès, nella sua *Storia della morte in Occidente*, nota che fino all'XI secolo prima dell'ultimo giorno non vi era né giudizio né dannazione: il morto era affidato alla Chiesa e, se destinato alla salvezza, giaceva addormentato come i Sette Dormienti di Efeso, destinato a svegliarsi al suono delle trombe angeliche. I peccatori invece sparivano avvolti nell'oblio. Fu nel XII secolo che fece la sua apparizione nell'iconografia la figura di un arcangelo, Michele, mentre pesa le anime, mentre nel secolo seguente comparve anche Cristo giudice, seduto come in un tribunale; alla fine del Medioevo a ognuno era attribuito un libro dove erano annotate le opere buone e cattive che aveva commesso. Anche in questo caso si possono trovare interessanti analogie e convergenze con l'islam: nella tradizione popolare due angeli, Munkar e Nakir, sono incaricati di interrogare il morto mentre giace nella tomba a proposito della sua fede: allora il vero credente risponde in modo corretto mentre l'infedele rimane confuso. In vero nel Corano (50, 17-18) si dice solo che due angeli staranno seduti

a destra e a sinistra del defunto, tanto che i loro nomi apparvero solo nell'VIII secolo quando il racconto escatologico si fece più complesso. Nella tradizione nata allora Iblīs, l'angelo ribelle, accompagna Munkar e Nakīr per tentare il morto ancora un'ultima volta; l'infedele e il peccatore ricevono quindi immediatamente una prima punizione, mentre il credente si addormenta per risvegliarsi nell'ultimo giorno. Anche i quattro arcangeli della tradizione islamica sono in qualche modo associati all'idea della morte e all'aldilà. Isrāfil è colui che soffia la vita nel corpo e che suonerà l'ultima tromba nel giorno del Giudizio. 'Izrā'īl è invece l'angelo della morte che ha il compito di separare le anime dai corpi; è un essere mostruoso coperto di occhi ciascuno dei quali si chiude quando muore un essere umano; l'ultimo a chiudersi sarà quello che corrisponde alla sua stessa vita. Jibrīl (Gabriele) e Mikāl (Michele) pesano invece le azioni umane su una bilancia; il primo la tiene in mano e controlla l'asta, mentre il secondo sovrintende all'operazione (Cor., 42, 17; 55, 7-9; 57, 25); essi sono presenti anche, uno di fronte all'altro, nei pressi del ponte sottile come una lama che sovrasta l'inferno, per interrogare il defunto che cerca di superarlo (Cor., 37, 23-24). L'arcangelo Michele con la bilancia per pesare le anime è presente dunque sin dall'origine nell'islam, mentre nelle credenze europee apparve solo nell'XII secolo al tempo delle crociate e della *Reconquista*.

Alla metà del Trecento un impero turco e musulmano cominciò a interessarsi alle terre dei Balcani e dell'Europa. Era quello ottomano, fondato all'inizio di quel secolo da Osman e destinato a durare fino agli albori del Novecento. Pur avendo accettato l'islam gli ottomani rimasero, almeno fino alla fine del Cinquecento, profondamente legati a credenze e usi antichi, di origine sciamanica, soprattutto per quanto riguarda il dominio della morte. Tra Quattro e Cinquecento la zona balcanica fu un importante punto di contatto tra credenze diverse. Accanto al cristianesimo nelle sue varie forme compresa quella ortodossa, vi era l'islam ufficiale praticato dalla gerarchia ottomana, quello *sufi* che tanto peso aveva nella società ottomana, assieme a credenze folkloristiche di ambiente sia europeo che turco, che si potevano far risalire da una parte e dall'altra allo sciamanesimo. In questo periodo e in questa zona si diffuse, per esempio, il mito del vampiro che poi fu reinterpretato e stravolto nell'Europa romantica. L'origine turca della parola rinvia proprio ad antichi contatti tra Oriente e Occidente cui forse l'Impero ottomano non fu estraneo.

Lentamente le credenze dell'antica religione sciamanica furono combattute o vennero relegate nel folklore, sia nell'Impero ottomano che in Europa. La chiusura verso forme più ortodosse dell'islam avvenne negli ultimi decenni del XVI secolo, contemporaneamente a quanto capitò al

cristianesimo europeo che, dopo il concilio di Trento, si fece sempre più chiuso e austero. In Europa la caccia alle streghe determinò la scomparsa persino delle tracce degli antichi culti, legati soprattutto all'alternarsi delle stagioni. Nell'Impero ottomano invece se ne mantennero più a lungo le tracce, anche se ormai conglobate in un islam imperante che fu comunque sempre lontano dagli eccessi ortodossi che si ebbero altrove.

Con l'età moderna e con l'aumento dei contatti e degli scambi cominciò a porsi anche per i musulmani il problema del morire in terra straniera. Ciò avvenne inizialmente nelle grandi città portuali mediterranee, come Venezia. Come al solito pragmatici i governanti della Serenissima concessero spazi dedicati, così come fecero nello stesso periodo anche per gli ebrei, e in seguito anche per i cristiani non cattolici. Il luogo prescelto per tali inumazioni fu nell'isola del Lido, ai margini quindi del tessuto urbano, dove la presenza di tombe segnate da simboli diversi, e non dalla croce, non avrebbe potuto destare scandalo. Anche se non venne emessa alcuna norma ufficiale in proposito, i funerali con rito islamico furono di fatto permessi, o tollerati, e la loro visibilità dipendeva dalla ricchezza del defunto e dal numero di parenti o amici che lo organizzavano. I mercanti ottomani erano allora ben visti a Venezia, in quanto fonte di guadagno, e le loro pratiche religiose erano quindi ammesse: per esempio potevano macellare ritualmente gli animali che mangiavano nei mattatoi cittadini, avere un albergo riservato come fu il Fondaco dei Turchi (il primo creato nel 1575, il secondo del 1621), avere una sala di preghiera, per quanto nascosta, e infine appunto poter seppellire i morti con i riti della loro religione. Non si conservano lapidi o stele fatte per i musulmani morti a Venezia, al contrario di quelle ebraiche che si trovano ancora oggi nell'antico cimitero del Lido. Forse chi morì in laguna non ebbe modo di farsi fare monumenti in pietra, oppure questi andarono distrutti e dimenticati nel corso dei secoli.

Nello stesso periodo, tra Quattro e Cinquecento, nell'Impero ottomano si cominciarono a dimenticare i modelli di stele tombali anatoliche, usate fino allora dai turchi. I cippi che terminavano di solito con un arco e i versetti del Corano furono allora sostituiti da altri modelli. La forma era ora alle volte di parallelepipedo, o anche di cilindro, ed erano sormontati da un copricapo che faceva riferimento alla professione del defunto. Le scritte erano in ottomano e, con il Settecento, si trasformò in regola l'uso invalso due secoli prima di chiudere l'epitaffio con la richiesta di recitare una *fātiḥa* per il defunto. Arabeschi floreali cominciarono ad essere usati soprattutto per indicare le tombe femminili. Nello stesso periodo gli ottomani iniziarono a esportare anche nel mondo arabo l'uso di costruire mausolei (*türbe*). Se nell'islam il cadavere deve essere sepolto rapidamente, avvolto nel sudario, posto nella terra e quindi quasi

dimenticato, nel mondo ottomano non si rifuggì dalla pratica dell'imbalsamazione soprattutto per sultani o grandi personaggi dello stato i cui corpi dovevano essere sepolti in grandi complessi costruiti però sempre dopo la loro morte dagli eredi. Si diffusero così le *türbe* per celebrare persone venerabili per condotta di vita, dottrina o lignaggio. All'interno di tali edifici il sarcofago sta esposto alla vista dei visitatori, anche se il corpo di solito è inumato secondo l'uso islamico.

L'uso di seppellire i defunti chiusi in una bara, assente nel mondo arabo-islamico, arrivò tardi anche in ambiente cristiano ed europeo. Furono soprattutto gli antichi popoli dell'Eurasia che la utilizzarono, o per proteggersi dal possibile ritorno minaccioso del defunto, oppure per conservare i corpi durante l'inverno in latitudini così fredde per cui i morti si potevano seppellire solo durante i mesi estivi, quando la terra non era gelata. In Europa si diffuse soprattutto nell'Ottocento quando, dopo l'editto di Saint-Cloud (12 giugno 1804), si cominciarono a privilegiare le norme igieniche: vennero imposti in tutte le terre sottoposte al dominio napoleonico cimiteri *extra-muros* e tombe tutte uguali tra loro, sottraendo così alle chiese e ai monasteri la gestione delle salme e della *pietas* ad esse legata. Nell'Impero ottomano, invece, sin dall'epoca di Bayezid II (1481-1512) si era tentato di allontanare le tombe dalle zone più densamente popolate di Istanbul, proprio per evitare un'insana commistione di vita e morte. La grande epidemia di colera del 1865 diede però l'avvio a più drastici provvedimenti. Un nuovo regolamento del 9 febbraio 1868, ribadito il 30 maggio dell'anno successivo, stabilì che i cimiteri dovevano collocarsi esclusivamente in luoghi circoscritti al di fuori dalle mura cittadine, mentre solo personaggi di spicco, o coloro che già possedevano una sepoltura di famiglia, a qualsiasi religione appartenessero, potevano essere sepolti in città, anche se in bare o sarcofagi completamente sigillati, cosicché il mondo dei morti non potesse contaminare quello dei vivi.

Alla metà dell'Ottocento si fa risalire anche la fondazione del più antico cimitero islamico italiano ancora in funzione, quello di Trieste. Nel 1848 il console generale della Sublime Porta responsabile per Trieste e l'Adriatico chiese uno spazio cimiteriale adiacente a quello di Sant'Anna, dopo che altre zone erano state concesse alla comunità ebraica e a quella protestante. Il terreno venne concesso il 30 gennaio 1849. La presenza tuttavia di un cippo risalente al 1237 a.E. (1821-1822) fa pensare a più antiche sepolture musulmane probabilmente nella stessa area, oggi posta sotto la giurisdizione dell'ambasciata turca di Roma, che considera «militari» tutti i cimiteri costruiti specificatamente per i suoi sudditi al di fuori dei confini della Repubblica.

Dal xx secolo per un musulmano morire in terra cristiana non fu più

un fatto inusitato. Negli anni Venti, subito dopo gli sconvolgimenti della grande guerra, alcuni sovrani presero la via dell'esilio e scelsero l'Italia come loro dimora: così sia l'ultimo sovrano Qājār che l'ultimo sultano ottomano morirono a Sanremo, mentre Mehmed Said Halim Paşa, gran visir ottomano dal 1913 al 1917, venne assassinato a Roma nel 1921. In questi casi il rito funebre si svolse in momenti e in luoghi diversi: il primo venne traslato in Iraq, il secondo a Damasco e il terzo a Istanbul. Successivamente anche altri sovrani scelsero l'Italia come terra d'esilio, da Fārūq ibn Fuād, l'ultimo re d'Egitto, a Mohammed Zāhir Šāh, ultimo re dell'Afghanistan.

L'uso di rimpatriare i corpi dei defunti fu quello più utilizzato anche dai primi immigrati in Italia, ma il costo del trasporto e la lontananza dai parenti, ormai arrivati alla seconda o alla terza generazione di immigrati, ha portato alla necessità di organizzare spazi cimiteriali per i musulmani. Il problema si pone in modo diverso da un comune all'altro: alcune città, soprattutto le più grandi, si sono dimostrate più ricettive, come per esempio Bologna, Milano, Torino, Genova, e hanno cominciato a riservare un'area cimiteriale per i defunti di fede islamica. Anche il comune di Venezia ha concesso, nel 2010, 120 tombe nel cimitero di Marghera.

Sono passati più di mille e cinquecento anni da quando Jordanes parlava con stupore degli usi funebri degli unni e dei visigoti, circa otto secoli da quando Marco Polo descriveva quanto aveva visto percorrendo la Via della seta e poco più di quattrocento anni dal funerale di Hüseyin çebebi di Ayaş, morto a Venezia nel 1575 e accompagnato da un corteo di cinque gondole alla sua ultima dimora in un'ignota isola della laguna. Solo le fiabe e le leggende mantengono ormai ancora viva, a Oriente e Occidente, una tradizione antica. Yen-Shen, con i suoi minuscoli piedini, è arrivata dalla Cina meridionale calzando prima dei sandali e poi, cambiato nome in Cenerentola, delle scarpette di vaio che, nella traduzione di Charles Perrault per un'assonanza della lingua francese, sono diventate di vetro. La Befana, e poi Babbo Natale, portano i loro doni scendendo dal camino, seguendo così ancora una volta la via del fumo che collega il focolare familiare al foro posto al centro della *yurta* con il cielo, il vero *axis mundi* per le popolazioni nomadi. Biancaneve invece assaggia una mela rossa e si addormenta di un sonno che è simile alla morte, così come rossa è la mela che nel folklore turco-anatolico il terribile angelo 'Izrā'il consegna ai bambini e che ha il significato sia di morte apparente che di amore.

Hells in Central Asian Turkic Buddhism and Early Turkic Islam

Jens Peter Laut

University of Göttingen, Germany

Abstract: The description of a more or less painful afterworld is a very important feature in many religious systems, including Buddhism, Christianity and Islam. As far as Buddhism in Central Asia is concerned, we know that the teaching of the Buddha spread among the Uighurs between the 8th and 14th centuries. Many Old Turkic (or ancient Uighur) texts describe the various and numerous hells of this religion. In the Buddhist karmic system the hells are included as the necessary fruit of bad deeds and the description of hells can be considered as a very effective way of educational methods. Recited in front of an illiterate audience, the passages of very popular Uighur texts on hells reflected the real sins and punishments existing in that time. Otherwise nobody would have taken merely fictitious deeds and their punishments for serious. Besides this, the hell texts give us very valuable knowledge about the daily life of the Turks of the ancient times. The scholastic religious texts of the Uighurs never speak about this every day life. But not only the Uighur texts tell us about the life of ordinary people. The early Islamic texts of the Central Asian Turks also include descriptions of the Islamic hells and we can find there interesting information about the bad deeds and punishments from a religious and educational point of view.

The historian of religion takes the ideas of heaven and hell for nothing else than aspects of imagination of the religious followers of a certain religion. The historian himself should deal with religion with the distance of someone who is not affected. He can only accept what bears comparison with an historical-critical examination: in this case heaven and hell are not, and cannot be, objects of his research.

Nevertheless, *descriptions* of heaven and hell can of course be objects of the scholar's research. To him those descriptions of the faithful appear as «imagination». He has, however, to accept these imaginations as the subjective reality of the believers.

In this sense I would request you to take me neither as an enemy of hell nor as *advocatus diaboli*. I rather would like to give you a general look into Buddhist ideas and concepts of hell, in particular of the hells

in Central Asian Turkic Buddhism. To round it up, I would like to tell you about some similar kinds of hells in Central Asian Turkic Islam.

On the next pages I will talk about hell and not about heaven or paradise: the first reason is that I am dealing with Buddhist hells for about thirty years. The second reason is that a paper about heavenly worlds and paradises would be quite boring: the human power of imagination likes to use inordinately more energy for the increase of hellish punishment, torture and pain than for the description of the heavenly pleasures in paradise.

The idea of subsequent and incessant existences after death has always played a central role in the history of religions. The aspects, however, might differ. The ethically determined idea of repaying good or bad deeds and thoughts of a person is a universal feature of extraordinary importance. This retribution takes place in a transcendent locality of merit or punishment. As early as 1500 BCE we learn from the so called Egyptian «Book of the Dead» that there is a judgment of the dead and punishment of the deceased by torture and pain.

The belief that human actions and/or thoughts have an effect which goes far beyond the lifetime of a person, is of particular importance in the so-called universal religions. So it is only natural that Hinduism, Islam, Christianity and Buddhism developed and elaborated the idea of hell or even a great number and variety of hells.

For those who think that Buddhism is a meditative and withdrawn religion, the idea of Buddhist hells is at the first glimpse disconcerting and strange. The question is: why does Buddhism need dark and violent localities of punishment? The fact that such localities exist is astonishing for the «westerner» because we usually connect Buddhism with contemplation, elaborate philosophy and mysterious but peaceful rituals.

The answer is: the existence of hells is inherent to the Buddhist system. The law of *karman* – that means the idea that good deeds cause a better rebirth and bad actions cause a worse kind of rebirth – is the reason why the concept of hell fits into the Buddhist system and is an important part of it. In the case of Buddhism talking of «actions» always and automatically implies also «thoughts». And because Buddhism is a «Gesinnungsethik», a well-known German song like «Die Gedanken sind frei» (*Thoughts are free*) never could be understood by a Buddhist. Each good action connected with negative thought brings about karmic negative consequences. For example, if you give donations with the intention that your neighbour should see and admire this donation. So the mental intent is always important for the result or fruit of actions.

Let me emphasize once again: according to Buddhist faith, our present existence is the result of our deeds in previous existences. Our present body is «old deed». And in the same way our future existence

in a subsequent rebirth will be determined by the actions and thoughts of our present form of existence. In other words: the basis of our future destiny is founded today.

Now let us have a look at Buddhist cosmography in order to make clear, what will happen to everyone after death from the Buddhist point of view. He or she who is not yet redeemed is subjected to rebirth. But this does not mean that this new form of existence will be that of a human being. On the contrary, the rebirth as a human being is difficult to obtain and rare.

Looking at this Tibetan picture, we can see that Buddhist cosmography distinguishes six realms in which rebirth can occur: the realm of gods, the realm of humans, the realm of animals, the hell, the sphere of hungry ghosts (*pretas*) and finally the realm of «demons» or «titans» (*asura*). But not all the texts know this realm of titans. So we had better assume only five different realms of existence.

All beings, except those who directly enter the Nirvāṇa, have to pass these realms before they are finally redeemed. As was told above, the most difficult realm to achieve is the realm of human beings. The advantage of being reborn as a human is that only a human is able to understand

the teachings of the Buddha. The gods, however, are so full of joy and delight that they are unable to understand the teaching about the causes of suffering. But more often than achieving rebirth as a god, the beings enter the realms of hells. So let us now have a closer look at those hells.

Speaking about *hells* is not really correct. We should instead prefer the term «purgatories». The reason is that all the punishments in Buddhist hells serve purification. Although they might last for a long time, they are not eternal. The purpose of the punishments is to free the tortured from their karmic impurity. Nevertheless it has become usual to use the word «hell(s)» also in the Buddhist context.

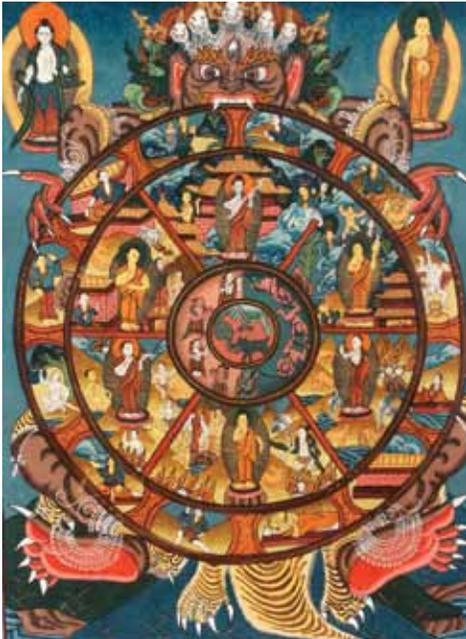


Fig. 1. Wheel of life. Tibetan postcard

1. The eight hot hells

Like the concept of *karman*, the eight hot hells are of Hindu origin. Among all the different sorts of Buddhist hells the hot ones hold the most important place. They are still unknown in the Pāli Canon but they appear in the Jātaka texts and form the basis of the system of hells in Mahāyāna Buddhism. According to the classical views of Mahāyāna, the hells are located deep under the southern continent of Jambudvīpa denoting India. They are built one upon the other like storeys. And the principle is that the more severe kind of damnation is located under the previous one, which is not as severe (the hell for murderers for example might be located under the hell for adulterers). The details differ greatly concerning the height, breadth, length, depth and distance of the hells. But there is not only variation in size. The information about the sinners' crimes and their punishments in a certain hell is varying also. This means that a generally accepted and canonic system of hells never developed. Nevertheless it is possible to give a short and concise description.

a) The hell *Samjīva*

This is the first hell and the place for the perpetrators of violence and killers. Either they are minced by the hell's torturers or they tear themselves to pieces. If they lose consciousness, a cold wind arises and revives them. And their pain recurs. This can happen again and again until the bad *karman* is exhausted. Therefore this hell is called *Samjīva*. This means *reviving*, i.e. Hell of reviving.

b) The hell *Kālasūtra*

This hell is for murderers and robbers, liars, bad sons, two-faced women and similar sinners. Here, they are laid on the glowing ground and are minced and chopped, after the servants of hell had put a «black rope» (skr. *kālasūtra*) on their bodies in order to mark the lines of slicing.

c) The hell *Samghāta*

This is the place of retribution for sexual indulgence, murder and also for those who crushed insects. In order to punish them, they are crushed by glowing mountains or iron elephants. This gave the hell its name: «(Hell of) compressing».

d) The hell *Raurava*

The image of the sinners that stay in this hell is very inconsistent in different sources. It includes liars, perpetrators of violence, fire-raisers, thieves and preparers of poison. The sinners are burned in blazing fire and their pains cause incessant howling. The name of the hell «(Hell of) lamentation» refers to this screaming.

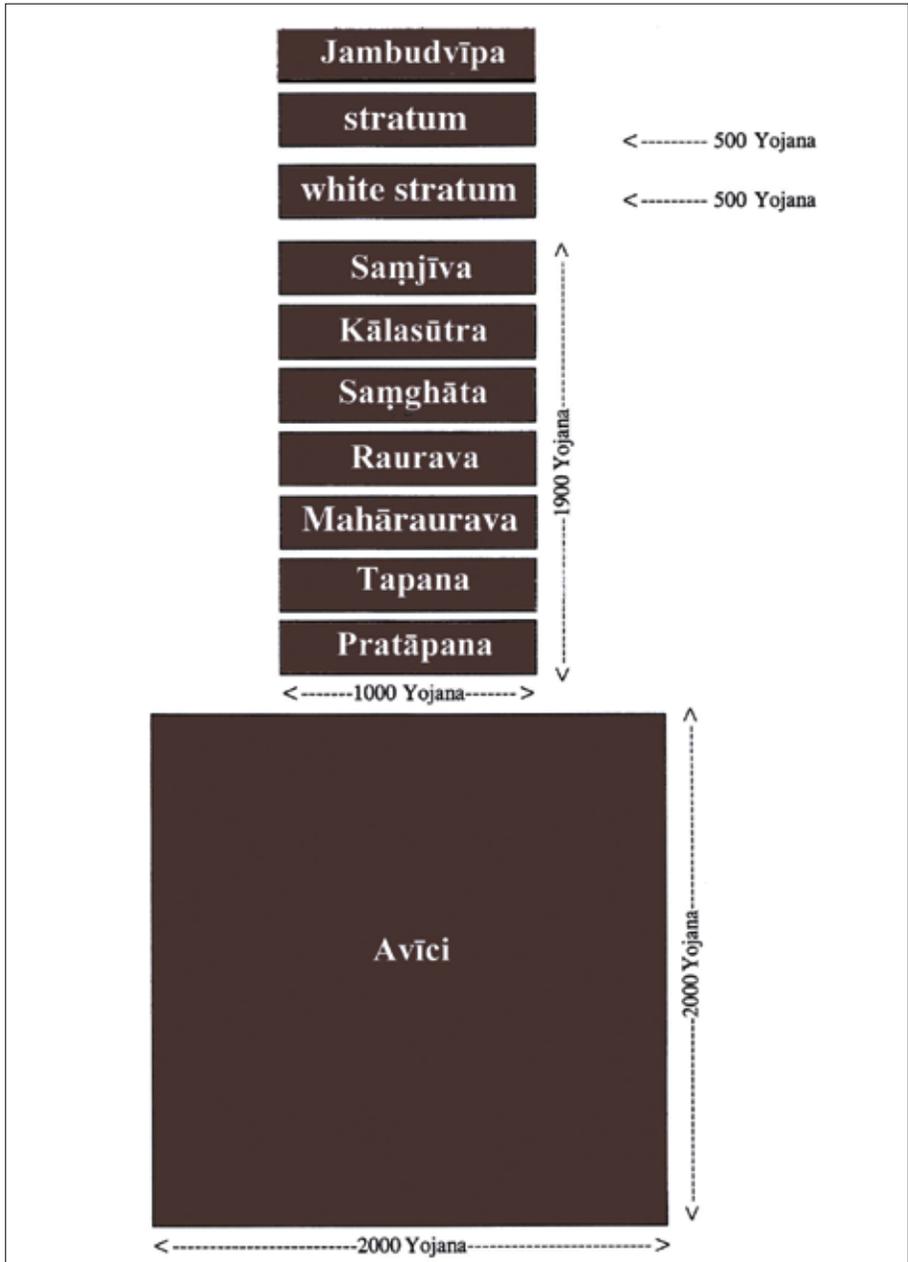


Fig. 2. The location of the hells.
D. and A. MATSUNAGA, *The Buddhist Concept of Hell*, New York, 1972, p. 44

e) The hell *Mahāraurava*

This hell is filled with smoke that pours out of the wounds of burning sinners. Disloyal administrators, adulterers, heretics and other villains go to this hell. Due to the fire-caused pains, the sinners emit such great lamentations that they even can be heard in the world of humans. Therefore this hell is named «(Hell of) great lamentation».

f) The hell *Tapana*

This hell is reserved for slaughterers of animals, fire-raisers and drunkards. The demons of hell stick them on glowing spears and roast them. The prevailing heat gives this «(hell of) heat» its name.

g) The hell *Pratāpana*

Unbelievers, oppressors of other beings, opponents of faith and apostates are found here in the «(hell of) great heat». By guardians of hell they are driven together on an iron mountain and are then hurled to the ground full with glowing spikes by a gust of wind.

h) The hell *Avīci*

The hell *Avīci* is the lowest and most horrible of all hells. In numerous sources and also in the Buddhist texts of Central Asia, it is mentioned as the hell *par excellence*. Here, murderers of fathers, mothers and Arhats undergo their punishment, further insulters of the Buddha and such people who shed his blood, that means those who committed the five cardinal sins. Within the Central Asian texts of confession, the confessants accuse each other of these sins. The inhabitants of *Avīci* are burning under incredible torments, because the entire hell is a sea of flames. And because their pains never cease the meaning of the name of this hell is «(hell of) no interval».

2. The descriptions of hells in the *Maitrisimit nom bitig*

Now proceeding from the general to the concrete, we should ask which being must go to hell, why this happens and what kind of punishment the sinners have to undergo. I will demonstrate this by referring to a famous Old Turkic (OT) text, the *Maitrisimit nom bitig*. This long text, a *sūtra* (OT *nom bitig*) about the life of the future Buddha Maitreya, contains an «introduction» (OT *yükünč*) and 27 «chapters» (OT *ülüş*).

Before going deeper, we must stress that nearly all the Buddhist texts about hells give us a realistic – and this means a negative – impression of the everyday life of Buddhists, whether laity, monks or nuns. Enumerations of religious standard sins like in the commandments «*Thou shalt not kill/not steal/not commit adultery*» are quite uninteresting because they belong to the Buddhist inventory and are repeated again and again.

And they do not allow conclusions to be drawn about the real sins. Fortunately, it was the pedagogical impetus of the authors of these texts that made the sins very concrete. In other words: the texts dealing with hells are a religious response to existing evils, that means to very real and concrete deeds that each and every one could have committed. We have good reasons to assume that: the infernal punishments are quite often exaggerated copies of real existing worldly punishments. Figures 3 and 3a might illustrate this guess.

These pictures, taken in Kanton in 1904, show the execution by amputation of a woman who murdered her husband. In some extreme cases parts of the body were cut off by 120 cuts. The intention was that death occurred only at the end of the procedure.



Figg. 3, 3a. Ling-ch'ih («execution by amputation»).

R. HEINDL, *Der Berufsverbrecher. Ein Beitrag zur Strafrechtsreform*, Berlin, 1928, pp. 96-97

But now let us focus on the text itself.

The Old Turkic *Maitrisimit* «The encounter with (the future Buddha) Maitreya» is a translation from the Tocharian (Language A), an Indo-European language.

The preserved colophons of some chapters of the Old Turkic manuscripts let us know that the work was «compiled» or «arranged, put



Figg. 4, 5. Fragments of the *Maitrisimit*.
 Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Turfanarchiv;
 Xinjiang Museum, Urumqi

together» (OT *yaratmıš*) by a certain Āryacandra from an Indian language into Tocharian and was then «translated» (OT *ävirmıš*) by a certain Prajñārakṣita from the Tocharian into the Old Turkic language. Until now, four manuscripts of the Turkic text have been found: two of them near Turfan (at Säjim and Murtuk) and the third one in 1959 in the area of Hami, dated 1067 CE. The oldest manuscript is from Murtuk and was probably written in the 8th or 9th century CE. The origin of the fourth manuscript (Otani Collection) remains unclear.

Some chapters, namely 20-25, of our text *Maitrisimit* describe the torments and pains in different hells. Originally the chapters might have contained more than 5400 lines. There, the Buddha Maitreya himself – or one of his monks possessing supernatural powers – shows his believers the infernal worlds.

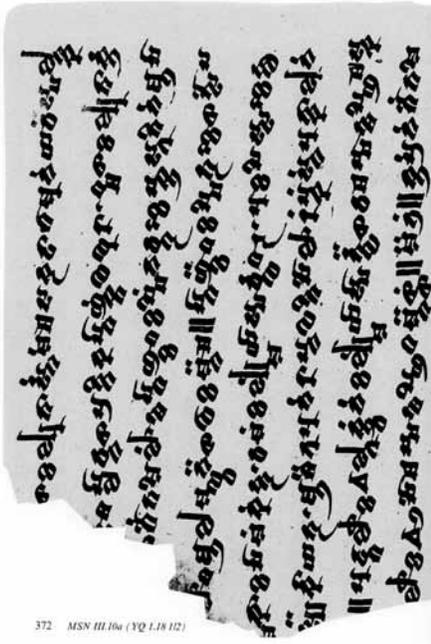


Fig. 6. Tocharian text of the Maitreyasamitināṭaka. JI XIANLIN, W. WINTER, G.-J. PINAULT, *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka of the Xinjiang Museum, China*, Berlin-New York, 1998, p. 372

Within the chapters about the inferno the description of the so called «Minor Hells» (skr. *pratye-kanaraka*; OT *kičig tamu*), i.e. the sub-hells of the eight hot «Major Hells», takes the biggest part. While the sources do not tell us how many Minor Hells belong to a Major Hell, they unanimously explain that after liberation from a Major Hell all the attending Minor Hells must be passed. So there is no immediate transition from one Major Hell to another. Our text says in a stereotypical way that the sinners are first reborn in a Major Hell, are then released and finally pass to the Minor Hells. The inhabitants of hells are not born in the natural way like humans, but by «manifestation» (skr. *upapāta*,

upapādana) as adults under the influence of *karman*. They have bod-



Fig. 7. Map of Central Asia. From GEO Special, n. 6, 2007-2008, p. 98

ies out of especially fine and resistant matter that can stand awful pains. Some of the texts also report that the inhabitants of hells are very huge in order to prolong and intensify their pains.

The deliverance from hells only happens if the bad *karman* is used up. It remains unclear which rest of *karman* causes the transition from a Major Hell to a Minor Hell. But it is striking that the sins being punished in the Minor Hells – we could call those hells also Individual Hells or Special Hells – are for the largest part violations of the monastic life and its principles and also of violations within the Buddhist community. This does not concern only monks or nuns who behaved in a deceitful, greedy and defamatory fashion, but also unfaithful trustees, greedy cooks in monasteries, careless guards etc. In this context we learn about laity who have appropriated possessions of the monastery for their own purposes, such as the precious wood of beams and door frames. So we can assume that the numerous offenses and crimes in the monasteries had their reason in secularization of the monastic life. But we should not think that Buddhism was declining at this time – that is at the time when our manuscripts were written in the 8th-9th century or even in the 11th century CE in the oasis of Turfan. But a certain amount of secularism probably always existed.

It should be noted that there is an obvious connection between the kind of punishment and the sin committed. The tongue of slanderers is ploughed, sex offenders have to carry their genitals on their shoulders and hangmen have to go around without their heads etc. (see fig. 8).

This direct correlation between crime and punishment surely increases the didactic character of the texts on hells and infernos. And without doubt, the great number of «Special Hells» serves to relieve the «Major Hells» because their range of variation concerning special crimes is not so wide.

Before quoting some passages from our Old Turkic text we should have a look at an Old Turkic painting depicting hells. Unfortunately only very few pictures have come down to us and unfortunately they are not well preserved. Nevertheless, in fig. 9 we have an example.

And now imagine this scene: The Buddha Maitreya explains to the audience of Buddhist followers all existing hells. His horrified believers are then allowed to ask the inhabitants of the inferno about the reasons for their fate.

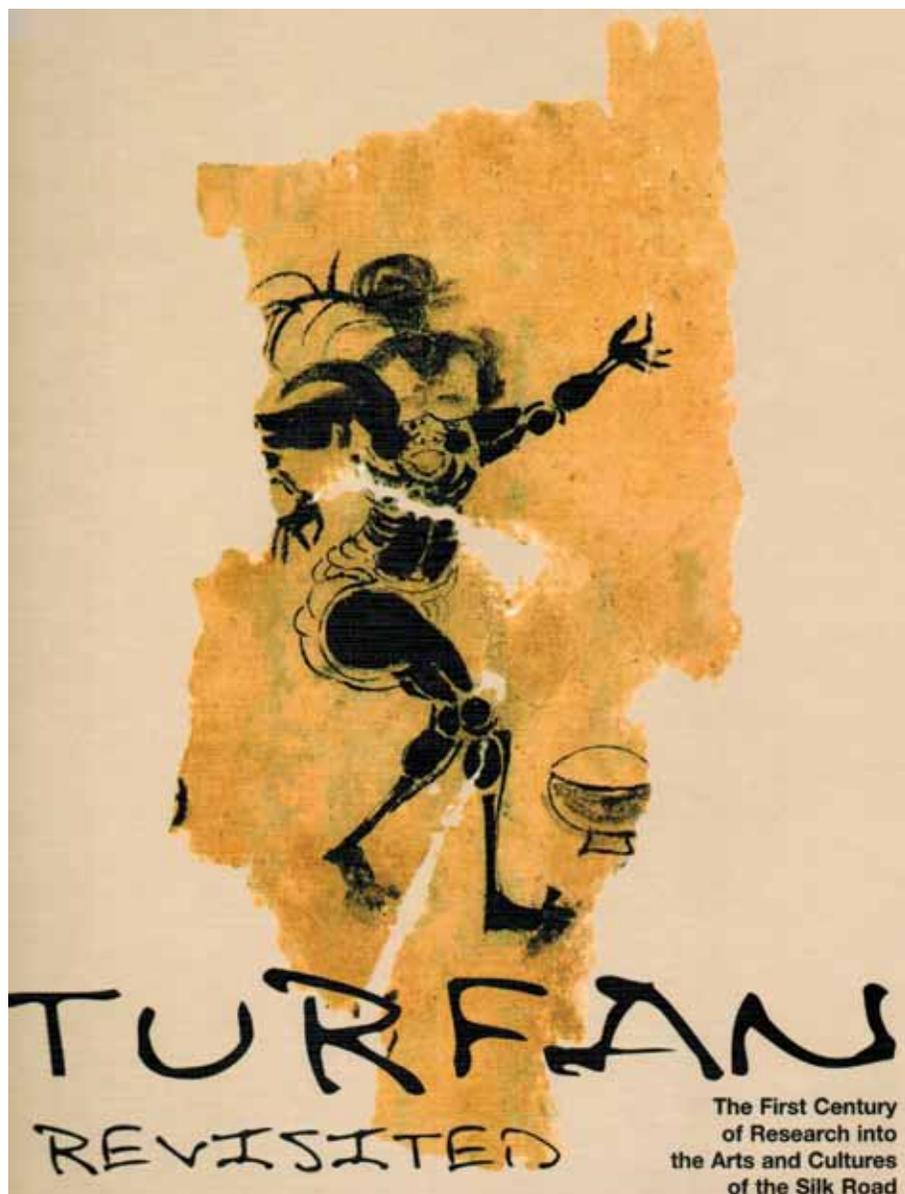


Fig. 8. Hangman without his head.

Cover of the book *Turfan Revisited*, DESMOND DURKIN-MEISTERERNST ET AL. (ed.), Berlin, 2004



Fig. 9. Uighur fragment depicting Hells.
A. VON LE COQ, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, 4, *Atlas zu den Wandmalereien*, reprint Graz, 1974, Tafel 19

The audience asked the infernal beings: «What kind of sins did you commit so that you are hit by these sufferings?» Thereupon the creatures said: «When we were human beings we committed sins with female beings in the monastery and the cloister's cell. The consequence of this bad action was the rebirth in the Major Hells. Now, liberated from it, we were reborn in these Minor Hells. Being reborn here, the flesh of our body becomes crumbly, decays and falls down to earth. Blood and pus flow and come out and worms hollow out our bodies. And nasty and disgusting smells stink like in a hole for excrements and filth. With the worms our flesh hangs down in little pieces from our bodies». Some of the creatures said: «When we were human beings, we committed sexual sins. From horniness we sinned with our elder sister, with our sister-in-law, with our elder brother and with our son or daughter. These bad deeds were the reason for our death and for our rebirth in the hells. We were liberated from the Major Hells and were reborn in the *pratyekanarakas*, the Minor Hells. Being reborn here, we walk around with bodies stinking and rotting. With our sharp claws we cut up ourselves. Venomous snakes twine around our bodies and in our genitals worms are digging. Pus and secretions flow out. But our life does not end and our debt is not paid». Those who were hunters, suffer in the hells and lament [...] «Birds and ravens with beaks of diamonds come and chop our heads so that our eyeballs jump out from pain» [...] For those who do not want to suffer, it will be good to live in the forest, to live on herbs and water and not to kill deer and eat their meat.

We can read similar descriptions in more than 5.400 lines. Scarcely any sin remains unknown and scarcely any punishment remains unmentioned...

For the scholar dealing with these texts, many things are very revealing and interesting.

First of all, the texts give us detailed information about everyday life, whereas scholastic texts normally do not let us know how life was at that time. So we learn about slaughterers, hunters, workers in the monasteries, magicians and astrologers. We hear about methods of abortion, forbidden sexual relations like incest, affairs even of monks and nuns, kidnapping of a married woman and then leaving her. Surprisingly we do not read a single remark about homosexuality. Then we get a close look on the life in monasteries, especially its negative form. That means, we see teachers who do not like teaching but adore alms instead of teaching their students. The supervisors of the cloister's property of land very often fail to do their duty. And rulers and princesses take the property of their servants unlawfully.

From the psychological point of view it is very interesting that by showing the infernal punishments - especially in the Minor Hells - the followers of the Buddha are admonished to make a confession. We read in our text that the beings living in hell come to the Buddha Maitreya

and the assembly of monks. Those who already in their existence as human beings were unwilling to make a confession, even now, as they are staying in hell, refuse to confess. They fear that Maitreya and the monks could see their transgressions and they do not want to reveal these transgressions. So the result of this behaviour is that they are seized by the «wind of bad *karman*» (от *ayıg kılınçlıg yel*) and their fate is to be thrown once again into the Major Hells.

But those who already made their confession in their human form of existence, confess all their evil deeds «without hiding or covering them». So the Buddha Maitreya sends out a light into the realms of hell that enables them to arouse a «pure-mindedness», and to return to Buddhist teaching. He or she who is willing to confess, will be reborn in the world of gods or humans. They even can become monks or nuns. Ordinary inhabitants of the inferno will be reborn in their subsequent existence in the realm of *pretas*, the «Hungry Ghosts», or in the realm of animals.

Our text thus illustrates not only the necessity and effectiveness of confession in the realm of hells but also during human life. He or she who is able to confess his or her sins here in this world is also able to do it also in hell.

To sum up: the transgressions and sins leading to an infernal existence are typical for a certain time, culture and religion. Their description is very realistic. We can illustrate this by turning to Islam. So let us look into the Central Asian Turkic-Islamic text *Mi'rāġnāme* from the 15th century. In this text the prophet Muḥammad's journey to the seven heavens and his descent into hell is described. These descriptions show a strong and typical Buddhist influence which is hard to miss. This is not at all surprising because the *Mi'rāġnāme* has been written in Uighur and originates in Central Asia. Let us begin with a typical «Islamic sin».

Our text says:

Now I (i.e. *Muḥammad*) saw some women who were hung up by their hair. Boiling fire came out of their noses. I asked: «Who are these women?» And Gabriel answered: «These are those women who showed their hair to other men without fearing this day. They awakened desire in the men who saw them so that it came to bad deeds among them».

Female sinners who showed their hair to strangers hang in hellfire by their own hair. This is a very clear Islamic sin that does not play any role in Buddhism. But both religions – Buddhism and Islam – condemn adultery, whereas Islam in its – let us say prudish – criminal law does not attach importance to the body parts needed to commit adultery. Buddhism does attach this importance (see above).

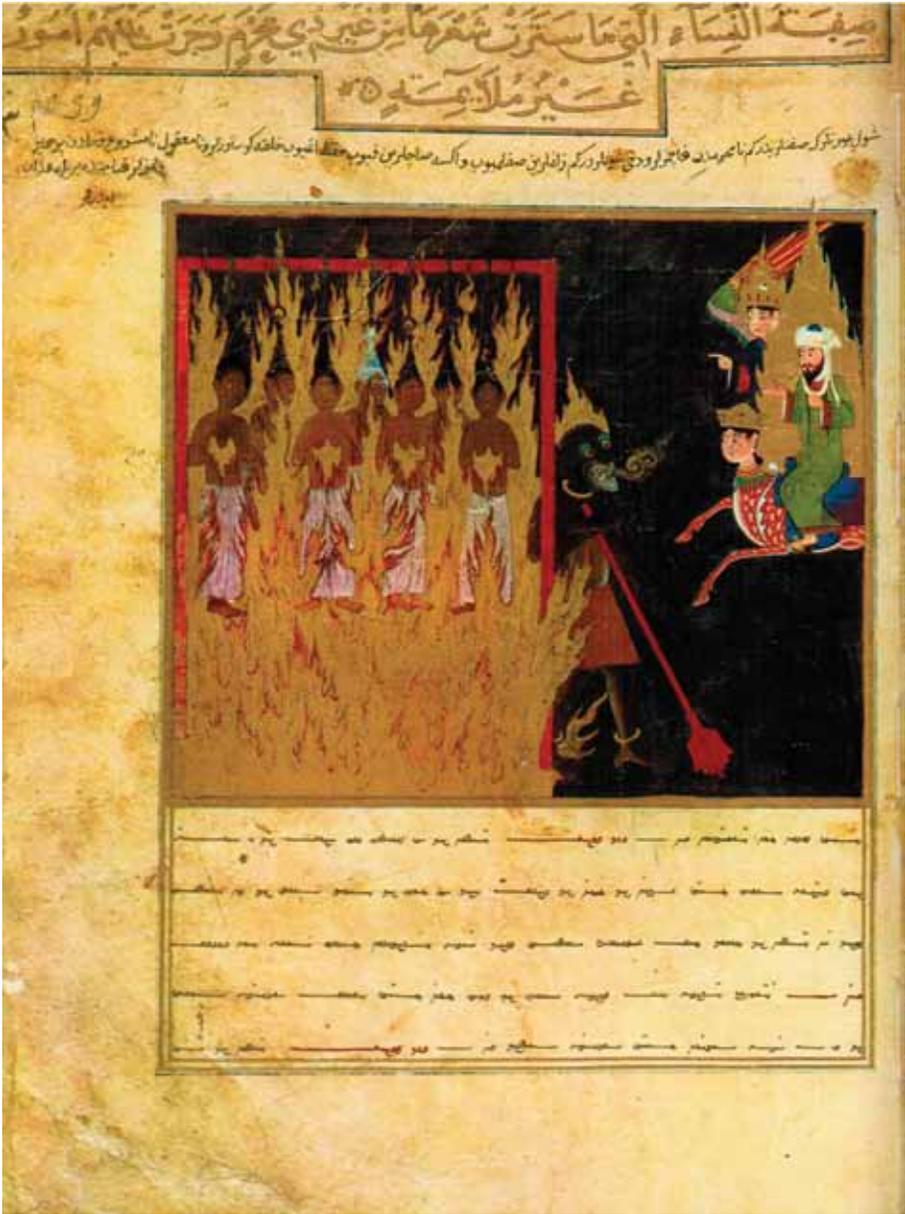


Fig. 10. Shameless women.

Faksimile-Ausgabe des Manuscrit Supp. Turc 190 der Bibliothèque Nationale Paris;
M.-R. SÉGUY, *Muhammeds wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, München, 1977, pl. 50

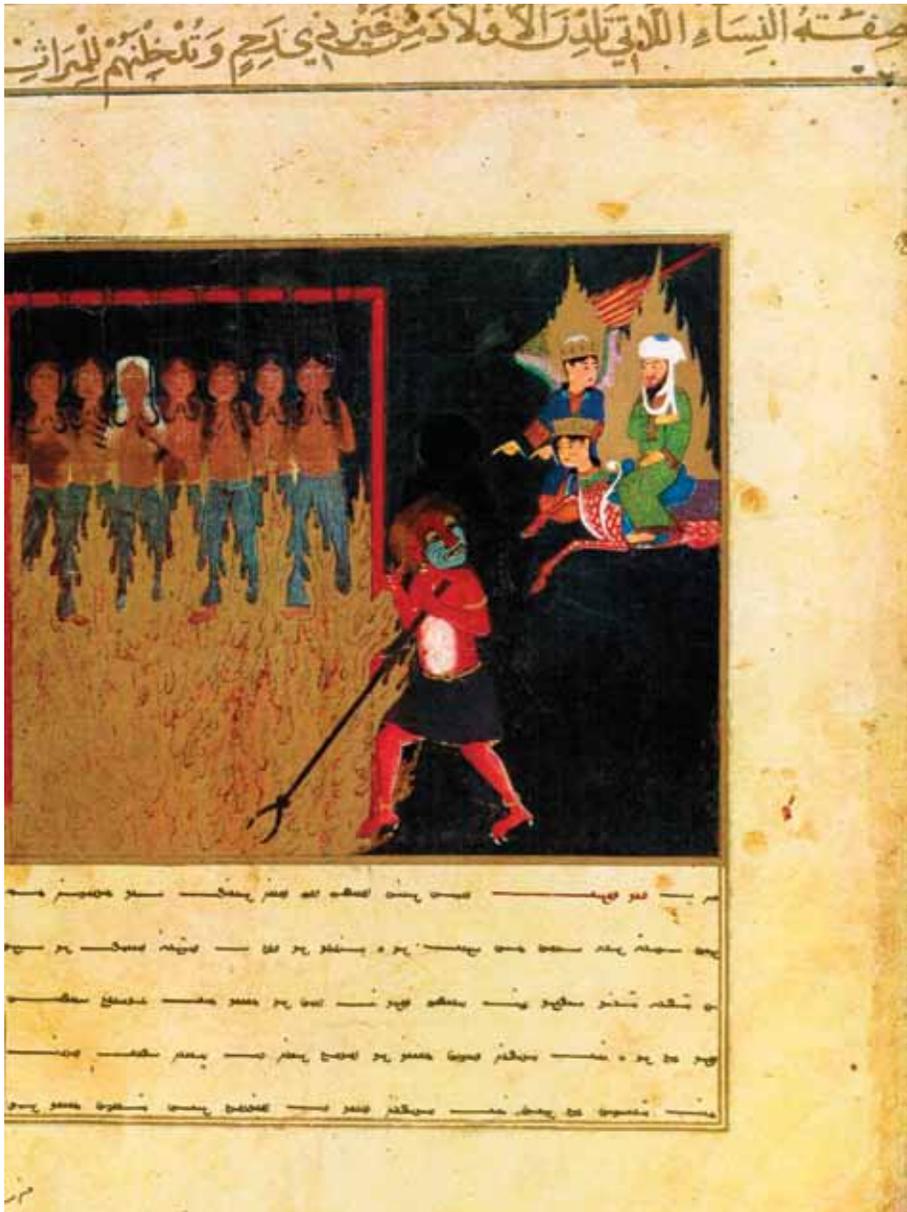


Fig. 11. Adulteresses hanging by their breasts.

Faksimile-Ausgabe des Manuscrit Supp. Turc 190 der Bibliothèque Nationale Paris;
 M.-R. SÉGUY, *Muhammeds wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, München, 1977, pl. 53

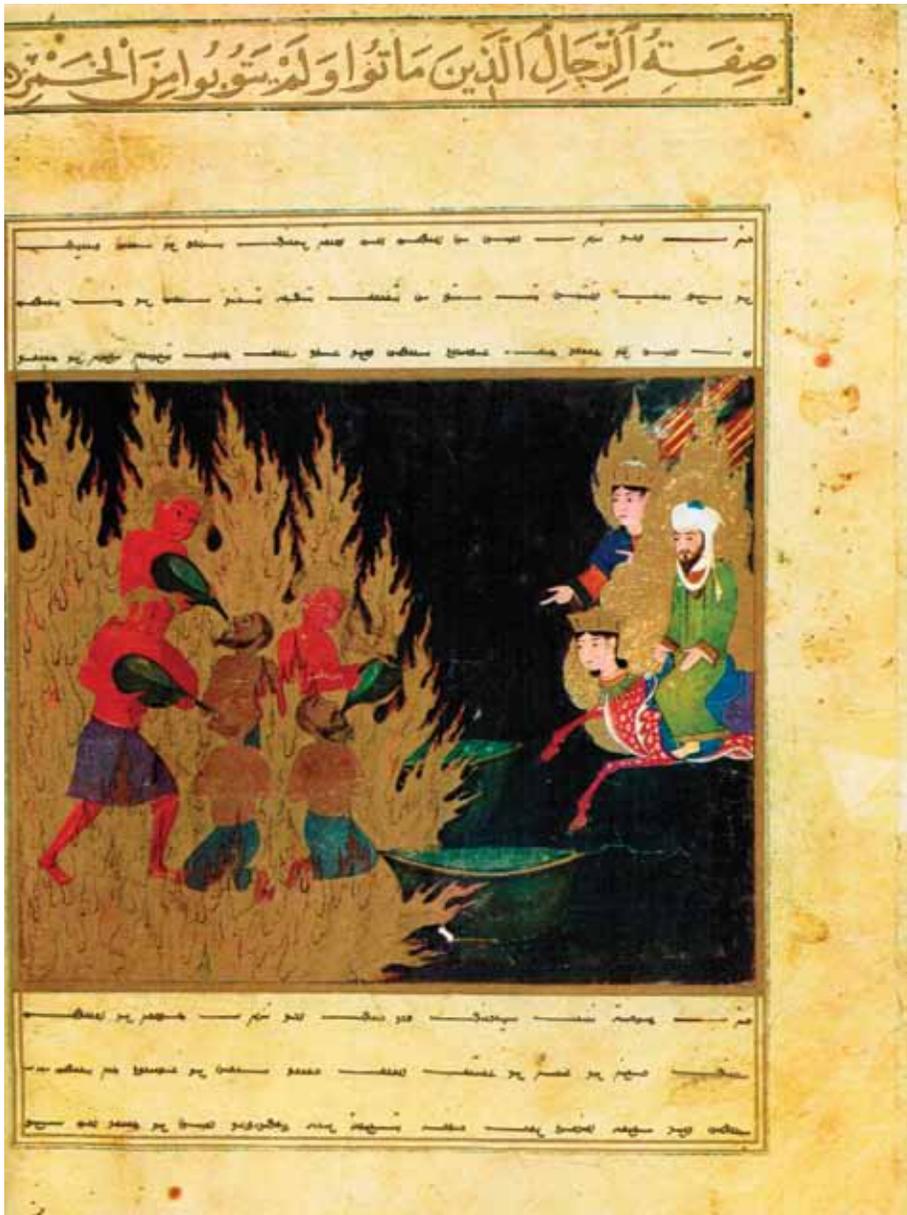


Fig. 12. Wine drinkers.

Faksimile-Ausgabe des Manuscrit Supp. Turc 190 der Bibliothèque Nationale Paris;
M.-R. SÉGUY, *Muhammeds wunderbare Reise durch Himmel und Hölle*, München, 1977, pl. 57

But in the case of alcohol we find this exact correspondence between transgression and punishment. A disgusting bitter drink is being poured down the sinner's throat. In the Old Turkic Buddhist text the punishment is even increased by the fact that the sinners have to drink liquid iron. The Islamic text speaks – just like the Buddhist text – about the importance of repentance.

There I saw again some people with chains in their noses and (hellish) angels pouring poison down the throats and torturing those people. I asked: «Who are those people?» And Gabriel answered: «These are those who drank wine and died without having repented».

A set of statistics of the given sins in the *Mi'rāḡnāme* shows that religious transgressions are in the first place. Those transgressors or transgressions could be: theologians preaching water but drinking wine, mocking and betraying of Muslims, sowing discord between Muslims, false piety in order to gain fame and honour, not giving alms (Arabic *zakāt*) and ritual impurity.

The sins concerning sexuality are nearly as important as the religious transgressions. And interestingly, sexual sins concerning only women, play an important role. Amongst these are sins like revealing one's charms and especially all kinds of adultery. Adultery is often aggravated by legacy-hunting when the adulteress tries to disguise the paternity. Murder, theft and negative personal qualities, however, only play a minor role.

Going back to Buddhism, we can see that the statistical results concerning both male and female sinners in our Buddhist text are similar: about 40% of the transgressions take place in the sphere of religion and likewise about 40% concern the sphere of sexuality. So we can conclude that the decline of monastic rules and sexuality were considered to be the greatest threats for the Buddhist self-image. This can also be proved by other sorts of texts.

Murder and manslaughter, consumption of meat, lying, theft etc. are subordinated to the above mentioned sins concerning monastic life and sexuality. I do not know whether the Buddha admitted a sex offender to the order even if he repented. But I know that the Buddha accepted repentant robbers and murderers in his order.

And now, while coming to the end of the paper, we should ask about the reality of hells in Buddhist context. We see two doctrines being opposite to each other: the teachings of the older Buddhism (Theravāda) in which all the forms of existence are caused by *karman* and are real. In some Mahāyāna traditions reality as such is denied. The Buddhist monk and philosopher Candrakīrti (6th-7th century CE) explains in detail

that the hells do not exist in reality but are mere illusions of the dead. The dead believe – due to an illusion, and not knowing the real nature of the world – that they burn in hellish fire. So they are like those who take a nightmare for real.

We can assume that the highly developed Mahāyāna philosophy could only be understood by scholarly monks. But the most part of the Buddhists took and take the hells for real. Even today Buddhist parents in Southeast Asia tell their children about hellish punishments. They illustrate those punishments by going with their children to a kind of Disney World where artificial hells are a big attraction.

Be it as it may: at the end of our reflections remains a mixed impression and ambivalent feeling. And we have to ask why Buddhism more than any other religion has described infernal punishments in such a large number of paintings and texts. This fantastic imagination of hellish worlds cannot be explained by the demand of moral upbringing. But at this point none of the possibilities of science can help...

Finally we should comfort all those who have to stay in hell. As they cannot do anything they are only occupied with atoning for their bad *karman* from past existences. So we can say that they are on the way up because it is impossible for them to fall deeper. The carnivores for example – lions, tigers or even cats and dogs – are in a far worse moral situation as they live on murdering and damn themselves to a lower form of rebirth...

Bibliography

- 1) Publications on the *Maitrisimit* and other Uighur texts
- V. ADAM ET AL. (eds.), *Bibliographie alttürkischer Studien*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- J. ELVERSKOG, *Uyghur Buddhist Literature*, Turnhout, Brepols, 1997 (esp. Section 81, *Maitrisimit nom bitig*, pp. 139-145).
- GENG SHIMIN, H.-J. KLIMKEIT, J.P. LAUT, *Eine buddhistische Apokalypse, Die Höllenkapitel (20-25) und die Schlußkapitel (26-27) der Hami-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit. Unter Einbeziehung von Manuskriptteilen des Textes aus Sāḡim und Murtuk. Einleitung, Transkription und Übersetzung [...]*, Opladen-Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998.
- J.P. LAUT, *Zwei Fragmente eines Höllenkapitels der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā*, «Ural-Altische Jahrbücher», N.F., 4, 1984, pp. 118-133; <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/4700>.
- J.P. LAUT, *Jātaka*, in *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 7, Göttingen, 1992, pp. 500-507; <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1837>.
- J.P. LAUT, *Vielfalt türkischer Religionen*, «Spirita», 10/1, 1996, pp. 24-36; <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1829>.

- J.P. LAUT, *Uigurische Sünden*, in L. BAZIN, P. ZIEME (eds.), *De Dunhuang à İstanbul. Hommage à James Russell Hamilton*, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 127-148; <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1902>.
- S.-C. RASCHMANN, J. WILKENS (eds.), *Fragmenta Buddhica Uigurica. Ausgewählte Schriften von P. Zieme*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2009 (esp. Section II, «Sünden und Höllen», pp. 252-348).
- P. ZIEME, *Buddhistische Unterweltsberichte - alttürkische Varianten aus der Turfan-Oase*, in M. KNÜPPEL, A. VAN TONGERLOO (eds.), *Life and Afterlife & Apocalyptic Concepts in the Altaic World*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 143-163.
- 2) Publications on the *Mi'rāḡnāme*
- C.J. GRUBER, *Die timuridische Handschrift Himmelfahrt des Propheten Muḡammad (Mi'rāj-Nāmeh)*, in *Taswir. Islamische Bildwelten und Moderne*, Berlin, Nicolai, 2009, pp. 197-202.
- M. SCHERBERGER, *Das Mi'rāḡnāme. Die Himmel-und Höllenfahrt des Propheten Muḡammad in der osttürkischen Überlieferung*, Würzburg, Ergon, 2003.
- M.-R. SÉGUY (ed.), *The Miraculous Journey of Mahomet. Mirāj Nāmeḡ*, New York, The Scholar Press, 1977.
- W.M. THACKSTON, *The Paris Mi'rājnāme*, in Ş. TEKIN, G.A. TEKIN (eds.), *Anne-marie Schimmel Festschrift*, «Journal of Turkish Studies» («Türklük Bilgisi Araştırmaları»), 18, 1994, pp. 263-299.
- 3) Publications on *ling-ch'ih*
- R. HEINDL, *Der Berufsverbrecher. Ein Beitrag zur Strafrechtsreform*, Berlin, Pan-Verlag Rolf Heise, 1928 (esp. p. 86 and the pictures pp. 96-104).
- S. HUMMEL, *Eine Form der Todesstrafe in China und Tibet: ling-ch'ih*, «Ural-Altäische Jahrbücher», N.F., 2, 1982, pp. 242-244.
- 4) Publications on the general concepts of hell(s) in Old Egypt, Buddhism and Islam
- J. BRAARVIG, *The Buddhist Hell: An Early Instance of the Idea?*, «Numen», 56, 2009, pp. 254-281.
- E. HORNING, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlin, Akademie Verlag, 1968.
- W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn-Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co, 1920, reprint, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1990.
- C. LANGE, *Islamische Höllenvorstellungen: Genese-Struktur-Funktion*, in E. HORNING, A. SCHWEIZER (eds.), *Jenseitsreisen*, Basel, Schwabe Verlag, 2011, pp. 169-209.
- D. MATSUNAGA, A. MATSUNAGA, *The Buddhist Concept of Hell*, New York, Philosophical Library, 1972.

«Ogni anima gusterà la morte»: tanatologia musulmana

Paolo Branca

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Abstract: The aim of this paper is to investigate about the Islamic perception of death. It starts from the Koran and its novelty, compared to the religion of pre-Islamic Arabia, and then describes the influence that theology had on ideas about death. The fate of the soul, after it has left the body, is also important to understand Muslim funeral rites: about its destiny two traditions, one more popular and the other more spiritual, live side by side in the Islamic belief.

1. Prologo

Tra le tappe fondamentali dell'esistenza umana che ogni religione accompagna, quella della morte è forse tra le più significative. A differenza della nascita, essa avviene generalmente in una condizione di consapevolezza da parte dell'individuo e, quindi, provoca una serie di riflessioni che spesso sono in stretto legame sia con la sua personalità sia con la sua identità religiosa. L'islam non fa eccezione e in queste brevi note cercheremo di riferire i punti essenziali della dottrina relativa alla morte che si trova nei testi fondatori della religione islamica e di analizzare come questi si esprimano anche nelle pratiche seguite dai musulmani,¹ precisando subito che ci limiteremo alla visione ortodossa e agli usi a essa più vicini, senza voler esaurire un tema vastissimo e che potrebbe offrire variazioni di non poco conto se si considerasse l'insieme

1. Sull'argomento, oltre agli altri testi citati nelle note, si vedano in particolare: L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967; G.C. ANAWATI, *La mort en Islam*, «Studia Missionalia», 31, 1982, pp. 187-210; M. TALBI, *Un point de vue musulman*, in E. SGRECCIA ET AL. (a cura di), *L'assistenza al morente. Aspetti socio-culturali, medico-assistenziali e pastorali*, Milano, CEPSAG, 1994, pp. 309-324; J. BOWKER, *La morte nelle religioni*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996; L. HALEVI, *Rites for the Dead. Funerals and the Afterlife in Early Islam*, Cairo, American University in Cairo Press, 2007.

dei paesi musulmani,² dove tradizioni locali possono modificare anche sensibilmente il quadro di partenza che qui andremo delineando.³

2. «A Dio apparteniamo e a Lui facciamo ritorno»

Fin dalla prima predicazione di Maometto, il tema della morte è fra i più presenti, legato a quelli della risurrezione e della vita futura. Nella religione pagana dell'Arabia antica, infatti, si ignorava l'idea dell'aldilà e l'esistenza umana veniva considerata completamente e definitivamente chiusa all'interno dell'orizzonte terreno.⁴ È appunto tale concezione che il Corano ricorda e stigmatizza: «E disse il Consesso del popolo, gli empi, coloro che reputan menzogna l'avvento dell'Oltre, coloro cui nella vita terrena avevamo concesso agi e piaceri: "Costui non è che un uomo come voi, mangia di quel che voi mangiate, beve di quel che voi bevete. E se voi obbedirete a un uomo come voi, certo sarete in perdizione. Vi promette forse che quando sarete morti, e diventati terra ed ossame, sarete di nuovo tratti fuori vivi? Sciocchezze, sciocchezze son queste promesse. Non c'è altra vita che questa vita nostra della terra: moriamo, viviamo e più non saremo richiamati a vita"» (23, 33-37).

Da un lato il Corano conferma a più riprese l'ineluttabilità e l'universalità della morte:⁵ «ogni anima gusterà la morte» (3, 185; 21, 35; 29, 57), la quale - pur nella sua tragicità - risulta tuttavia quasi banale in una realtà ove, all'infuori di Dio, tutto è effimero («E tutto quel che vaga sulla terra perisce e solo resta il Volto del Signore, pieno di Potenza e Gloria» 55, 26-27), ma dall'altro nega con forza che essa rappresenti la fine di tutto. Lo fa riportando le obiezioni di quanti rifiutavano con

2. Delle varie analisi e descrizioni disponibili ne ricordiamo due, volutamente di epoca, zona e taglio differente: E.W. LANE, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra-Il Cairo, East-West Publications, 1989 [1836], pp. 503ss.; Y. CHAÏB, *Eschatologie et individu. Le lien entre sépulture et au-delà*, in *L'individu au Maghreb*, Tunis, Éditions T.S., 1993, pp. 79-103.

3. Un discorso a parte, che non possiamo sviluppare in questa sede, meriterebbe l'islam sciita, dove il senso del martirio ha dato vita a concezioni ed espressioni particolari. Ci limitiamo a segnalare che tra le sentenze dell'imām 'Alī ve ne sono diverse relative a quest'argomento: cfr. M. 'ABDUH ET AL. (a cura di) *Nahj al-balāgha*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1993, parti I-IV, nn. 20, 52, 83, 109, 112, 132, 188, 202, 226.

4. Per una panoramica sull'argomento relativamente all'Arabia preislamica cfr. I. GOLDZIEHER, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, trad. fr., Parigi, Ernest Leroux, 1885.

5. Sulla controversa questione relativa a personaggi che non sarebbero morti, quali Elia o Gesù, cfr. P. DALL'OGGIO, *Speranza nell'Islam*, Genova, Marietti, 1991, pp. 266 sgg.

scandalo l'idea di una vita ulteriore: «Questa è cosa strana! O forse che quando saremo morti e saremo polver secca... No, ch'è un impossibil ritorno!» (50, 3).

La morte viene così ricondotta al volere divino e all'interno di una concezione morale: «Sia benedetto Colui nelle cui mani è il Regno, ed Egli è sovra a tutte le cose potente! Il quale creò la morte e la vita per provarvi, e sperimentar chi fra voi meglio opera» (67, 1-3).

Si apre pertanto la prospettiva escatologica che rappresenta uno degli argomenti più abbondantemente ed insistentemente trattati dalle parti più antiche del messaggio coranico. L'ora della resurrezione e del giudizio finale viene annunciata come imminente e numerose sono le descrizioni dell'ultimo giorno e del futuro destino degli eletti e dei dannati. La letteratura e le elaborazioni popolari su questi temi sono forse in ambito islamico più numerose che altrove, ma ci porterebbero su un tema diverso da quello che stiamo trattando. Ci basti qui ricordare la grande novità che simili idee rappresentavano nell'ambiente in cui furono proclamate, il che ne fece uno dei principali fattori della discussione e dell'opposizione tra il Profeta e i primi destinatari del suo messaggio. Col passare del tempo e con la vittoria dell'islam sui suoi avversari la prospettiva escatologica risultò meno enfaticata, ma resta uno degli elementi costitutivi di questa religione e, significativamente, possiamo notare un interessante parallelo: il termine della vita terrena e il futuro destino del singolo corrispondono alla fine e al nuovo inizio dell'intera creazione, la morte di ciascuno è quindi segno e anticipazione di quanto avverrà a tutti gli altri e si trova inserita in un più vasto e generale ritorno a Dio, origine e punto di approdo di ogni esistenza: «In verità noi siamo di Dio ed a Lui ritorniamo» (2, 156).⁶

Com'è noto, gli scienziati musulmani del Medioevo rifiutavano l'idea delle cause seconde, temendo di sminuire l'onnipotenza divina, pertanto Dio risultava la causa prima e unica di tutto ciò che accade. Questo vale in particolare per la morte: «Non è possibile che alcuno muoia altro che col permesso di Dio stabilito e scritto a termine fisso» (3, 145). Nella morte degli esseri umani si compie la promessa fatta ai nostri progenitori fin dalla loro comparsa sulla terra: «Su di essa vivrete, su di essa morrete, e da essa sarete tratti fuori» (7, 25). Ciò avvenne dopo la disobbedienza, ma la morte sembra non tanto una punizione conse-

6. A tale proposito è interessante notare per inciso che l'anima tornerebbe a Dio anche durante il sonno: «Dio chiama a sé le anime al momento della loro morte, e anche le anime che non muoiono, durante il sonno; e trattiene quella alla quale ha decretato la morte e rinvia le altre fino a un termine fisso» (Cor. 39, 42). Per altre analogie tra i cicli veglia-sonno e vita-morte cfr. Cor. 6, 60 e Cor. 25, 47.

guente al peccato, quanto il termine di una dilazione concessa rispetto a un possibile castigo immediato e irriducibile.

3. Ulteriori elaborazioni

Si parla costantemente di un interrogatorio a cui il defunto sarà sottoposto già nella tomba. Quest'ultima credenza si basa su dati coranici, peraltro poco più che allusivi. Un ruolo speciale è riservato in questo quadro agli angeli e ad uno in particolare: «Vi farà morire l'Angelo della Morte, a voi preposto, poi al vostro Signore sarete ricondotti» (32, 11): il Corano dunque non lo identifica, ma la tradizione ne riporta il nome. Si tratta di 'Izrā'īl (che significa «servo dell'Altissimo»), sulle cui dimensioni enormi e sul cui aspetto terribile ci si attarda volentieri. Dotato di migliaia di ali, egli avrebbe occhi e lingue numerosi quanto gli uomini che deve far morire, pur non conoscendo anticipatamente l'ultima ora di ciascuno. Questa gli sarebbe comunicata da una foglia che cade dall'albero che sta sotto il trono di Dio e sulla quale è scritto il nome del morituro.

Sull'implacabilità di questo angelo nell'attuare gli ordini divini esistono interessanti tradizioni riportate nei commentari coranici, anche relativamente a versetti di altro argomento. Anche per quanto attiene all'esecuzione del supremo ordine di richiamare le anime a Dio vi sono aneddoti che riferiscono di espedienti inventati dagli uomini per dilazionarla: come accade anche in altre tradizioni religiose, quelli che sembrano aver maggior successo (anche se comunque limitato nel tempo) sono legati all'adempimento di atti di culto o azioni di carità che il terribile angelo non oserebbe interrompere, essendo così indotto a tornare da Dio per ricevere una nuova e più perentoria disposizione, benché il Corano sia inequivocabile a riguardo: «Dio non accorderà dilazione ad anima alcuna quando sia giunto il suo termine» (63, 11).⁷

Ma proprio questo punto ha attirato su di sé l'attenzione dei teologi: nel caso infatti di un uomo ucciso da un altro si deve intendere che il termine fissato da Dio sia stato anticipato? Oppure egli sarebbe morto comunque per altre cause?⁸ La questione, rilevante dal punto di vista teorico, non incide però sull'ineluttabilità dell'evento che viene ribadita concordemente dai teologi: «Quando cadranno i veli l'uomo dirà: "O

7. A questo proposito è interessante notare che anche personaggi di rilievo e persino figure profetiche, quali Mosè, avrebbero manifestato la propria ripugnanza verso la morte: cfr. R. TORTOLI, *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Palermo, Sellerio, 1992, pp. 91 sgg.

8. Le varie posizioni sono espone e discusse in al-Juwaynī (teologo e giurista dell'XI secolo), *Kitāb al-irshād*, Beirut, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1985, pp. 303-305.

angelo della morte, accordami la dilazione di un giorno sì ch'io mi scusi con il mio Signore, mi penta e fornisca di viatico buono la mia anima". L'angelo allora dirà: "Sono svaniti i giorni e non uno te ne è concesso". L'uomo dirà: "Allora accordami la dilazione di un'ora". Ma l'angelo: "Sono svanite le ore e non una te ne è concessa". E si chiuderà al moribondo la porta del pentimento; quindi egli gorgoglierà col suo spirito, i suoi respiri si faranno affannosi nel suo peggior dolore, inghiottirà il groppo della disperazione di non poter rimediare e l'angoscia del rimorso per aver sciupato la vita».⁹

Temporaneamente ritardabile o meno che sia, il supremo momento arriva per tutti e l'Angelo della morte o i suoi assistenti (cfr. Cor. 6, 61) prelevano l'anima dal corpo (estraendola con l'ultimo respiro dalla gola; cfr. Cor. 56, 83), gentilmente nel caso dei credenti, altrimenti in modo violento e brutale («Oh! Se potessi vedere quando gli angeli faran morire quelli che si rifiutarono alla Fede, colpendoli in volto e sul dorso» (8, 50); «E come si sentiranno quando li faran morire gli angeli percuotendoli sulla faccia e sul dorso?» 47, 27).

A ciò farebbe seguito un interrogatorio del defunto nella tomba ad opera di due angeli di cui la tradizione riferisce i nomi: Munkar e Nakīr (il riferimento coranico è soltanto allusivo: «Quando i Due deputati a ricevere, riceveranno la sua deposizione, l'uno seduto a destra, l'altro a sinistra seduto, egli non profferirà parola che non sia notata da un osservatore, attento» 50, 17-18).

Alle domande dei due angeli il credente risponderà confermando la sua fede: «Quando viene interrogato nella tomba, il Musulmano attesta che non vi è dio oltre a Dio, e che Muhammad è l'Inviato di Dio, e questo significa la Parola dell'Altissimo: "Iddio rende costanti, colla parola di chi è fermamente certo, coloro che credono, nella vita di questo e dell'altro mondo"» (14, 27).¹⁰

Se l'affermazione che questo interrogatorio sarà seguito da un supplizio immediato per quanti non avranno risposto adeguatamente circa la loro fede è generalizzata, solo le fonti più tarde parlano anche di un godimento riservato ai credenti. La formulazione più antica è piuttosto propensa a considerare un privilegio per i profeti e i martiri la dispensa da questo interrogatorio. Se anche i credenti debbano patire nel sepolcro è dubbio, ma in ogni caso si tratterebbe di un tormento limitato come espiazione delle violazioni della legge. Qualcuno parla di pene che durano quaranta

9. AL-GHAZĀLĪ (m. 1111), *Scritti scelti*, L. VECCIA VAGLIERI, R. RUBINACCI (a cura di), Torino, UTET, 1986, pp. 380-381.

10. AL-NAWAWĪ, *Il Giardino dei devoti. Detti e fatti del Profeta*, trad. dall'arabo a cura di A. SCARABEL, Trieste, Società Italiana Testi Islamici, 1990, I/434, p. 149.

giorni per gli infedeli e otto giorni per i musulmani peccatori, brevità che sembra essere confortata dal Corano ove si accenna all'inconsapevolezza del tempo passato da parte di quanti risusciteranno (23, 112-113). Curioso è il destino delle anime elette nel periodo che precede la resurrezione finale: «Dal momento della morte sino al suo ritorno a Dio l'anima sarà, se beata, nei gozzi di uccelli verdi sospesi al disotto del Trono».¹¹ Più in generale l'attesa del giorno del Giudizio si collocherebbe in una specie di limbo, denominato con un termine di origine persiana che nel Corano è inteso come una barriera insormontabile tra questo mondo e l'altro (23, 100).

4. *L'ultimo viaggio*¹²

Al capezzale di un moribondo lo si aiuta a recitare la professione di fede islamica o, se non ne è in grado, la si pronuncia in modo che almeno l'ascolti, seguendo in ciò alcune raccomandazioni del Profeta: «Colui le cui ultime parole sono: "Non vi è dio oltre a Dio" entrerà in Paradiso»; «Invitate quelli dei vostri che sono in punto di morte a dire: "Non vi è dio oltre a Dio"».¹³

Ciò è anche in funzione dell'imminente interrogatorio del defunto da parte degli angeli: «Chiedete perdono per il vostro fratello, e consolatelo a fermezza, perché ora sarà interrogato». Dopo il decesso si procede a lavare il cadavere un numero dispari di volte. Si tratta di una pratica altamente meritoria per chi la fa: «A chi lava il cadavere e lo sottrae alla vista Iddio perdonerà quaranta volte».¹⁴

Costui non dovrebbe essere pagato, ma generalmente riceve gli abiti del morto come compenso (ovviamente quando si tratti di un estraneo). Comunque d'abitudine si tratta di una persona dello stesso sesso del defunto, anche se non mancano eccezioni di rilievo, come quella del califfo Abû Bakr che designò espressamente la moglie a svolgere tale compito. È anche d'uso chiudere gli orifizi del corpo con cotone profumato.

Il corpo è poi avvolto nel sudario (generalmente bianco), che spesso il defunto ha portato con sé nel pellegrinaggio alla Mecca, bagnandolo nell'acqua del pozzo benedetto di Zamzam.

11. AL-GHAZĀLĪ, *Scritti*, p. 465.

12. Cfr. IBN AL-UKHUWWA (giurista del XIV secolo), *Ma`ālim al-qurba fī ahkām al-hisba*, edizione e traduzione a cura di R. LEVY, Cambridge, CUP, 1937, pp. 46-51 testo arabo, pp. 17-18 *abstract* in inglese.

13. AL-NAWAWĪ, *Il giardino*, VII/24, p. 277; VII/25, p. 277.

14. AL-NAWAWĪ, *Il giardino*, V VII/53, p. 285; II/35, p. 279.

Ancora piuttosto diffuse sono le lamentazioni sul morto da parte di donne della famiglia o di professioniste, benché la pratica sia stata esplicitamente proibita da parte del Profeta: «Due cose son segno di miscredenza tra la gente: denigrare il lignaggio e fare le lamentazioni sul morto»; «Il morto viene tormentato nella tomba in misura delle lamentazioni fatte su di lui»; «La lamentatrice funebre, qualora non si penta prima di morire, nel giorno della resurrezione sarà resuscitata con addosso una camicia di catrame e una corazza di ruggine»; «Tra le azioni di bene alle quali ci impegnò l’Inviato di Dio, c’era quella di non essergli ribelli graffiandoci il volto, invocando sventure, lacerandoci le vesti e sciogliendoci i capelli».¹⁵

È anche conveniente astenersi dal tessere gli elogi dello scomparso: «Quando siete in presenza di un ammalato o di morto, dite cose buone, perché gli Angeli aggiungeranno “Amen” a quello che direte»; «Non ci sarà nessuno che muoia, e si levi chi lo compiangia a dire: “O tu che eri una montagna! O tu che eri un capo!” o cose simili senza che due Angeli siano incaricati di colpirlo al petto, chiedendogli: “Eri così tu?”».¹⁶

Naturalmente tali interdizioni si riallacciano sia alla necessità di accettare il volere di Dio sia a ragioni di opportunità ed è probabilmente per questo motivo che viene scoraggiata la partecipazione delle donne ai funerali.

Sono invece permesse e raccomandate preghiere¹⁷ che risalgono sempre all’insegnamento del Profeta: «Mio Dio, perdonagli, usagli misericordia, preservalo dal castigo e cancella i suoi peccati, forniscilo generosamente nella sua nuova dimora, rendigli spazioso il luogo in cui entra, lavallo coll’acqua, la neve e i chicchi di grandine, e mondalo dai peccati come mondasti l’abito bianco dalla sporcizia; dagli una dimora migliore di quella che lascia, e fallo entrare in Paradiso; mettilo al riparo dal tormento della tomba e da quello del Fuoco»; «Mio Dio, perdona a noi, vivi e morti, piccoli e grandi, maschi e femmine, ai presenti ed agli assenti; mio Dio, quelli di noi che hai lasciato in vita, vivificali nell’Islām, e quelli di noi che hai accolto, accoglili nella fede; mio Dio; mio Dio, non negarci la ricompensa della sua perdita, e non metterci ancora alla prova dopo di lui».¹⁸

15. AL-NAWAWĪ, *Il giardino*, XVIII/71, p. 433; XVIII/152, p. 455; XVIII/159, p. 456; XVIII/160, p. 456.

16. AL-NAWAWĪ, *Il giardino*, VII/27, pp. 277-278; XVIII/161, p. 456.

17. La sura 36 è tra le più recitate per i morti e talvolta viene scritta su fogli inseriti nel sudario del defunto.

18. AL-NAWAWĪ, *Il giardino*, VII/42, p. 282; VII/43, p. 282.

Seguono poi i funerali e l'inumazione, possibilmente nella stessa giornata o al massimo entro ventiquattr'ore. La premura si giustifica forse anche per motivi igienici,¹⁹ dato il clima, ma non è da escludere che si volessero scoraggiare pratiche antiche incompatibili con l'islam. Seguire il funerale è atto meritorio: «Chi assiste ai funerali fino a quando si recita la preghiera sul defunto, avrà un *qirāt*; chi vi assisterà fino a inumazione avvenuta, ne avrà due; "Che cosa sono i due *qirāt*", fu chiesto; "Qualcosa di simile a due altissime montagne" rispose».²⁰

Il corteo funebre può sostare in moschea, ma non è indispensabile. La sepoltura in moschea è stata talvolta praticata per personaggi ragguardevoli, ma viene sconsigliata dai giuristi. Perché la terra non comprima il corpo si preferisce, quando è possibile, riporlo in una nicchia laterale all'interno della fossa e sono disapprovati in linea di principio tumuli e monumenti funerari ai quali dovrebbe essere preferita una semplice lapide con l'indicazione del nome, della data e alcuni versetti coranici. Il corpo è generalmente adagiato col viso rivolto alla Mecca e leggermente girato sul fianco destro.

Anche sulla questione della possibilità di intercedere a favore del defunto e sull'efficacia di ciò il dibattito tra i teologi è stato molto acceso, né si è giunti a una conclusione definitiva e generalizzata. La pietà popolare ha molto superato questi limiti, attribuendo non soltanto al Profeta e agli angeli, ma anche a una folta schiera di personaggi in odore di santità la possibilità di intervenire presso Dio a vantaggio dei credenti. D'altra parte le affermazioni del Corano in proposito sono piuttosto drastiche probabilmente per impedire che anche nel campo della salvezza ci si illudesse di poter ricorrere al sistema di protezioni incrociate e scambi di favori con cui, nella società beduina, ciascuno cercava di garantirsi sicurezza e incolumità. Nella complessa contabilità che si è voluta stabilire circa la valutazione degli atti di ciascuno che avverrà tramite una bilancia di cui il Corano parla esplicitamente, non stupisce se comunque alla fine interverrà come elemento determinante e imprevedibile il giudizio di un Dio che mal sopporta di venire ingabbiato negli angusti schemi della logica umana.

19. Tale pratica ha portato al seppellimento di molte persone soltanto apparentemente morte: cfr. Y. RĀGĪB, *Faux morts et enterrés vifs dans l'espace musulman*, in «*Studia Islamica*», 67, 1983, pp. 5-30.

20. AL-NAWAWĪ, *Il giardino*, VII/36, p. 280.

5. Immagini dell'inconoscibile²¹

A quanto fin qui esposto, negli insegnamenti tradizionali si aggiungono altri particolari. Non si tratta di verità di fede in senso stretto, d'altra parte nell'islam - privo di una vera e propria ortodossia e di un magistero - non è facile tracciare il confine tra semplici credenze e articoli di fede. Notiamo peraltro che, nel campo dell'escatologia, anche tradizioni religiose più dogmatiche presentano simili incertezze. Riportarle in questa sede ha senso soprattutto per cogliere elementi del vissuto e del comune sentire rispetto a una questione che riguarda direttamente la vita di ciascun individuo, senza dimenticare che in questo campo si riscontra la tendenza a perpetuare pratiche ancestrali talvolta soltanto esteriormente adattate ai dettami delle religioni storiche: «La nascita, il matrimonio, la malattia e la morte sono gli eventi chiave della vita umana, essi introducono cambiamenti tanto radicali da incutere timore o incertezza e da spingere l'uomo a cercare conforto nella sapienza degli avi o nei riti propiziatori che non sempre corrispondono ai costumi della relativamente giovane tradizione islamica».²²

In origine la morte fu coperta di milioni di veli ognuno dei quali lungo quanto dista la terra dal cielo, ma il suo aspetto rimase talmente terribile che anche gli angeli svennero dopo averla vista.

L'angelo della morte è tanto grande anche che se tutta l'acqua dei fiumi e dei mari gli fosse versata in testa, forse una sola goccia ne cadrebbe a terra.

Abramo gli chiese di poterlo vedere come si paleserà agli infedeli ed egli si manifestò come un uomo altissimo dal capo irsuto che emanava fiamme dalla bocca e col corpo ricoperto di braci. A tale vista Abramo svenne. Ai fedeli invece si mostrerà con gradevolissimo aspetto. Abramo affermò che sarebbe bastata la sua vista quale punizione o premio.²³

La lista di quanti moriranno durante l'anno viene data all'angelo nel mese di *sha'bān*.

Durante il trasporto al cimitero il fedele chiede di far presto, mentre il miscredente grida la sua disperazione, ma i presenti non li possono sentire. Il fedele chiederà agli angeli di lasciargli fare la preghiera prima di rispondere all'interrogatorio, la tomba per lui sarà come un verde

21. Cfr. *Qu'est-ce qui se passe après la mort?*, parte VI, DE MAULANA M. ZAKARIYAH (a cura di), *Les enseignements de l'Islam*, New Delhi-Bombay, s.e., s.d., pp. 1-61.

22. F.M. CORRAO, *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel 13. secolo: il teatro delle ombre di ibn Dāniyāl*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1996, p. 5.

23. Sull'aspetto gradevole degli angeli per il morente fedele cfr. C. SACCONI (a cura di), *Il libro della scala di Maometto*, Milano, SE, 1991, pp. 26-27.

giardino illuminato dalla luna e ogni giorno vedrà il posto riservatogli in paradiso. Il sepolcro gli sembrerà spazioso. Ancora migliore sarà il destino di profeti e martiri, dispensati dall'interrogatorio e dalle pene della tomba.

L'infedele invece si rifiuterà di rispondere e sarà tormentato col fuoco, la tomba gli si stringerà addosso fino a schiacciargli le costole. Un peso che distruggerebbe una montagna e che tutti gli uomini e i *jinn* non potrebbero sollevare, nelle mani di un essere sordo e cieco, sarà usato per ridurlo in polvere, ma sarà costantemente ricomposto per venir di nuovo annientato con colpi che produrranno un terribile boato che tutto l'universo, tranne uomini e *jinn*, potrà sentire.

Nelle elencazioni dei peccati che portano a dover patire supplizi nella tomba si uniscono considerazioni morali e preoccupazioni legali, si dice infatti che tra essi abbiano un posto rilevante la maldicenza e la delazione, ma vi si aggiunge anche quello di aver trascurato di lavarsi dopo aver urinato.²⁴

I peccati possono essere rimessi in otto modi: mediante il pentimento, la richiesta di perdono, le opere buone, i patimenti, le preghiere, le elemosine, l'intercessione e la pena del restringimento della tomba, che sarebbe quindi un modo di espiare.

Si parla anche di 93 boa e 7 serpenti morderanno l'infedele iniettandogli un veleno bruciante di cui una sola goccia renderebbe sterile la terra, ma talvolta il serpente o il cane possono simboleggiare la condotta riprovevole del defunto.²⁵

Il cavallo del Profeta udendo tutto ciò quando passò vicino a un gruppo di tombe di pagani si imbizzarrì e quasi lo disarcionò ed egli disse ai suoi che se avessero potuto percepire i lamenti di quei morti sarebbero stati indotti a non seppellire più i loro defunti.

Una sorta di contrappasso è previsto nelle pene di alcuni peccatori, come nel caso dei calunniatori la cui bocca sarà costantemente lacerata o dei falsi maestri che avranno la testa sempre fracassata da pietre.²⁶

Un bevitore che reagiva ai rimproveri della madre dicendole di smettere di tagliare sarebbe stato visto uscire dal sepolcro con la testa d'asino.

Altre volte però il tormento non sembra commisurato alla colpa commessa, come nel caso di Caino che fu trovato da un uomo naufragato

24. Basta che sia caduta anche soltanto della polvere sulla bilancia del mercante - provocando così una pesatura fraudolenta - perché quest'ultimo, morente, abbia difficoltà a recitare la professione di fede: cfr. A. AL-YĀFĪ, *Il giardino dei fiori odorosi*, Venezia, Marsilio, 1993, p. 204.

25. AL-YĀFĪ, *Il giardino*, pp. 211-212.

26. Cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam*, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1994.

su un'isola deserta: eternamente incatenato egli cercherebbe invano di raggiungere una fonte a cui dissetarsi.

Si narra anche che alcuni avrebbero constatato, riaprendo delle tombe, l'effettiva presenza di serpenti o di fiamme, così come vi sono racconti di corpi costantemente rigettati fuori dal loro stesso sepolcro.

Anche per quanto riguarda coloro cui sarà risparmiato il tormento della tomba l'elenco raccoglie casi disomogenei: oltre a profeti e martiri si va da quanti sono morti per dissenteria o colera a quelli che sono morti di venerdì o durante il mese di ramadan.²⁷

Opere di carità disposte dal defunto possono migliorare la sua situazione.

Il Profeta esortava a pensare sempre alla morte, anche se si rendeva conto dell'angoscia che deriva da ciò e avrebbe detto che, se gli animali sapessero della morte quel che ne sanno gli uomini, non se ne troverebbero più di abbastanza grassi da potersene cibare.

Ai suoi seguaci che discutevano su chi di loro fosse il più intelligente, rispose che lo era chi pensava maggiormente alla morte.

Questi richiami e queste considerazioni del Profeta sulla morte ci introducono all'ultimo punto.

6. Una visione spirituale²⁸

L'immaginario terribile fin qui evocato non darebbe un'idea completa ed equilibrata della concezione della morte nell'islam. È infatti necessario considerare anche l'approccio spirituale che ha trovato nei mistici la sua massima espressione. Per essi, infatti, la morte non ha un significato prevalentemente negativo, ma anzi il loro sforzo si può considerare come una ricerca continua della morte quale condizione necessaria a una esistenza più piena ed autentica e come premessa per l'ottenimento del loro scopo: la vera conoscenza e l'unione con Dio.

Alcuni simboli della vita e dell'esperienza mistica implicano l'idea della morte: tra essi il viaggio rappresenta la provvisorietà della condizione

27. Il venerdì i supplizi sarebbero interrotti per tutti o almeno per i musulmani peccatori, cfr. AL-YĀFĪ, *Il giardino*, p. 206. Analogamente, nella tradizione cristiana si parla della sospensione delle pene di domenica: cfr. A. GRAF, *Il riposo dei dannati*, in A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 151 sgg. Addirittura di peccatori (in questo caso un pagano) fatti risorgere perché potessero convertirsi e quindi non patire più le pene infernali si parla in taluni racconti: cfr. F. PENNACCHIETTI, *Gesù e Bālwān bin Hafs bin Daylam, il sultano risuscitato*, in P. BRANCA, V. BRUGNATELLI (a cura di), *Studi arabi e islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Milano, ISMEO, 1995, pp. 145 sgg.

28. Cfr. M. MENSIA, *La mort chez les soufis*, «Se comprendre», 6, 1981, pp. 1-15.

umana, il ponte significa la funzione di passaggio che ha la vita terrena e il sogno l'inconsistenza dell'esperienza concreta che attende la sua autentica interpretazione dopo il risveglio, ossia dopo la morte. In questo senso è stato detto: «La morte del corpo è la nascita dell'anima».²⁹

Vi è dunque la necessità di distaccarsi dalla realtà del mondo: si comprendono allora il detto del Profeta: «Morite, prima ancora di morire!» e l'aneddoto che narra delle domande rivolte da Satana al mistico ogni giorno: «Di che ti nutrirai? Che vestirai? Dove abiterai?» e delle relative risposte: «Mi nutro della morte, vestirò il sudario e abiterò nella tomba». È la logica al rovescio propria di tutte le tradizioni spirituali: l'apparente rinuncia alla vita nelle sue manifestazioni esteriori e materiali come raggiungimento della vita autentica. In questo quadro la morte non significa più venir meno ma passare finalmente alla meta agognata, come disse il Profeta: «Rendi la vita terrena l'oggetto de tuo digiuno e la morte la rottura del digiuno».

La morte è dunque temuta e desiderata allo stesso tempo: il timore nasce dalla consapevolezza della propria pochezza, il desiderio dal raggiungimento dell'unione con Dio.

«Il Profeta ha detto: "Morite prima di morire". Questa parola, meditata da tutti i mistici dell'Islam, può essere compresa sotto diversi aspetti: l'anima rappacificata che Iddio accoglierà, è l'anima che ha saputo rinunciare alla sua propria umanità, ai suoi stessi attributi. Il grado successivo consisterà nel perdersi in colui che agli occhi del discepolo è un'epifania del divino e trascende la propria personalità *stricto sensu*: il suo maestro. Infine, l'ultima tappa sarà quella in cui gli attributi individuali sono estinti negli Attributi in Dio "come la fiamma di una candela in presenza del sole". Per colui che così è "morto prima di morire", che cosa può mai rappresentare la morte fisica, se non l'unione permanente - *baqā'* - con l'Assoluto?».³⁰

Bibliografia

- M. 'ABDUH ET AL. (a cura di), *Nahj al-balāgha*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1993.
 A. AL-YĀFĪ'Ī, *Il giardino dei fiori odorosi*, Venezia, Marsilio, 1993.
 G.C. ANAWATI, *La mort en Islam*, «Studia Missionalia», 31, 1982, pp. 187-210.

29. Cfr. A. BAUSANI, *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Napoli, IVO, 1978, p. 177. Più in generale, sui problemi dell'escatologia musulmana cfr. C. BAFFIONI, *Filosofia e religione in Islām*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 169 sgg.

30. E. DE VITRAY-MAYEROVITCH, *I mistici dell'Islam*, Milano, TEA, 1996, p. 231.

- M. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam*, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1994.
- C. BAFFIONI, *Filosofia e religione in Islām*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997.
- A. BAUSANI, *L'enciclopedia dei Fratelli della Purity*, Napoli, IVO, 1978.
- J. BOWKER, *La morte nelle religioni*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.
- Y. CHAÏB, *Eschatologie et individu. Le lien entre sépulture et au-delà*, in *L'individu au Maghreb*, Tunis, Éditions T.S., 1993, pp. 79-103.
- F.M. CORRAO, *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel 13. secolo: il teatro delle ombre di ibn Dāniyāl*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1996.
- P. DALL'OGGIO, *Speranza nell'Islam*, Genova, Marietti, 1991.
- L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967.
- AL-GHAZĀLĪ, *Scritti scelti*, L. VECCIA VAGLIERI, R. RUBINACCI (a cura di), Torino, UTET, 1986.
- I. GOLDZIEHER, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, trad. fr., Parigi, Ernest Leroux, 1885.
- A. GRAF, *Il riposo dei dannati*, in A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 239-270.
- L. HALEVI, *Rites for the Dead. Funerals and the Afterlife in Early Islam*, Cairo, American University in Cairo Press, 2007.
- IBN AL-UKHUWWA, *Ma`ālim al-qurba fī ahkām al-hisba*, R. LEVY (a cura di), Cambridge, CUP, 1937.
- AL-JUWAYNĪ, *Kitāb al-irshād*, Beirut, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1985.
- E.W. LANE, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra-Il Cairo, East-West Publications, 1989 (1836).
- M. MENSIA, *La mort chez les soufis*, «Se comprendre», 6, 1981, pp. 1-15.
- AL-NAWAWĪ, *Il Giardino dei devoti. Detti e fatti del Profeta*, trad. dall'arabo a cura di A. SCARABEL, Trieste, Società Italiana Testi Islamici, 1990.
- F. PENNACCHIETTI, *Gesù e Bālwān bin Hafṣ bin Daylam, il sultano risuscitato*, in P. BRANCA, V. BRUGNATELLI (a cura di), *Studi arabi e islamici in memoria di Matilde Gagliardi*, Milano, ISMEO, 1995, pp. 154-171.
- Qu'est-ce qui se passe après la mort?*, in *Les enseignements de l'Islam*, M. ZAKARIYAH (a cura di), New Delhi-Bombay, s.e., s.d., pp. 1-61.
- Y. RĀGIB, *Faux morts et enterrés vifs dans l'espace musulman*, in «Studia Islamica», 67, 1983, pp. 5-30.
- C. SACCONI (a cura di), *Il libro della scala di Maometto*, Milano, SE, 1991.
- M. TALBI, *Un point de vue musulman*, in E. SGRECCIA ET AL. (a cura di), *L'assistenza al morente. Aspetti socio-culturali, medico-assistenziali e pastorali*, Milano, CEPSAG, 1994, pp. 309-324.
- R. TOTTOLI, *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Palermo, Sellerio, 1992.
- E. DE VITRAY-MAYEROVITCH, *I mistici dell'Islam*, Milano, TEA, 1996.

The Concept of Death in Turco-Mongolic Shamanism: «To die» in Ancient Turkic and Mongolic Sources and their Reflexes in Modern Turkic Languages of Mongolia

Elisabetta Ragagnin

Abstract: The present article deals with the concept of death in Turco-Mongolic shamanism. It analyzes the notion of «to die» in the Old Turkic Orkhon inscriptions and in the Secret History of the Mongols. Besides, it surveys the usage of expressions related to the notion of «to die» in modern Sayan Turkic languages of Mongolia.

Turkic and Mongolic peoples have been wandering in Eurasia for many centuries, alternating each other in the political and cultural mapping of Eurasia. These two groups share many common traits in their languages as well as in their material and spiritual culture.

The first texts written by Turks in Turkic are the «Orkhon inscriptions» and date from the 8th century. They commemorate deeds from the second Turkic steppe empire whose geographic borders stretched from China to the Caspian Sea. At this time, goods safely travelled along the Silk Road,¹ which was under Turkic control.²

These stone inscriptions are written in the runiform script.³ The most

1. P.B. GOLDEN, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, p. 153.

2. On Turkic steppe empires, see, besides GOLDEN, *An Introduction*; W.E. SCHARLIPP, *Leben und Kultur der alten Türken in der Steppe*, in J. DENY ET AL. (eds.), *Philologiae Turcicae fundamenta*, vol. 3, *Philologiae et historiae Turcicae fundamenta: History of the Turkic peoples in the pre-Islamic period*, Berlin, Klaus Schwarz, 2000, pp. 125-145; T.J. BARFIELD, *The perilous frontiers. Nomadic empires and China, 221 BC to AD 1757*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1989; I. VÁSÁRY, *Geschichte des frühen Innerasiens*, Herne, Gabriele Schäfer Verlag, 2006 (translation by T. Schäfer of I. VÁSÁRY, *A régi Belső-Ázsia története*, Szeged 1993); and C.I. BECKWITH, *Empires of the Silk Road. A history of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2009.

3. For an overview of the Turkic corpus in runiform script, see B. KEMPF, *Old Turkic runiform inscriptions in Mongolia. An overview*, «Turkic languages», 8, 2004, pp. 41-52.

important among them are the funerary steles of Köl Tegin and Bilge Kagan, and the inscription of Tuñoqoq.⁴

The religion depicted in the Orkhon inscription is generally referred to as Tengriism, from *Tenri*, the supreme Sky-God.⁵

1. The concept of «to die» in the Orkhon inscriptions

In the Orkhon inscription there are various terms and expressions for «to die».

To start with, the verb *öl*- «to die» that has cognates throughout Turkic is only used for enemies, common people and animals. It is never used for high officials, dignities or the royal family. Some examples from the steles in original runiform⁶ script are the following:

ᠮᠢᠨᠢᠬᠠ	ᠰᠢ	ᠯᠢᠮᠢᠰ	ᠶᠡᠨᠢᠴ	ᠬᠠᠨ
t ² ᠩr ² I:	nčA	t ² ms ²	r ² nč:	k ¹ n ¹
<i>Tenri</i>	<i>an-ča</i>	<i>te-miš</i>	<i>erinč</i>	<i>qan</i>
Sky/God	that-EQU	say-IND.PAST	PTC	Khan

4. T. TEKIN, *A grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington-The Hague, Indiana University-Mouton, 1968¹; T. TEKIN, *Orhon Yazıtları*, İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2003; T. TEKIN, *Orhon Türkçesi Grameri*, İstanbul, M. Ölmez, 2003; Á. BERTA, *Szavaimat jól halljátok [...] A türk és ujjur rovásírásos emlékek kritikai kiadása*, Szeged, Jatepress, 2004; and V. RYBATZKI, *Die Toñuquq-Inschriften*, Szeged, Dept. of Altaic Studies, University of Szeged, 1997.

5. Further see, a.o., J.-P. ROUX, *La religione dei turchi e dei mongoli*, Genova, ECIG, 1990; GOLDEN, *An Introduction*, pp. 149-151; J.P. LAUT, *Vielfalt türkischer Religionen*, «Spirita», 10, 1996, pp. 24-36; and SCHARLIPP, *Leben und Kultur*.

6. In this contribution, Old Turkic examples are quoted in original runiform script provided with transliteration, turcological transcription, grammatical glosses and translation. As for the transliteration system, the apex numbers ¹ vs. ² after consonants characterize back vs. front consonants, respectively, i.e. consonants occurring in back vs. front syllables. The apex numbers ³ and ⁴ refer to back vs. front /k/ in the neighborhood of labial vowels. The runiform characters ᠮ, ᠯ and ᠰ, representing two consonantal sounds together, are transliterated as lt, nt and nč. With respect to vowels, the runiform character ᠰ (a, e) is transliterated as A, ᠮ (i, i) as I, ᠯ (u, o) as U, and ᠮ (ü, ö) as Ü. The sign (:) is the only punctuation symbol present in the inscriptions, separating noun phrases and/or sentences. For the complete Orkhon alphabet, see, a.o., V. THOMSEN, *Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénissei. Notice préliminaire*, «Bulletin de l'Académie Royale du Danemark», 1893, pp. 285-299; T. TEKIN, *A grammar of Orkhon Turkic*; T. TEKIN, *Orhon Türkçesi Grameri*, Ankara, M. Ölmez, 2000; T. TEKIN, *Orhon Yazıtları*, İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2000; and E. RAGAGNIN, *Lezioni di Turcologia: Il Turco Antico*, Forum, Udine, forthcoming. Runic characters are read from right to left. For the origin of the Turkic runiform script, see A. RÓNA-TAS, *On the development and origin of the East Turkic «Runic» script*, «Acta Orientalia Hungaricae», 41/1, 1987, pp. 7-14.

:ᠪᠡᠷᠲᠢᠮᠤ	:ᠬᠠᠨᠢᠶᠢᠨ	:ᠠᠭᠤᠳᠤᠫᠤ	:ᠶᠢᠬᠢᠲᠢᠨ	ᠶᠢᠬᠢᠲᠢᠨ
b ² r ² t ² m:	k ¹ n ¹ ᠶᠢᠨ ² :	k ³ Ud ¹ p	Ičk ² d ² ᠶ:	Ičk ² d ² k ⁴
<i>ber-tim</i>	<i>qan-iᠶ-in</i>	<i>god-up</i>	<i>ič-ik-tiᠶ.</i>	<i>Ič-ik-dük</i>
give-PAST.1SG	khan-POSS.2SG-ACC	put-CB	inside-DEN.V-PAST.2SG	inside-DEN.V-PART

:ᠬᠠᠨ	:ᠲᠡᠭᠦᠷᠢ	ᠶᠨ	ᠶᠡᠮᠢᠰ	:ᠶᠡᠷᠢᠨᠴᠢ
Üčn ² :	t ² ᠶᠦᠷᠢᠨᠢ:	Ül ²	t ² ms ²	r ² nᠴ:
<i>üčün</i>	<i>Teᠭri</i>	«öl!»	<i>te-miš</i>	<i>erinc</i>
for	Sky/God	die-IMP.SG	say-IND.PAST	PTC

ᠲᠦᠷᠦᠬ	:ᠪᠣᠳᠤᠨ	ᠶᠡᠬᠢᠶᠨ	:ᠠᠯᠢᠨᠲᠢ	ᠶᠣᠭ
t ² Üᠷ ² k ²	b ¹ Ud ¹ n:	Ül ² t ² I	l ¹ k ¹ nᠲᠢ:	y ¹ k ³
<i>Türk</i>	<i>bod-un</i>	<i>öl-ti</i>	<i>alqin-ti</i>	<i>yoq</i>
Turk	people-PL	die-PAST.3SG	disappear-PAST.3SG	non existent

:ᠪᠣᠯᠲᠢ

b¹Uᠯᠲᠢ:
bol-ti
bolti
 become-PAST.3SG

«So Teᠭri spoke in this way: “I gave you a Khan (but) you abandoned your Khan and you submitted” (to China). Because they submitted, Teᠭri supposedly said: “die!”. The Turkic peoples died, disappeared and became inexistent.» (Tuñoqoq inscription, bigger stele, West side, lines 2-3).

In this passage we find three verbal forms referring to «to die»: *öl-* «to die», *yoq bol-*, literally «to become inexistent» and *alqin-* «to disappear».

Otherwise, when referring to nobles, dignitaries and the royal family, several periphrases are used for the tabooed verb *öl-*, namely *uč-* «to fly», *kergek bol-* «to become necessary», and *adril-* «to get separated, to separate oneself», e.g.:

:ᠲᠦᠷᠦᠭ	:ᠬᠠᠭᠶᠠᠨᠶᠡᠫᠤ	:ᠤᠴᠠ	:ᠪᠠᠷᠮᠢᠰ	:ᠶᠡᠷᠢᠨ
t ² Üᠷᠦᠭ ² :	k ¹ zᠭ ¹ n ¹ p:	UčA:	b ¹ r ¹ ms ² :	k ¹ ᠶᠢᠮ:
<i>törü-g</i>	<i>qazᠶan-ᠶp</i>	<i>uč-a</i>	<i>bar-miš.</i>	<i>Qaᠶ-īm</i>
law-ACC	get-CB	fly-CB	go-IND.PAST	father-POSS.1SG

:ᠬᠠᠭᠠᠨᠠ	:>ᠳᠢᠵᠢ	ᠬᠢ	:ᠶᠠᠭᠠᠨᠠ	:ᠪᠠᠪᠠ
k ² g ¹ n ¹ k ¹ A:	b ¹ š ¹ l ¹ y ¹ U:	b ¹ z	k ² g ¹ n ¹ g ¹ :	b ¹ l ¹ b ¹ l ¹ :
<i>qagan-qa</i>	<i>baš-la-yu</i>	<i>Baz</i>	<i>qaḡan-ïḡ</i>	<i>balbal</i> ⁷
kagan-DAT	head-DEN.V-CB	Baz	kagan-ACC	balbal

:ᠲᠢᠮᠢᠰᠢ
 t²Ik²ms²:
tik-miš.
 erect-IND.PAST

«He organized the laws (of the empire) and passed away. (My uncle, the Kagan) first erected Baz Kagan as a *balbal* for my father, the Kagan.»⁸ (Köl Tegin inscription, East side, line 16)

The expression *uča bar-* appears to be used only for the Khans. The verb *uč-* mostly occurs combined with the auxiliary verb *bar-* «to move away».⁹ Note, however, that the idea of the soul leaving the body as a bird is common to many other world cultures.

In the following example the passing away of Köl Tegin is expressed with the construction *kergek bol-* which literally means «to become necessary», i.e. to be missed by the people alive.¹⁰

:ᠪᠤᠨᠴᠠ	:ᠲᠦᠷᠦᠭ	:ᠠᠵᠠᠭᠠᠨᠶᠢᠫᠤ	:ᠶᠢᠨᠢᠮ	ᠬᠦᠯᠢ
b ¹ Uᠨᠴᠠ:	t ² Ür ² Üg ² :	k ² zḡ ¹ n ¹ p:	In ² m:	kÜl ²
<i>Bun-ča</i>	<i>törü-g</i>	<i>qazgan-ïp</i>	<i>ini-m</i>	<i>Köl</i>
this-EQU	law-ACC	gain-CB	younger brother-POSS1.SG	Köl

7. Balbals are stone figures representing killed enemies. It was believed that they would serve the hero, to whom the stele was dedicated, after death. Moreover, note that Mongols believed «that the soul of an enemy of noble birth could exert a beneficial influence over the entire family of his conqueror». Jamuqa (SHM §201) says, in this respect, the following: «When I lie dead, my bones buried in a high place, forever and ever I shall protect you and be a blessing to the offspring of your offsprings» (DE RACHEWILTZ, *The Secret History of the Mongols*, 2 voll., Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 756).

8. TEKIN, *A grammar of Orkhon Turkic*, p. 266.

9. On Turkic auxiliary verb constructions (also referred to as postverbal constructions), cf., a.o., L. JOHANSON, *On Turkic transformativizers and nontransformativizers*, «Turkic languages», 8, 2004, pp. 180-190; S. AĞCAGÜL, *Grammaticalization of Turkic postverbal constructions*, «Orientalia suecana» 53, 2004, pp. 5-14; and E. RAGAGNIN, *Dukhan, a Turkic variety of northern Mongolia: Description and analysis*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, pp. 104-109.

10. The analysis of *kergek bol-* in S.E. HEGAARD, *Some expressions pertaining to death in the Kök Turkic inscriptions*, «Ural-altaische Jahrbücher», 48, 1970, pp. 89-115, is misleading.

:ᠠᠢᠭᠦᠨᠲᠦ	ᠤᠵᠢ	:ᠰᠢ	ᠶᠡᠫᠡᠭᠡᠭ	:ᠪᠠᠯᠲᠢ
t ² Ig ² n ² :	ÜzI	nčA:	k ² r ² g ² k ²	b ¹ Uᠯᠲᠢ:
Tegin	öz-i	an-ča	kergek	bol-ti
Prince	self-POSS3	that-EQU	necessary	become-PAST3

«After he had succeeded so much in making the state powerful, my younger brother, Prince Köl, passed away»¹¹ (Köl Tegin inscription, East side, line 30).

Finally, the idea of «to die» as «separation» from this word is given by the verb *adril-* «to get separated/ to be separated» (from *adir-* «to separate» plus the deverbial [voice] verbal suffix *-(V)I*) as seen in the example below from the Ongin inscription:

:ᠰᠤᠵᠢ	:ᠲᠡᠭᠦᠷᠢ	:ᠰᠤᠨ	:ᠶᠡᠯᠢᠬᠤ	ᠶᠡᠲᠡᠨᠴᠢ
ÜzA:	t ² ᠡᠷᠡᠲᠡ:	k ¹ Uñ:	y ¹ ᠯᠢᠬᠤA:	y ² t ² Inč
Üze	teᠡri	qoñ	yilqa	yeti-nč
Above	Sky/God	sheep	year-DAT	seven-ORD
:ᠳᠤ	:ᠶᠡᠯᠢᠬᠤ	:ᠰᠤᠨ	:ᠶᠡᠯᠢᠬᠤᠳᠠ	
y ¹ :	K ⁴ Üčl ² g ² :	l ¹ p:	k ¹ g ¹ n ¹ md ¹ A:	
ay	küč-lüg	alp	qagan-īm-da	
moon/month	power-N.DER	brave	kagan-POSS1.SG-LOC/ABL	

ᠠᠳᠢᠷᠢᠯᠠᠭ	:ᠪᠠᠷᠳᠡᠶᠢᠵᠢ
d ¹ r ¹ l ¹ U	b ¹ r ¹ d ¹ ᠡᠵᠢ:
adr-īl-u	bar-d-ijiz
separate-DEV.V-CB	go-PAST-2PL.

«You parted from my mighty and brave Kagan in the 7th month of the Sheep year and passed away.» (Ongin Inscription, line 12)¹²

2. The concept «to die» in Mongolic old sources

Among the Mongolic oldest sources, the *Secret History of the Mongols*, the epic literary treasure of the Mongols, occupies a special position. The original version, which is, alas, unavailable, was probably compiled in the 13th century in Uyghur script. However, its oldest copy was written in

11. TEKIN, *A grammar of Orkhon Turkic*, p. 268.

12. The reading is according to Á. BERTA, *Szavaimat jól halljátok...*, Jatepress, Szeged, 2004, p. 220 and p. 224.



Fig. 1. Mongolia. Bigger stele of the Tuñoqoq inscription (photo by Elisabetta Ragagnin)

Chinese characters at the beginning of the Ming dynasty.¹³ The language used is Middle Mongol.¹⁴

Similarly to Turkic, also in Mongolic sources, «to die» was tabooed and other expressions were used instead. Some examples from the *Secret History of the Mongols* (SHM) are the following: *ügei bol-* «to become inexistent» (*ügei* «not, inexistent» plus *bol-* «to become»), *nökči-* literally meaning «to nomadize» (i.e. to nomadize away from this world), *ündütte/qaldutta qar-* «to go to the heights».¹⁵ Finally, the expression used to refer to the death of Chinggis Khan is *Tenggeri-tür qar-* «to reach Tenggeri, i.e. to reach the Sky»:

<i>Gaqai</i>	<i>žil</i>	<i>Činggis</i>	<i>Qagan</i>
Pig	year	Chinggis	qagan

<i>Tenggeri-tür</i>	<i>qar-ba.</i>
Sky/God-DAT	GO-PAST3

«In the year of the Pig (1127), Chinggis Khan reached the Sky.» (SHM §268)

3. «To die» in non Islamic Turkic languages of present day Mongolia

Present-day Mongolia is home to three groups of speakers of Sayan Turkic.¹⁶ They believe in shamanism, i.e. have animistic beliefs, where shamans¹⁷ play an important role as intermediaries between the world of humans and that of spirits.¹⁸

13. For the *Secret History of the Mongols*, see, a.o., DE RACHEWILTZ, *The Secret History* and R. GROUSSET, *Il conquistatore del mondo*, Adelphi, Milano, 2011.

14. The term «Middle Mongol» is used in this contribution to refer to the language of sources recorded at the time of the Mongol empire, i.e. from the XIII till the early 15th century; also cf. V. RYBATZKI, *Middle Mongol*, in J. JANHUNEN (ed.), *The Mongolic Languages*, London-New York, Routledge, 2003, pp. 57-82.

15. Also cf. G. DOERFER, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, vol. 3, Wiesbaden, Steiner, 1967.

16. As for the other Turkic groups of Mongolia, namely Kazakhs and Uyghurs, they represent a separate group since their beliefs are Islamic. They are not dealt with in the present contribution.

17. On shamanism, see, a.o., V. DIÓSZEGI, M. HOPPÁL, *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978; M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, Eng. trans. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, Princeton University Press, 1974. With special reference to shamanism in northern Mongolia, see O. PURVEE, G. PURVEE, *Mongolian shamanism*, Ulaanbaatar, Admon, 2010⁵ (revised and updated).

18. Other Sayan Turkic groups are found in neighboring areas in Russia, namely in the Tuvan republic, in Irkutsk Oblast' and in the Oka district of Buriatia. The northern regions of Xinjiang province are home to the Jungar Tuvans. See RAGAGNIN, *Dukhan*, pp. 24-28 for more details.

There are three main Sayan Turkic groups: Altai Tuvans, Dukhans and Tuhans. In the literature they are often also referred to as Uriankhay or Uygar. These terms are used to define non-Islamic Turkic peoples of Mongolia. The term Uriankhay (= *Uriangqai*) is an old name of this area, which is mentioned several times in the *Secret History of the Mongols*.

Altai Tuvans number around 22,000 and inhabit mostly Bayan Ölgii and Khovd provinces of western Mongolia. Some smaller groups also are found in Altanbulag sum of Selenga Aymag and in Zaamar sum of Central Aymag, due to the forced resettlements that occurred in the 1960-1970s. Altay Tuvans follow the Mongolian style of nomadic pastoralism.¹⁹

The northern regions of Khövsgöl Aymag in Mongolia are home to two other Sayan Turkic speaking groups: the reindeer herding Dukhans and the cow herding Tuhans. Dukhans number approximately 500 individuals and inhabit the county of Tsagaan-Nuur. This area borders on the northeast with Buryatia and on the west with the Tuvan republic. About half of the Dukhan people live in the neighboring taiga areas and follow a lifestyle based on reindeer herding, hunting and gathering. The other half has either settled in the village of Tsagaan-Nuur or lives in adjacent river areas herding Mongolian-style cattle, i.e. horses, camels, cows, goats and sheep. Dukhans identify themselves as *tu^hha*, which is a phonetic variation of *tuva/tuba*, an ancient name of the Siberian area, common to various groups in the neighboring areas; e.g. *tiva* (*ti²va*) «Tuvan» and *tofa* (*to²fa*) «Tofan». However, in Mongolia Dukhans are generally called *tsaatan* «those who have reindeer» from *tsaa* «reindeer» plus the denominal suffix *+tan*. This designation merely focuses on the traditional type of animal husbandry of the Dukhan people.²⁰

As for Tuhans, in the literature, they are usually named *Uyghur-Uriankhay*. However, they refer to themselves and to their language as *tuha*, a phonetic variant of *tuva/tuba*. Tuvan is presently actively spoken by not more than 50 individuals, all aged above 45. All Tuvan speakers are bilingual in Tuvan and Mongolian. Tuvan is both a non-dominant and a non-written variety and is only used as the in-group language. Tuvan displays several unique archaic features which are not shared with the other Sayan Turkic varieties.²¹

Altai Tuvans, Dukhans and Tuhans have preserved their material and spiritual culture up to present days.

19. Altay Tuvan has been the subject of many publications by the German scholar Erika Taube, who has carried out intensive investigations on the folklore of this people of Mongolia; a.o., see E. TAUBE, *Tuwinische Folkloretexte aus dem Altai (Cengel/Westmongolei)*. *Kleine Formen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008.

20. Further, see RAGAGNIN, *Dukhan*.

21. Further, see E. RAGAGNIN, *A rediscovered lowland Tofan variety in northern Mongolia*, «Turkic languages», 13, 2009, pp. 225-245.

The forms to express «to die», common to these three groups, are the following: *uš-* «to fly», *uša par-* «to fly away», *ǰok bol-* «to become inexistent» and *öl-* «to die». The last item is used for animals and very rarely for people.

Besides, Dukhans, who live in close contact with Darkhat Mongols, also use the expression *ööṭə²² pol-*. This expression is a borrowing from Darkhat *ööḍə bol-* («up, upwards» plus «to become») i.e. «to proceed, to go, to pass away». The term *ööḍə* is a Mongolic item meaning «upwards, uphill, upstream, towards, against»,²³ cf. Classic Mongolian *ögedə bol-* «to rise, to get up (from bed), to appear, to go, to proceed, to arrive»; «to die (honorific)», «to improve (of a person's behavior)»; «to become useful, able (of a person who was incapable before)».²⁴

Finally, among the Tuhans of Eastern Khövsgöl Lake, where Buddhism is more practiced, the expression *tenggeri par-* «to reach the sky(God)» and *purhan pol-* «to become Buddha» are also in use. After death, the body is put in a wooden coffin and buried in the «grave hill», some 10 km away from the village of Tsagaan Üür. Note that the local Lama decides where to place the coffin exactly.

Abbreviations

ACC: accusative
 CB: converb
 DAT: dative
 DEN.V: denominal verbal suffix
 DEV.N: deverbal nominal suffix
 DEV.V: deverbal verbal suffix
 IMP: imperative
 LOC/ABL: locative/ablative
 ORD: ordinal
 PART: participle
 PAST: past tense
 PL: plural

22. The symbol ə (schwa) represents a reduced and centralized vowel.

23. C. BAWDEN, *Mongolian-English dictionary*, London-New York, Kegan Paul, 1997, p. 276b and F.D. LESSING, *Mongolian-English Dictionary*, Bloomington Ind., Mongolian Society, 1995³[1960], p. 630b.

24. LESSING, *Mongolian-English Dictionary*, p. 630b. For other expressions pertaining to death in Mongolic, see K. SAGASTER, M.M. HALTOD, *Über einige Ausdrücke für ‚sterben‘ im Mongolischen*, «Journal de la Société Finno-Ougrienne», 65, 1963, pp. 99-119.

POSS: possessive
 PTC: particle
 SG: singular
 SHM: Secret History of the Mongols

Bibliography

- S. AĞCAGÜL, Grammaticalization of Turkic postverbal constructions, «*Orientalia Suecana*», 53, 2004, pp 5-14.
- T.J. BARFIELD, *The perilous frontiers. Nomadic empires and China, 221 BC to AD 1757*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1989.
- C. BAWDEN, *Mongolian-English dictionary*, London-New York, Kegan Paul, 1997.
- C.I. BECKWITH, *Empires of the Silk Road. A history of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2009.
- Á. BERTA, *Szavaimat jól halljátok... A türk és ujjgur rovásírásos emlékek kritikai kiadása*, Szeged, Jatepress, 2004.
- V. DIÓSZEGI, M. HOPPÁL, *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978.
- G. DOERFER, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, vol. 3, Wiesbaden, Steiner, 1967.
- M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, Eng. trans, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- P.B. GOLDEN, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.
- R. GROUSSET, *Il conquistatore del mondo*, Adelphi, Milano, 2011.
- S.E. HEGAARD, Some expressions pertaining to death in the kök Turkic inscriptions, «*Ural-altaische Jahrbücher*», 48, 1970, pp. 89-115.
- L. JOHANSON, On Turkic transformativizers and nontransformativizers, «*Turkic Languages*», 8, 2004, pp. 180-190.
- B. KEMPF, Old Turkic runiform inscriptions in Mongolia. An overview, «*Turkic Languages*» 8, 2004, pp. 41-52.
- J.P. LAUT, Vielfalt turkischer Religionen, «*Spirita*», 10, 1996, pp. 24-36.
- F.D. LESSING, *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington Ind., Mongolian Society, 1995³ [1960].
- O. PURVEE, G. PURVEE, *Mongolian shamanism*, Ulaanbaatar, Admon, 2010⁵ (revised and updated).
- I. DE RACHEWILTZ, *The Secret History of the Mongols*, 2 voll., Leiden-Boston, Brill, 2006.
- E. RAGAGNIN, A rediscovered lowland Tofan variety in northern Mongolia, «*Turkic Languages*», 13, 2009, pp. 225-245.
- E. RAGAGNIN, *Dukhan, a Turkic variety of northern Mongolia: Description and analysis*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.
- E. RAGAGNIN, *Lezioni di Turcologia: Il Turco Antico*, Udine, Forum, forthcoming.
- A. RÓNA-TAS, On the development and origin of the East Turkic «Runic» script, «*Acta Orientalia Hungaricae*», 41/1, 1987, pp. 7-14.

-
- J.-P. ROUX, *La religione dei turchi e dei mongoli*, Genova, ECIG, 1990.
- V. RYBATZKI, *Die Toñuquq-Inschriften*, Szeged, Dept. of Altaic Studies, University of Szeged, 1997.
- V. RYBATZKI, Middle Mongol, in J. JANHUNEN (ed.), *The Mongolic Languages*, London-New York, Routledge, 2003, pp. 57-82.
- K. SAGASTER, M.M. HALTOD, Über einige Ausdrücke für ‚sterben‘ im Mongolischen, «*Journal de la Société Finno-Ougrienne*», 65, 1963, pp. 99-119.
- W.E. SCHARLIPP, *Leben und Kultur der alten Türken in der Steppe*, in J. DENY ET AL. (eds.), *Philologiae Turcicae fundamenta*, vol. 3, *Philologiae et historiae Turcicae fundamenta*, History of the Turkic peoples in the pre-Islamic period, Berlin, Klaus Schwarz, 2000, pp. 125-145.
- E. TAUBE, *Tuwinische Folkloretexte aus dem Altai (Cengel/Westmongolei). Kleine Formen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008.
- T. TEKIN, *A grammar of Orkhon Turkic*, Bloomington-The Hague, Indiana University-Mouton, 1968.
- T. TEKIN, *Orhon Türkçesi Grameri*, İstanbul, M. Ölmez, 2003².
- T. TEKIN, *Orhon Yazıtları*, İstanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2003.
- V. THOMSEN, Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénissei. Notice préliminaire, «*Bulletin de l'Académie Royale du Danemark*», 1893, pp. 285-299.
- I. VÁSÁRY, *Geschichte des frühen Innerasiens*, Herne, Gabriele Schäfer Verlag, 2006 (translation by T. SCHÄFER of I. VÁSÁRY, *A régi Belső-Ázsia története*, Szeged 1993).

Is «vampire» a Turkic word?

Elisabetta Ragagnin

«Aus dem Grabe werd' ich ausgetrieben,
Noch zu suchen das vermißte Gut,
Noch den schon verlornen Mann zu lieben,
Und zu saugen seines Herzens Blut»
(Goethe, *Die Braut von Corinth*, 1797)

Abstract: This article focuses on the etymology of the word vampire. After presenting the available etymological data, this contribution offers a Turkic etymology of the word vampire on the base of turcological and historical evidence.

1. Introduction

There have been several etymological proposals for the word «vampire». Cognates of this word occur in all European languages and beyond, e.g. German *Vampir*, Italian *vampiro*, Hungarian *vámpír*, Albanian *dhampir*, Greek *vampiras*, Dutch *vampier*, Russian *vampir*, Mongolian *vampir*, Turkish *vampir*, Finnish *vampyyri*, etc.

The figure of scary «undead» entities sucking blood is common to almost all cultures of the world from very early ages as for instance Lilith, Gorgones, Lamia and Lemures.¹ Such figures have been fascinating writers until modern times.

However, the specific term «vampire» apparently entered European languages in the 18th century from Serbian. At this time parts of Serbia and Walachia were annexed to the Habsburg empire in consequence of the treaty of Passarowitz (1718) and practices such as vampirism, which were by no means new, came to be widely reported in official chronicles and newspapers of the empire and commented upon by scholars. In this way, the Serbian word «vampir» came first to German, then to French and then spread to the other European languages, reaching the broader public and gaining untold popularity in vernaculars.

1. Therefore see, a.o., P.M. KREUTER, *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum*, Berlin, Weidler, 2001; and T. BRACCINI, *Prima di Dracula: Archeologia del vampiro*, Bologna, Il Mulino, 2011.

To start with, the famous case of Peter Plogojowitz (1725) is reported below.²

«After a subject of the name of Peter Plogojowitz had died, then weeks past – he lived in the village of Kisilova, in the Rahm District – and had been buried according to the Raetzian custom, it was revealed that in the same village of Kisilova, within a week, nine people, both old and young, died also, after suffering a twenty-four-hour illness. And they said publicly, while they were yet alive, but on their death-bed, that the above mentioned Plogojowitz, who had died ten weeks earlier, had come to them in their sleep, laid himself on them, and throttled them, so that they would have to give up the ghost. The other subjects were very distressed and strengthened even more in such [beliefs] by the fact that the dead Peter Plogojowitz's wife, after saying that her husband had come to her and demanded his opanki, or shoes, had left the village of Kisilova and gone to another. And since with such people (which they call vampires)³ various signs are to be seen – that is, the body undecomposed, the skin, hair, beard and nails growing – the subjects resolved unanimously to open the grave of Peter Plogojowitz and to see if such above-mentioned signs were really to be found on him. To this end they came here to me and, telling of these events, asked me and the local pope, or parish priest, to be present at the viewing. And although I at first disapproved, telling them that the praiseworthy administration should first be dutifully and humbly informed, and its exalted opinion about this should be heard, they did not want to accommodate themselves to this at all, but rather gave this short answer: I could do what I wanted, but if I did not accord them the viewing and the legal recognition to deal with the body according to their custom, they would have to leave house and home, because by the time a gracious resolution was received from Belgrade, perhaps the entire village – and this was supposed to have already happened in Turkish times – could be destroyed by such an evil spirit, and they did not want to wait for this. Since I could not hold such people from the resolution they had made, either with good words or with threats, I went to the village of Kisilova, taking along the Gradisk pope, and viewed the body of Peter Plogojowitz, just exhumed, finding, in accordance with thorough truthfulness, that first of all I did not detect the slightest odor that is otherwise characteristic of the dead, and the body, except for the nose, which was somewhat fallen away, was completely fresh. The hair and beard – even the nails, of which the old ones had fallen away – had grown on him; the old skin, which was somewhat whitish, had peeled away, and a new fresh one had emerged under it. The face, hands,

2. The English translation is taken from P. BARBER, *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality*, New York, Yale University Press, 1988, pp. 6-7. The German original text can be viewed online at: <http://www.paranormal.de/vampir/quellec.html> (2012/04/25). For an overview of the documentation on «vampires» in literary works, official communications, etc., see D. STURM, K. VÖLKER (eds.), *Von denen Vampiren oder Menschengaugern. Dichtungen und Dokumente*, München, Carl Hanser, 1968¹.

3. In the original German text, the word *vampyri* is used.

and feet, and the whole body were so constituted, that they could not have been more complete in his lifetime. Not without astonishment, I saw some fresh blood in his mouth, which, according to common observation, he had sucked from the people killed by him. In short, all the indications were present that such people (as remarked above) are said to have. After both the pope and I had seen this spectacle, while the pope grew more outraged than distressed, all the subjects, with great speed, sharpened a stake - in order to pierce the corpse of the deceased with it - and put this at his heart, whereupon, as he was pierced, not only did much blood, completely fresh, flow also through his ears and mouth, but still other signs (which I pass by out of high respect) took place. Finally, according to their usual practice, they burned the often-mentioned body, *in hoc casu*, to ashes, of which I inform the most laudable Administration, and at the same time would like to request, obediently and humbly, that if a mistake was made in this matter, such is to be attributed not to me but to the rabble, who were beside themselves with fear.»

Etymological dictionaries of European languages unanimously report that it is due to such reports that the word «vampire» gained full popularity in the European literary culture. The fictional vampire *par excellence* is Dracula, popularized by the novel of Bram Stoker.

However, which is the etymological origin of the word «vampire»? Is it really a Slavic term as generally assumed?⁴

2. The Slavistic etymological option

Russian displays two forms of the word under discussion: *vampir* and *upyr'*, which are assumed to be etymologically related.

As for the former, it represents a recent borrowing either from French *vampire* or from German *Vampir* and semantically displays *draculesque*

4. For etymological analyses of the word «vampire», see, a.o., A. BRÜCKNER, *Etymologien*, «Slavia», 13, 1934-1935, pp. 272-280; K. WILSON, *The history of the word Vampire*, in A. DUNDES (ed.), *The vampire: A casebook*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, pp. 3-11 (first published «Journal of the History of Ideas» 46, 1985, pp. 577-583); H.H. BIELFELDT, *Die Wortgeschichte von deutsch Vampir und Vamp*, in *Serta Slavica in Memoriam Aloisii Schmaus*, München, Tofenik, 1971, pp. 42-47; K.E. NAYLOR, *The source of the word vampire in Slavic*, «Southern Europe», 10, 1983, pp. 93-98; B. COOPER, *The word vampire: its Slavonic form and origin*, *Journal of Slavic Linguistics* 13/2, 2005, pp. 251-270; K. STACHOWSKI, *Wampir na rozdrożach. Etymologia wyrazu upiór -wampir w językach słowiańskich*, «Rocznik Slawistyczny», 55, 2005, pp. 73-92; P.M. KREUTER, *The name of the vampire: Some reflections on current linguistic theories on the etymology of the word «vampire»*, in P. DAY (ed.), *Vampires: myths and metaphors of enduring evil*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2006, pp. 57-63; A. RÓNA TAS, Á. BERTA, *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*, Wiesbaden, Harrassowitz 2011, pp. 65-66. Moreover, in the novel of Tolstoj *Упырь* (*The vampire*) there is an interesting section concerning the etymology of the word *upyr'*.

connotations.⁵ As mentioned above, this term ultimately came to European languages from Serbian.

With regard to *upyr'* «Vampir; Leiche eines bösen Zauberers oder einer Hexe, die nachts als Wolf oder Eule umgeht und Menschen und Tiere tötet»,⁶ its etymology is still debated among Slavists.

The form *upyr'* is documented in East Slavic Kievan sources already in the 11th century, as a proper name. Slavists, combining the forms *vampir* and *upyr'*, reconstructed a Slavic protoform **opy/irь* that legitimizes the occurrence of the nasal bilabial consonant *-m-* at the end of the first syllable of the form *vampir*. However, even though the reconstructed Slavic protoform has been accepted, its final etymology is still debated. None of the standard Slavic etymological dictionaries proposes a satisfactory Slavic explanation of this form.⁷

Cognates of *upyr* are found throughout Slavic, e.g. Polish *wąpierz* and *upior* (- Ukrainian), Slovak *upir*, Serbocroatian *upir(ina)* etc. Interestingly enough, a cognate of these forms is also found in French dialects: *oupire*, *upire*.⁸

As for Slavic languages spoken in the Balkan area, it is interesting to note that Bulgarian displays several dialectal variants of this word such as *vapir*, *vipir*, *lepir*, *upir*, *vyper*, *voper*, *vapirin* and *vampir*.⁹

3. The Turkic etymological option

From the Turkic perspective, the etymology of the terms *vampir* and *upir'* and their relation is more straightforward.¹⁰

Turkic languages display a verbal stem *oop-* whose original meaning is «to gulp down, to swallow». This verb is already documented in Old Turkic

5. M. VASMER, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, vols. 3, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1953-1958, vol. 1, p. 168.

6. VASMER, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. 3, p. 186.

7. For details, see BRÜCKNER, *Etymologien*, pp. 272-280; J.L. PERKOWSKI, *The darkling. A treatise on Slavic vampirism*, Columbus, Slavica Publishers, 1989; COOPER, *The word vampire*, pp. 251-270.

8. BIELFELDT, *Die Wortgeschichte*, p. 44. The occurrence of these forms was also confirmed to me by Daniel Fabre.

9. A complete list of the variants is found in U. DUKOVA, *Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen*, München, Otto Sagner, 1997.

10. Supporting the Turkic origin of *vampire* also are F. MIKLOSICH, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien, W. Braumüller, 1886; and DUKOVA, *Die Bezeichnungen der Dämonen*.

sources and originally displayed a long vowel: **oop*, also cf. Yakut *uop*.¹¹

Derived forms from the verb **oop*- are richly attested throughout Turkic, both synchronically and diachronically. The root **oop*- occurs with various «agent-like» suffixes to form nominals (i.e. nouns and adjectives) designating «somebody/something who/that X-es» i.e. «somebody/something who/that gulps down». Some examples from Southeastern (Oghuz) Turkic languages are: Turkish, Azeri and Turkmen *obur* «glutton» (**oop*- plus the aorist participle *-(V)r*, i.e. literally «the swallower, somebody who gulps down»¹²). As for northwestern (Kipchak) Turkic languages, compare the following entries: Kazakh *op*- «to eat up, gorge, swallow», *obir* «glutton, insatiable, vampire»,¹³ Kirghiz *obur* «glutton», Balkar *obur* «sorcerer», Karachay *obur* «witch», Kymyk *obor* «evil, deceptive»,¹⁴ Tatar *ubir* «werewolf, vampire», (Russian) *upyr'*, and *upkin*¹⁵ «abyss, gorge». ¹⁶ With respect to Southeast (Karluk) Turkic, modern Uyghur displays the following three forms: *opqan* «glutton, someone who greedily devours absolutely anything that's edible», *opkun* «vortex, whirlpool» and *opqur* «insatiable». ¹⁷ Some examples from Siberian Turkic languages are: Telut *opkun* and *opkuš* «vortex»,¹⁸ Yakut *uop*- «take to the mouth», *uobuu* «Nomen actoris from *uop*-»,¹⁹ Dolgan *uopča* «bite, morsel (of food)». ²⁰

As for Chuvash, the only modern descendent of Bulghar (Oghur) Turkic, it displays several forms derived from **oop*, which are highly interesting for the present etymological discussion. Chuvash also preserves

11. T. TEKIN, *Türk dillerinde birincil uzun ünlüler*, Ankara, Simurg, 1995, p. 177. Yakut is one of the few Turkic languages that preserves original Turkic long vowels; see, a.o., M. STACHOWSKI, *Geschichte des Jakutischen Vokalismus*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 1993.

12. H. EREN, *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, 1999, pp. 303b-304a.

13. B.N. SHNITNIKOV, *Kazakh-English Dictionary*, The Hague, Mouton, 1966, pp. 151a, 153a.

14. M. RÄSÄNEN, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkisprachen*, Helsinki, Suomalais-ugrilainen seura, 1969, p. 363a.

15. In Tatar, Common Turkic *o* → *u*.

16. F.A. GANIEV, *Tatarsko-russkij slovar'*, Kazan', Tatar. Knizn. Izdat., 1995, pp. 336b, 341a.

17. E.N. NECIP, *Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1995, p. 297a.

18. M.R. FEDOTOV, *Etimologičeskij slovar' čuvaškogo jazyka*, Čeboksary, Čuvaškij Gosudarstvennyj Institut, Gumanitarnyč Nauk, 1996, p. 132.

19. Ė.K. PEKARSKIJ, *Slovar' jakutskogo jazyka*, Leningrad, Izdanie Akademii Nauk Soyuzu Sovetskix Socialističeskix Respublik, 1927, p. 302b.

20. M. STACHOWSKI, *Dolganischer Wortschatz*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 1993, p. 244.

traces of Turkic primary long vowels, though not systematically. In some instances *oo corresponds to Chuvash *vo* ~ *vu*, whereas *aa corresponds to *ja*, e.g. Proto Turkic (PT) *oot «fire» → Chuvash *vut* and Yakut *uot*, PT *aat «name» → Chuvash *jat* and Yakut *aat*.²¹

Chuvash displays the following deverbal nominals from PT *oop-: the form *vupār* ~ *vopār*²² is used to refer to evil spirits, whereas *vupkän* ~ *vopkän* is used with reference to «glutton», «illness», «vortex» and also «fairy-tale figure». These terms were also borrowed in neighboring Feno-Ugric languages, e.g. Meadow Mari *vuver* «witch» and Mari *vopkiñ* «greedy, voracious». However, Mari *uver* «witch» and Udmurt *ubir* «evil spirit, vampire, cannibal» were clearly borrowed from Tatar varieties.²³

These examples should suffice to demonstrate that all Slavic forms cognate of Russian *opyr'* have a Turkic origin.²⁴ It should not be forgotten that at the time of the Kiev Russians, various Turkic groups were roaming Eurasian steppes. Besides, the usage of a term of foreign origin to refer to a tabooed term is a common phenomenon in world languages.²⁵

Now, is the Serbian word *vampir* also a Turkic loanword?

To start with, Skok²⁶ explains this word as a substitute word for the tabooed lexical item *vukodlak* «werewolf», a Slavic word («wolf» plus «pelt»). Besides, important for this discussion is the wide range of variants displayed in Bulgarian (see above). Among those variants *vapir*, *vipir*, *viper* and *voper* can be traced back to a Chuvash-type Turkic language, especially viewing that Turkic Oghur groups had appeared in the 5th century at the northern borders of Bysans and that in the first half

21. Further, see J. BENZING, *Das Tschuwassische*, in J. DENY ET AL. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden, Steiner, 1959, vol. 1, pp. 695-751, in particular pp. 706-707, for a discussion on original long vowels in Chuvash.

22. For traces of the aorist morpheme in Chuvash, see L. JOHANSON, *Das tschuwassische Aoristthema*, «Orientalia Suecana», 23-24, 1975, pp. 106-158.

23. FEDOTOV, *Etimologičeskij slovar' čuvaškogo jazyka*, p. 131 and V.G. EGOROV, *Etimologičeskij slovar' čuvaškogo jazyka*, Čeboksary, Čuvaškoe Knižnoe Izdat., 1964, p. 57.

24. VASMER, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, pp. 186-187, considered a connection of Russian *opyr'* with Kazakh *ubyr* «witch» and the verb stem *op-* «to gulp down» very improbable.

25. See therefore I. HAUENSCHILD, *Die Tierbezeichnungen bei Mahmud al-Kaschgari. Eine Untersuchung aus sprach- und kulturhistorischer Sicht*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003; and E. RAGAGNIN, *Überlegungen über einige Rentiertermini*, in M. ERDAL ET AL. (eds.), *Botanica und Zoologica in der türkischen Welt. Festschrift für Ingeborg Hauenschild*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, pp. 133-140.

26. P. SKOK, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, (Dictionnaire étymologique de la langue croate ou serbe), vols. 4, Zagreb, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971-1974, p. 564.

of the 6th century they often were in the Balkan and in Thracia. Subsequently, conspicuous groups of Bulgar (Oghur) origin came to present-day Bulgaria in the 7th century lead by Asparuch, fleeing from the Volga Bulgarian Empire in a time when it was subjugated to Khazar hegemony. Within two centuries, however, these Turkic peoples got completely slavized. Note that modern Bulgarian displays some Turkic substrate features, besides the proper name *Bulgaria* of the country.

The form *vam-pir* differs from *vo-pur* merely for the presence of the bilabial nasal consonant *m* at the end of the first syllable. The occurrence of this consonant could be explained as a feature of the Balcan Sprachbund. This assumption is supported by evidence from Bulgarian, where, for instance, forms such as *vapor* and *vampor* «steamboat» are variants. The modern Greek spelling *mp* for the sound *b*, e.g. *μπύρα* for spoken *bira* «beer» may also belong here.

However, the alternation of nasalized and non nasalized syllables occurs world-wide, e.g. standard Dutch *papier* vs. children's Dutch *pampier* or Buryat *magazin* «shop» (← Russian) vs. *mangazin*, in the vernacular of older speakers. Free nasalization of this kind is also documented, in Bantu languages, Indonesian varieties and Japanese dialects.²⁷

Another Turkic etymological proposal, would view *vampir* as derived from *oop-* plus the deverbal nominal suffix *-GUr*,²⁸ which occurs in South Siberian and Southeastern Turkic languages as well as in Khalaj²⁹; cf. in this respect the Uyghur example *opqur* quoted above. The diachronic paths, characterized by dissimulations and assimilations from a basic Chuvash-type form, would then be: *vam-pir* < **vappir* < **vapkir* < **vupkor*, ultimately going back to **oop-GUr*.³⁰

To conclude, the wide range of examples cited above shows that meanings such a «glutton», «evil spirits/demons» and «evil creatures that suck like vampires» are semantically closely linked. They have clearly developed from the basic Turkic verbal stem *oop-* «to swallow, to gulp down». Furthermore, in some languages, derivatives of **oop-* were generalized to evil kinds of demons, losing any semantic connection with the primary idea of sucking.

27. K. NASUKAWA, *Prenasalisation and melodic complexity*, «UCL Working Papers in Linguistics», 11, 1999, pp. 54-69. I thank M. Job for having suggested me this article.

28. C. SCHÖNIG, *Türkisch-mongolische Sprachbeziehungen - Versuch einer Zwischenbilanz*, «Ural-Altäische Jahrbücher», 19, 2005, pp. 131-166, in particular p. 158 points to the possible Mongolic origin of such suffix. I thank M. Job for having suggested me this article.

29. On the suffix *-GUr* in Khalaj, see G. DOERFER, S. TEZCAN, *Wörterbuch des Chaladsch (Dialekt von Charrab)*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980, p.48.

30. I thank M. Erdal for having driven my attention to the suffix *-GUr* in this respect.

4. The modern Turkish «vampire»

In modern Turkish dialects, the lexeme *obur*, besides meaning «glutton», refers to a dead body lying in the grave.³¹ However, to refer to «vampires», i.e. undead that suck blood, two terms are used: *vampir* and *hortlak*. The first one represents the internationalism dealt with so far,³² whereas the last term is of Turkic origin. According to Nişanyan³³ *hortlak* «someone who came back from the grave» derives from the onomatopoeic word *hort* describing a sudden sound. For instance, in the 1953 Turkish Movie *Drakula İstanbul'da*, the term used to refer to the vampire is *hortlak*. On the other hand, late Ottoman reports on vampires used the term *jādū*, a Persian loanword, to refer to the undead sucking blood.³⁴

5. Vampiric creatures in Altaic folklore

In Old Turkic source the binom *yäk içgäk* is used with reference to «demons, which eat human flesh and drink blood». The first term *yäk* is of foreign origin and goes back to the Sanskrit Buddhistic term *yakṣa*. As for *içgek*, this term has a transparent Turkic etymology. It derives from *iç-* «to drink» plus the habitual suffix *-GAK*.³⁵ Semantically, *içgek* is a content replica of the *bhūta* of the Indic system of deities.³⁶

In later stages of Turkic, such terms fell in oblivion and were substituted by terms borrowed from Arabic, Iranian and Mongolic. However, cognates of the term *yäk* survive in Siberian Turkic. They are used in antithesis to Tengri, the positive Sky-God; e.g. Kacha *yek* «hateful, hostile», Shor and Sagay *ček* «glutton».³⁷ Furthermore, among the Shors,

31. H. EREN, *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, 1999, p. 303b.

32. S. NIŞANYAN, *Türkçe etimolojik Sözlüğü*, İstanbul, Adam, 2007, p. 503b.

33. NIŞANYAN, *Türkçe etimolojik Sözlüğü*, p. 204b.

34. Further see M. KÖHBACH, *Ein Fall von Vampirismus bei den Osmanen*, «Balkan Studies», 20/1, 1979, pp. 83-90.

35. Both terms are extensively treated in M. ERDAL, *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon I-II*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1991, p. 393. Traces of the suffix *-GAK* are widespread in Turkic, as for instance Turkish *eşek* «donkey» from *eş-* «to amble» plus *-GAK*. On the suffix *-GAK*, formative of agent nominals, instrument nouns and names of ailments, cf. ERDAL, *Old Turkic word formation*, p. 391.

36. See ERDAL, *Old Turkic word formation*, p. 393 for more details.

37. W. RADLOFF, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, 3, St. Petersburg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1905, pp. 316-317.

the binom *aza ček* refers to «devil, demon».³⁸ In Altay Turkic *yeč* bears meanings such as «damage», «disgusting thing», «disgust», «disdain» and «devil».³⁹

Finally, Siberian folklore displays a rather wide range of female evil beings.

In Tuvan folklore there is a female evil figure called *albīs*, a loanword from Mongolic (cf. literary Mongolian *albin* «demon, devil, evil spirit» +s [plural]; Khalkha Mongolian displays *albin* and Kalmyk (Oyrat) has *äl'wn*).⁴⁰ Dukhan, a Sayan Turkic variety spoken in northern Mongolia⁴¹ displays the form *ävlin*, a methatetized form of the Oyrat one, referring to a forest creature that secretly, in the night, drinks reindeer milk from the jar hanging in the teepee. It is short in size and has light colored hair.⁴² The Turkish female demon *Albastı* is a related creature. Another she-devil in Tuvan folklore is called *jelbege* with long breasts and very long ears. She lies to sleep on one ear whilst she covers herself with the other. She sucks blood and eats humans.⁴³ On the other hand, in Shor heroic epics, Čelbegen is a monster that looks like a man, but can have from three to seven heads, whereas Šimeldej is an evil female creature with supernatural powers.⁴⁴

Bibliography

- P. BARBER, *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality*, New York, Yale University Press, 1988.
 J. BENZING, *Das Tschuwassische*, in J. DENY ET AL. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden, Steiner, 1959, vol. 1, pp. 695-751.

38. I. NEVSKAYA, *The inhabitants of the Underworld ayna and aza in South Siberian Turkic and «their» plants*, in M. ERDALE ET AL. (eds.) *Botanica und Zoologica in der türkischen Welt. Festschrift für Ingeborg Hauenschild*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, pp. 111-115.

39. P.V. VERBISTKIJ, *Slovar' altajskogo i aladagskogo narečij tjurkskogo jazyka*, Ak Čečen, Gorno-Altajsk, 2005², p. 89a.

40. B. KHABTAGAEVA, *Mongolic elements in Tuvan*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 190.

41. See E. RAGAGNIN, *Dukhan, a Turkic variety of Northern Mongolia: Description and Analysis*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.

42. In this respect, it is also worth noticing that in vernacular Greek, the term *vampiras* may refer to «small dwarf-like peoples» (BIELFELDT, *Die Wortgeschichte*, p. 46).

43. E. TAUBE, *Tuwinische Volksmärchen*, Berlin, Akademie, 1978, p. 406.

44. I. NEVSKAYA, personal communication.

- H.H. BIELFELDT, *Die Wortgeschichte von deutsch Vampir und Vamp*, in *Serta Slavica in Memoriam Aloisii Schmaus*, München, Tofenik, 1971, pp. 42-47.
- T. BRACCINI, *Prima di Dracula: Archeologia del vampiro*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- A. BRÜCKNER, *Etymologien*, «Slavia», 13, 1934-1935, pp. 272-280.
- B. COOPER, *The word vampire: its Slavonic form and origin*, «Journal of Slavic Linguistics», 13/2, 2005, pp. 251-270.
- G. DOERFER, S. TEZCAN, *Wörterbuch des Chaladsch (Dialekt von Charrab)*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.
- U. DUKOVA, *Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen*, München, Otto Sagner, 1997.
- A. DUNDES (ed.), *The vampire: A casebook*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.
- V.G. EGOROV, *Ėtimologičeskij slovar' čuvaškogo jazyka*, Čeboksary, Čuvašskoe Knižnoe Izdat., 1964.
- M. ERDAL, *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon I-II*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.
- H. EREN, *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, 1999.
- E.N. NECIP, *Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1995.
- M.R. FEDOTOV, *Ėtimologičeskij slovar' čuvaškogo jazyka*, Čeboksary, Čuvašskij Gosudarstvennyj Institut, Gumanitarnyx Nauk, 1996.
- F.A. GANIEV, *Tatarsko-russkij slovar'*, Kazan', Tatar. Knižn. Izdat., 1995.
- I. HAUENSCHILD, *Die Tierbezeichnungen bei Mahmud al-Kaschgari. Eine Untersuchung aus sprach- und kulturhistorischer Sicht*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003.
- L. JOHANSON, *Das tschuwaschische Aoristthema*, «Orientalia Suecana», 23-24, 1975, pp. 106-158.
- B. KHABTAGAEVA, *Mongolic elements in Tuvan*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009.
- M. KÖHBACH, *Ein Fall von Vampirismus bei den Osmanen*, «Balkan Studies», 20/1, 1979, pp. 83-90.
- P.M. KREUTER, *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum*, Berlin, Weidler, 2001.
- P.M. KREUTER, *The name of the vampire: Some reflections on current linguistic theories on the etymology of the word «vampire»*, in P. DAY (ed.), *Vampires: myths and metaphors of enduring evil*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2006, pp. 57-63.
- F. MIKLOSICH, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien, W. Braumüller, 1886.
- K. NASUKAWA, *Prenasalisation and melodic complexity*, «UCL Working Papers in Linguistics», 11, 1999, pp. 54-69.
- K.E. NAYLOR, *The source of the word vampir in Slavic*, «Southern Europe», 10, 1983, pp. 93-98.
- I. NEVSKAYA, *The inhabitants of the Underworld ayna and aza in South Siberian Turkic and «their» plants*, in M. ERDAL ET AL. (eds.) *Botanica und Zoologica in der türkischen Welt. Festschrift für Ingeborg Hauenschild*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, pp. 111-115.
- S. NIŞANYAN, *Türkçe etimolojik Sözlüğü*, İstanbul, Adam, 2007.
- Ė.K. PEKARSKIJ, *Slovar' jakutskogo jazyka*, Leningrad, Izdanie Akademii Nauk Soyuz-a Sovetskix Socialističeskix Respublik, 1927.
- J.L. PERKOWSKI, *The darkling. A treatise on Slavic vampirism*, Columbus, Slavica Publishers, 1989.

- W. RADLOFF, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, vols. 3, St. Petersburg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1905.
- E. RAGAGNIN, *Dukhan, a Turkic variety of Northern Mongolia: Description and Analysis*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.
- E. RAGAGNIN, *Überlegungen über einige Rentiertermini*, in M. ERDAL ET AL. (eds.), *Botanica und Zoologica in der türkischen Welt. Festschrift für Ingeborg Hauenschild*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, pp. 133-140.
- M. RÄSÄNEN, *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen*, Helsinki, Suomalais-ugrilainen seura, 1969.
- A. RÓNA TAS, Á. BERTA, *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*, Wiesbaden, Harrassowitz 2011.
- C. SCHÖNIG, *Türkisch-mongolische Sprachbeziehungen – Versuch einer Zwischenbilanz*, «Ural-Altäische Jahrbücher», 19, 2005, pp. 131-166.
- B.N. SHNITNIKOV, *Kazakh-English Dictionary*, The Hague, Mouton, 1966.
- P. SKOK, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, (Dictionnaire etymologique de la langue croate ou serbe), vols. 4, Zagreb, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971-1974.
- K. STACHOWSKI, *Wampir na rozdrożach. Etymologia wyrazu upiór -wampir w językach słowiańskich*, «Rocznik Slawistyczny», 55, 2005, pp. 73-92.
- M. STACHOWSKI, *Dolganischer Wortschatz*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 1993.
- M. STACHOWSKI, *Geschichte des Jakutischen Vokalismus*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 1993.
- D. STURM, K. VÖLKER (eds.), *Von denen Vampiren oder Menschengaugern. Dichtungen und Dokumente*, München, Carl Hanser, 1968.
- E. TAUBE, *Tuwinische Volksmärchen*, Berlin, Akademie, 1978.
- T. TEKIN, *Türk dillerinde birincil uzun ünlüler*, Ankara, Simurg, 1995.
- M. VASMER, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, 3 voll., Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1953-1958.
- P.V. VERBISTKIJ, *Slovar' altajskogo i aladagskogo narečij tjurkskogo jazyka*, Ak Čečen, Gorno-Altajsk, 2005²[1884].
- K. WILSON, *The history of the word Vampire*, in A. DUNDES (ed.), *The vampire: A casebook*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998, pp. 3-11 (first published in «Journal of the History of Ideas» 46, 1985, pp. 577-583).

Death and the Foreigner: Western Travellers in Asia during the Thirteenth and Fourteenth Centuries

Angeliki Tzavara

Abstract: This article examines the customs, traditions and beliefs about death, funeral rites, mourning and life after death as they were seen through the eyes of Western Christians travelling in the Orient. The latter were mostly missionaries and religious men. The first missionaries of the 13th century were interested in the Mongol burials and beliefs about life after death. Marco Polo, the only non religious of our travellers, witnessed the Oriental customs and beliefs in all matters concerning death and on a vast geographical area. The missionaries of the 14th century, although having travelled as far as Marco Polo had, did not have much to add to Polo's accurate account on these matters. Burial, cremation, exposure of the dead body and also cannibalism and necrophagy were described in more or less detail in almost all of the travellers' reports examined here.

Mors-marg-olum: the words for «death» had to be included in the Codex Comanicus, a medieval Latin-Persian-Coman linguistic manual intended for use by missionaries travelling to the East.¹ Compiled at the beginning of the 14th century, the Codex Comanicus reveals the high level of knowledge obtained about the area by the minor orders at that time. Only a few years after the Mongol conquests in Eurasia, a series of early missions had already made contact with the Mongols and with other populations living in the region. Later, in the second half of the 13th century and the first half of the 14th century, other missionaries, as well as merchants and ambassadors, travelled through Asia and produced various travel accounts and letters.

The first Westerners to visit the Eastern lands under the rule of this new and unknown Asiatic power were the members of the three missions sent by the Pope and the King of France. Upon their arrival in the Orient these envoys were charged with the task of making contact with the Mon-

1. About the *Codex comanicus* cf. V. DRIMBA, *Codex comanicus*, Bucarest, Enciclopedică, 2000, pp. 56-57; *Il codice cumanico e il suo mondo*, F. SCHMIEDER, P. SCHREINER (eds.), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005.

gol lords and inviting them to convert to Christianity. The first of these was a missionary delegation led by Ascelino da Cremona in the middle of the 1240s, which included Simon de Saint Quentin among other friars, and almost ended in complete disaster when Ascelino's arrogant refusal to follow the Mongol court protocol nearly resulted in his execution.² However, the second delegation's leader, Giovanni del Pian del Carpine,³ who travelled up to Karakorum, was more diplomatic. These two embassies were followed directly by that of Friar William of Rubrouck in the mid 1250s.⁴ These initial contacts with the Mongols were a great shock for the friars. Rubrouck, for instance, wrote: «when we found ourselves amongst the barbarians, it seemed to me as if I was in another world».⁵ The interest of these religious men in knowing more about the infidels whose «ambition», as they mention in their travel accounts, «was to conquer the whole world» is made clear by the inclusion of special chapters in their accounts concerning the infidel's aspect, beliefs, and traditions. Travellers who came later did not seem to have the same level of interest, and information on these matters is not found in their accounts as specific chapters but is scattered in the form of casual observations throughout.

In the three decades since the first missionaries visited the Mongols many things had changed. Now they had an empire and an established state, not just conquered lands. They had acquired China where the Great Khan Kublai founded his capital called Khanbalik (now Beijing). A multitude of peoples, religions, and traditions were found throughout the khan's vast territories.⁶ The accounts of the Venetian Marco Polo from the last three decades of the 13th century are a testimony to this diversity.⁷

2. SIMON DE SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, J. RICHARD (ed.), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1965; cf. also J. RICHARD, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie, L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure*, Turnhout, Brepols, 2005.

3. GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, E. MENESTÒ ET AL. (eds.), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1989.

4. GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, P. CHIESA (ed.), Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2011; cf. also J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 1998, pp. 78-83.

5. RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, p. 48.

6. The bibliography on the Mongol empire is enormous. I mention here only a few selected titles: R. GROUSSET, *L'empire des steppes. Attila, Genghis-Kahn, Tamerlan*, Paris, Payot, 1965; A. ZORZI (ed.), *Venezia e l'Oriente. Arte, commercio, civiltà al tempo di Marco Polo*, Milano, Electa, 1981; J.-P. ROUX, *Histoire de l'empire mongol*, Paris, Fayard, 1993; P. JACKSON, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Pearson, 2005; D. MORGAN, *The Mongols*, Malden-Oxford-Carlton, Victoria, Blackwell, 2007 [1986]; M. ROSSABI, *Khubilai Khan. His life and times*, Berkeley-Los Angeles, California, University of California Press, 2009 [1988].

7. From among the vast bibliography on Marco Polo and his book, cf. G. ORLANDINI,

At the age of fifteen Marco Polo followed his father Nicolò and his uncle Maffeo to the court of Kublai where he stayed for more than fifteen years. During this period, as he declares in his book, Marco⁸ undertook some missions for the khan and, realizing that the khan was curious to know about the people in his territories that he never saw, took accurate notes during his travels.⁹ If the first friar envoys seemed to be «spies» for the Pope and the Western powers, here we can say that Marco likewise acted as a «spy» for the khan. About seven centuries later, we still benefit from Marco Polo's travel reports. Today his writings are seen as a more reliable testimony to the cultures of the region in that period than that of the friars, because Marco is considered to be less prejudiced, and because he was an eyewitness to the greater part of what he reported. Also, having travelled not only in the territories conquered by the Mongols but also in India, China, Southeast Asia, and Indonesia, his horizons are considered to be somewhat wider.

In the 14th century there were various Westerners traveling in the Orient. Many of them were merchants who were traveling for trade purposes between the Black Sea and Cathay as well as India, but these merchants didn't leave any travel accounts to build on that of Marco Polo. Consequently, the only reports that we have today concerning the Orient in that period are those of the missionaries. The letters written by the Archbishop of Cathay, John of Montecorvino,¹⁰ of Andrew of Perugia,

Marco Polo e la sua famiglia, «Archivio Veneto-Tridentino», 9, 1926, pp. 1-68; R. GALLO, *Marco Polo, la sua famiglia e il suo libro*, in *Nel VII centenario della nascita di Marco Polo*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1955; R. GALLO, *Nuovi documenti riguardanti Marco Polo e la sua famiglia*, «Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Classe di scienze morali e lettere», 116, 1957-1958, pp. 309-325; L. OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1978; J. LARNER, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 1999; P. RACINE, *Les Polo et la route de la soie*, «Byzantinische Forschungen», 25, 1999, pp. 203-220; D. JACOBY, *Marco Polo, his close relatives, and his travel account: Some new insights*, «Mediterranean Historical Review», 21/2, 2006, pp. 193-218.

8. Here I will use L. Hambis' French translation based on the text of Marco Polo's book as it was established by P. Pelliot and A.C. Moule: Marco Polo, *Le devisement du monde. Le livre des merveilles*, A.C. Moule et al. (eds.), 2 vols., Paris, Librairie François Maspero, 1982 [1955]. Reference to the Tuscan version from the 14th century: Marco Polo, *Milione*, V. Bertolucci Pizzorusso (ed.), Milano, Adelphi 2001 [1994].

9. POLO, *Le devisement du monde*, pp. 58-60, §§ XVI, XVII; POLO, *Milione*, pp. 19-21, §§ 15, 16.

10. For John of Montecorvino, cf. *Cathay and the Way thither*, H. YULE (ed.), *Missionary friars-Rashiduddin-Pegolotti-Marignolli*, London, The Hakluyt Society, 1914, vol. 3, pp. 45-70.

Bishop of Zayton,¹¹ of Pasquale of Vittoria from Almalic,¹² a report on the great khan's territories attributed to the Archbishop of Sultaniye, John of Cora,¹³ and the travel accounts of John of Marignolli,¹⁴ Jourdain Catalani de Sévérac,¹⁵ and of Odoric of Pordenone¹⁶ for India and China all date to the first half of the 14th century. Very few of these texts mention anything about the funeral rites of Oriental people. Of these only the accounts of Jourdain Catalani, Bishop of Colombo, and Odoric of Pordenone, as well as the short text of the Archbishop of Sultaniye and another of Montecorvino, mention anything specific about the oriental funeral rites and beliefs.

The first friars to visit the various Mongol courts were particularly interested in the funeral rites of these people.¹⁷ Pian del Carpine and Rubrouck mention cases of persons who suffered from a mortal illness, and both accounts reveal that in such cases a sign was put in front of the house so that no one could enter except those who were nursing the afflicted person. Pian del Carpine describes this sign as a spear with black material. According to Rubrouck, important people even put guardians around the house in order to keep people away, because bad spirits and wind were believed to enter with visitors. Both these friars tell us that when someone assisted at the death of a person, he would not be able to enter a chief's or a khan's tent for a certain period of time, although they do not agree on the length of this prohibition. After the death of a Mongol, his relatives had to be purified by fire. They passed through two fires and two spears stuck into the ground with a string at the top where a fabric of *bucherame* had been fixed.¹⁸

11. For Andrew of Perugia, cf. *Cathay*, vol. 3, pp. 71-75.

12. For Pasquale of Vittoria, cf. *Cathay*, vol. 3, pp. 81-88.

13. For John of Cora, cf. *Cathay*, vol. 3, pp. 89-103.

14. For John of Marignolli, cf. *Cathay*, vol. 3, pp. 177-269.

15. For Jourdain Catalani, cf. *Cathay*, vol. 3, pp. 75-80 and FRIAR JORDANUS, *Mirabilia descripta. The Wonders of the East*, H. YULE (ed.), London, The Hakluyt Society, 1863.

16. For Odoric of Pordenone, cf. *Cathay and the Way thither*, H. YULE (ed.), *Odoric of Pordenone*, London, The Hakluyt Society, 1913, vol. 2, which includes the English translation and in two appendixes the texts in Latin and in vernacular Italian.

17. For the funeral rites and burials of the Turks and the Mongols, cf. J.-P. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1963; V.V. BARTHOLD, J.M. ROGERS, *The Burial Rites of the Turks and the Mongols*, «Central Asiatic Journal», 14, 1970, pp. 195-227.

18. PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, pp. 241, 345, § III, 11; RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, pp. 46, 47, 244, 347, 370-371, §§ VIII, 3, 5, 15.

The friars' reports refer especially to the burials of the rich and powerful Mongols. Although Marco Polo does not give more general descriptions of the Mongol burials, he does mention the ones of the great khans. On the other hand, Saint Quentin reports that the deceased was buried in a secret place with his precious clothes so that they would not be stolen. Pian del Carpine tells us that the dead person was buried sitting in the middle of one of his tents along with his gold and silver; while Rubrouck maintains the contrary, that no treasure was ever included in the graves.¹⁹ These three friars also mention the presence of horses in the Mongol burials: Saint-Quentin speaks of a custom wherein the dead person's relatives would stuff the skin of a horse with straw and eat its flesh, the stuffed horse would then be impaled and suspended on wooden axes; Pian di Carpine adds that the bones of the horse were burnt for use by the dead man's soul and a mare with its foal and another horse were buried with him; Rubrouck claims to have seen the burial of a person for which sixteen horses were impaled and suspended, four for every cardinal point. Before this burial *comos* were offered to drink and meat to eat.²⁰ In addition, the first two friars both agree that slaves were sacrificed during Mongol funerals. Saint-Quentin sustained that the Mongol nobles chose a preferred slave before death and marked him or her with a sign so as to be distinguished and buried alive with his or her lord. Pian del Carpine gives us another version of this: the preferred slave was placed in the excavated grave under his dead lord's body until he reached the cusp of death at which point he was taken out. If the slave survived this ordeal three times, he would be free to live and would become important for the relatives of the dead person.²¹

According to Marco Polo all the great khans and descendants of Genghis Khan were buried on the Altay Mountains. This location was so important that even if a great khan had died as far as a hundred-day-distance away, his body would be brought there for burial. Marco

19. SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, p. 50, § XXX, 86; RICHARD, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie*, p. 100; PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, pp. 241-243, § III, 12; RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, pp. 46, 47, 368, § VIII, 4; cf. also ROUX, *La mort chez les peuples altaïques*, p. 177.

20. SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, pp. 50-51, § XXX, 86; RICHARD, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie*, p. 100; PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, pp. 242, 346, § III, 12; RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, pp. 46, 47, 369-370, § VIII, 4; cf. also J.A. BOYLE, *A form of horse sacrifice among the 13th and 14th century Mongols*, «Central Asiatic Journal», 10, 1965, pp. 145-150.

21. SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, p. 50, § XXX, 86; RICHARD, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie*, p. 100; PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, pp. 243, 346, § III, 13; FRIAR JORDANUS, *Mirabilia descripta*, p. 47; cf. also ROUX, *La mort chez les peuples altaïques*, p. 171.

also underlined the absolute secrecy of the location and informs us that if any people were met during the transfer of the body, they had to be killed. As an example of this, he tells of the transfer of Mongke Khan's body during which, according to Polo, 20,000 people died. Mongke Khan's body was brought to its secret burial site in the Altay Mountains from a long distance (he died in the South of China during a military expedition).²² Jourdain Catalani also mentions the secrecy around the khan's place of burial. He informs us that the body was carried a certain distance by one group of people and then by others another distance and so on until it arrived at the burial place. Likewise, Roux mentions Chinese sources affirming that Kublai Khan's body was carried to the north of the desert and that he was buried with his ancestors in a secret place. This confirms, at least partially, what Marco Polo wrote about the Mongol imperial burials. According to Catalani, the location had to be kept secret in order to avoid the looting of treasures that were buried with the body. Pian del Carpine describes another way that the burial places of the most important Mongols were kept secret: a patch of grass was raised from the roots above the spot where a pit for the grave was excavated. Once the dead person was placed in the grave, the pit was filled and the grass replanted so that the spot appeared completely undisturbed.²³

Marco Polo mentions another curious Mongol tradition wherein the fathers of a dead son and dead daughter marry their deceased children to one another once, had they lived, they were old enough to be married. The fathers make an act of marriage and burn it so that the son and daughter would know about their marriage in the Other World. Then the parents and relatives celebrate the marriage as though it had happened in life; finally, portraits of the newly married couple and pictures of servants, furnishings, horses and other animals, clothes and tools that would be useful for their common life after death, were burnt. The marriage alliance between the two families was tied up forever as if a real marriage had taken place.²⁴

22. POLO, *Le deviselement du monde*, vol. 1, p. 163, § LXIX; POLO, *Milione*, pp. 91-92, § 68. As far as I know the location of the burials of the great khans from Genghis to Mongke, that is to say before Polo's presence in Cathay, are still unknown. In the first years of this century some archaeologists claimed to have discovered a walled burial ground containing some sixty tombs, one of which may have belonged to Genghis Khan. But for the moment this is only a hypothesis.

23. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques*, p. 156; FRIAR JORDANUS, *Mirabilia descripta*, p. 48; PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, pp. 243, 346.

24. POLO, *Le deviselement du monde*, vol. 1, pp. 172-173, § LXX; POLO, *Milione*, pp. 98-99, § 69.

Marco Polo was a fine observer of people and traditions, and he also reported extensively on the usages and beliefs regarding death. He visited many provinces and cities in China, both in Cathay and in Mangi – that is, in the North and the South of China, but also in Southeast Asia. He mentions that in many of those territories dead bodies were cremated, but gives no further information on the practice. This practice is referred to for the cities of *Cacanfu*,²⁵ *Cianglu*,²⁶ various other localities between *Ciangli* and *Tudinfu*,²⁷ and furthermore, in the towns and villages between the cities of *Singiu*,²⁸ *Lingiu*,²⁹ and *Pingiu*,³⁰ the city of *Ciugiu*,³¹ *Coigangiu*,³² *Paughin*,³³ *Cauyu*,³⁴ *Namghin*,³⁵ *Saianfu*,³⁶ and *Tapingiu*.³⁷ Pelliot identified these locations on the road from Beijing to Hang-Chou (*Quinsai*), which continued further south. Marco Polo refers to the popu-

25. *Cacanfu*, Ho-chien-fu: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 324, § CXXXII and note 313; POLO, *Milione*, p. 200, § 127 (*Cacafu*) and p. 572; P. PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, Paris, Maisonneuve, 1959, vol. 1, pp. 115-116.

26. *Cianglu*, Ch'ang-lu: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 325, § CXXXIII and note 314; POLO, *Milione*, p. 200 § 128 (*Cianglu*) and p. 593; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 1, pp. 259-261.

27. *Ciangli*, Chiang-ling and *Tudinfu*, Tung-p'ing-fu: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 326, § CXXXV; POLO, *Milione*, p. 201 § 130 (*Codifu*) and pp. 594; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 1, pp. 258-259; vol. 2, pp. 862-863.

28. *Singiu*, Hsin-chou: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 332, § CXXXVI; POLO, *Milione*, p. 203, § 131 (*Signi*) and pp. 722-723; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, Paris, Maisonneuve, 1963, pp. 834-835.

29. *Lingiu*, Hsü-chou: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 333, § CXXXVII; POLO, *Milione*, p. 204, § 132 (*Ligni*) and p. 652; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, pp. vol. 2, pp. 763-765.

30. *Pingiu*, Old Pei-chou: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 334, § CXXXVIII; POLO, *Milione*, pp. 204-205, § 133 (*Pigni*) and p. 694; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, p. 804.

31. *Ciugiu*, Hsü-ch'ien: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 335, § CXXXIX; POLO, *Milione*, p. 205, § 134 (*Cigni*) and p. 595; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, pp. 763-765.

32. *Coigangiu*, Huai-an-chou: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, pp. 340-341, § CXLI; POLO, *Milione*, p. 209, § 136 (*Caygiagui*) and pp. 590-591; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 1, p. 398.

33. *Paughin*, Pao-ying: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 341, § CXLII; POLO, *Milione*, p. 210, § 136 (*Pauchin*) and p. 690; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, pp. 800-801.

34. *Cauyu*, Kao-yu: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 342, § CXLIII; POLO, *Milione*, p. 210, § 138 (*Cayn*) and p. 591.

35. *Namghin*, Nan-ching (K'ai-feng): POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 344, § CXLVI; POLO, *Milione*, p. 212, § 141 (*Nangi*) and p. 677; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, pp. 789-791.

36. *Sayanfu*, Hsiang-yang-fu: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 345, § CXLVII; POLO, *Milione*, p. 212, § 142 (*Sagianfu*) and p. 714.

37. *Tapingiu*, Yen-chou-fu: POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 374, § CLV; POLO, *Milione*, p. 227, § 150 (*Tapigni*) and p. 729; PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, pp. 846-847.

lation of these places as «idolaters». The Archbishop of Sultaniye (supposedly John of Cora) referring to Cathay gives more details about the funeral rites in Mongol-ruled China. According to his account, the relatives of a dead person put his body on a bier of paper with myrrh and incense, which was then placed on a chariot. The chariot was brought to the appointed place of cremation where it was burnt. Afterwards the relatives would keep the image of the dead person in their house where they would burn incense sticks and spices every year on his birthday.³⁸

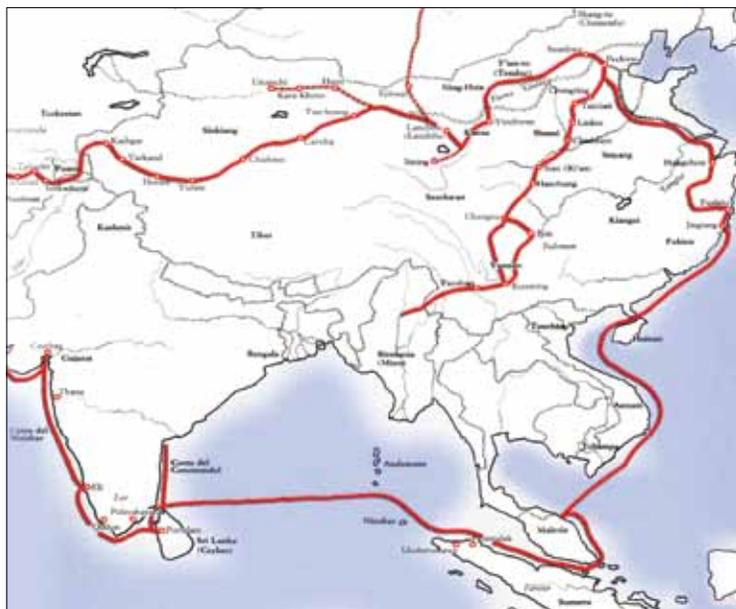


Fig. 1. Marco Polo's journey

«Idolaters» also made up almost the entirety of the population of another province – that of Tangut (today's provinces of Kan-sou and Ning-hia) located on the East side of the Taklamakan desert, although there were also some Nestorian Christians and some Muslims in that area. There Marco Polo mentions the city of *Saciu* – that is, Sha-chou, also called Tun-huang.³⁹ In this case, we know that his use of the term «idolaters»

38. *Cathay*, vol. 3, pp. 99-100 (John of Cora).

39. PELLIOT, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, p. 822; POLO, *Le devisement du monde*, vol. 1, pp. 141-145, § LVIII; cf. also POLO, *Milione*, pp. 75-78, § 57.

refers to the Tibetan Buddhists. The author informs his readers that all of these «idolaters» practiced the cremation of bodies. With regard to the Tangut population, Marco Polo describes the procedure followed from the moment of a person's death to the cremation of his body: first, when someone dies the men of the dead man's family calls the astrologers to define the date of the cremation according to the date and hour of the dead man's birth and the date of his death. After studying this information the diviners establish under what sign, planet, and constellation the dead was born, and consequently they establish the exact time for the cremation. This date could be some days, a week or more, or even months away, and in the meantime the body had to remain in the house. None of the relatives would ever dare to disobey the astrologers' council for fear that the dead man's (or another) bad spirit would return to harm them. Marco Polo mentions that if one of them dies or has a misfortune, or if something else bad happens by chance, the diviners suggested that the spirit of the dead affected this catastrophe because the relatives didn't follow the diviner's instructions properly. The body remained in the house during the time before the cremation and was conserved as follows: it was cleaned and covered with cloths perfumed with spices (including saffron and camphor) and then put in a fine decorated coffin made of thick pieces of wood the size of a small palm, fixed well together, and sealed with pitch and clay. In the meantime, the family remained at home and served food and drink to the body in the same quantities that would have been required as it were alive. They believed that this way the soul of the dead remained nourished. The astrologers would also establish how the dead body should leave the house once the date of the cremation arrived. The exit from the front door was not always compatible with the position of a celestial body or with other factors that the diviners had established. Sometimes it was necessary to pass the coffin through another door or even to make an opening in the correct wall of the house.⁴⁰

Marco Polo also describes the funeral procession from the house of the dead to the place of the cremation. Along the route here and there the relatives of the dead built small houses of twigs or reeds that were covered by silk cloths according to their financial means. They also cut out images of camels, horses, and others that were painted on paper and played music while they conducted the body to its destination. When they arrived in front of one of the small houses, they laid the body in front of it and placed wine and meat by the body in order to strengthen the spirit of the dead for the physical cremation. Once everybody arrived at the site of

40. Polo, *Le devisement du monde*, p. 144, § LVIII.

cremation, the body was burnt on the funeral pyre together with clothes and silver objects and the painted papers. These items were meant to serve the dead person in his life after death as were all the honours performed during the funeral; the dead person would receive the benefit of these things in the Beyond according to his financial means.⁴¹

Similar traditions can be observed in Marco Polo's report on the city of Quinsai, or Hang-chou, in the South of China. Here the «idolaters» were described as accompanying the dead body to the place of cremation dressed in rough clothes for mourning while playing music and chanting. Along with the body, the deceased's relatives burnt paper sheets with the representations of slaves, horses, camels, clothes, money and other objects that would be needed by the deceased in the Beyond. A good funeral was very important because the honours received during the ceremony would be needed by the dead person in the Other World where he/she would start a new life. According to Marco Polo, because of this belief suicides were rather frequent in the region. For instance, if someone of humble origins was offended by a rich and powerful person and was unable to take his revenge, he would hang himself in front of the offender's door to show his disdain. In this way the man who committed the injustice was obliged by the condemnation of the *vox publica* to participate in all the honours at the deceased's funeral and at the cremation of the body, and thus to contribute to all the privileges that the dead person would enjoy after his death.⁴²

Marco Polo also passed through India, in all likelihood during his return journey to Venice, where he noted that cremation was also practiced.⁴³ A report on India made at the end of the 13th century or the beginning of the 14th century, and attributed to John of Montecorvino, the Archbishop of Cathay, also mentions this. The author of this report seemed to know India quite well, since he gives information on the climate, natural resources, and other easily verifiable data.⁴⁴ John of Montecorvino informs his readers that in Malabar the inhabitants adored the idols; in this case he is referring to Hindus. Marco Polo is one of the few Western travellers who witnessed the voluntary sacrifice of a dead man's widow – the *sati*

41. POLO, *Le deviselement du monde*, vol. 2, pp. 142-143, § LVIII.

42. POLO, *Le deviselement du monde*, vol. 2, pp. 355-374, §§ LVIII, CLIII. For Quinsai, cf. A.C. MOULE, *Quinsai with other Notes on Marco Polo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

43. POLO, *Le deviselement du monde*, vol. 2, pp. 424-440, § CXXV (Province of Malabar); POLO, *Milione*, pp. 253-262, § 170 (*Della provincia di Maabar*).

44. JOHN OF MONTECORVINO, *Letter from Friar Menentillus, a Dominican*, forwarding copy of a letter from John of Monte Corvino, pp. 58-70; for the cremation, cf. p. 63.

(the good wife) who throws herself on the funeral pyre of her husband in order to be with him in the Other World. He informs us that although there were many women who did this, not all of them made this sacrifice. Those who did not do it were criticised and compared negatively with those who did.⁴⁵ Other Western travellers in India during the first half of the 14th century also noticed the custom of the *sati*, including the Dominican Friar Jourdain Catalani de Sévérac.⁴⁶ The Franciscan Friar Odoric of Pordenone likewise mentions that the practice also occurred in the kingdom of Champa.⁴⁷

Marco Polo also mentions the voluntary sacrifice of the most loyal noblemen in the kingdom who threw themselves into the burning fire before their beloved king after his death.⁴⁸ He first heard the following reason for cremation of dead bodies in the province of Lar, Gujarat. If they didn't cremate the body, it would decompose and the worms would live as long as there was flesh to eat. After the worms had completely consumed the body they would die, and this was a punishable sin for the dead man's soul; for this reason, according to Marco Polo, the people in this region preferred to cremate.⁴⁹

A similar justification for funeral practices was given on the island of Sumatra, in the kingdom of *Dagroian* (probably the Batak kingdom of Nagur).⁵⁰ Marco Polo reports that during an illness the family of the ill person called in fortune-tellers or magicians to say if this person would live or would die from his illness. If they said that he would live, the family would nurse him, but if they said that he wouldn't survive, the sufferer was condemned to death. In these cases, according to Marco, a specialist would kill the ill person by suffocating him or her; the dead body wouldn't be buried or burnt but eaten by the relatives in a feast!⁵¹

45. POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 431, § CLXXV; POLO, *Milione*, pp. 258-259, § 170.

46. FRIAR JORDANUS, *Mirabilia descripta*, pp. 20-21.

47. *Cathay*, vol. 2, pp. 166, 304, § 23 (Odoric of Pordenone).

48. POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, p. 429, § CLXXV.

49. POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, pp. 453-454, § CLXXVIII; POLO, *Milione*, pp. 270-271, § 173.

50. PELLIOT, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, pp. 613-615; POLO, *Milione*, p. 612.

51. POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, pp. 417-418, § CLXIX; POLO, *Milione*, p. 248, § 164. Simon de Saint-Quentin refers to a similar tradition in which some Mongols, a segment of them even Christians, *pessimi* according to the friar, prompted the death of their parents. As they started to show signs of old age, they caused the death of their elderly fathers by serving them fatty foods in order to suffocate them. Once the father dies his body is burnt and the father's ashes are sprinkled onto the food: Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, p. 51, § xxx, 86.

They would eat every part, even the bone marrow, so that only the bare bones remained. Marco Polo found these practices repugnant and the work of the fortune-tellers diabolical. Odoric of Pordenone describes the same custom, which he declares «abominabile est audire». He also reports on a dialogue conducted between him and some of the local people on one of those islands, where he tried to convince them that this was a very bad thing to do. He related that when he realised that there was nothing he could say to convince the locals of their mistake, he remained silent.⁵² This is not the only case of cannibalism that Marco Polo noted in Southeast Asia; he also reports of similar traditions in the kingdom of Fu-chou⁵³ in the South of China and the island of Andaman⁵⁴ near to Sumatra, but the victims in most of these cases were foreigners and not relatives; similar observations on cannibalism were also made by Odoric of Pordenone⁵⁵ and Jourdain Catalani.⁵⁶

Many of these medieval travellers were also shocked to discover that in Tibet sons ate their dead fathers and made cups from their skulls. The first to mention this was Friar Pian del Carpine,⁵⁷ and ten years later Rubrouck mentioned the same custom. Rubrouck, however, informed his readers that although they no longer did this, they still made the cups, a fact that he heard from someone who claimed to be an eyewitness.⁵⁸ Odoric of Pordenone gives more details on this custom. When a father died, his son, along with the entire family, the neighbourhood and the clergy, cut the dead body into pieces and left the pieces exposed to the vultures. When the vultures took a piece of the body and flew away, the people present at the ceremony declared that because his body was taken away by God's angels and brought to Heaven, the dead must be a holy man. The son kept only the head - which he ate - and made a cup out of the skull.⁵⁹ Jourdain Catalani also mentioned the exposure of the corpse in reference to the customs of Lesser India, particularly to the

52. *Cathay*, vol. 2, pp. 174-175, 307-308, § 26 (Odoric of Pordenone, referred to *Dondin* island).

53. POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, pp. 377-378, § CLVI; POLO, *Milione*, pp. 228-229, § 151; PELLIOT, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, p. 725.

54. POLO, *Le devisement du monde*, vol. 2, pp. 421-422, § CLXXIII; POLO, *Milione*, p. 251, § 168.

55. *Cathay*, vol. 2, pp. 148, 300, § 20; pp. 169, 305, § 24 (Odoric of Pordenone).

56. FRIAR JORDANUS, *Mirabilia descripta*, p. 31.

57. PIAN DEL CARPINE, *Storia dei Mongoli*, pp. 260-261, 355, § v, 14.

58. RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, pp. 126-129, 423, § XXVI, 3.

59. *Cathay*, vol. 2, pp. 252, 327-328, § 45 (Odoric of Pordenone).

fire-worshipping segment of the population who were said to expose the corpse completely uncovered on a roofless tower.⁶⁰

In conclusion, the first travellers in the Orient were missionaries and ambassadors whose purpose was to provide the European powers with information about the history and the customs of the Mongols so that they could understand and/or convert the enemy. Their accounts are limited mostly to information on the Mongols and their traditions, which were usually well distinguished as chapters in their accounts. Marco Polo's book on the Far East covers a large part of Asia and is also the most extensive of these accounts. The quality and quantity of the information that he provides surpasses that of the travellers that came after him in the 14th century. In fact, when it came to describing death and funeral customs and traditions in the East, 14th century travellers had little to add to Polo's accounts, and generally wrote in agreement with the Venetian. After Marco Polo, travellers used a more geographical form for their reports, and thus information regarding funeral customs and beliefs is mentioned for every people and for every region or locality that they passed through or even heard of. They all had different purposes, but the information and level of accuracy was similar: All of these medieval travellers were interested in the different funeral customs in the region, which included cremation, burial and exposure of the body; they were especially fascinated by more lurid customs like cannibalism, necrophagy and the voluntary sacrifice of widows etc. They also exhibited a particular interest in the mysterious tombs of the Mongol khans, the secrecy of their location and their supposedly fabulous treasures.

Bibliography

- V.V. BARTHOLD, J.M. ROGERS, *The Burial Rites of the Turks and the Mongols*, «Central Asiatic Journal», 14, 1970, pp. 195-227.
- J.A. BOYLE, *A form of horse sacrifice among the 13th and 14th century Mongols*, «Central Asiatic Journal», 10, 1965, pp. 145-150.
- Cathay and the Way thither*, H. YULE (ed.), vol. 2, *Odoric of Pordenone*, London, The Hakluyt Society, 1913.
- Cathay and the Way thither*, H. YULE (ed.), vol. 3, *Missionary friars-Rashiduddin-Pegolotti-Marignolli*, London, The Hakluyt Society, 1914.
- V. DRIMBA, *Codex comanicus*, Bucarest, Enciclopedică, 2000.
- R. GALLO, *Marco Polo, la sua famiglia e il suo libro*, in *Nel VII centenario della nascita di Marco Polo*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1955.

60. Friar Jordanus, *Mirabilia descripta*, p. 21.

- R. GALLO, *Nuovi documenti riguardanti Marco Polo e la sua famiglia*, «Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Classe di scienze morali e lettere», 116, 1957-1958, pp. 309-325.
- R. GROUSSET, *L'empire des steppes. Attila, Genghis-Kahn, Tamerlan*, Paris, Payot, 1965.
- P. JACKSON, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow, Pearson, 2005.
- D. JACOBY, *Marco Polo, his close relatives, and his travel account: Some new insights*, «Mediterranean Historical Review», 21/2, 2006, pp. 193-218.
- FRIAR JORDANUS, *Mirabilia descripta. The Wonders of the East*, H. YULE (ed.), London, The Hakluyt Society, 1863.
- J. LARNER, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 1999.
- D. MORGAN, *The Mongols*, Malden-Oxford-Carlton, Victoria, Blackwell, 2007 [1986].
- A.C. MOULE, *Quinsai with other Notes on Marco Polo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- L. OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo. Introduzione alla lettura e allo studio del Milione*, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1978.
- G. ORLANDINI, *Marco Polo e la sua famiglia*, «Archivio Veneto-Tridentino», 9, 1926, pp. 1-68.
- P. PELLIOU, *Notes on Marco Polo*, 3 vols., Paris, Maisonneuve, 1959.
- GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli*, E. MENESTÒ ET AL. (eds.), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1989.
- MARCO POLO, *Le deviseiment du monde. Le livre des meirveilles*, A.C. MOULE ET AL. (eds.), 2 vols., Paris, Librairie François Maspero, 1982 [1955].
- MARCO POLO, *Milione*, V. BERTOLUCCI PIZZORUSSO (ed.), Milano, Adelphi 2001 [1994].
- P. RACINE, *Les Polo et la route de la soie*, «Byzantinische Forschungen», 25, 1999, pp. 203-220.
- J. RICHARD, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie, L'Orient latin et la découvert de l'Asie intérieure*, Turnhout, Brepols, 2005.
- J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 1998.
- M. ROSSABI, *Khubilai Khan. His life and times*, Berkeley-Los Angeles, California, University of California Press, 2009 [1988].
- J.-P. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1963.
- J.-P. ROUX, *Histoire de l'empire mongol*, Paris, Fayard, 1993.
- GUGLIELMO DI RUBRUK, *Viaggio in Mongolia*, P. CHIESA (ed.), Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 2011.
- SIMON DE SAINT-QUENTIN, *Histoire des Tartares*, J. RICHARD (ed.), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1965.
- F. SCHMIEDER, P. SCHREINER (eds.), *Il codice cumánico e il suo mondo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005.
- A. ZORZI (ed.), *Venezia e l'Oriente. Arte, commercio, civiltà al tempo di Marco Polo*, Milano, Electa, 1981.

Turkish Tombs up to Mehmed II

M. Fatih Demirhan

Early Period: Turkish Graves in Anatolia



Fig. 1. Ahlat, Seljuk graveyard, 11th-12th centuries

The earliest examples of Turkish tombstones are found in Eastern Anatolia region, near Ahlat, Gevaş and the Van lake. These headstones can be as tall as 4 m. Pre-Islamic shamanistic figures, geometric patterns, verses from the Koran, short poems are carved on them. They are oriented east-west, according to Islam, and the bodies were buried facing Mecca.



Fig. 2. Van Museum, the garden with ram shaped tombstones, 14th-15th centuries

Kara Koyunlu (of the Black Ram) and Ak Koyunlu (of the White Ram) tribes settled in Eastern Anatolia. Their totem animal, the ram, marked their graves. Smaller statues of lambs and sheep were used for children, rams with horns for men.



Fig. 3. Ahlat, Usta Şakirt kümbet (mausoleum), 1273

The name *kümbet* is given to Seljuk mausoleums. These buildings probably derived their shape from nomadic tents. They were divided into two levels: the lower level was used to bury, or to keep, the mummified corpse of the owner; the upper level, which had a niche pointing to Mecca, was for prayers. The base is usually cubic; the body of the building is either polygonal or cylindrical and is covered by a dome with a conical or pyramidal spire.



Fig. 4. Tercan, Mama Hatun kümbet (mausoleum), late 12th century

A member of the Saltukid dynasty (end 11th-12th centuries), she ruled the *beylik* in the years 1191-1200. Her capital was Erzurum but her grave is in Tercan, where she built a caravanserai, a mosque, a bridge and a hamam. She is still present in Turkish folk literature.

The Ottoman Dynasty up to Mehmed II

Fig. 5. Hırkatepe, *türbe* of Gazi Gündüz Alp, 2001

According to a tradition the grand-father of Osman, the founder of the Ottoman dynasty, was Gündüz Alp (13th century) whose grave is in Hırkatepe, near Ankara. It was built in 2001 and nothing of the original one remains.



Figg. 6, 7. Söğüt, *türbe* of Gazi Ertoğrul, 1974

The father of Osman was Ertoğrul (d. 1280). He died in Söğüt. The original shape of his grave is unknown. It was built by Mustafa III in 1757, rebuilt by Abdülhamid II in 1886 and, at last, under the Turkish Republic in 1974.





Fig. 8. Bursa, *türbe* of Gazi Osman, 1863

The ruler (d. 1326?) who gave origin to the Ottoman dynasty died near Söğüt or Bursa, before the conquest of this city. A legend tells that he asked to be buried in Bursa in the monastery of St. Elijah, known as the «silver tomb» for its shining dome. His corpse, probably mummified, was kept in his father's grave in Söğüt, where there is a tombstone with his name, and then buried in Bursa when it became Ottoman. The original round-shaped *türbe* was destroyed by an earthquake on 28th of February 1855. It was re-built by Abdülaziz in 1863.



Fig. 9. Bursa, *türbe* of Gazi Orhan, 1863

Orhan (1326-1361?), son of Osman, died in Bursa, just after the conquest of the city. He desired to be buried next to his father's *türbe*. His grave too was destroyed by the 1855 earthquake and was rebuilt by Abdulaziz, according to its original shape, in 1863.



Figg. 10, 11. Kosovo, *tùrbe* of Murad I, end 14th century

Hùdavidigar (the God-liked one) Murad (1361?-1389) was killed after the Ottoman victory at Kosovo polije, about 5 km northwest of modern-day city of Priština. His organs were buried there but his body was brought to Bursa. His son Bayezid I created for him two *tùrbe*, in the two places. The Kosovo monument is the most ancient Ottoman one in this region, and the first *tùrbe* of an Ottoman sultan still existing in its original shape.





Fig. 12. Bursa, *türbe* of Murad I, 1863

The body of Murad I was buried in Bursa in the *türbe*, built for him by his son Bayezid I. This grave too was destroyed by the 1855 earthquake and was rebuilt by Abdulaziz, according to its original shape, in 1863.



Fig. 13. Akşehir, *türbe* of Seyyid Mahmud Hayrani, 1224

Yıldırım (Thunderbolt) Bayezid (1389-1402, d. 1403) was defeated in the battle of Ankara by Timur in 1402 and, taken prisoner, died in Akşehir. His body was probably mummified and put in this *türbe*, built during the Seljuk period. When Timur came back to Samarkand, he gave the permission to bring it to Bursa.



Figg. 14, 15. Bursa, *türbe* of Bayezid I, 1406

Bayezid I's body was brought to Bursa by his son Musa and buried in a *türbe* built for him by another son, Süleyman Çelebi.



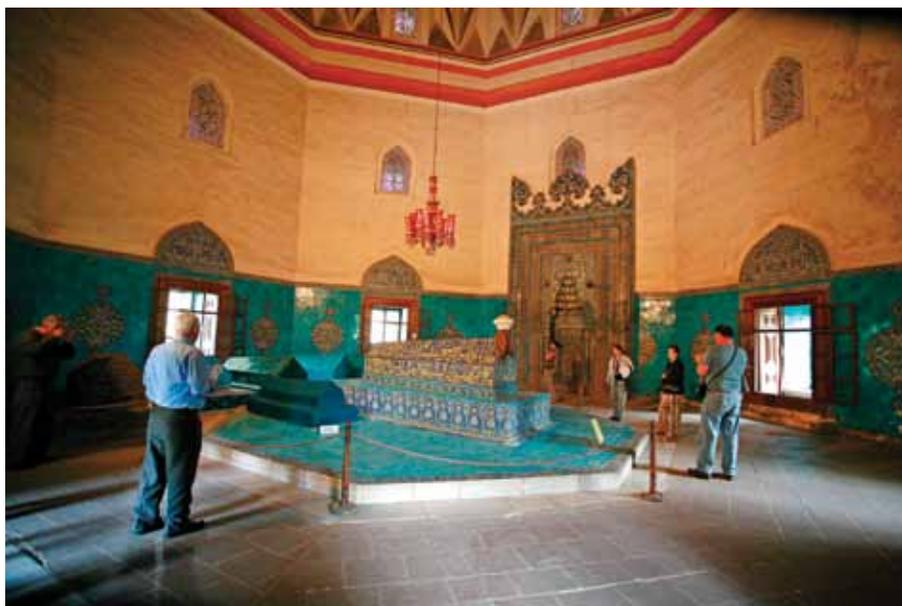


Fig. 16. Bursa, *türbe* of Mehmed I called Yeşil Türbe, the «Green Tomb», 1421

Mehmed I (1413-1421) died in Edirne. He was buried in the *türbe* built for him by the architect Hacı İvaz *paşa*. The green-blue tiles which adorn the exterior of the octagonal building gave it its name.



Figg. 17, 18. Bursa, *tūrbe* of Murad II, 1451

The tomb of Murad II (1421-1451) was built by his son Mehmed II. The sultan died in Edirne but he was buried in Bursa, where he had created a great complex of buildings (the Muradiye complex) formed by a mosque, a medrese, a hospice and a hammam. With the graves of princes and other relatives belonging to the Ottoman dynasty the number of the graves of the complex increased to 12. Upon the will of Murad I himself, the upper part of the dome was left open, so that rain could reach the grave, covered with earth.





Fig. 19. Istanbul, *türbe* of Mehmed II, 1771

Fatih (Conqueror) Mehmed (1451-1481) died at Tekfur Çayırı, near Maltepe, not far from Istanbul. He was the first sultan who was buried in Istanbul. His *türbe* was built near the complex he had created on the place of the former Byzantine church of Holy Apostles, already ruined in 1204, in the period 1463-1470. The complex comprehended the Fatih mosque, eight medreses, a library, a hospital, a hospice, a caravanserai, a market, a hamam, a primary school and public kitchen. The original *türbe* collapsed in the earthquake on 22 May 1766. It was rebuilt by Mustafa III, while the entrance was made by Abdülhamid II in 1785.



Fig. 20. Bursa, the *türbe* of Cem sultan, 1479

Two sons of Mehmed II, Mustafa (d. 1474 in Niğde) and Cem (d. 1495 in Capua, Italy), are buried in this *türbe*, which belongs to the Muradiye complex. The body of the former was brought here in 1479, that of the latter in 1499. The building is octagonal and its inner part is decorated with tiles and carvings.



Fig. 21. Bolayır, the *türbe* of Gazi Süleyman paşa, 14th century

Gazi Süleyman *paşa* was the elder son of Orhan. Among his deeds there was the conquest of Gallipoli, the first Ottoman land in continental Europe, in 1354, which had taken place after an earthquake. He died in an hunting accident in 1359, falling from his horse. At first his body was hidden under a heap of stones and then buried in Bolayır. His *türbe* is adorned with a round dome, which appears as a pyramidal prism from the inside. Near his grave there is that of his *lala* (teacher) and, lower and smaller, that of his horse which caused his death. The building was restaured by Abdülhamid II in the second half of the 19th century.

Bibliography

- B. ÇETINOR, İ.A. YÜKSEL, *Pâdişah Türbeleri*, İstanbul, Kubbealtı, 2009.
Historical cemeteries and tombstones in the Van Lake basin, in *The Turks*,
H.C. GÜZEL ET AL. (eds.), Ankara, Yeni Türkiye, 2002, vol. 2, pp. 756-764.
B. KARAMAĞRALI, *The gravestones of Ahlat*, in *The Turks*, H.C. GÜZEL ET AL. (eds.),
Ankara, Yeni Türkiye, 2002, vol. 2, pp. 745-755.
İ.H. KONYALI, *Söğüt'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve ihtifali*, İstanbul, Sinan Matbaası,
1959.
A. ULUÇAM, H. ÖNKAL, *Selçuklu-Osmanlı Sultanları ve Türbeleri*, Ankara, Vakıflar
Genel Müdürlüğü, 1999.

Geographic positions

- Gündüz Alp Türbe (Hırkatepe): 40°11'42.39" N, 31°45'21.28" E
Ertuğrul Gazi Türbe (Söğüt): 40° 1'33.87" N, 30°10'45.62" E
Osman Gazi Türbe (Bursa): 40°11'12.41" N, 29° 3'26.32" E
Orhan Gazi Türbe (Bursa): 40°11'12.45" N, 29° 3'27.74" E
Meşhed-i Hudavendigar (Kosovo): 42°42'6.83" N, 21° 6'15.93" E
Murad Hudavendigar Türbe (Bursa): 40°12'9.54" N, 29° 1'14.27" E
Seyyid Mahmud Hayrani Türbe (Akşehir): 38°21'19.56" N, 31°24'26.32" E
Yıldırım Bayezid Türbe (Bursa): 40°11'17.21" N, 29° 4'56.87" E
Celebi Mehmed Türbe (Bursa): 40°10'52.88" N, 29° 4'29.78" E
Murad II Türbe (Bursa): 40°11'25.92" N, 29° 2'45.89" E
Fatih Mehmet Türbe (İstanbul): 41° 1'9.31" N, 28°57'1.33" E
Cem Sultan Türbe (Bursa): 40°11'26.01" N, 29° 2'44.15" E
Mama Hatun Türbe (Tercan): 39°46'39.75" N, 40°23'11.90" E
Ahlat Selçuklu graveyard (Ahlat): 38°44'31.73" N, 42°27'30.55" E

L'idea della morte nel mondo ottomano

Maria Pia Pedani

Abstract: This paper studies the Ottomans' funeral rites and their relation with death in the Modern Age, above all on the basis of Ottoman chronicles. Dark colours were usually used in the days of mourning. The idea of a honourable death was deeply influenced by ancient Turkic shamanism and by the taboo of spilling blood. Ottomans worshipped venerable and important men's graves (türbe), sometimes together with Christians and Jews. In the Balkan the myth of the vampire spread, starting from a Christian milieu, but involving then also Muslims. Bandits' and other evil persons' blood had to be spilled and this belief explain some cruel practices used by the Ottomans. The paper ends with a general survey on Ottoman graveyards that had to resemble gardens: they made reference to the Islamic Paradise as well as to the importance of trees and nature in the ancient shamanic religion.

1. Il colore della morte

L'uso di vesti e insegne di colori diversi nella cultura islamica del Vicino e Medio Oriente fu determinato da influssi molto vari, provenienti sia dall'Asia centrale sia dalla penisola araba. Il colore dell'islam per eccellenza è il verde e tale fu il «vessillo del Profeta» che gli ottomani innalzarono sui campi di battaglia dal Cinquecento in poi. Gli omayyadi (661-750) scelsero come colore dinastico il bianco e, come evidente simbolo di contrapposizione, i loro successori abbassidi (750-1258) usarono il nero. Il settimo califfo di questa dinastia, al-Ma'mūn (813-833), nel tentativo di avvicinarsi al mondo sciita, cambiò il colore cerimoniale con il verde, che era la tinta che allora indicava i sostenitori di 'Alī, cugino e genero del Profeta. Gli pseudocaliffi che risiedettero al Cairo (ca 1260-1534) e si facevano discendere dagli abbasidi tornarono al nero, per cui ricevevano i postulanti vestiti del manto oscuro del Profeta, nascosti da un velo della medesima tinta. Altrove il nero aveva una valenza negativa. Per esempio i califfi fatimidi (909-1171), che regnarono in Egitto ed erano

sciiti, assunsero il verde costringendo, dal 1004, tutti i non musulmani a indossare vesti e turbanti neri. In generale gli arabi usavano, in occasione di funerali, sia il nero che il bianco, mentre per gli antichi popoli turco-mongoli il solo colore associato alla morte era il nero. Ancor oggi in Turchia *kara yazı* (lo scritto nero) significa «la cattiva sorte», così come in Mongolia nel Medioevo.¹

Nei secoli più antichi nel mondo islamico il rosso ebbe in generale una valenza negativa. Era il colore del sangue e anche quello che distingueva il cristiano Impero Bizantino. Gli imperatori di Bisanzio nascevano «nella porpora» (porfirogeniti), cioè nella stanza di porfido rosso nel grande palazzo sul Bosforo. Solo loro potevano indossare scarpe di tale tinta e, quando cadde Costantinopoli, furono proprio le calzature che permisero di riconoscere il cadavere del *basileus* Costantino XI (1449-1453), morto nella mischia presso una delle porte della città. I primi musulmani a scegliere il rosso furono gli ottomani. Si narra che attorno a una calottina di questo colore fosse avvolto il turbante bianco di Osman (ca 1295-1324) mentre Murad I (1361-1389), dopo la conquista di Adrianopoli, avrebbe consegnato ai suoi uomini un vessillo intriso di sangue, anche se, ancora nel 1453, sotto le mura della città imperiale assediata, Mehmed II (1451-1481) innalzò uno stendardo bianco. Pure il blu-azzurro, il colore del cielo, era stimato sia dai bizantini sia dai persiani e per questo rimase a lungo un colore invisibile agli arabi e agli ottomani, che lo imposero come contrassegno ai cristiani che abitavano nei loro territori. All'inizio anche gli ebrei furono costretti a indossare copricapi e scarpe di questo colore, anche se poi fu loro assegnato il giallo.

Solo nel Cinquecento gli ottomani riscoprirono l'azzurro-blu, così caro agli antichi turchi delle steppe che lo associavano al cielo, immobile ed eterno, e affermavano di discendere da un lupo grigio-azzurro e da una cerva fulva. Turchesi erano le piastrelle che adornavano gli edifici tanto pubblici che religiosi delle maggiori città ottomane, d'azzurro e oro era il monogramma imperiale (*tuğra*) nei documenti più importanti emessi dalla cancelleria di Süleyman I (1520-1566), e di porcellana celeste cinese erano anche le tazze preziose, che si diceva si rompessero a contatto con il veleno. Al pari dei sudditi del Celeste impero, anche gli ottomani associavano i punti cardinali ai colori. L'occidente corrispondeva per loro al bianco (*ak*), il nord al nero (*kara*), il sud al rosso (*kızıl*), l'oriente al verde-azzurro (*gök*) e lo zenith al giallo oro.²

1. J.P. ROUX, *La religione dei turchi e dei mongoli. Gli archetipi del naturale degli ultimi sciamani*, Genova, ECIG, 1990, pp. 298-299; R.N. SANDBERG, *Development and Discontinuity in Jewish Law*, Lanham (Maryland), University Press of America, 2001, p. 244.

2. R. GENÇ, *Colours in the Turkish Beliefs and National Customs. Yellow-Red-Green*,

In epoca ottomana nella simbologia relativa alla morte si trovano colori scuri: innanzi tutto il nero, ma anche il blu, il viola e il marrone. I funerali di Mehmed II (1451-1481) furono un trionfo del nero: non solo suo figlio Bayezid II (1481-1512) indossò un abito in lana atra con un turbante avvolto in una mussola ugualmente colorata, ma anche i soldati portavano simili vestiti grossolani, avevano le mani e le frecce tinte di nero al pari dei cappucci dei falchi portati in processione dai falconieri. Anni dopo questo sultano ricevette la notizia della morte del figlio Alemşah scritta in inchiostro bianco su carta nera; allora pianse amaramente, gettò a terra il turbante, fece togliere gli arredi dalle sue stanze, voltare i tappeti verso terra, per tre giorni proibì musica e mercati e distribuì 7.000 aspri ai poveri.³

Nel 1482 lo stesso Bayezid II fece consegnare al visir Gedik Ahmed pascià, il conquistatore di Otranto, condannato a morte, un caffettano nero mentre agli altri visir venivano date vesti di colori vivaci. Nel 1512 suo figlio Selim I (1512-1520) si comportò nello stesso modo con il quarto visir Mustafa, un rinnegato greco che era stato barbiere del principe Cem ed ambasciatore presso papa Innocenzo VIII (1484-1492), cui aveva consegnato la Sacra Lancia di Longino, fino ad allora conservata a Costantinopoli. Simili episodi si spiegano con il fatto che nell'Impero Ottomano togliere l'abito significava allontanare da un ufficio, così come darlo significava assegnare una carica.⁴

Per secoli dunque gli ottomani considerarono il nero il colore funebre per eccellenza, continuando così un'antica tradizione che aveva le sue radici nelle terre dell'Asia centrale. Gli esempi di tale uso sono numerosi. Nel 1525 il gran visir İbrahim pascià (1523-1536), mentre era in Egitto, si vestì di nero per testimoniare il suo dolore alla notizia di una

Ankara, Atatürk Culture Centre Publications, 2000, pp. 9-50; S. BAĞCI, *İslam toplumlarında matemî simgeleyen renkler: mavi, mor ve siyah*, in *Cimitières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, vol. 2, pp. 163-168; P.G. DONINI, *Sulla fortuna del rosso nell'Islam*, «Annali di Ca' Foscari», s. orientale 16, 25/3, 1985, pp. 33-40; P.G. DONINI, *Appunti per un'analisi del contributo turco-iranico al superamento dell'eritrofia islamica*, in G. BELLINGERI, G. VERCELLIN (a cura di), *Studi eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, Venezia, Libreria universitaria editrice, 1988, pp. 173-182; I. ZILIO-GRANDI, *Un esempio di interpretazione dei sogni nell'Islam: il colore verde*, «Annali di Ca' Foscari», s. orientale 18, 26/3, 1987, pp. 53-66.

3. N. VATIN, G. VEINSTEIN, *La mort de Mehmed II (1481)*, in G. VEINSTEIN (a cura di), *Les Ottomans et la Mort. Permanences et mutations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 207-243. Giovanni Antonio Menavino, *Trattato de costumi et vita de Turchi*, Firenze, Stampata da Lorenzo Torrentino, 1548, pp. 193-194.

4. MENAVINO, *Trattato*, p. 227-228; GELİBOLU MUSTAFA 'ÂLİ EFENDİ, *Kitâb't-târîh-i künhü'l-ahbâr*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi yayınları, 1997, voll. I-II, p. 834.

ribellione dei giannizzeri. Alla morte di Süleyman I i grandi dello stato posero dei drappi neri intorno ai loro turbanti e la stessa tinta comparve nei funerali di Murad III (1574-1595), Mehmed III (1595-1603) e Murad IV (1623-1640), mentre per la morte di Selim II (1566-1574) il suo erede vestì un dulimano, cioè la veste che si indossava sotto il caffettano, con i risvolti di raso nero e violetto e pose un drappo della medesima tinta sul turbante. Nel 1603, in particolare, si ricorda che, vista la carenza di turbanti neri a Costantinopoli, alcuni funzionari si accontentarono di utilizzare delle fasce di tale colore. Al contrario il cadavere del gran visir Hafiz Ahmed (1631-1632) fu coperto dai suoi paggi con un panno verde, per simboleggiare che la sua morte era stata quella di un martire dell'islam. Nel 1635 la notizia dell'avvenuta esecuzione dei principi Bayezid e Süleyman, uccisi per ordine del fratello Murad IV, fu comunicata agli abitanti di Istanbul con oscure fiaccole mortuarie. Nel 1648 la vecchia sultana *valide* Kösem si presentò alle truppe tenendo per mano il nipotino Mehmed IV (1648-1687), appena salito al trono, coperta da un velo nero e accompagnata da uno schiavo nero con un alto flabello. Nello stesso anno lo *şeyhülislam* Hacı Abdürrahim Efendi si tolse l'abito bianco spruzzato del sangue del *kazasker* di Rumelia Muslihiddin Efendi, che aveva rifiutato di salvare durante i tumulti, e se ne mise uno violetto. Cattivo presagio fu considerata un'eclissi che segnò nel 1654 l'ingresso in carica del gran visir İpşirli Mustafa pascià: gli astrologi allora dissero che il sole oscuro stava nella casa della morte.⁵

Al contrario in Europa prima del XII secolo la perdita di un parente non era esternata indossando vesti particolari, nonostante gli antichi romani usassero un colore scuro, marrone o grigio scuro, per le toghe da lutto (*toga pulla* o *atra*), il bianco per quelle di chi voleva presentarsi per una carica pubblica, da cui il termine candidato, e il velo rosso (*flammeum*) per le spose. La moda del nero in Europa andò lentamente diffondendosi, a partire dagli strati più alti della società, nel XII secolo in Spagna, in quello successivo in Francia e Italia e, ancora più tardi, in Germania e nei paesi più a nord. Per gli uomini in lutto prima si andò affermando l'uso di non portare colori vivaci: nel XIV secolo molti si vestivano in blu scuro o grigio-blu, mentre molte regine, in Francia e Inghilterra, portavano in tali occasioni il bianco. In Italia fino al XV secolo le donne dell'aristocrazia indossavano colori che si distinguevano da quelli usati normalmente

5. MARIN SANUDO, *I diarii*, Venezia, a spese degli editori, 1894, rist. anast., Bologna, Forni, vol. 39, coll. 367-368; N. VATIN, G. VEINSTEIN, *Le Sérail ébranlé. Essais sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, pp. 366-373; NA'ÎMÂ, *Târih-i Na'îmâ*, M. İPŞİRLİ (a cura di), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007, vol. 2, pp. 699-704, 825-826; vol. 3, pp. 1158-1162, 1539.

e in particolare il rosso, che era anche, assieme al bianco, il colore usato per i matrimoni. Tra Medioevo ed Età moderna il nero non era dunque l'unico colore ad avere una valenza negativa in Europa, ma condivideva questa simbologia con il giallo e, secondariamente, con il rosso. A partire dal XIV secolo vi fu addirittura un nero buono, associato all'idea della modestia e della temperanza, che trionfò nel guardaroba dei principi e dei grandi dello stato. A partire dagli anni 1340-60 si diffuse in tutto l'Occidente la moda di questo colore, difficile e costoso da produrre, e quindi legato anche all'idea di ricchezza per chi poteva permetterselo. Con il protestantesimo e la controriforma il nero divenne il colore dominante. Gli abiti cominciarono a ruotare attorno all'asse nero-grigio-bianco mentre i colori vivaci vennero condannati come poco raffinati dalla moda. Così quando nel 1693 a Costantinopoli il sultano ordinò che i cristiani indossassero solo abiti neri, invece dei caffettani colorati alla moda ottomana, tale imposizione venne accolta favorevolmente dai «franchi» che cominciarono a vestirsi così come facevano in patria.⁶

2. *La morte onorevole*

Secondo gli ottomani i principi, i grandi dello stato e finanche i sultani condannati a morte dovevano essere giustiziati in modo onorevole: strangolati con la corda di un arco. Tale uso si ricollegava all'antico tabù del sangue. Secondo gli antichi popoli turco-mongoli l'individuo possedeva numerose anime che, dopo la morte, si separavano e seguivano vie diverse. Il loro numero poteva variare se si trattava di guerrieri o di gente umile. Con l'esaurirsi del soffio vitale l'anima-intelligenza si trasformava in uccello e volava via, a meno che una creatura oscura che abitava nelle profondità della terra non la incontrasse per caso e la trascinasse nel suo regno. L'alito del coraggio di grandi khan o di uomini prodi poteva volontariamente restare insediandosi in una grande pietra o in uno stendardo per proteggere la propria stirpe. Le anime di pur forti guerrieri, ma sconfitti in battaglia, sarebbero state preda dei vincitori; questi le avrebbero condannate a eterna schiavitù, imprigionandole in alti sassi infissi nel terreno. L'anima-sangue, se era trattenuta nel corpo, avrebbe permesso ad altri individui appartenenti alla stessa famiglia di rinascere; altrimenti si sarebbe dispersa nella terra e avrebbe contribuito a ravvivare tutta la natura, a meno che un nemico, raccogliendo in una coppa quel rosso liquido di vita, non se ne fosse cibato appropriandosi

6. M. PASTOREAU, *L'uomo e il colore*, «Storia Dossier», 5 all., marzo 1987, pp. 52-55.

così della forza del khan che aveva sconfitto. L'anima della specie, che si pensava risiedesse nelle ossa, sarebbe tornata, invece, al primo progenitore, scintilla tra molte scintille, che senza posa si trasferisce da un essere all'altro. L'anima più vile e bassa, infine, quella che agisce senza il pensiero, veniva di solito risucchiata dalla terra attraverso il corpo sepolto, ma se i raggi del nuovo sole la scoprivano, allora avrebbe continuato a vagare nel mondo per anni e anni, senza trovare pace, rifuggendo la luce e cibandosi di sangue, alla disperata ricerca di una parvenza di vita.⁷

Nei tempi più antichi i popoli turchi ragionavano dunque come fece nell'alto Medioevo il re dei Longobardi Alboino, che bevve dal cranio dello sconfitto sovrano dei Gepidi Cunimondo appropriandosi così del suo potere regale. La stessa simbologia si può ritrovare nella testa del sovrano uzbeko Muhammad Şayabak (1500-1510) trasformata in coppa ingioiellata che lo scià safavide Ismā'īl (1500-1524) donò a Bayezid II, oppure nelle teste di persiani inviate da Selim I al sultano d'Egitto e al doge di Venezia come presente diplomatico. La conservazione del sangue era condizione necessaria per permettere a una famiglia di non estinguersi, anche se uno dei suoi membri era stato condannato a morte. Al contrario per liberarsi definitivamente di una stirpe era necessario bruciarne le ossa. Questo spiega il comportamento di alcuni sovrani, come Tamerlano, che non esitarono a far aprire i sacelli di nemici morti da tempo per cremarne i resti. Lo stesso fece ancora nel 1544 il grande ammiraglio Hayreddin Barbarossa che, giunto lungo le coste della Toscana, non esitò a scoperciare la tomba e bruciare il cadavere del capitano Bartolomeo Peretti, che l'anno precedente al comando della flotta papale aveva raziato Metilene, sua isola natia. Ancora nel 1689, durante quella che i veneziani chiamarono «la guerra di Morea» e i turchi «la grande guerra», cumuli di teste di nemici uccisi vennero creati davanti alla tenda imperiale. Più di un secolo dopo, nel 1844, viaggiando nei Balcani, Alexander William Kinglake vide una piramide composta di 30.000 teschi di contadini serbi uccisi nella ribellione del 1806.⁸

Alcuni comandanti ottomani che si arresero, oppure si presentarono per trattare con i loro uomini in rivolta, con un fazzoletto legato al collo

7. ROUX, *La religione*, pp. 187-224; S. BEKKİ, *Türk halk anlatılarında ölüm ruhu motif*, «Milli Folklor», 16/62, 2004, pp. 53-66; R. ERSOY, *Türklerde ölüm ve ölü ile ilgili rit ve ritüeller*, «Milli Folklor», 14/54, 2002, pp. 86-101; cfr. anche S.V. ÖRNEK, *Anadolu Folklorunda ölüm*, Ankara, Ankara Üniv. Yayınları, 1971.

8. MARIN SANUDO, *Diarii*, Venezia, Deputazione, 1886, vol. 13, p. 47; M.P. PEDANI, *Ottoman Fetihnames. The Imperial Letters Announcing a Victory*, «Tarih İncelemeleri Dergisi», 13, 1998, pp. 181-192; A. FABRIS, M.P. PEDANI, *The Angels' Questions. Symbols and Ideas about Death between East and West*, «Mediterranean World», 21, 2012, pp. 165-178; A.W. KINGSLAKE, *La città della peste*, in *Istanbul. Viaggi d'autore*, «Le vie del mondo», 1/1, 1996, pp. 67-76.

utilizzavano probabilmente la simbologia dello strangolamento. Così fecero, nel 1566, il comandante dei giannizzeri Ali ağa, durante i torbidi che seguirono alla morte di Süleyman I e ancora, nel 1623, il comandante degli *azeb* Mehmed, ponendosi alla mercé del suo nemico Bekir, che lo uccise abbandonandolo con i suoi figli su una barca data alle fiamme sul fiume Tigri. Anche sulle tombe dei cinque principi uccisi nel 1574 furono posti dei turbanti adorni di piume e dei fazzoletti d'oro, neri e bianchi che formavano come una ghirlanda. Diverso significato aveva invece il fazzoletto di Abdi pascià, governatore di Basra e poi comandante a Candia negli ultimi anni del Seicento: aveva fama di essere una persona giusta e onesta e la moglie dell'uomo a cui egli l'aveva donato, soffrendo per i dolori di un parto difficile, immaginò che quel dono, appartenente a un personaggio che rendeva tutto semplice, le avrebbe facilitato anche quel momento; da allora in poi il fazzoletto di Abdi passò da una donna all'altra di Basra come talismano miracoloso che aiutava a partorire.⁹

Per secoli i principi ottomani, uccisi per il bene dello stato come aveva stabilito il *kanunname* di Mehmed II, vennero strangolati, anche se probabilmente con l'andare del tempo si andò dimenticando il significato arcaico e religioso di tale uso per trasformarlo in odiosa prassi. L'uccisione di cinque principi nel 1574 e di altri diciannove nel 1595 provocò una tale reazione negativa a livello popolare che Murad IV aspettò i festeggiamenti per le vittorie del 1635 per ordinare l'esecuzione di due suoi fratelli, in modo da evitare sollevazioni. Lo stesso sultano, sul letto di morte, voleva che anche l'unico fratello sopravvissuto, il pazzo İbrahim (1640-1648), venisse ucciso per consegnare il trono al suo favorito, Silahdar Mustafa: i cortigiani allora gli dissero che la condanna era stata eseguita, mentre al contrario misero in salvo l'ultimo rampollo della dinastia ottomana. Qualche anno dopo la *valide* Turhan, favorita di İbrahim e madre di Mehmed IV, salvò i suoi figliastri dalla furia del nuovo sultano, che voleva ucciderli con il suo stesso pugnale. Infatti secondo una tradizione popolare il sovrano ottomano poteva far morire, senza doverne render conto, sette uomini al giorno, il gran visir sei e così via fino all'ultimo visir della cupola che poteva ucciderne uno solo.¹⁰

9. SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ, *Tarih-i Selânikî*, M. İPŞİRLİ (a cura di), İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989, vol. 1, p. 55; pp. 516-519; M.P. PEDANI, *La «Grande guerra» ottomana (1683-1699)*, in M. INFELISE, A. STOURAITI (a cura di), *Venezia e la guerra di Morea. Guerra, politica e cultura alla fine del '600*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 50-62.

10. E. ELDEM, *Death in Istanbul. Death and its Rituals in Ottoman-Islamic Culture*, İstanbul, Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005, pp. 106-108; VATIN-VEINSTEIN, *Le Sérail ébranlé*, pp. 185-192.

Molte volte le stesse persone che avevano ucciso i principi per andare incontro alla volontà del sovrano erano poi a loro volta giustiziate, perché comunque avevano commesso un atto contro la dinastia regnante. Atti come questi avvennero soprattutto durante i torbidi che seguirono qualche successione particolarmente contrastata. Così capitò, per esempio, nel 1410 quando gli uccisori di Süleyman Çelebi vennero bruciati per ordine di Musa Çelebi, che pure aveva tratto beneficio dalla morte del fratello. Nel 1481 Bayezid II fece crocifiggere i turcomanni che vivevano al passo di Ermeni che avevano derubato suo fratello Cem, in fuga verso l'Egitto dopo la sconfitta nella battaglia di Yenisehir. Nel 1512 Selim I fece giustiziare altri turcomanni che avevano tradito il principe Korkud consegnandolo al boia, mentre questi si aspettavano un premio per la loro azione.¹¹

Nel corso dei secoli l'idea che lo strangolamento fosse una morte onorevole e che la decapitazione fosse riservata ai malfattori andò sfumando. Con la fine del Cinquecento l'islam apparve come una religione non solo accettata ma anche maggiormente vissuta e condivisa per cui morire di spada anche per mano del boia, come si usava tra gli arabi musulmani, non fu più considerato in modo negativo. Nel 1603, per la prima volta, un capo di ribelli, Poyraz Osman Bey, chiese di morire decapitato e non strangolato come una donna, e poco dopo lo stesso gran visir Yemişçi Hasan paşia (1601-1603), un suo antico commilitone che gli aveva concesso tale grazia, venne a sua volta giustiziato in tal modo. Il primo gran visir a morire per un colpo di pistola fu invece Ahmed paşia, che si suicidò nel 1695. Sulle mura esterne del palazzo del Topkapı continuarono però, per secoli, a essere esposte le teste dei malfattori, estremo e ormai sbiadito ricordo dei cumuli di teste innalzate nel Medioevo dalle popolazioni mongole e turche.¹²

3. Santi, presagi e vampiri

Nel 1453, ai piedi delle mura di una Costantinopoli assediata, venne scoperta dalle armate ottomane la tomba di Ebu Eyüp (Abū Ayyūb al-Anṣārī), uno dei primi compagni del Profeta, morto nel 672 durante un altro assedio musulmano alla città imperiale. Pochi anni dopo, nel

11. M. DUCAS, *Historia Byzantina*, I. BEKKERUS (a cura di), Bonnae, Impensis Ed. Weberi, 1834, pp. 90-91; MENAVINO, *Trattato*, pp. 225-226.

12. M. CAZACU, *La mort infâme. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (XV^e-XIX^e siècles)*, in G. VEINSTEIN (a cura di), *Les Ottomans et la Mort. Permanences et mutations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 245-289; NA'İMÂ, *Târih-i Na'îmâ*, vol. 1, pp. 223-224.

1458, Mehmed II fece costruire in quel luogo una moschea che divenne un importante centro di pellegrinaggio prima che le armate partissero per una campagna militare e al momento di insediare un nuovo sovrano. Anche altri sovrani ottomani trovarono per caso tombe sante, che servirono a legittimare le conquiste di nuovi territori. Per esempio, dopo le vittorie in Siria nel 1516, Selim I scoprì a Damasco la tomba di Ibn ‘Arabī. Süleyman I, invece, dopo la presa di Baghdad nel 1534, incaricò il dotto *müderriş* Taşkun di trovare la tomba di Ebu Hanîfe (Abū Ḥanîfa), il giurista fondatore della scuola giuridica hanafita seguita dagli ottomani. Il suo corpo sarebbe stato dissepolto e bruciato dagli sciiti, ma una leggenda racconta che il guardiano della tomba, avvertito in sogno dal fantasma di quel grande *imam* di quanto doveva accadere, mise in salvo la salma ponendo nel sepolcro il cadavere di un infedele; un intenso odore di muschio avrebbe poi rivelato il luogo esatto della nuova sepoltura. Aromi speciali rinviano alla santità anche nel mondo islamico e ancor oggi la reliquia della barba del Profeta, conservata nella moschea della *tekke* di Mevlana a Konya, emana un intenso profumo di rosa. Nel 1760 a Larnaca, nell’isola di Cipro, uno *şeyh* di nome Hasan scoprì la tomba di una donna, vissuta nei primi tempi dell’islam e morta per essere caduta da un mulo. Si trattava di Umm Harām, zia del profeta e moglie del generale ‘Ubāda ibn al-Ḥāmit, che era arrivata sull’isola con la spedizione del 648-649. Il califfo ‘Omar, dubbioso circa il risultato dell’impresa, aveva concesso a Mu‘āwiyya, suo cugino e governatore di Siria, di partire solo se fosse stato tanto sicuro da portare con sé le proprie donne. Il generale si fece allora accompagnare dalla moglie, dalla sorella e da altre donne. Ancor oggi la tomba di Umm Harām si trova nella *tekke* di Hala Sultan a Larnaca. A Buda, invece, divenne famosa la *türbe* (edificio tombale) di Gül Baba, un derviscio bektāşi morto sotto le mura di quella città durante la campagna militare del 1541. La tradizione racconta che lo stesso Süleyman I avrebbe posto la sua spalla sotto la sua bara durante la cerimonia funebre. Nell’impero dei sultani le tombe dei campioni della fede erano dunque usate per dare legittimità alle conquiste di territori abitati in prevalenza da chi era diverso per fede o confessione religiosa, come i cristiani o anche i musulmani sciiti.¹³

Se la scoperta di tombe di santi musulmani servì a legittimare la conquista di nuovi territori, la costruzione di una *türbe* a Szigetvár sul luogo dove sembra sia stato inumato temporaneamente Süleyman I, un chilo-

13. PEÇEVİ İBRAHİM EFENDİ, *Peçevî Tarihi*, B.S. BAYKAL (a cura di), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1999, vol. 1, pp. 185-187; X. DE PLANHOL, *L’Islam et la mer: La mosquée et le matelot*, Paris, Perrin, 2000, p. 25; G. VEINSTEIN, *Autoportrait du sultan ottoman en conquérant*, İstanbul, İsis, 2010, pp. 269-284.

metro circa a est della sua tenda, assieme a una moschea, una *tekke* di dervisci e una piccola fortificazione, fu un mezzo per rendere manifesta l'impossibilità di rinunciare a un territorio posto in una zona di confine. La tradizione che le interiora del sultano fossero state sepolte in questo luogo in un'urna d'oro sembra sia nata tardi e lo stesso sepolcro venne costruito vari anni dopo la morte di Süleyman, nei primi mesi del regno del nipote Murad III, salito al trono alla fine del 1574. Scoprire tombe, o costruirne, fu dunque un gesto che, attraverso la sfera religiosa, forniva un messaggio politico. Il complesso di Szigetvár venne distrutto dagli ungheresi una prima volta nel 1664 e poi, definitivamente, nel 1693. Al posto della *türbe* abbattuta venne costruita una chiesa che ancora esiste. Nel 1994, nel cinquecentesimo anniversario della nascita di Süleyman, nel luogo dove si era accampato l'esercito ottomano, venne creato il parco dell'amicizia turco-ungherese (Macar-Türk dostluk parkı). Dove stava la tenda del sultano venne invece costruito un cenotafio: un sarcofago in marmo, con al centro un'aiuola di terra, posto sotto una cupola sostenuta da quattro contrafforti ma aperta al sole e al vento. Poco distante l'artista turco Metin Yurdanur costruì due imponenti statue con i volti di Süleyman e dell'ungherese Miklós Zrínyi, i due comandanti nemici che furono accomunati nella morte avvenuta rispettivamente il 6 e il 7 settembre dell'anno 1566.¹⁴

Gli ottomani erigevano *türbe* per gli uomini importanti, diversamente da quanto usava invece presso gli arabi e i musulmani in generale. Le loro cupole sono state collegate alla simbologia delle antiche tende funebri, attorno a cui i guerrieri a cavallo compivano sette giri rituali in senso antiorario, come nelle gare che si tenevano negli antichi circhi romani, secondo quanto afferma Jordanes (*Getica*, XLIX, 256). Vi era dunque un antico legame con gli usi turco-mongoli, così come nella pratica di adornare le sepolture, anche di persone comuni, con stele di marmo terminanti con un copricapo che indicava la carica ricoperta dal defunto. Dal Cinquecento in poi, si trova diffusissimo questo tipo di cippi, collegato dagli studiosi agli antichi *ongon*, le pietre in cui si insediava una delle anime del khan defunto, e ai *balbal*, dove invece risiedevano i nemici sconfitti, spesso caratterizzati da tratti antropomorfi.¹⁵

Nei territori dell'Impero erano diffuse le tombe delle grandi personalità dello stato, di campioni della fede, di personalità famose per la loro

14. N. VATIN, *Un türbe sans maître. Note sur la fondation et la destination du türbe de Soliman-le-Magnifique à Szigetvár*, «Turcica», 37, 2005, pp. 9-42.

15. J.P. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, Maisonneuve, 1963, pp. 125-131, 151; ROUX, *La religione*, pp. 308-309.

pietas, di fondatori di confraternite di dervisci e di protettori di gilde di mestiere. Ogni arte infatti si riconosceva in un personaggio venerabile: i caffettieri guardavano allo *şeyh* Abū al-Ḥasan al-Şadili (m. 1258), fondatore della *Şadili* e scopritore del caffè; i cavadenti a Uways Qarni, morto nella battaglia di Siffin (657) e famoso per essere del tutto sdentato; i giardinieri a Baba Reten (cioè Abū Zayd, giardiniere del Profeta) e i giannizzeri ad Hacı Bektaş, fondatore della *bektaşiyya*. Lo stesso succedeva nelle confraternite di mestiere dell'Europa cristiana, che avevano ognuna un santo protettore. Particolarmente venerata dai marinai era invece la tomba del grande ammiraglio cinquecentesco Hayreddin Barbarossa. Prima di cominciare una campagna di guerra la flotta vi passava davanti per salutarla, così come facevano in antico, alla moschea di Eyüp, i sultani che partivano per una guerra terrestre. Per secoli la Marina ottomana, e poi quella turca, si impegnarono a rispettare la volontà di Hayreddin, che aveva chiesto un lume costantemente acceso nella sua *türbe*; solo il passaggio dell'edificio all'amministrazione civile ha posto fine a tale uso, anche se molti lo rimpiangono e stanno cercando di farlo rivivere e non limitare, come oggi avviene, l'apertura della *türbe* e l'accensione del lume alla sola ricorrenza dell'anniversario della vittoria di Prevesa (29 settembre 1538). Così sin dall'inizio del Cinquecento i marinai e i pescatori che passano vicino alla piccola e bianca *türbe* di Peksimet Yemez Latif Baba, a Babakale, gettano bocconi di pane in mare come gesto apotropaico. Anche nell'Impero Ottomano, come capitò a molti santi cristiani, alcuni personaggi particolarmente famosi potevano vantare più di una *türbe*: il già citato Gül Baba ne aveva sette, disperse tra l'Ungheria e i Balcani, anche Hasan Baba di Manastir ne aveva sette, mentre Ali Baba del Khorasan solo cinque. Alcuni santi erano venerati sia dai cristiani sia dai musulmani e, qualche volta, anche dagli ebrei, soprattutto nel caso di profeti e condottieri dell'Antico Testamento. Alcune tombe erano famose e ricercate per i miracoli che lì avvenivano. Si racconta, per esempio, che nel mausoleo di Konya la tomba del padre di Mevlana, al momento della sepoltura del figlio, si sia sollevata in segno di rispetto e ancor oggi è leggermente più alta di quelle vicine. I cavalli ammalati risanavano improvvisamente se venivano fatti camminare attorno alla *türbe* di Aydoğdu, figlio di Gündüz Alp, morto nel 1307 a Koyunhisar. Altre volte era un profumo di rose che si levava dai sepolcri oppure luci improvvise che brillavano nella notte. Nei Balcani vi era la leggenda di un santo, morto decapitato, che vagava portando la propria testa sotto il braccio. Sempre nella stessa zona il giusto Ali Dede di Kosovska Mitrovica continuò ad alzarsi dalla tomba che era stata approntata per lui nel cimitero e a trasferirsi alla vicina *türbe* di Gül Baba fino a che gli

abitanti del villaggio, stanchi di riseppezzarlo ogni giorno, lo lasciarono riposare nel luogo da lui prescelto.¹⁶

Anche nel mondo ottomano vi erano sogni, presagi funesti e fantasmi che interferivano con il mondo dei viventi. Famosa fu la schiera di bianchi eroi celesti, guidati dal fantasma del principe Süleyman (m. 1358), che nel 1366 aiutarono a sconfiggere i cristiani in una battaglia forse mai avvenuta. Süleyman I invece sognò il suo tesoriere İskender Çelebi, da lui fatto uccidere su istigazione del favorito Pargalı İbrahim: lo spettro era circondato di luce e lo rimproverò per le vittime innocenti da lui sacrificate, minacciando di strangolarlo. Fu forse questo sogno, se non più concreti sospetti, che spinsero il sultano a ordinare l'esecuzione del gran visir. Il boia si recò allora da lui mentre il sovrano, che aveva giurato di non vedere mai la sua morte, dormiva. Prima di essere sopraffatto Pargalı İbrahim sguainò la spada in un estremo, quanto inutile, tentativo di difesa: il suo sangue macchiò i muri della stanza e, da quel momento in poi, venne fatto vedere a tutti i nuovi gran visir per mostrare loro la sorte che attendeva chi avesse cercato di oltrepassare il limite loro assegnato. Anche la morte di Murad III nel 1595 fu annunciata da tristi presagi: prima un sogno di Sâ'atci Hasan, confidente del sultano, che vide il fantasma di Süleyman, e poi delle salve di cannone da parte di due galee egiziane che mandarono in frantumi i vetri di un chiosco appena costruito sulla spiaggia da Sinan pascià. Anche Osman II, prima di essere ucciso, sognò che, mentre recitava il Corano, arrivasse il Profeta che gli dava un violento ceffone.¹⁷

Tra i vari fatti fuori dall'ordinario riscontrati nei Balcani si citano anche alcuni casi, risalenti però al Novecento, di corpi rimasti intatti. Questo fatto contrasta con quanto si è detto a proposito delle credenze antico-turche relative alla sopravvivenza delle anime dell'individuo e alla paura che poteva generare il cadavere insepolto. Fu infatti proprio dai Balcani che, in Età moderna, si diffusero in Europa racconti di persone, diventate vampiri, che tormentavano i viventi e che solo un paletto piantato nel cuore, oppure il rogo, potevano finalmente fermare. Un episodio del genere, relativo a un cristiano, è testimoniato già nella seconda metà del Cinquecento in un villaggio presso Salonico, per cui fu fatta un'interrogazione allo *şeyhülislam* Ebussuud che emise in proposito un *fetva*. Egli consigliò di procedere per gradi: prima

16. MEHMED NEŞRİ, *Kitâb-ı Cihan-nümâ. Neşri Tarihi*, FR. UNAT, M.A. KÜYMEN (a cura di), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995, vol. 1, pp. 115-117; A. POPOVIC, *Morts de saints et tombeaux miraculeux chez les derviches des Balkans*, in *Les Ottoman et la mort*, pp. 97-115.

17. MEHMED NEŞRİ, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, pp. 183-187; PEÇEVİ İBRAHİM EFENDİ, *Peçevî Tarihi*, vol. 1, pp. 181-190; NA'İMÂ, *Târih-i Na'îmâ*, vol. 1, pp. 78-79; vol. 2, p. 478.

piantare un paletto nel corpo per fissarlo alla terra; se questo non funzionava, allora si doveva tagliare la testa al cadavere e porla vicino ai piedi; se anche ciò non fosse risultato sufficiente, bisognava farlo a pezzi e infine, se il problema persisteva, occorreva risolversi a usare il fuoco. Tra Sei e Settecento altri episodi simili si verificarono vicino ad Edirne, questa volta coinvolgendo però dei musulmani; in questo caso il gran visir Hüseyin pascià (1697-1702), che era stato informato dei fatti, decise di affidare il caso al *kadı* Mirzazâde Mehmed Efendi, che agì come era già stato suggerito da Ebussuud. Fonti ottomane riportano un altro episodio simile avvenuto a Tirnovo nel 1833, ma molti di più ne raccontano le fonti europee. Le credenze vampiriche diffuse in Europa in particolare dal Seicento in poi trovarono dunque la loro origine nelle terre ottomane.¹⁸

4. Rivolte popolari e massacri

Nell'Impero Ottomano la fine del Cinquecento rappresentò un periodo in cui la religione prese il sopravvento, così come avvenne contemporaneamente in Europa con il protestantesimo e la controriforma. Allora la casta degli *ulema* si trasformò in una delle forze politiche che si contendevano le redini dello stato, mentre sul trono sedevano personaggi non sempre all'altezza del loro ruolo. Allora, da dietro le mura dell'harem, la *valide* (madre del sultano regnante) e le *haseki* (favorita) erano legalmente obbligate, in quanto custodi della dinastia, a gestire segretamente il potere e a reggere l'Impero. In questo periodo si cominciarono ad eseguire le condanne capitali dei gran visir e dei grandi dello stato in luoghi diversi da quello usato fino ad allora, cioè il cortile davanti alla terza porta del Topkapı, simbolicamente legato alla soglia della tenda degli antichi khan. Era questo il luogo della giustizia per eccellenza, protetto da forze arcane e potenti e qui il sovrano dei popoli nomadi usava stare, seduto per terra a gambe incrociate, come supremo giudice della sua gente. La stessa simbologia era propria della tenda usata dai sultani quando erano lontani dai loro palazzi: essa si suddivideva in vari ambienti: vi era il chiosco delle giustizia, quello del *divan*, cioè il consiglio di stato, la stanza delle udienze e infine la camera da letto.

18. *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116 / 1688-1704)*, A. OZCAN (a cura di), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2000, pp.148-149; E. DÜZDAĞ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972, p. 198; R.E. KOÇU, *Tarihimizde Garip Vakalar*, İstanbul, Doğan, 2003, vol. 5, pp. 15-16; T. BRACCINI, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 145-161.

Contemporaneamente l'instabilità dello stato facilitò le rivolte e i moti popolari che a Istanbul riempirono spesso di morti le strade e la grande piazza dell'Ippodromo. Già ai tempi di Selim I il visir Mustafa venne lasciato esposto sulla via, orribile pasto per i cani randagi, ma con il Seicento episodi del genere si moltiplicarono. Nel 1599 venne fatta letteralmente a brani Esperanza Malchi, la *kira* (serva e confidente) ebrea e italiana della *valide* Safiye: pezzi del suo corpo, infissi nelle picche dai *sipahi* guidati dal veneziano Mehmed Frenkbeyoğlu (Marcantonio Querini), vennero appesi sulle porte dei palazzi del *kaymakam* Halil e di altri grandi che l'avevano sostenuta. Nel 1648 venne gettato nell'Ippodromo il corpo del gran visir Ahmed pascià (1647-1648): il boia lo aveva baciato sul petto, si era quindi tolta la cuffia rossa che usava portare, se l'era messa alla cintura, gli aveva tolto il turbante e quindi lo aveva strangolato. Il suo grassissimo cadavere, lasciato sotto l'acero dell'Ippodromo, venne fatto a pezzi da un giannizzero che cominciò a venderne la carne come rimedio contro l'artrite; per questo fatto egli fu conosciuto con il soprannome, postumo, di Hezarpâre («Mille pezzi»). Questo episodio introduce l'importanza di simboli come il cappello e la cintura. Accettarli in dono da un sovrano voleva dire, in epoca ottomana, riconoscersi suoi vassalli: per questo *bel bağlamak* (allacciarsi i lombi) significava affidarsi a qualcuno. Allo stesso modo togliersi o togliere il copricapo era il simbolo dello spezzare i legami con chi li aveva consegnati. I giannizzeri, al momento della morte del sultano, gettavano a terra i loro alti cappelli e cominciavano le lamentazioni funebri. Nel 1567 fu necessario spiegare all'ambasciatore persiano il singolare uso degli europei, che si scoprivano il capo davanti a lui con un gesto che aveva evidentemente valenze diverse a seconda del contesto culturale in cui era inserito. Cattivo presagio era dunque perdere il turbante, come accadde nel 1683 al sultano Mehmed IV che se lo vide strappato di testa da una dispettosa folata di vento: pochi mesi dopo le sue armate furono sconfitte sotto le mura di Vienna. Il 19 giugno 1652, invece, il *bostancıbaşı* convinse il novantacinquenne gran visir Gürgü Mehmed pascià (1651-1652), appena depresso, a rinunciare a recarsi dal sultano ponendogli la mano sul petto e togliendogli di testa il turbante. In un'epoca di scontri e sollevazioni come il primo Seicento non si può fare a meno di ricordare la singolare fortuna di questo personaggio, che percorse senza gravi incidenti una lunghissima carriera politica, e che, a novantanove anni, fu mandato governatore a Cipro, come unica vendetta da parte di un suo antico nemico.¹⁹

19. SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ, *Tarih-i Selâniki*, vol. 2, pp. 854-856; NA'ÎMÂ, *Târih-i Na'îmâ*, vol. 1, pp. 162-163, 174; vol. 3, pp. 1153-1158, 1398-1405; vol. 4, pp. 1660; M.P. PEDANI, *Kire e sultane nel Cinquecento ottomano*, in corso di stampa.

Durante le rivolte del primo Seicento vi furono molti episodi efferati che ebbero come scenario le vie di Costantinopoli. I soldati e il poveri, abbruttiti dalla fame e dalla mancanza di sicurezza e giustizia, fecero alle volte giustizia sommaria di chi ritenevano responsabile di una tale situazione e anche la morte si spogliò di ogni valore simbolico e di ogni rituale per trasformarsi in pura rabbia e violenza. Si dimenticò il tabù del sangue e non si distinse più tra morti infamanti riservate ai criminali, in cui il rosso liquido di vita veniva divorato dalla terra, e morti onorevoli. Era lontano ormai anche solo il Cinquecento quando, per esempio, nel 1568 trentadue curdi vennero giustiziati in trentadue modi diversi, secondo la direzione dei venti. Nell'agosto del 1648 il già ricordato *kadıazker* di Rumelia, Muslihiddin Efendi, chiamato dalla plebe *Oğlanpezevenki* (mezzano di ragazzi) per la sua omosessualità, venne decapitato e per rendere più osceno lo spettacolo della sua morte, stracciategli le mutande, gli venne posta la testa tra le gambe, secondo un costume usato fino ad allora solo per i cristiani e, come si è visto, suggerito dallo *şeyhülislam* Ebussuud per i vampiri. Nell'ottobre di quello stesso anno esplose invece la rabbia dei *sipahi* dopo che il *kahya* del gran visir aveva fatto decapitare tre di loro e ne aveva fatto gettare le teste nella zona del mercato mentre, secondo la legge, i cadaveri dei giannizzeri e dei *sipahi* non dovevano essere esposti al pubblico ludibrio, anche se colpevoli, ma gettati in mare mentre un tiro di cannone doveva essere l'unico testimone dell'avvenuta esecuzione. L'1 gennaio 1634 Murad IV ordinò, caso inusitato fino ad allora, la morte dello *şeyhülislam* Ahîzâde Hüseyin Efendi, la massima autorità religiosa dello stato, che aveva preso le difese dei suoi fratelli. Anni dopo, nel 1657, il gran visir Mehmed Köprülü (1656-1661) fece strangolare e gettare in acqua di notte anche lo *şeyh* Salim, un truffatore che si presentava come un santo capace di compiere miracoli.²⁰

Anche alcune donne importanti vennero uccise o per gelosia oppure durante colpi di stato o tumulti popolari. Negli anni Quaranta del Seicento la *valide* Kösem invitò a pranzo e poi fece strangolare la grassissima armena che era riuscita ad entrare nelle grazie di suo figlio, Deli («Pazzo») İbrahim, cui fu poi detto che era morta naturalmente. Il 2 settembre 1651, durante l'unica rivolta degli eunuchi del Palazzo imperiale che la storia ottomana ricordi, la vecchia Kösem fu uccisa. I suoi sostenitori stavano allora pensando di avvelenare con del sorbetto il giovanissimo sultano Mehmed IV, ma una delle potenti serve che frequentavano l'harem imperiale, di nome Melekî Usta, ne aveva avvisato la madre, Turhan,

20. NA'ÎMÂ, *Târih-i Na'îmâ*, vol. 2, pp. 771-774; vol. 3, pp. 1158-1161, 1189-1195, 1527-1528; vol. 4, pp. 1728-1729.

che per la sua giovane età aveva dovuto fino a quel momento cedere la carica di regina madre, che pure le sarebbe spettata, alla odiata suocera. Kösem venne scoperta dagli eunuchi nascosta in un armadio, mentre una serva gridava di essere lei la *valide*. Venne strangolata ma prima si difese con tutte le sue forze, tanto da sporcare di sangue la veste del suo assalitore, il *baltacı* Mehmed. Durante i torbidi del 5 marzo 1656, quando i veneziani assediando i Dardanelli avevano creato terrore e scompiglio in città, i rivoltosi si riunirono nella piazza dell'Ippodromo in quello che fu chiamato il *çınar vakiası* (l'evento dell'acero). Cinque eunuchi del palazzo imperiale vennero allora appesi all'acero che si innalzava nella piazza, famoso nella storia perché sotto le sue fronde nel 1826 sarebbero state ammonticchiate le teste degli ultimi giannizzeri ribellatisi al sultano. Allo stesso albero furono appesi anche i corpi strangolati dell'ispettore delle dogane Hasan, del maresciallo di corte, di Melekî Usta e di suo marito Şaban Halife, che aveva inutilmente chiesto di non essere esposto vicino a lei.²¹

Di solito per giustiziare le donne dell'harem imperiale si usava lo strangolamento, come per i principi. Alcune però erano chiuse in un sacco e gettate nel Bosforo. Anche in questi casi solo un colpo di cannone stava ad indicare l'avvenuta esecuzione. Sembra che questo sia stata la sorte di sette favorite, incinta quando morì Mehmed III, anche se altri dicono che si aspettò il parto per uccidere eventualmente solo i maschi e mantenere in vita le figlie femmine del defunto sovrano. Priva di fondamento è invece la leggenda, narrata in alcune fonti occidentali, secondo cui gli eredi maschi delle figlie dei sultani erano lasciati morire dissanguati lasciando loro aperto il cordone ombelicale. Lettere di sultane che cercano di aiutare i figli in una carriera che comunque non li poteva vedere ai massimi vertici dello stato testimoniano l'inconsistenza di tali credenze. Tra tutte le rivolte popolari avvenute nell'Impero forse una sola, nel 1669, fu diretta da una donna. Si chiamava Canbazkızı ed era di Adrianopoli. Aveva ottenuto per gli abitanti della città un *hatt-ı şerif* che li esentava dalla leva dei rematori ma, quando questo documento non venne osservato, la popolazione insorse. L'anziana donna si recò di persona a Bursa per ottenere giustizia, ma il *kaymakam* la fece impiccare senza processo per poter incamerare comunque o gli uomini o il denaro delle esenzioni dalla leva. Anche sua figlia, che cercò di sostituirla a capo dei ribelli, venne impiccata assieme a trenta sostenitori. Alla fine giunse un ordine del sultano che dava loro ragione, ma ormai circa cento persone avevano trovato la morte. Nell'Impero Ottomano fu solo

21. NA'ÎMÂ, *Târih-i Na'îmâ*, vol. 3, pp. 1325-1341; vol. 4, pp. 1656-1657.

nel maggio 1653 che venne applicata per la prima volta la lapidazione di una donna per adulterio, pratica mai permessa prima. Ciò avvenne a causa dell'intransigente *kadı* di Istanbul Beyâzîzâde Ahmed Efendi che trovò alcuni testimoni oculari, per altro assai sospetti, che giurarono di aver assistito al fatto, e non ebbe pace finché non riuscì a far condannare la moglie di un ciabattino e il suo amante ebreo, venditore di tela. Quest'ultimo, nonostante una rapida conversione all'islam, non riuscì ad evitare la pena capitale e venne decapitato.²²

5. I giardini dei morti

Tra i vari elementi simbolici antico-turchi che gli ottomani introdussero nei riti mortuari islamici si è soliti ricordare le lamentazioni funebri, le espressioni scomposte di dolore, l'uso di paragonare l'anima del defunto a un uccello che vola verso il cielo, le stele funerarie con turbanti e cappelli che ricordano *ongon* e *balbal* e la pratica di seppellire i defunti con armi e cavalli. Il principe Süleyman, per esempio, che morì cadendo dal suo destriero, venne dapprima sepolto sotto un cumulo di sassi, come si usava anche in antico, e poi traslato in una *türbe* costruita per lui. Accanto alla sua lastra tombale si vede ancor oggi quella più piccola del suo cavallo dove è scritto *Atı* (il suo cavallo). A proposito dei sacrifici di animali, in uso presso gli antichi popoli turchi, ma dimenticati in generale dagli ottomani, si racconta che nel 1613 gli abitanti dei villaggi intorno ad Adrianopoli, dove si trovava il sultano a caccia, portavano e scannavano le loro cavalcature ai piedi del sultano che li ricompensava con oro e argento.²³

Anche la pratica dell'imbalsamazione, che viene ricordata a proposito di qualche discendente di Osman, non aveva un'origine islamica. Si ricorreva a tale uso soprattutto quando un principe moriva lontano da Costantinopoli e doveva quindi essere trasportato. Così avvenne per il cadavere del principe Mustafa morto a Bor in Anatolia (1474) ma trasportato a Konya, che fu eviscerato e quindi riempito di miele e orzo; gli intestini vennero invece lavati e conservati sotto sale. Anche il corpo di Süleyman I venne cosparso di aloe, ambra e sale per poterlo portare da Szigetvár, dove era morto, fino a Costantinopoli. Le teste nemiche inviate in dono erano invece disidratate con il sale, oppure conservate

22. *Anonim Osmanlı Tarihi*, pp. 243-244; NA'İMÂ, *Târih-i Na'imâ*, vol. 3, pp. 1464-1465.

23. NA'İMÂ, *Târih-i Na'imâ*, vol. 2, pp. 391-394; R. MANTRAN (a cura di), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 25.

nel miele. Anche per gli ottomani moribondi si usava però recitare, come per gli altri pii musulmani, la sura 36 *Yâ Sîn*. Si usava però anche bruciare ambra e aloe sulla tomba di un defunto per condurre, con il fumo, la sua anima alla quiete eterna dell'azzurro cielo, come venne fatto per calmare lo spirito inquieto di İbrahim I dopo che era stato strangolato.²⁴

Anche la bara arrivò probabilmente dalle steppe eurasiatiche. Era usata anche dagli sciti mentre l'islam stabilisce che il cadavere sia interrato, avvolto in un sudario, entro ventiquattr'ore dal decesso. Per i funerali dei sultani si parla dunque di bare usate per trasportare i cadaveri. Così il corpo del principe Mustafa, morto nel 1474, venne messo in una bara sigillata con la pece. Nelle *türbe* si rispettano di solito entrambe le tradizioni, quella islamica e quella antico turca, seppellendo il corpo nella terra e ponendovi sopra un'arca vuota. La sua grandezza è simbolo del valore e dell'importanza dell'individuo sepolto. Grandi bare usate per i sultani sono spesso contornate da casse più piccole, usate per mogli o figli. Battal Seyyid Gazi, che riposa nel convento *bektaşî* di Eskişehir, ebbe l'onore di avere una bara di otto metri, lunghezza ritenuta proporzionale alla grandezza di quel santo. Nel 1626, sotto le mura di Baghdad millecinquecento soldati persiani si votarono alla morte di fronte allo scìa che, con una tazza in mano assistette al loro giuramento. Per non sfuggire al loro destino si presentarono sul campo di battaglia con un braccio tinto di robbia rossa sino al gomito, e portavano con loro una specie di bara con cui trasportare i morti. Da notare come in Europa l'uso di seppellire i defunti in una bara arrivò tardi, con l'Ottocento, mentre fino a quel momento si usavano al massimo, durante le cerimonie funebri, dei catafalchi oppure, per il solo trasporto al cimitero, delle bare che venivano poi riutilizzate.²⁵

Non sempre la tradizione islamica e quella antico-turca furono in contrasto. Per esempio l'uso di trasformare i cimiteri in giardini fa riferimento da una parte all'idea del Paradiso islamico, inteso come il giardino dell'Eden, e dall'altra all'importanza assegnata agli elementi naturali dai popoli antichi che popolarono le steppe dell'Eurasia. In particolare gli alberi servivano a metter in comunicazione il mondo degli uomini con il Cielo Azzurro (*Tanrı*). Il gran visir Pargalı İbrahim pascià, favorito del sultano Süleyman e ucciso per suo ordine nel 1536, venne sepolto

24. NA'İMÂ, *Târih-i Na'imâ*, vol. 3, pp. 1168-1170; VATIN-VEINSTEIN, *Le Sérail ébranlé*, pp. 392-394; J.G. DALLE MESE (a cura di), *Il sultano e il profeta di Giovan Maria Angioiello. Memorie di uno schiavo vicentino diventato tesoriere di Maometto II il Conquistatore*, Milano, Serra e Riva Editori, 1985, p. 158.

25. NA'İMÂ, *Târih-i Na'imâ*, vol. 2, pp. 589-593; G. GOODWIN, *Gardens of the Dead in Ottoman Times*, «Muqarnas», 5, 1988, pp. 61-69.

nel giardino di una *tekke* di dervisci a Galata, e la sua tomba non venne segnata da una stele bensì da un albero che vi fu piantato. Ancor oggi nei cimiteri in Turchia si vedono alberi a cui sono appesi pezzi di stoffa colorata e, nei luoghi più turistici, cartelli che invitano a non seguire tale pratica. Lo stesso simbolismo, che rinvia alla natura, all'Eden e all'aldilà, si ritrova in alcune tombe, come quelle imperiali di Bursa, dove il colore verde ricorda i giardini paradisiaci dell'islam. Particolare invece appare il marmo rosso fuoco con cui venne costruita a Meram, vicino a Konya, la *türbe* di Şemseddin Yusuf, detto Ateşbaz-ı Veli («il santo che gioca col fuoco») morto tra il 1285 e il 1287. Egli era il capocuoco della loggia del fondatore dei mevlevi e fu forse il primo *chef* a essere onorato con un monumento funebre. Sempre a Bursa Murad II è invece sepolto sotto uno strato di terra che corrisponde a un occhio centrale nella cupola dell'edificio, in modo che la pioggia possa scendere a bagnare quello che si immaginava dovesse essere un prato fiorito. Molte altre *türbe* hanno il tetto aperto o ampie finestre, o grate di metallo, in modo che la natura, la pioggia e il vento possano entrare. Soprattutto le tombe delle donne sono adorne di stele funerarie che rappresentano simbolicamente rami fioriti o giardini. Infine non si può dimenticare che fiori freschi erano depositati un tempo regolarmente sulle tombe dei sultani.²⁶

Nell'Ottocento i cimiteri di Istanbul erano luoghi di passeggio, ritrovo, merende all'aria aperta e conversazione, dove anche i turisti si recavano. I viaggiatori parlano di prati e alberi che segnano le sepolture sia dei musulmani che dei cristiani, ma anche di tombe aperte e di cani randagi che dissotterravano i cadaveri. Uno spettacolo macabro che generava raccapriccio e che era contrario ad ogni norma igienica. Nel 1865 scoppiò a Istanbul una grande epidemia di colera. Fu questo il motivo per cui le autorità decisero di intervenire per porre un freno alle sepolture arbitrarie agli angoli delle strade e in luoghi molto frequentati. Un nuovo regolamento venne promulgato il 9 febbraio 1868 e poi ribadito il 30 maggio del 1869. I cimiteri dovevano collocarsi fuori dalle mura cittadine, in luoghi particolari. Solo alti funzionari e personaggi di spicco, anche non musulmani, potevano essere sepolti in città, così come coloro che possedevano una sepoltura di famiglia, fosse anche in una chiesa cristiana, ma solo in bare o sarcofagi completamente sigillati in modo che il mondo dei morti non potesse contaminare quello dei vivi. Le vecchie tombe non vennero però spostate, pratica vietata nell'islam, e ancor oggi si può trovare anche a Istanbul qualche strada dove le due corsie a un certo punto si dividono per non disturbare i morti che dor-

26. GOODWIN, *Gardens*, pp. 61-69; S. SOYSAL, *The Dervish Table. Sufi Culinary Culture and Table Manners*, İstanbul, Doğan Kitap, 2008, pp. 42-45.

mono nelle loro dimore finite in mezzo al traffico cittadino. Ormai però il mondo ottomano era sull'orlo dell'annientamento. Dopo la prima guerra mondiale molti personaggi che avevano guidato lo stato fino a quel momento furono costretti a fuggire. I membri del triumvirato dei Giovani Turchi, Talat, Cemal e Enver furono uccisi rispettivamente a Berlino (15 marzo 1921), a Tbilisi in Georgia (5 luglio 1922) e in Turkestan (4 agosto 1922), mentre Said Halim pascià fu assassinato a Roma il 6 dicembre 1921. L'ultimo sultano, Mehmed VI (1918-1922) morì invece nel suo letto d'esilio a Sanremo il 16 maggio 1926, anche se sulla sua fine aleggiò ancora una volta, come per alcuni suoi più gloriosi antenati da Mehmed II a Bayezid II, il sospetto del veleno.²⁷

Bibliografia

- ANONIM OSMANLI TARIHI (1099-1116/1688-1704), A. OZCAN (a cura di), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2000.
- S. BAĞCI, İslam toplumlarında matemî simgeleyen renkler: mavi, mor ve siyah, in *Cimitières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, vol. 2, pp. 163-168.
- S. BEKKİ, *Türk halk anlatılarında ölüm ruhu motif*, «Millî Folklor», 16/62, 2004, pp. 53-66.
- T. BRACCINI, *Prima di Dracula. Archeologia del vampiro*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- M. CAZACU, *La mort infâme. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (XV^e-XIX^e siècles)*, in G. VEINSTEIN (a cura di), *Les Ottomans et la Mort. Permanences et mutations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 245-289.
- J.G. DALLE MESE (a cura di), *Il sultano e il profeta di Giovan Maria Angiolello. Memorie di uno schiavo vicentino diventato tesoriere di Maometto II il Conquistatore*, Milano, Serra e Riva Editori, 1985.
- P.G. DONINI, *Appunti per un'analisi del contributo turco-iranico al superamento dell'eritrofilia islamica*, in G. BELLINGERI, G. VERCELLIN (a cura di), *Studi eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, Venezia, Libreria universitaria editrice, 1988, pp. 173-182.
- P.G. DONINI, *Sulla fortuna del rosso nell'Islam*, «Annali di Ca' Foscari», s. orientale 16, 25/3, 1985, pp. 33-40.
- M. DUCAS, *Historia Byzantina*, I. Bekkerus (a cura di), Bonnae, Impensis Ed. Weberi, 1834.
- E. DÜZDAĞ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1972.
- E. ELDEM, *Death in Istanbul. Death and its Rituals in Ottoman-Islamic Culture*, İstanbul, Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005.

27. ELDEM, *Death in Istanbul*, pp. 20-22, 286-287; H.P. LAQUEUR, *Cemeteries in Orient and Occident. The Historical Development*, in *Cimitières et traditions*, vol. 2, pp. 3-7; R. MANDELLI, *L'ultimo Sultano. Come l'Impero ottomano morì a Sanremo*, Torino, Lindau, 2011.

- R. ERSOY, *Türklerde ölüm ve ölü ile ilgili rit ve ritüeller*, «Milli Folklor», 14/54, 2002, pp. 86-101.
- A. FABRIS, M.P. PEDANI, *The Angels' Questions. Symbols and Ideas about Death between East and West*, «Mediterranean World», 21, 2012, pp. 165-178.
- GELİBOLU MUSTAFA 'ÂLİ EFENDİ, *Kitâb't-târîh-i künhü'l-ahbâr*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi yayınları, 1997.
- R. GENÇ, *Colours in the Turksih Beliefs and National Customs. Yellow-Red-Green*, Ankara, Atatürk Culture Centre Publications, 2000.
- GIOVANNI ANTONIO MENAVINO, *Trattato de costumi et vita de Turchi*, Firenze, Stampata da Lorenzo Torrentino, 1548.
- G. GOODWIN, *Gardens of the Dead in Ottoman Times*, «Muğarnas», 5, 1988, pp. 61-69.
- A.W. KINGSLAKE, *La città della peste*, in *Istanbul. Viaggi d'autore*, «Le vie del mondo», 1/1, 1996, pp. 67-76.
- R.E. KOÇU, *Tarihimizde Garip Vakalar*, İstanbul, Doğan, 2003, vol. 5, pp. 15-16.
- H.P. LAQUEUR, *Cemeteries in Orient and Occident. The Historical Development, in Cimitières et traditions*, vol. 2, pp. 3-7.
- R. MANDELLI, *L'ultimo Sultano. Come l'Impero ottomano morì a Sanremo*, Torino, Lindau, 2011.
- R. MANTRAN (a cura di), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989.
- MEHMED NEŞRİ, *Kitâb-ı Cihan-nümâ. Neşri Tarihi*, ER. UNAT, M.A. KÜYMEN (a cura di), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995.
- NA'İMÂ, *Târîh-i Na'îmâ*, M. İPŞİRLİ (a cura di), 4 voll., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007.
- S.V. ÖRNEK, *Anadolu Folklorunda ölüm*, Ankara, Ankara Üniv. Yayınları, 1971.
- M. PASTOREAU, *L'uomo e il colore*, «Storia Dossier», 5 all., marzo 1987.
- PEÇEVİ İBRAHİM EFENDİ, *Peçevî Tarihi*, B.S. BAYKAL (a cura di), 2 voll., Ankara, Kültür Bakanlığı, 1999.
- M.P. PEDANI, *Kire e sultane nel Cinquecento ottomano*, in corso di stampa.
- M.P. PEDANI, *La «Grande guerra» ottomana (1683-1699)*, in M. INFELISE, A. STOURAITI (a cura di), *Venezia e la guerra di Morea. Guerra, politica e cultura alla fine del '600*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 50-62.
- M.P. PEDANI, *Ottoman Fetihnames. The Imperial Letters Announcing a Victory*, «Tarih İncelemeleri Dergisi», 13, 1998, pp. 181-192.
- X. DE PLANHOL, *L'Islam et la mer. La mosquée et le matelot*, Paris, Perrin, 2000, p. 25.
- A. POPOVIC, *Morts de saints et tombeaux miraculeux chez les derviches des Balkans*, in *Les Ottoman et la mort*, pp. 97-115.
- J.P. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, Maisonneuve, 1963.
- J.P. ROUX, *La religione dei turchi e dei mongoli. Gli archetipi del naturale degli ultimi sciamani*, Genova, ECIG, 1990.
- R.N. SANDBERG, *Development and Discontinuity in Jewish Law*, Lanham (Maryland), University Press of America, 2001, p. 244.
- MARIN SANUDO, *I diarii*, 58 voll., Venezia, Deputazione, 1879-1903, rist. anast., Bologna, Forni).
- SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ, *Tarih-i Selânîkî*, M. İPŞİRLİ (a cura di), 2 voll, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989.
- S. SOYSAL, *The Dervish Table. Sufi Culinary Culture and Table Manners*, İstanbul, Doğan Kitap, 2008.

- N. VATIN, *Un türbe sans maître. Note sur la fondation et la destination du türbe de Soliman-le-Magnifique à Szigetvár*, «Turcica», 37, 2005, pp. 9-42.
- N. VATIN, G. VEINSTEIN, *La mort de Mehmed II (1481)*, in G. VEINSTEIN (a cura di), *Les Ottomans et la Mort. Permanences et mutations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 207-243.
- N. VATIN, G. VEINSTEIN, *Le Sérail ébranlé. Essais sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans xv^e-xix^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- G. VEINSTEIN, *Autoportrait du sultan ottoman en conquérant*, İstanbul, İsis, 2010, pp. 269-284.
- I. ZILIO-GRANDI, *Un esempio di interpretazione dei sogni nell'Islam: il colore verde*, «Annali di Ca' Foscari», s. orientale 18, 26/3, 1987, pp. 53-66.

The Art of Eternal Rest: Ottoman Mausoleums and Tombstones

Aygül Ağır

Istanbul Technical University, Faculty of Architecture,
History of Architecture Program

Tarkan Okçuoğlu

Istanbul University, Faculty of Letters, Department of History of Art

Abstract: Death is also a social phenomenon that narrates the culture, traditions and changes of a society. The traditional Islamic approach consisting of «the best tomb is the unknown tomb»¹ has not been valid for Turks. Turks who have always had a tradition of mausoleums and tombstones in a vast geography both before and after Islam have enriched «the art of eternal rest» during the Ottoman era particularly in their capitals Bursa, Edirne and Istanbul.² This study scrutinizes the subject of death in the Ottoman era under three main headings: Death and Architecture: Mausoleums; Death and the City: Cemeteries;³ Tombstones as a sign of Existence and Nonexistence.

1. According to the tradition, the tomb (*kabir* or *mezar*) as a monument is *bid'at*, not approved but not prohibited novelty. Cf. E. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm: Osmanlı-İslam Kültüründe Ölüm ve Ritüelleri*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2005, p. 26.

2. There are numerous researches in various languages on Ottoman tombs and tombstones. The works of Laqueur, Vatin, Veinstein and Yerasimos on Ottoman tombs and tombstones are of source character for research on the Ottoman tombstone tradition; cf. H.-P. LAQUEUR, *Hüve'l- Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezartaşları*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997; G. VEINSTEIN (ed.), *Les Ottomans et la Mort - Permanences et la Mutations*, Leiden-New York, Brill, 1997; N. VATIN, S. YERASIMOS, *Les Cimetières dans la ville: Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intra-muros*, İstanbul, Institut français d'études anatoliennes Georges Dumézil, 2001; N. VATIN, G. VEINSTEIN, *Le Séraïl ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans. XIV^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003; J.-L. BACQUÉ-GRAMMOND, A. TIBET (eds.), *Cimetières et Traditions Funéraires Dans le Monde Islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, 2 voll. One of the most important studies made in recent years was published by Eldem on the occasion of an exhibition in 2005, ELDEM, *İstanbul'da Ölüm*, 2005 (see above).

3. Especially cf. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm*, pp. 15-22.

1. Death and Architecture: Mausoleums

Mausoleums (*türbe*) are a kind of structure spread in the Islam world by Turks. The term is considered to have derived from the Arabic word «*تراب (türâb)*» which means earth.⁴ One of the most monumental mausoleums built for rulers and their entourage is the one built for the Seljuq ruler Sanjar in the 12th century in Merv (Turkmenistan). The Sultan Sanjar Mausoleum is a grandiose structure with its dome of a diameter of approximately 18 meters.⁵ Mausoleums built by the Seljuqs of Anatolia are smaller than that of the Sultan Sanjar Mausoleum and usually within the scope of a complex design (*küllîye*).

There are various opinions regarding the morphological origins of mausoleums in the period of Seljuqs of Anatolia. In addition to the view sustaining that the origin of mausoleums with cylindrical or polygonal body and conic or pyramidal shaped dome is the Central Asian tent, there is the one sustaining that the Central Asian stelae, Sassanid Ateshkadeh and Buddhist stupa were taken as examples. Another view advocates that morphologically mausoleums were influenced by the high drum and conical dome found in Armenian and Georgian churches.⁶

Ottoman period mausoleums are morphologically different from those of the Seljuqs of Anatolia. They maintain the domed mausoleum tradition observed in the Sanjar Mausoleum in Central Asia. Most Ottoman period mausoleums were built for dynasty members and high ranking state officials.

From the conquest of Bursa (1326) to the conquest of Istanbul (1453) the mausoleums of Ottoman sultans and other members of the dynasty were built as a part of the all-inclusive complexes. Even when Edirne became the capital, the deceased continued to be sent to Bursa. The *hazire* (small urban burial grounds within a *küllîye*)⁷ of the Muradiye Complex in Bursa, in particular, continued to be the burial ground for dynasty members until the mid-16th century and almost turned in to a

4. For «*türâb*» cf. F. DEVELLİOĞLU, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, Aydın Kitabevi, 1997, p. 1114.

5. D. KUBAN, *Batıya Göçün Sanatsal Evreleri (Anadolu'dan Önce Türklerin Sanat Ortaklıkları)*, İstanbul, Cem, 1993, p. 150; R. ETTINGHAUSEN, O. GRABAR, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, New Heaven, London, Yale University Press, 1987, pp. 269-271.

6. For discussions cf. D. KUBAN, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, İstanbul, YKY, 2002, pp. 214-217.

7. For «*hazire*» cf. M. CERASI, *The Istanbul Divanyolu. A case study in Ottoman urbanity and architecture*, Würzburg, Ergon Verlag, 2004, p. 59; M. CERASI, *La città del Levante. Civiltà urbana e architettura sotto gli Ottomani nei secoli XVIII-XIX*, Milano, Jaca Book, 1986, pp. 212-214.

«dynasty necropolis». However, beginning with Mehmed the Conqueror, Ottoman sultans were buried in mausoleums in Istanbul although other members of the dynasty continued to be buried in Bursa. Süleyman the Magnificent had his sons Mehmed and Cihangir buried in mausoleums on the grounds of the Şehzade Mosque and other members of the dynasty began to be buried in Istanbul at this period.⁸ The mausoleums on the grounds of complexes commissioned by sultans in Bursa did not have a specially designated location. Generally, the different buildings forming the complex were situated depending on the topographic characteristic of the land and the mausoleums were located close to the mosque. In the Fatih Complex, the mausoleum of the sultan was placed on the kiblah side of the mosque for the first time. From then on, the mausoleums of all the sultans until Selim II were located on the kiblah side of the mosque they had commissioned in their name. Thus, the complex became a monument not only for the sultan it was named after but also with the mausoleum where he was buried eternally and was to a certain degree sanctified as a pilgrimage place.

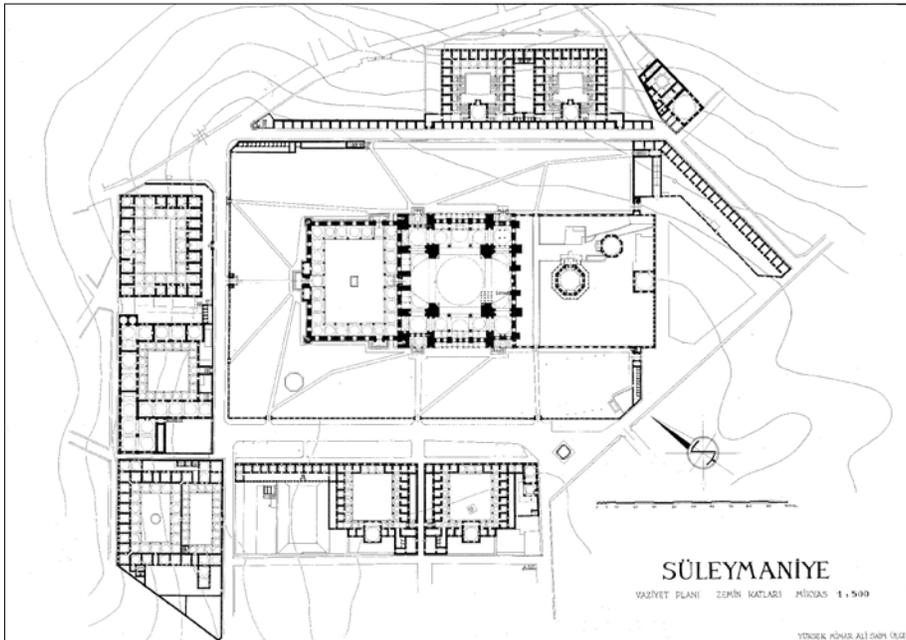


Fig. 1. Istanbul. Süleymaniye Complex (from Ali Saim Ülgen)

8. N. VATIN, G. VEINSTEIN, *Les Obsèques des Sultans Ottomans de Mehmed II Ahmed Ier*, in *Les Ottomans et la Mort*, pp. 207-244, in particular pp. 230-231.

More than being just a mosque, the Süleymaniye is an urban symbol for Turks and symbolizes the most powerful period of the Ottoman Empire with Sultan Süleyman the Magnificent and Architect Sinan. It is



Fig. 2. Istanbul. Mausoleum of Hürrem Sultan, Süleymaniye Complex (Tarkan Okçuoğlu)

the largest complex built in the Ottoman Empire. The first mausoleum within the complex is the one built for Sultan Hürrem, Süleyman's beloved wife who died in 1558. It has an octagonal plan and is of interest with its rich tile decoration.⁹ The mausoleum of Süleyman the Magnificent who died eight years after Hürrem was buried on the kiblah direction of the mosque's *hazire* in accordance with a tradition that started with Mehmed the Conqueror. The fact that the mausoleum is located exactly on the kiblah axis is a manifestation of the challenge he pursued all his life. As indicated by Doğan Kuban, the mausoleum of Süleyman maintains the Roman period tomb tradition with its octagonal plan and surrounding corridor. The mausoleum of Diocletianus in Split is the most famous precursor of this plan scheme.¹⁰

However, as Selim II, son of Süleyman had his well-known Selimiye Complex built in Edirne, the former capital, his mausoleum was not



Fig. 3. Istanbul. Mausoleum of Süleyman I, The Magnificent, Süleymaniye Complex (Tarkan Okçuoğlu)

9. Probably because Hürrem's influence on Süleyman the Magnificent was well-known, Lorichs placed the figure of Süleyman and Hürrem's mausoleum together in his depiction of Süleymaniye seen from the old palace; cf. E. FISCHER ET AL., *Melchior Lorck*, Copenhagen, The Royal Library, Vandkunsten Publishers, 2009.

10. For the comparison with the mausoleum of Diocletianus cf. D. KUBAN, *Sinan's Art and Selimiye*, Istanbul, The Economic and Social History Foundation, 1997, pp. 90-91.



Fig. 4. Istanbul. Mausoleum of Selim II, Hagia Sophia, interior (Derya Akın)

located in the complex in his name as was the tradition, but in Istanbul, on the square facing side of the Hagia Sophia Complex.¹¹ After Selim II, the tradition of burying the sultans on the kiblah side of the mosque built in their name ended. The mausoleums of Murad III and Mehmed III were also located there later. The *Şehzadeler Türbesi* (Mausoleum of Princes) is also located next to these mausoleums. The Baptistery built in the Byzantine period which is located behind the mausoleums was converted into the mausoleums of Mustafa I and Sultan Ibrahim in the 17th century. After Selim II, the sultan mausoleums that were no longer behind the kiblah wall were mainly located between Hagia Sophia and Sultanahmet until the mid-17th century thus turning the area in a kind of dynasty burial ground. This also brought a kind of spatial transformation in the city. The grandiose mausoleums gathered on the



Fig. 5. Perspective view of the Divan axis, westwards from Ayasofya (drawing of Emiliano Bugatti from M. CERASI, *The Istanbul Divanyolu*, plate 1)

11. For more information cf. G. NECİPOĞLU, *The Age of Sinan*, Princeton, Princeton University Press, pp. 232-233.

hills of the capital and the most visible central areas gave meaning to the city's most important ceremonial axis, the Divanyolu (the *Mese* which was the ceremonial road in the Byzantine period as well).¹² The visit to Eyüp that the Ottoman dynasty began to practice with the reign of Selim II and the sword girding ceremony ritual at the Eyüp Complex that started in the 17th century was executed through this road.¹³ After the sultan was enthroned at the Topkapı Palace, he got on a ceremonial caïque sailed up the Golden Horn to Eyüp, and after the sword girding ceremony at the *Sultan Türbesi* (Sultans' Mausoleums) there, rode back to the city on horse and visited the mausoleums of members of the dynasty. The mausoleums visited on this line extending from the Sultan Selim Mosque to the mausoleums in Hagia Sophia highlighted the permanency of the Ottoman dynasty within the city. Necipoğlu puts forth the symbolic value of dynasty mausoleums in the panorama of the capital as:

The looming presence of death in the enthronement ceremonies of Ottoman rulers was ritualized by the visitation of the royal tombs that crowned Istanbul hilltops. These tombs built by the successors of deceased sultans proclaimed Ottoman dynastic legitimacy both architecturally and ceremonially by highlighting the uninterrupted continuity of a proud lineage.¹⁴

Although a mausoleum was made for each sultan until the beginning of the 17th century, a new period began with the murder of Osman II (Genç Osman) in 1622. The young sultan who was murdered by the janissaries was buried in the Sultanahmet Complex whose benefactor was his father Ahmed I and also buried in his mausoleum facing the Hippodrome and the Divanyolu. It was only after 150 years, in 1774, that he was buried in the grounds of Mustafa III's mosque in Laleli and the tradition of building mausoleums in the name of the sultans was revived. In the meantime, Mehmed IV, Mustafa II, Ahmed III, Mahmud I and Osman III were buried in the Turhan Valide Sultan Mausoleum in the Yeni Cami (New Mosque). The mausoleum of Abdülhamid I is next to the *medrese* rather than the mosque. Abdülmecid did not allow his

12. VATIN, VEINSTEIN, *Les Obsèques*, p. 239; G. NECİPOĞLU-KAFADAR, *Dynastic Imprints on the Cityscape: The Collective Message of Imperial Funerary Mosque Complexes in Istanbul*, in J.-L. BACQUÉ-GRAMMOND, A. TIBET (eds.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, vol. 2, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, pp. 23-36, in particular p. 26.

13. CERASI, *The Istanbul Divanyolu*, p. 52.

14. NECİPOĞLU-KAFADAR, *Dynastic Imprints*, p. 33.

father Mahmud II to be buried in the Nusretiye Mosque of which he was the benefactor and commissioned a complex in which the mausoleum was the main building on Divanyolu. No mausoleum was ever built while the sultan was still alive until the reign of Sultan Abdülmecid (1839-1861). Abdülmecid was the first ruler to select his own mausoleum's location rather than leaving the choice to his successor. He had his mausoleum built next to that of Selim I whom he admired. In the same manner, Sultan Reşad also selected his mausoleum's location while he was still alive and for the first time, decided to have it built outside the city walls, at Bostan quay in Eyüp. After palace life transferred to the shores of the Bosphorus towards the mid-19th century, members of the dynasty began to be buried in mausoleums around the Yahya Efendi Dervish Lodge in Beşiktaş instead of the mausoleums outside the city walls. The first mausoleum outside the city walls was that of Prince Kemaleddin (d. 1905).¹⁵ As can be seen, except for the exceptions mentioned, sultan mausoleums were always located within the city walls and their location was determined by their successors who had just accessed the throne.

Eldem lists the mausoleums in Istanbul under three main categories. 1. Dynasty members' mausoleums. 2. Mausoleums of state and army dignitaries and ulamas, though few. 3. People of legendary character.¹⁶ There are approximately 150 mausoleums within the city walls. Fifteen of these mausoleums were built for the sultans, 18 for princes, sultanas and *kadinefendis* (sultan's wife who bore a boy). There are 380 dynasty members of whom 28 are sultans resting in 33 dynasty mausoleums.¹⁷

2. Death and the City: Cemeteries

Death and the city were interlocked in the Ottoman capital Istanbul. Historical cemeteries and *hazires* can be found anywhere in the city. *Hazires* were found within the city walls (*intra-muros*) connected to complexes, while cemeteries were outside city walls (*extra-muros*). One of the reasons cemeteries were *extra-muros* must have been the 16th century plague epidemic considered a major problem.¹⁸ In Istanbul,

15. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm*, pp. 33-34.

16. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm*, p. 28.

17. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm*, p. 26.

18. O.G. BUSBEÇQ, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq: Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562*, Eng. trans., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005 [1663], pp. 69, 183-184, especially pp. 188-189.

cemeteries had a different meaning than those in Bursa and Edirne. One of the important functions of Istanbul cemeteries was the symbolic contributions they made to urban identity. Cemeteries and the deceased were put in operation as of 1453 to legitimize a city that did not have an Islamic past.¹⁹ Istanbul became a sacred place for Islam with the discovery of the tomb of Ebâ Eyüb Ensarî outside the city walls by Ak Şemseddin and, with time, the location of the tomb became one of most important cemeteries of the city.²⁰ The Üsküdar Karacaahmet Cemetery and the Eyüp Cemetery are among the biggest and oldest *extra-muros* cemeteries of Istanbul.

The sultan's permission was necessary for *intra-muros* burial in the 16th century. Although this process of getting permission did not always reach the sultan, the *Mühimme* registers (Register of Important Affairs) indicate that applying to high ranking state officials was imperative. Applications were usually made by living family members. These were people in the higher echelons of social life. Nevertheless, they had to indicate the reasons for their request very clearly. Some documents indicate that on reaching the 18th century these rules were applied within a definite system in the state bureaucracy. The applications were first examined by trustees of the foundations, then by the shaykh al-islam and finally taken to the sultan for approval.²¹

Istanbul seems to have undergone a boom of cemeteries in the last quarter of the 18th century and the first half of the 19th century. This can be attributed to the fact that burial procedures were simplified to a certain degree and to the spread of plague epidemics again. In addition to people in the higher echelons of social life, some members of lower classes such as merchants and tradesmen were buried within the city walls during this period. However, those buried *intra-muros* were not ordinary people but those that had a certain social and economic power.

The state chronicler Ahmed Lutfî records that in 1866-1867 [1283 H] burials in the city were prohibited in Istanbul and even within the borders of the empire due to health concerns. The cholera and hepatitis epidemic in Europe and the measures to be taken were discussed at the International Health Conference held in Istanbul the same year. The commission that gathered to decide about the hygienic precautions

19. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm*, p. 16.

20. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm*, p. 16; S. YERASIMOS, *The Foundation of Ottoman Istanbul*, in N. AKIN ET AL. (eds.), *7 Centuries of Ottoman Architecture «A Supra-National Heritage»*, İstanbul, Yem, 2001, pp. 207-244.

21. N. VATIN, *L'inhumation intra-muros à l'époque Ottomane*, in *Les Ottomans et la Mort*, pp. 157-174.

to be taken to prevent the spread of cholera on the 6th of August 1866 announced their consensus on the fact that the bodies and the way they were buried were a source of infection. Although cemeteries were outside the city walls in most cities, there were also a considerable number within the city. As of this date, it was decided that for hygienic purposes, it would be propitious to have the cemeteries as far as possible from the walls and the villages close to the city. The decision of the *Meclis-i umûr-ı shiyye* (Health Commission) taken on 18 October 1868 and announced on 30 May 1869 prohibited burials in the *hazire* of mosques, inside churches or in their gardens, or in cemeteries in settlement areas. However, just as with earlier decisions, there were also some who enjoyed privileges, and members of the dynasty who had burial places in dynasty and family mausoleums were able to make use of this privilege. Moreover, some dervish sheikhs and their families and the benefactors of some buildings also enjoyed these privileges depending on certain conditions.²²

3. Tombstones as a sign of Existence and Nonexistence

It is possible to say that Ottoman period tombstones contain more information than those of other cultures. In addition to being a visual element, they are almost an identity card carved in stone. Both with their form and their inscriptions, tombstones, some of which have anthropomorphic forms, indicate whether the tomb is that of a woman, a man or a child as well as the social status. These inscriptions, usually in the form of poems indicate where the person came from, which family, if it is that of a man, his job, if it is that of a woman or child, to which important person they are related, and the date of their death. Although rarely, it is sometimes possible to find information on how the person died. If the deceased is a man, his tombstone represents him with the headgear of his position in the society, if it is a woman, generally with a bunch of flowers or just with a kind of *fez* worn only by women (*hotoz*).

Cemeteries have also attracted the attention of foreigners who came to Ottoman lands for various reasons. Miss Pardoe indicates that one of the many reasons that Turkish cemeteries were superior to those in Europe was the variety of the tombstones and their picturesque appearance.²³

22. VATIN, *L'inhumation intra-muros*, pp. 166-167.

23. J. PARDOE, *The city of the Sultan and Domestic Manners of the Turks*, London, Routledge, 1854, p. 50.

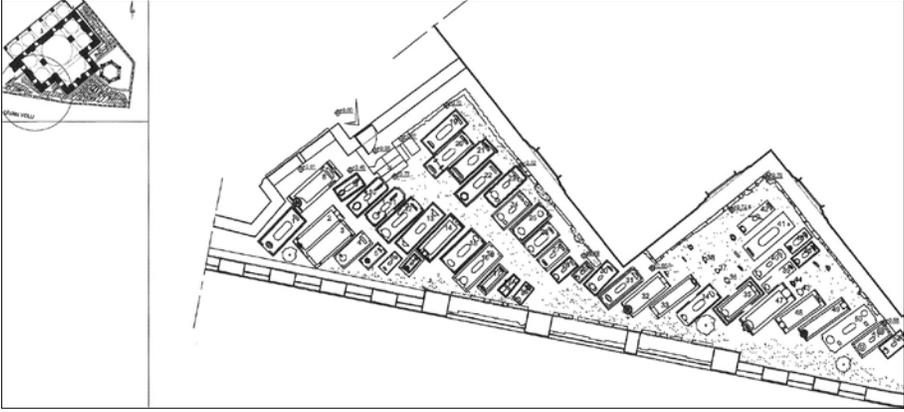


Fig. 6. Istanbul. Atik Ali Pasha Mosque *hazire* tombstones, west part, Çemberlitaş, Divanyolu (Aygül Ağır, Tarkan Okçuoğlu)



Fig. 7. Istanbul. Tombstone of a Pasha 1666-1667 [1077 H] (inv. no. 47), Atik Ali Pasha Mosque *hazire* tombstones, Çemberlitaş, Divanyolu (Tarkan Okçuoğlu)

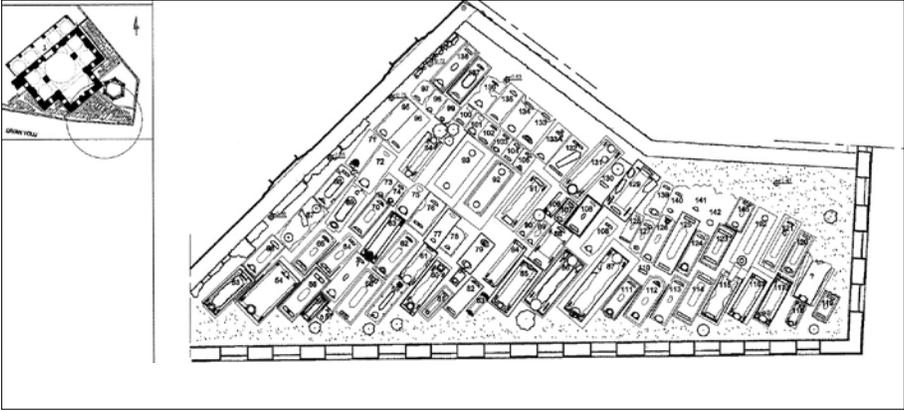


Fig. 8. Istanbul. Atik Ali Pasha Mosque *hazire* tombstones, east part, Çemberlitaş, Divanyolu (Aygül Ağır, Tarkan Okçuoğlu)



Fig. 9. Istanbul. Tombstone of a *kethüda* (chamberlain), 1768-1769 [1182 H] (inv. no. 54), Atik Ali Pasha Mosque *hazire* tombstones, Çemberlitaş, Divanyolu (Tarkan Okçuoğlu)

Examples of a great variety of Ottoman period tombstones can be found in the *hazires* of Divanyolu (antique *Mese*). As mentioned above, being buried in this prestigious Byzantine thoroughfare used by members of the palace must have been considered a privilege. It appears that Divanyolu, which was a winding road in its original state, was turned into a straight axis with interventions conducted as of the 18th century²⁴ and that the *hazires* were filled with the tombs of high ranking officials and their family members. The connection of the *hazires* with Divanyolu is provided with semi-transparent walls with



Fig. 10. Istanbul. Tombstone of a woman (footstone), 1726 [1139 H] (inv. no. 55), Atik Ali Pasha Mosque *hazire* tombstones, Çemberlitaş, Divanyolu (Tarkan Okçuoğlu)

24. For the transformation of Divanyolu cf. M. CERASI, *La città dalle molte culture. L'architettura nel Mediterraneo orientale*, Milano, Libri Scheiwiller, 2005, pp. 134-136.

prayer windows. Thus, the rapid tempo of life and death intermingle on the most important axis of the city.

The *hazire* of Atik Ali Pasha Mosque can be given as an example of *hazires* on Divanyolu.²⁵ There are 208 tombs stacked very close to one another in this *hazire* whose size was reduced during road enlargement work carried out at the end of the 19th century. On of the oldest tombs is that of a pasha on the west side of the *hazire*. The tomb dated 1666-1667 [1077 H] (inv. no. 47) indicates the pasha's rank with its tombstone ending in the shape of a *kavuk* (quilted turban) and presents a real



Fig. 11. Edirne, Janissary tombstones, Selimiye Complex, (Tarkan Okçuoğlu)

25. A. AĞIR, T. OKÇUOĞLU, *Osmanlı Mezar Taşları Envanter Çalışması: Çemberlitaş Atik Ali Paşa Camii Haziresi Örneği*, «TÜBA Kültür Envanteri Dergisi», 3, 2004, pp. 259-284.



Fig. 12. Istanbul. *Hazire* of the Mausoleum of Mahmud II, Divanyolu (Tarkan Okçuoğlu)

example of a headgear used as a status symbol in the 17th century. The headgears found on tombstones are exact replicas of those used in their respective periods and constitute a virtual headgear catalogue. As a matter of fact, the tomb dated 1768-1769 [1182 H] (inv. no. 54) on the east section of the *hazire* is another example related to social status. In this example, the person who is buried is a high ranking state official. The headgear depicted in this tomb of a *kethüda* (chamberlain) enables us to realize the importance of costumes in determining hierarchy in Ottoman society.

Inscriptions containing information on the person buried are found on the tombstone with the headgear. These stones are also called «*şahide taşı*» (headstone). The footstones of the tombs were as meticulously made as the headstones. A woman's tomb dated 1726 [1139 H] (inv. no. 55) at the east side of the Atik Ali Pasha Mosque *hazire* is decorated in a style parallel to the architecture of the period. As a matter of fact, the decorative style of tombstones has always been comparable to the architectural style of the relevant period.

The most distinct examples of Ottoman tombstones reflecting social status are those of janissaries. These tombstones were destroyed with the disbandment of the Janissary corps in 1826. The destruction of janissary tombs shows the anger felt towards the janissaries as much as



Fig. 13. Istanbul. *Hazire* of the Süleymaniye Complex (Tarkan Okçuoğlu)



Fig. 14. Istanbul. Women's tombstones, *hazire* of the Süleymaniye Complex (Tarkan Okçuoğlu)

it points to the social effect of tombstones. There are very few janissary tombs existing today. Some can be found in Edirne.

In Istanbul, most of the tombstones that have survived date of the 19th century. The *hazire* of the Mausoleum of Mahmud II which is one of the *hazires* along Divanyolu is almost like a late period Ottoman chronicle. Although it contains some tombs dated to the early 20th century, most of them are dated to the 19th century. Among the many types of tombs, the sarcophagus type ones with columns are of interest. Lines reminiscent of 19th century Neoclassical architecture are observed in the sarcophagus shape and decoration understanding.

The Süleymaniye Mosque *hazire* that contains the mausoleums of Süleyman the Magnificent and Hürrem is another example of large size *hazires*. It contains numerous tombs of upper class Ottomans and their family members dated mostly to the 19th century. A group of women's tombs among these tombstones are also of interest. Contrary to common practice, these tombstones that are not placed in the direction of the tomb but parallel to the walkway, announce their status with their flowery capitals and rich decoration and communicate indirectly with the living seeming to ask visitors to pray for them.

To sum up, the tombstones that reflect the changing fancies of Ottomans through the centuries have turned Istanbul into a visual memory of history. The Ottoman capital was also to some extent adopted by the deceased with the many mausoleums and tombstones. However, even death could not provide equality, and the social status enjoyed during life time was maintained in death with mausoleums and tombstones.

Bibliography

- A. AĞIR, T. OKÇUOĞLU, *Osmanlı Mezar Taşları Envanter Çalışması: Çemberlitaş Atik Ali Paşa Camii Haziresi Örneği*, «TÜBA Kültür Envanteri Dergisi», 3, 2004, pp. 259-284.
- J.-L. BACQUÉ-GRAMMOND, A. TIBET (eds.), *Cimetières et Traditions Funéraires Dans le Monde Islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, 2 voll.
- O.G. BUSBECQ, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq: Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562*, Eng. trans., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005 (1663).
- M. CERASI, *La città dalle molte culture. L'architettura nel Mediterraneo orientale*, Milano, Libri Scheiwiller, 2005.
- M. CERASI, *La città del Levante. Civiltà urbana e architettura sotto gli Ottomani nei secoli XVIII-XIX*, Milano, Jaca Book, 1986.
- M. CERASI, *The Istanbul Divanyolu. A case study in Ottoman urbanity and architecture*, Würzburg, Ergon Verlag, 2004.

- F. DEVELLIOĞLU, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, Aydın Kitabevi, 1997.
- E. ELDEM, *İstanbul'da Ölüm: Osmanlı-İslam Kültüründe Ölüm ve Ritüelleri*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2005.
- R. ETTINGHAUSEN, O. GRABAR, *The Art and Architecture of İslam 650-1250*, New Heaven, London, Yale University Press, 1987.
- E. FISCHER ET AL., *Melchior Lorck*, Copenhagen, The Royal Library, Vandkunsten Publishers, 2009.
- D. KUBAN, *Batıya Göçün Sanatsal Evreleri (Anadolu'dan Önce Türklerin Sanat Ortaklıkları)*, İstanbul, Cem, 1993.
- D. KUBAN, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, İstanbul, YKY, 2002.
- D. KUBAN, *Sinan's Art and Selimiye*, İstanbul, The Economic and Social History Foundation, 1997.
- H.-P. LAQUEUR, *Hüve'l- Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezartaşları*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- G. NECİPOĞLU, *The Age of Sinan*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- G. NECİPOĞLU-KAFADAR, *Dynastic Imprints on the Cityscape: The Collective Message of Imperial Funerary Mosque Complexes in Istanbul*, in J.-L. BACQUÉ-GRAMMOND, A. TIBET (eds.), *Cimetières et Traditions Funéraires Dans le Monde Islamique*, vol. 2, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, pp. 23-36.
- J. PARDOE, *The city of the Sultan and Domestic Manners of the Turks*, London, Routledge, 1854.
- N. VATIN, *L'inhumation intra-muros à l'époque Ottomane*, in *Les Ottomans et La Mort*, pp. 157-174.
- N. VATIN, G. VEINSTEIN, *Les Obsèques des Sultans Ottomans de Mehmed I Ahmed Ier*, in *Les Ottomans et la Mort*, pp. 207-244. 230-231.
- N. VATIN, G. VEINSTEIN, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans. XIV^e-XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- N. VATIN, S. YERASIMOS, *Les Cimetières dans la ville: Statut, choix et organisation des lieux d'inhumation dans Istanbul intra-muros*, İstanbul, Institut français d'études anatoliennes Georges Dumézil, 2001.
- G. VEINSTEIN (ed.), *Les Ottomans et La Mort - Permanences et la Mutations*, Leiden-New York, Brill, 1997.
- S. YERASIMOS, *La fondation d'Istanbul ottoman*, in N. AKIN ET AL. (eds.), *7 Centuries of Ottoman Architecture «A Supra-National Heritage»*, İstanbul, Yem, 2001, pp. 205-224.

Gli ottomani e la morte nelle fonti veneziane

Antonio Fabris

Abstract: The aim of this paper is to investigate the Ottoman perception of death on the basis of Venetian sources and reports written by persons who knew directly that Empire and had lived in that country for some time. First of all it takes into consideration some authors of the second half of the 15th century and first half of the 16th century: in this period ancient shamanism was still present and can explain some rites and customs which may seem odd. Above all diplomatic sources give information about the sultans' deaths: they confirm that, from that moment onwards, the Ottoman ruler was considered only a common man who did not deserve a special care; they refer also some gossips about imperial uses and sultans' health problems, difficult to find in other sources. Venetians described also the Ottoman perception of death, their idea of the joys of Paradise and the growing importance of Islam in that country. Lastly the development of the Venetian attitude towards that Empire is investigated: it changed during the centuries and had also an influence on what Venetian authors and diplomats thought of the Ottomans and their funeral rites.

1. Usi funebri ottomani tra Quattro e Cinquecento

Le prime informazioni che le fonti di area veneta forniscono sugli usi funerari ottomani risalgono alla seconda metà del Quattrocento. Si tratta in particolare di resoconti sulla società e gli usi ottomani, scritti da persone che i casi della vita avevano portato a stretto contatto con quell'impero, come Giovanni Maria Angiolello di Vicenza, che fu schiavo e tesoriere di Mehmed II, Teodoro Spandugnino Cantacuzino, la cui famiglia si era rifugiata a Venezia dopo la conquista di Costantinopoli, o Luigi Bassano, nativo di Zara, anch'egli schiavo dei turchi.¹

1. G.M. ANGIOLELLO, *Il sultano e il profeta: memorie di uno schiavo vicentino divenuto tesoriere di Maometto* 2. *il Conquistatore*, J.G. DALLE MESE (a cura di), Milano, Serra e Riva, 1985; T. SPANDUGNINO, *De la origine deli imperatori ottomani...*, in C.N. SATHAS (a cura di) *Documents inédits relatifs à l'Histoire de la grece au Moyen Age*, Paris, Maisonneuve, 1980,

Da questi racconti veniamo così a sapere che tra le persone importanti dell'Impero ben poche si preoccupavano di farsi costruire un monumento funebre mentre erano in vita, preferendo lasciare tale compito agli eredi; al massimo indicavano il luogo dove desideravano essere sepolti. Il modello di riferimento appare già, pur in questi fugaci passaggi, quello imperiale. Il funerale del sovrano defunto era infatti il primo momento importante del regno del suo successore e la salma di quello che ormai era solo un uomo tra gli uomini era affidata a una sepoltura provvisoria, sistemata di solito sotto una tenda, rimpiazzata solo in seguito da una costruzione dapprima in legno e poi in muratura.²

Se i sultani erano di solito sepolti vicino al *mihrab* di una moschea fatta da loro costruire, al contrario, tra Quattro e Cinquecento, le persone comuni sceglievano o un luogo solitario e isolato, spesso contiguo alla loro abitazione, in città, oppure ampi spazi posti subito fuori le mura cittadine, adibiti a cimiteri; in campagna le tombe erano poste di solito all'interno di vasti recinti, tanto che gli europei si stupivano della grande quantità di terra sottratta per questo motivo all'agricoltura. Pochi comunque erano coloro che si facevano seppellire all'interno della cinta muraria della capitale.³ Le fonti venete confermano dunque quanto si conosce della pratica ottomana in fatto di sepolture. Già dall'epoca di Bayezid II (1481-1512), infatti, si era cercato di allontanare, per ragioni soprattutto igieniche, le tombe dalle zone più densamente popolate, anticipando quindi di tre secoli il decreto napoleonico di Saint-Cloud (12 giugno 1804), che impose nelle terre d'Europa sottoposte a Parigi cimiteri *extra muros* e tombe tutte uguali tra loro, sottraendo così alle chiese e ai monasteri la gestione delle salme e della *pietas* ad esse legata.⁴

Per quanto riguarda il funerale si trovano descrizioni di cortei funebri con cui i cadaveri, già chiusi nelle bare, venivano accompagnati al luogo di sepoltura da parenti e da religiosi salmodianti. I nostri autori sono attenti nel notare come i musulmani portavano i corpi con il capo verso l'avanti, secondo l'uso ebraico, mentre tra i cristiani vigeva, e vige ancor oggi, l'usanza di far assistere alla messa il defunto come se fosse

vol. 9, pp. 216-260; L. BASSANO, *Costumi et i modi particolari della vita de' turchi*, F. BABINGER (a cura di), Monaco di Baviera, Max Hueber, 1963.

2. G. VEINSTEIN, *Les Ottomanes & la Mort. Permanences & Mutations*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1995.

3. BASSANO, *Costumi*, p. 75.

4. E. ELDEM, *Death in Istanbul. Death and its rituals in ottoman-islamic culture*, Istanbul, Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005, pp. 26-54; P. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente. Dal Medioevo ai nostri giorni*, Milano, Rizzoli, 1978.

pronto ad alzarsi in piedi al momento del giudizio e solo coloro che avevano commesso qualche grave colpa erano portati in chiesa con i piedi in direzione della porta anziché dell'altare.

Nelle fonti venete non sono descritte particolari dimostrazioni di dolore da parte dei parenti del defunto. Si parla di silenzio e preghiere, anche se non manca il pianto delle donne e la commozione degli uomini. Segno di lutto era un fazzoletto a righe che si metteva sul turbante e le coperte, usate di solito per i cavalli, portate dai parenti più stretti. Solo nel caso di grandi personaggi anche le cavalcature del defunto seguivano il corteo, con selle e armature poste alla rovescia, lance spezzate e stendardi trascinati nella polvere. Allora si spalmavano nelle narici dei cavalli sostanze urticanti in modo che gli animali nitrissero durante tutta la cerimonia, oppure vicino agli occhi, così da farli lacrimare, quasi dovessero anche loro dimostrare dolore per la dipartita del padrone. Spezzare armi, come lance o archi, era un cerimoniale usato dagli antichi turchi per commemorare la sparizione di un khan o di un guerriero. Di solito i colori del lutto per le esequie imperiali erano il nero, il blu, il violetto e, più raramente, il marrone. Se non c'era tempo di ordinare vestiti neri per tutti i membri della corte, i dignitari potevano mettere una fascia di tale colore sul loro turbante in modo da partecipare al lutto. Alla morte di un sultano i giannizzeri gettavano a terra i loro alti cappelli e le manifestazioni di cordoglio erano di solito rumorose, secondo la tradizione antico turca, che contrastava però con i principi dell'islam che prescrive invece compostezza, preghiere e silenzio.

Particolare rilievo viene dato nelle fonti venete all'uso ottomano di situare le tombe in giardini fioriti e pieni di alberi, come platani, cipressi, meli, peri, ciliegi o melograni. In questo si deve leggere la volontà di ricreare per i defunti il giardino dell'Eden, a cui erano destinati come musulmani, senza dimenticare la funzione che l'albero aveva nella religione sciamanica delle origini: esso era un elemento di contatto tra la terra e il cielo, l'*axis mundi* attraverso cui lo spirito, o meglio una delle anime del defunto, poteva raggiungere l'azzurro cielo, immobile ed eterno. Gli ottomani consideravano infausto cibarsi dei frutti di alberi che crescevano presso una tomba, così come non ci si poteva sedere sopra di essa, anche se testimonianze più tarde, risalenti soprattutto all'Ottocento, indicano comportamenti ben diversi.⁵ I cipressi, alberi funebri per antonomasia in Italia, non presentavano nella società ottomana caratteristiche funeree particolari: sin dai tempi di Mehmed II (1551-1581), e forse anche prima, erano invece legati alla simbologia di Costantinopoli,

5. G. GOODWIN, *Gardens of the Dead in Ottoman Times*, «Muqarnas», 5, 1988, pp. 61-69; E. DE AMICIS, *Costantinopoli*, Milano, TCI, 1997.

e alla bellezza femminile tanto che molti poeti paragonarono, come fece anche Muhibbi (nome di penna di Süleyman I, 1520-1566), la flessuosità della fanciulla amata a quella di un cipresso.

Molte tombe erano segnate da un pezzo di marmo con scritte in caratteri arabi, altre erano sormontate da una specie di capitello, alcune erano costruite presso moschee o ospedali fondati da chi vi era sepolto. Alcune erano divise dagli altri spazi da una cancellata di legno, ferro o pietra. I più poveri avevano solo un pezzo di legno mentre alcuni usavano segnare la sepoltura con due pietre, una stele più grande sul capo e una più piccola e bassa dove stavano i piedi. Nelle *türbe* le bare o i sarcofagi dei personaggi più importanti, appoggiate sopra tappeti preziosi e adornate con fiori sempre freschi, erano coperte con stoffe e turbanti, che venivano cambiati anche ogni giorno, come se fossero vestiti di persone vive. Il corpo però era di solito inumato, secondo l'uso islamico, nella nuda terra, sotto il cenotafio.

Il lutto durava otto giorni; poi si tornava alla vita di sempre. Ciò colpì spesso l'attenzione degli europei abituati a periodi di lutto che duravano almeno un anno, come si usava ancora in Italia almeno fino alla metà del xx secolo. I cristiani e gli ebrei, pur vivendo sotto un sovrano islamico, potevano seguire i loro riti e anch'essi avevano i loro cimiteri. Luigi Bassano termina la sua descrizione degli usi funebri ottomani notando che i cristiani di Pera avevano comunque il permesso di seppellire i loro morti nelle chiese. Tale uso in effetti si protrasse per secoli e anche quando, con una direttiva emessa il 9 febbraio 1868 e confermata il 30 maggio 1869 appartenente al *Düstur* (Codice di Leggi), si stabilì che tutte le sepolture andassero fatte lungi dai luoghi abitati fu concesso ai capi delle comunità religiose e monastiche (sia musulmani che non), ai loro parenti e a tutti coloro che già possedevano un sepolcro familiare di essere sepolti entro le mura cittadine, a condizione però che le loro tombe fossero completamente sigillate e non potessero dunque ammorbare l'aria.⁶

2. *Le morti dei sultani*

Fino ad oggi le fonti diplomatiche veneziane non sono mai state prese in esame in modo sistematico per trovare notizie riguardo alla morte e alla salita al trono dei sultani ottomani. Uno spoglio accurato ha consentito di recepire quali fossero gli elementi di una successione imperiale

6. ELDEM, *Death in Istanbul*, pp. 16-22.

considerati importanti da bails e ambasciatori della Veneta Repubblica. I loro interessi erano naturalmente volti più a quello che poteva ripercuotersi nei rapporti internazionali che non agli elementi cerimoniali o di folklore. Questi comparivano solo nel caso fossero funzionali a un discorso politico o veramente particolari, tanto da stupire l'osservatore e i lettori. L'essere in contatto con personaggi che frequentavano le più segrete stanze del palazzo imperiale consentì ai rappresentanti della Serenissima di fornire notizie di prima mano sulle morti imperiali, molto spesso introvabili nelle opere degli stessi storici ottomani.

Ancor prima della morte di un sovrano i dispacci veneziani parlano delle malattie di cui soffrivano e di come queste impedissero il naturale svolgersi dell'attività pubblica: il fatto che il sultano non partecipasse alla preghiera del venerdì era spesso il primo indizio di un qualche problema. Le notizie diplomatiche ci sono pervenute dall'inizio del Cinquecento, in corrispondenza con la morte di Bayezid II (1512) e poi con quella di Selim I (1520). Del primo si narra l'abdicazione e l'investitura del figlio come nuovo sovrano con la consegna della spada e la cerimonia del sedersi sul trono (*cülus*). L'ambasciatore veneziano Andrea Foscolo discute poi sulle cause della morte del sovrano: vista la vecchiaia, la malattia e il dispiacere provato per essere stato costretto ad abbandonare il trono, poteva anche credersi che il decesso di Bayezid II fosse avvenuto per cause naturali e non per veleno, come invece si vociferava tra le milizie.⁷ Maggiori notizie si hanno sul decesso di Selim I, morto di peste nel 1520 dopo quaranta giorni di agonia, mitigata solo dall'uso dell'oppio, e il cui feretro fu accompagnato da un corteo di maggiorenti della corte vestiti di nero dalla Porta di Edirne al palazzo imperiale; il feretro fu quindi portato a spalla anche dal figlio Süleyman fino all'*imaret* di *sultan* Bayezid, sistemazione provvisoria in attesa che venisse costruita per lui una *türbe*, una moschea e una medresa.⁸

I dispacci veneziani ci danno così notizia che Murad III (m. 1594) morì probabilmente di calcoli e che aveva la vescica ulcerata, mentre Ahmed I (1603) ebbe un attacco di apoplezia, anche se alcuni parlarono allora di peste. La causa della dipartita di Murad IV, che pure soffriva di dolori alle

7. A. FOSCOLO, *Relazione*, in M.P. PEDANI (a cura di), *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, vol. XIV, *Costantinopoli. Relazioni inedite. (1512-1789)*, Padova, Bottega d'Erasmus-Aldo Ausilio Editore, 1996, pp. 27-28; MARIN SANUDO, *I diarii*, Venezia, Deputazione, 1887, vol. 15, col. 347; Spandugino ricorda che Selim baciò la mano al padre e, da questi, venne cinto con la spada; morto poi Bayezid in un luogo chiamato «Sasluderè», il suo corpo venne portato solennemente a Costantinopoli, accompagnato da Selim e da tutta la corte, e quindi sepolto nel suo *imaret*; cfr. SPANDUGINO, *De la origine*, p. 179.

8. SANUDO, *I diarii*, Venezia 1890, vol. 20, coll. 306, 342, 351, 353, 356-359, 365, 367-369.

gambe, tanto da non essere quasi capace di camminare sebbene avesse solo 32 anni, venne invece attribuita alla sua smodata passione per il vino. Mustafa II morì invece di idropisia, mentre per Ahmed III (1736), sebbene già infermo, si sospettò di veleno. Anche Mahmud I (1754) ebbe sicuramente un colpo apoplettico, visti i chiari sintomi di tale malattia. Infine mentre Mustafa I (1773) stette male a lungo Abdülhamid I mancò improvvisamente, quando nessuno si aspettava un simile evento.⁹

Vi è infine anche la lunga descrizione lasciata dal bailo Giorgio Giustinian sulle cause che portarono alla morte di Osman II (1622), ucciso dai suoi stessi soldati in una rivolta di palazzo.¹⁰ L'argomento era, da un punto di vista diplomatico, estremamente interessante, in quanto si parlava degli elementi che avevano opposto il sultano al partito dei religiosi e alle stesse milizie. Osman II è quindi descritto come una persona avida, che rifiuta le sottili regole della diplomazia e degli usi ottomani. Il suo matrimonio con la figlia di un *müfti*, che egli impose al padre della ragazza, lo mise in contrasto con tutta la classe degli *ulema*, che consideravano un affronto il fatto che una donna libera, turca e musulmana, fosse stata portata a vivere tra le schiave rinchiusse nell'harem imperiale, molte delle quali non musulmane. Avrebbe forse potuto salvarsi se, nel momento del pericolo, avesse affrontato con forza i rivoltosi, invece di correre a rifugiarsi nella casa del loro agà, che lo sosteneva, dove venne catturato. Ben diverso era stato il comportamento del grande Süleyman che, pur anch'egli da poco asceso al trono, si trovò ad affrontare una sollevazione dei giannizzeri: con il suo stesso arco ne uccise alcuni nel cortile del palazzo imperiale e con questa dimostrazione di coraggio pose fine alla sollevazione. Invece Osman II venne catturato e, poco dopo, strangolato. I dispacci veneziani non rifuggono dal raccontare in questo caso particolari macabri, come quello che al defunto venne tagliato un orecchio per mostrarlo al nuovo sovrano Mustafa e rassicurarlo così che il trono ormai era suo di diritto.¹¹

Nei dispacci e nelle relazioni diplomatiche le informazioni sulle cerimonie di salita al trono, o delle grandi feste pubbliche, sono numerose e dettagliate: il lungo corteo fino a Eyüp o i giochi e gli spettacoli sono

9. Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci Ambasciatori, Costantinopoli* (in seguito ASVE, SDC), b. 40, cc. 458-460 (20 gennaio 1594 mv); b. 58, cc. 254-257 (3 gennaio 1603 mv); b. 120, cc. 744-749 (9 febbraio 1639 mv); b. 167, cc. 590-598v (18 dicembre 1703); b. 187, cc. 440-440v (22 giugno 1736); b. 206, cc. 72-73 (13 dicembre 1754); b. 215, cc. 581-583 (17 gennaio 1773 mv); b. 231, cc. 209-209v (7 aprile 1789).

10. G. GIUSTINIAN *Relazione*, in PEDANI (a cura di), *Relazioni di ambasciatori*, pp. 547-557.

11. SANUDO, *I diarii*, Venezia 1894, vol. 39, coll. 85-86; ASVE, SDC, b. 93, cc. 303-305v (28 maggio 1622).

descritti nei particolari. Al contrario queste fonti sono assai poche di notizie sui funerali. Se l'incoronazione o le feste erano momenti pubblici, i funerali imperiali apparivano come momenti privati e solo nel XVIII secolo si aprirono anche al popolo. L'unica compita descrizione di un funerale sultaniale è quello di Murad III:

et quel medesimo giorno essendo assai tardi fu condotto il re morto alla sepoltura, con manco pompa di quello che soglia farsi nel funerale delle persone ancora basse. Il novo re vestito di panno paonazzo con fodera di volte negra, l'accompagnò fino alla prima porta del serraglio. Il corpo fu portato da Ferat et da gli altri bassà vestiti di negro. Alla testa del cadiletto che costoro mandano inanzi al contrario di quello che si usa tra cristiani, vi era un picciolo turbante con un sorguzzo per parte, che così chiamano alcuni penachi alla turchesca. Era il cadiletto coperto di panno d'oro con una cinta d'oro gioie lata a traverso. Fu riposto in uno spazio di terreno a Santa Sofia sotto un grande et bellissimo padiglione da campo, d'intorno al quale si fabbricherà in poco tempo la capella, dove starà il corpo del padre posto nel mezzo in luogo eminente et dalle bande più basse starano li 19 figlioli li quali non essendo stati portati fuori quella medesima sera, per esser l'ora tarda, furono portati il giorno seguente, accompagnati dai bassà fino al luogo della sepoltura, che è poco discosta dal seraglio, et hora si trovano nella casse di nudo legno, ma dapoi saranno adornate con le coperte et con le tocchete, si come è stato fatto per gli altri. Fra tanto il luogo è custodito da molti azamoglani et altri che ne hanno la cura, et dentro vi sono diversi di loro dervisci che giorno et notte fanno orazioni.¹²

Per il suo successore, Mehmed III, morto improvvisamente, si sentì la necessità di esporre il corpo nella sala del Divano, il consiglio di stato, cosicché apparisse chiaro a tutti che il giovanissimo Ahmed era il nuovo sovrano.¹³ Di altri funerali non vi è neppure un accenno nelle fonti diplomatiche veneziane. Al massimo si trovano fugaci immagini di «usitate solennità» utilizzate per le esequie di Mahmud I oppure del popolo commosso che segue il feretro di Osman II: «accompagnavano con molte lacrime» quello sfortunato sovrano che nel momento supremo aveva usato «l'intrepidezze e vigoria solita, diffendendosi dalla forza di dieci uomini».¹⁴

Baili e ambasciatori veneziani comprendevano e approvavano la prassi talvolta seguita di tenere segreta la notizia della morte di un sovrano, in modo da permettere al suo successore di prendere possesso indistur-

12. ASVe, SDC, b. 40, cc. 481-486 (31 gennaio 1594 *mv*).

13. ASVe, SDC, b. 58, c. 231 (21 dicembre 1603).

14. ASVe, SDC, b. 93, cc. 303-305v (28 maggio 1622); b. 206, cc. 77 (16 dicembre 1754).

bato del trono, allontanando così lo spettro di guerre civili e sommosse popolari. Pur alle volte recriminano sulla crudeltà dei turchi, essi non erano particolarmente colpiti dal fatto che, per prevenire disordini e tenere a freno il popolo, si levassero dal carcere i condannati a morte, per giustiziarli frettolosamente sulla pubblica piazza, a terribile monito per chi avesse avuto l'ardire di ribellarsi. Il timore delle sommosse popolari era sempre presente al momento di una successione, e pervadeva tutti, comprese le stesse rappresentanze diplomatiche: «ho dubitato di qualche sollevazione et popular tumulto col sacco delle botteghe et case, che in tali occasioni suol andar in conseguenza; in questo comune pericolo ho fatto nasconder quel più che ho potuto di robbe, et particolarmente le pubbliche scritture et con destrezza et oculatamente ho introdotto huomini et armi per la custodia della casa».¹⁵

La terribile legge del fratricidio colpì l'attenzione dei diplomatici veneziani,¹⁶ sia quando venne applicata con rigore, come alla salita al trono di Mehmed III (1595) che fece uccidere 19 suoi fratelli,¹⁷ sia quando venne disapplicata, come accadde per Mustafa, di 4 anni, quando il fratello tredicenne Ahmed I impugnò la spada di Osman (1603).¹⁸ Anche la morte di alcuni principi, avvenuta in momenti diversi da quello del cambiamento di sovrano, fu accuratamente riportata, soprattutto nel caso che questa avesse dei risvolti politici. Nella relazione di Domenico Trevisan (1554) si ricorda sia la tragica fine del principe Mustafa, ucciso l'anno precedente quasi al cospetto del padre assieme al suo *alemдар*, un veneziano appartenente alla nobile famiglia Michiel, sia quella del suo figliolotto dodicenne allora appena strangolato a Bursa: era stato il gran visir Rüstem pascià, che si gloriava di aver scoperto e palesato il tradimento del principe, a raccontare al Trevisan la vicenda.¹⁹ Altrettanto importante fu considerata dai rappresentanti veneziani la morte di Hürrem, favorita e moglie di Süleyman I. Il suo funerale meritò di

15. ASve, SDC, b. 40, cc. 468-474 (27 gennaio 1594 mv).

16. *Ta'rihi 'Osmani Encümeni Mecmu'ası*, İstanbul, Goroyan Matb., 1327 [1912], vol. 14, app. 27.

17. «Come ne fa lacrimoso spettacolo della sua sepoltura alla qual seguitano il corpo del padre in lungo 19 infelicissimi figlioli strangolati secondo il canon del regno, esendogliene morti per avanti tra maschi et femmine 52, senza i dispersi, et restano vive 29 figliole con sei donne gravide, che partorendo figlioli maschi converranno esporli al medesimo supplitio», ASve, SDC, b. 40, cc. 468-474 (27 gennaio 1594 mv).

18. ASve, SDC, b. 58, cc. 254-257.

19. E. ALBERI (a cura di), *Le relazioni degli ambasciatori veneti*, serie III, vol. 1, Firenze, Tipografia all'insegna di Clio, 1840, pp. 171-172; M.P. PEDANI, *Venezia. Porta d'Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 195.

essere descritto in un dispaccio, purtroppo oggi andato perduto, dove si parlava anche delle elemosine distribuite in tale occasione e del dolore dimostrato sia dal sultano che dal genero, e alleato politico, Rüstem pascià.²⁰ Di solito invece la morte delle donne, anche quando si tratta di appartenenti alla famiglia imperiale, merita al massimo qualche parola.

Le fonti veneziane sottolineano le manifestazioni di cordoglio delle truppe e dei membri della casa imperiale, soprattutto delle favorite e della *valide* (la madre del sultano regnante), che sono spesso descritte mentre piangono amaramente la loro triste sorte. Di Safiye, sopravvissuta al figlio Mehmed III, si dice che pianse a lungo a Santa Sofia, vicino al luogo della sepoltura del marito Murad III e del figlio, e che espresse allora il desiderio di ritirarsi nel Serraglio Vecchio e poi di recarsi in pellegrinaggio alla Mecca.²¹ Anni dopo, nel 1640, le due favorite di Murad IV vennero mandate in quel palazzo ancor prima della morte del sovrano, in modo da evitare qualsiasi dimostrazione di cordoglio. In questo caso la vecchia *valide*, Kösem, è descritta come «fortunatissima» in quanto anche il nuovo sovrano era suo figlio ed ella avrebbe continuato come prima sia in autorità che in «pratica di governo».²²

Descrizioni più ampie si possono trovare, ancora una volta, nelle fonti biografiche o letterarie e non diplomatiche. Si racconta per esempio che alla morte di Mustafa, figlio prediletto di Mehmed II, nessuno ebbe il coraggio di presentarsi al sultano per comunicargli la ferale notizia. Si offrì il precettore che «si vestì di corrotto con le sesse negre». Egli non ebbe nemmeno bisogno di parlare perché il sultano, a quella vista, comprese immediatamente l'accaduto e, fatti levare i tappeti, sedette per terra, piangendo e ponendosi in capo la polvere che si era depositata tra le fessure del pavimento di legno e «battevasi con le palme il viso, ora il petto e le coscie, e buttava gran gemiti. Ed a questo modo stette tre giorni e tre notte».²³

Con il Settecento la legge del fratricidio appare ormai dimenticata, sostituita dall'uso di chiudere i principi nelle stanze di uno dei palazzi imperiali. Fu con Abdülaziz (1861-1876) che ai principi fu consentita una maggiore libertà, anche se la *kafes* (gabbia) venne definitivamente abolita solo assieme all'Impero Ottomano. Fu nel 1755, quando salì al trono Osman III, che per la prima volta, seguendo un costume europeo, le salve di cannone, fino ad allora cariche di una valenza funebre in

20. ASVe, SDC, b. 2B, cc. 17-18 (26 aprile 1558).

21. ASVe, SDC, b. 58, cc. 254-257 (3 gennaio 1603 *mv*).

22. ASVe, SDC, b. 120, cc. 744-749 (9 febbraio 1639).

23. ANGIOLELLO, *Il sultano*, p. 159.

quanto annuncianti le esecuzioni capitali avvenute tra le segrete mura del palazzo imperiale,²⁴ furono usate per salutare l'ascesa al trono di un nuovo sovrano, accogliendo così il modello europeo.²⁵ Nel 1789, a proposito dell'annuncio dell'ascesa al trono di Selim III, dato dal Serraglio con i soliti tiri di artiglieria, si parla ormai di un uso consolidato.²⁶

Comunque la cosa che stupiva di più i veneziani era che il cambiamento di sovrano avvenisse sempre in modo molto rapido, sia nel caso la morte fosse stata improvvisa oppure lungamente attesa. La salita al trono e il funerale del precedente sovrano avvenivano entro le ventiquattr'ore, «dove in altri regni e presso altri principi ognuna di queste azioni, per sé sola, nonché tutte insieme, occuperebbero le settimane, et mesi interi.»

3. Il senso ottomano della morte

In molti resoconti veneziani che trattano della civiltà ottomana viene sottolineato come i turchi ritenessero che ogni uomo portasse il suo destino scritto in fronte. *Mektup*, «è scritto», si usava dire, anche se tale credenza era diffusa soprattutto tra i militari e i ceti più bassi della popolazione.²⁷ I ricchi raramente amavano mettere a rischio la propria vita. A questo proposito, il bailo Lorenzo Bernardo che fu a Costantinopoli durante la grande pestilenza degli anni Settanta del Cinquecento che portò poi desolazione e rovina anche in Europa, scrisse che persino il *müfti* era fuggito per mettersi in salvo in campagna, dove l'aria era più salubre, nonostante il fatalismo che di solito dimostravano i musulmani nei confronti della morte che tanto aveva impressionato gli europei sui campi di battaglia.²⁸ Lo stesso bailo notò anche che i rinnegati, che avevano abbandonato il cristianesimo per l'islam, di solito non credevano in nulla e pensavano che, morto il corpo, non vi fosse un aldilà, fatto per lo meno singolare in un'epoca, come quella di fine Cinquecento, che vide

24. «Ma nel serraglio vi sono stati grandissimi strepiti et ogni notte si sono sentiti diversi tiri di artilleria che significano che a quell'ora sia stato mandato qualcheduno in mare » ASve, SDC, b. 40, cc. 468 (27 gennaio 1594 mv).

25. ASve, SDC, b. 206, cc. 88-95 (3 gennaio 1754 mv).

26. ASve, SDC, b. 231, cc. 209-209v (7 aprile 1789).

27. *Viaggi fatti da Vinetia alla Tana, in Persia, in India et in Costantinopoli*, Vinegia, Nelle case de figliuoli di Aldo, 1543, pp. 147v-149v. (resoconto di anonimo, ante 1534).

28. ALBERI (a cura di), *Le relazioni*, serie III, vol. 2, Firenze, Tipografia all'insegna di Clio, 1844, pp. 367-368.

sia nell'Impero Ottomano che nell'Europa postridentina un ripiegarsi di tutta la popolazione nelle forme più cupe e austere della fede religiosa, cristiana o musulmana che fosse.

Un altro atteggiamento più volte sottolineato è l'estrema obbedienza di tutti i sudditi ottomani ai voleri del sultano. I soldati, pur sapendo di andare incontro a morte certa, obbedivano sempre senza esitazione agli ordini dei loro comandanti²⁹ e, a questo proposito, non si può fare a meno di ricordare la celebre frase pronunciata dal giovane Mustafa Kemal ai suoi uomini a Gallipoli, quando venne eroicamente infranto il sogno di Churchill di conquistare i Dardanelli: «Soldati, vi ordino di morire!». Lo stesso atteggiamento veniva sottolineato, tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento, anche dagli addetti militari dell'ambasciata italiana a Costantinopoli che notavano le caratteristiche di «resistenza, abnegazione, frugalità, disinteresse, ubbidienza assoluta, coraggio» proprie dei militari ottomani, sebbene ormai si fosse in un periodo di disfacimento dell'Impero.³⁰

Anche i grandi dello stato, se il loro sovrano li condannava alla pena capitale e inviava il boia con la corda di un arco per dare loro quella che era considerata una morte onorevole, non fuggivano, pur potendolo fare, ma accettavano obbedienti il loro destino. Tale fu, per esempio, il modo di comportarsi del gran visir Kara Mustafa, colui che nel 1683 aveva asediato inutilmente la città imperiale di Vienna, di fronte al *çavuşbaşı* e al *kahya* dei *kapıcı* inviati dalla Porta a far eseguire la sua condanna a morte:

all'ora gli mostraron l'altro ordine che lo condannava alla morte, quale udito disse con apparente coraggio che s'humiliava alli supremi comandi di Sua Maestà, ma che pregavali della permissione di tanto tempo che possa adempir le sue orationi, e rispostogli a ciò non poter contradire, diede principio con molta rassegnatione alle medesime, e terminate pregò il carnefice che non lo facesse troppo penare et eseguisca il suo officio.³¹

Tale atteggiamento derivava dalla formazione stessa che queste persone avevano ricevuto nelle scuole di palazzo. Nel periodo di maggior splendore dell'Impero, tra Quattro e Seicento, faceva carriera politica

29. *Viaggi fatti da Vinetia*, p. 149v.

30. L. DAL VERME, *Una rapida escursione in Levante*, in M.G. PASQUALINI, *Il Levante, il Vicino e il Medio Oriente (1890-1939)*, Roma, Stato Maggiore dell'Esercito-Ufficio Storico, 1999, pp. 302-306.

31. T. TARSIA, *Relazione dell'assedio di Vienna*, in PEDANI (a cura di) *Relazioni di ambasciatori*, pp. 685-755; F. CARDINI, *Il Turco a Vienna. Storia del grande assedio del 1683*, Bari, Laterza, 2011, pp. 371-373.

solo chi era stato allevato tra le mura del Topkapı. Tutti i membri della classe dirigente, dal più basso funzionario al gran visir, erano dunque letteralmente degli schiavi, come ricorda anche Niccolò Machiavelli che pure vede invece in modo negativo il fatto che si facesse carriera solo in base ai meriti dell'individuo e non alla schiatta cui si apparteneva.³²

Connesso all'idea della morte era anche l'uso, diffuso in ambiente militare, di rasarsi i capelli ad esclusione di un ciuffo lasciato al centro del cranio. Allora si credeva che fosse un modo per facilitare il compito del boia in caso di decapitazione.³³ Se si guarda però alle leggende diffuse in ambiente islamico, lo stesso costume, basato però su motivazioni differenti, si ritrova anche in al Andalus: qui si credeva che il giorno del giudizio il Profeta avrebbe afferrato proprio per quel ciuffo i veri credenti che stavano nell'Inferno e li avrebbe trasportati così in Paradiso.³⁴

Se i soldati andavano facilmente in Paradiso ciò non era invece possibile per le donne, almeno secondo le fonti veneziane che ci informano che gli ottomani credevano che le triste erano comunque destinate all'Inferno, mentre quelle che erano vissute santamente andavano in un luogo a loro deputato, posto sopra le porte del Paradiso, dove non si vi era né male né bene, e dove trovavano ricovero anche i giusti cristiani. Secondo altri invece anche loro potevano gustare le gioie del Paradiso ma solo se, quando morivano, erano sposate: per questo molte, dopo essere rimaste vedove, cercavano subito di trovare un altro marito, oppure sceglievano di risposarsi sul letto di morte.³⁵

Particolare appare una predica udita all'inizio del Cinquecento da Luigi Bassano. Secondo il dotto *imam* che la fece ogni notte 6.666 cammelli, volando invisibili nell'aria, traevano i corpi dei tristi musulmani dai loro sepolcri e li trasportavano in quelli dei giusti cristiani, i quali a loro volta venivano poi depositati tra i defunti fedeli ad Allah.³⁶ Avveniva quindi uno scambio di tombe e di destini *postmortem* simile a quello che si riteneva avvenisse con la cerimonia che sigillava, nei Balcani, la fratellanza di sangue. A metà Seicento Evliya Çelebi ricorda nel suo libro di viaggi

32. NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. IV: «La monarchia del gran turco è governata da un solo padrone, gli altri sono servitori [...] Il re di Francia, al contrario, vive tra una moltitudine di signori di razza molto antica, conosciuti e amati dai loro sudditi. Ciascuno ha dei privilegi ereditari i quali non possono essere toccati senza pericolo».

33. SPANDUGNINO, *De la origine*, p. 234.

34. E. CERULLI, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'islam in Occidente*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972, p. 259.

35. SPANDUGNINO, *De la origine*, p. 242; *Viaggi*, p. 148.

36. BASSANO, *Costumi*, p. 31.

di aver assistito a un episodio davvero particolare, Un soldato ottomano fu scoperto mentre nascondeva un prigioniero cristiano, che invece doveva essere ucciso. Disperato, si gettò ai piedi del pascià chiedendo che gli venisse risparmiata la vita, altrimenti lui, pur musulmano, sarebbe stato destinato al fuoco eterno come gli infedeli, mentre l'anima del suo prigioniero, di cui era fratello di sangue, sarebbe volata nel Paradiso come i credenti in Allah. Allo stupito pascià venne allora spiegato che, per mezzo di una cerimonia particolare, i due soldati si erano scambiati il sangue e la fede, impegnandosi a salvarsi scambievolmente la vita; se non lo avessero fatto ognuno avrebbe avuto la sorte dell'altro nell'aldilà e quindi ognuno di loro temeva di finire nell'inferno destinato a coloro che riteneva gli infedeli.³⁷

Nell'Impero Ottomano si pensava al Paradiso come al giardino dell'Eden. Si spiegano così i fiori sempre freschi posti nelle *türbe* dei sultani, e i racconti dei veneziani puntualmente annotano, oppure il fatto che i turchi, quando potevano, liberavano gli uccelli tenuti in gabbia come buon augurio per il destino della loro anima.³⁸ Vi era probabilmente un legame con le antiche credenze turco-mongole nel fatto di adornare le case con teschi di equini, in modo da evitare il malocchio, come ricorda ancora Bassano. Lo stesso autore sottolinea come molti volevano che sotto il loro capo, nella tomba, fossero messe le testimonianze, rese davanti a un *kadı*, del perdono delle loro vittime o della remissione dei debiti dai loro creditori. Prima di morire, oppure con testamento, molti liberano schiavi cristiani, sia per compiere un'opera pia, sia perché, in tal modo, i manomessi non potevano abbandonare il paese e tornarsene in patria, come invece sarebbe accaduto se avessero ottenuto altrimenti la libertà.³⁹

Una breve nota meritano infine anche i mercanti ottomani che vissero i loro ultimi giorni lontani dalla patria, nella città lagunare. Si conservano ancora i registri ufficiali dei decessi dove furono scritti, tra Sei e Settecento, i loro nomi, i patronimici, le professioni, la data e la causa della loro morte, e anche quanti giorni durò la malattia. Necrologi simili erano stilati, per questioni di sanità pubblica, anche per tutti gli abitanti della città, qualunque fede professassero. Alcune indicazioni fanno poi

37. J.-P. ROUX, *La religione dei turchi e dei mongoli. Gli archetipi del naturale degli ultimi sciamani*, Genova, ECIG, 1990, pp. 270-272; W. BRACEWELL, *Frontier Blood-Brotherhood and the Triplex Confinium*, in D. ROKSANDIĆ, N. STEFANEĆ (a cura di) *Constructing Border Societies on the Triplex Confinium*, Budapest, Central European University, 2000, pp. 29-45; A. FABRIS, M.P. PEDANI, *The Angels' Questions. Symbols and Ideas about Death between East and West*, «Mediterranean World», 21, 2012, pp. 165-178.

38. SPANDUGNINO, *De la origine*, pp. 145, 170, 242; GOODWIN, *Gardens*, pp. 61-69.

39. BASSANO, *Costumi*, pp. 73-75, 121.

supporre che il luogo di sepoltura concesso ai musulmani dal governo veneto fosse nell'isola di Lido, dove erano sepolti tutti non cattolici, dagli anglicani agli ebrei. Qui si diressero probabilmente le cinque gondole che accompagnarono il funerale di Hüseyin çebebi di Ayaş, morto nel 1575, che lo storico Cemal Kafadar immagina mentre si dirigono funeree verso un luogo sconosciuto della laguna in putrefazione.⁴⁰

4. Le fonti veneziane

Tra il Quattro e il Settecento la città di Venezia, con i suoi diplomatici, i suoi contatti internazionali e il suo mercato frequentato da gente proveniente sia dall'Oriente che dall'Europa centrale, rappresentò un centro privilegiato per la conoscenza dell'altro e del diverso. Le galee che innalzavano sul pennone il vessillo marciano riportavano in patria non solo merci esotiche, ma anche informazioni e notizie di popoli lontani. Mercanti, pellegrini e diplomatici affrontavano lunghi viaggi in terre diverse per fede e cultura e spesso diffondevano resoconti di quanto avevano visto e appreso. Libri di viaggio, relazioni di ambasciate, lettere e dispacci diplomatici sono dunque fonti privilegiate e di prima mano per conoscere le società del Vicino Oriente, e quella ottomana in particolare.

Le fonti diplomatiche veneziane raccontano molto soprattutto di quanto poteva essere utile per i rapporti politici, ma sono in genere meno inclini all'indagine antropologica e a soffermarsi sugli usi e costumi; diversamente invece i letterati insistono maggiormente su queste tematiche. Si descrivono poi, con partecipazione, i supplizi inflitti ai cristiani e si notano con raccapriccio certi usi considerati barbari e indegni di popoli civili, come i cumuli di teste mozze che accompagnavano la marcia degli eserciti ottomani in territorio nemico ancora in età moderna, mentre il fatto che durante le incursioni turche in Friuli nel 1499 le stesse autorità veneziane pagassero uno zecchino per ogni testa turca portata loro dai contadini non turbava poi molto gli animi, così come due secoli più tardi Francesco Morosini usava esibire le teste dei turchi decapitati per indurre alla resa le piazzeforti della Morea.⁴¹ Persino un album disegnato a Costantinopoli a fine Seicento, pensato come un

40. G. LUCCHETTA, *Note intorno a un elenco di turchi morti a Venezia*, «Quaderni di Studi Arabi», 15 suppl., 1997, pp. 133-146; C. KAFADAR, *A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima*, in *Raiyyet Rüsûmu*, «Journal of Turkish Studies», 10, 1986, pp. 191-217.

41. M.P. PEDANI, *I Turchi e il Friuli alla fine del Quattrocento*, «Memorie storiche forogiuliesi», 74, 1994, pp. 203-224; CARDINI, *Il Turco*, p. 390.

souvenir per i viaggiatori e oggi conservato alla Biblioteca del Museo Correr, racchiude alcune immagini particolari come quelle del supplizio di portalettere veneziani durante la guerra di Candia, dell'impiccagione del dragomanno veneziano Marcantonio Borissi (1620) e dello strangolamento del suo collega Giovanni Antonio Grillo (1645), avvenuta nel castello di Rumelia (Rumeli Hisari).⁴²

Tale è però ovunque la logica della guerra. Il nemico, o il possibile futuro nemico, deve essere descritto come abietto e pericoloso in modo da suscitare paura e incitare ad opporglisi. Lo stesso linguaggio si ritrova nei *fethname* ottomani, le lunghe lettere circolari con cui il sultano informava amici e alleati, tra cui anche il doge di Venezia, delle sue vittorie. Relativamente all'Ungheria, in quello del 1541 l'artiglieria cristiana illumina la notte sul campo di battaglia sotto Pest e la mattina dopo, in fuga, i nemici si gettano nelle acque del Danubio e annegano. Nel 1543 si parla della conquista di Székesfehérvár e si narra come i cadaveri dei nemici riempissero la piazza della città fino alla porta del castello. Invece nel 1597 le acque dei fiumi presso Eger apparvero rosse del sangue degli infedeli per tre giorni.⁴³

Si può comunque notare una certa evoluzione nel modo in cui i veneziani pensavano all'Impero Ottomano. Nel Quattro-Cinquecento non si trovano molte idee preconcepite su quella società. Certo i loro usi potevano sembrare bizzarri, ma proprio per questo erano interessanti. Inoltre bisognava conoscerli per comprendere le origini della loro indubbia potenza militare. La battaglia di Lepanto (1571) rappresentò in qualche modo uno spartiacque ideologico per l'Europa cristiana. Il nemico che sembrava invincibile era stato finalmente sconfitto. Allora opuscoli e *pamphlet* invasero l'Europa mentre, da parte loro, gli ottomani ancora poco si curavano di un mondo che appariva comunque inferiore da un punto di vista militare e culturale. Il vero cambiamento a Venezia avvenne tra il Sei e il Settecento. La seconda metà del XVII secolo vide due lunghi conflitti con l'Impero dei sultani che contribuirono a cambiare il modo di pensare a livello popolare. I turchi non erano più gli indispensabili interlocutori commerciali con cui alle volte anche si combatteva, ma erano ora solo i nemici. Dopo la sconfitta cocente della guerra di Candia (1645-1669), la vittoria nella guerra di Morea (1684-1699) concesse ai veneziani una nuova, anche se limitata nel tempo, soddisfazione. In questo periodo essi si andarono adeguando alle nuove idee sull'Impero

42. *Vedute di Venezia ed Istanbul attraverso i secoli*, Istanbul, Istituto italiano di cultura, 1995, pp. 272-276.

43. M.P. PEDANI, *Ottoman Fetihnames. The Imperial letters announcing a Victory*, «Tarih incelemeleri dergisi», 13, 1998, pp. 181-192.

Ottomano diffuse in Europa. I turchi, i musulmani per antonomasia, non facevano più paura e si poteva avvicinare senza paura il loro libro sacro, il Corano, tradotto in latino e pubblicato con dotti commenti da padre Ludovico Marracci, dei chierici regolari della Madre di Dio, per i tipi del seminario di Padova nel 1699. Il XVIII secolo cominciò con la traduzione in francese delle *Mille e una notte*. L'impero dei sultani si era ormai trasformato in un universo fantastico popolato di geni della lampada e di odalische e sotto i portici delle Procuratie in Piazza San Marco a Venezia si cominciarono ad aprire locali addobbati alla turca per immergersi nell'atmosfera di un Oriente a lungo sognato e gustare, tra crinoline e parrucche incipriate, l'esotico caffè alla cannella di cui lo stesso Goldoni, nella commedia *La sposa persiana*, si premura di dare l'esatta ricetta.⁴⁴

Fonti archivistiche

Archivio di Stato di Venezia, *Senato, Dispacci ambasciatori, Costantinopoli*, bb. 2B, 40, 58, 93120, 167, 187, 206, 215, 231.

Bibliografia

- E. ALBERI (a cura di), *Le relazioni degli ambasciatori veneti*, serie III, voll. 1-2, Firenze, Tipografia all'insegna di Clio, 1840-1844.
- G.M. ANGIOLELLO, *Il sultano e il profeta: memorie di uno schiavo vicentino divenuto tesoriere di Maometto 2. il Conquistatore*, J.G. DALLE MESE (a cura di), Milano, Serra e Riva, 1985.
- P. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente. Dal Medioevo ai nostri giorni*, Milano, Rizzoli, 1978.
- L. BASSANO, *Costumi et i modi particolari della vita de' turchi*, F. BABINGER (a cura di), Monaco di Baviera, Max Hueber, 1963.
- W. BRACEWELL, *Frontier Blood-Brotherhood and the Triplex Confinium*, in D. ROKSANDIĆ, N. STEFANEĆ (a cura di) *Constructing Border Societies on the Triplex Confinium*, Budapest, Central European University, 2000, pp. 29-45.
- F. CARDINI, *Il Turco a Vienna. Storia del grande assedio del 1683*, Bari, Laterza, 2011.
- E. CERULLI, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'islam in Occidente*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972.
- L. DAL VERME, *Una rapida escursione in Levante*, in M.G. PASQUALINI, *Il Levante, il Vicino e il Medio Oriente (1890-1939)*, Roma, Stato Maggiore dell'Esercito-Ufficio Storico, 1999, pp. 302-306.

44. M.P. PEDANI, *Oltre la retorica. Il pragmatismo veneziano di fronte all'Islam*, in *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, B. HEYBERGER ET AL. (a cura di), Genova-Milano, Marietti, 2009, pp. 171-185.

- E. DE AMICIS, *Costantinopoli*, Milano, TCI, 1997.
- E. ELDEM, *Death in Istanbul. Death and its rituals in ottoman-islamic culture*, Istanbul, Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005.
- A. FABRIS, M.P. PEDANI, *The Angels' Questions. Symbols and Ideas about Death between East and West*, «Mediterranean World», 21, 2012, pp. 165-178.
- A. FOSCOLO, *Relazione*, in M.P. PEDANI (a cura di), *Relazioni di ambasciatori*, pp. 27-28.
- C. KAFADAR, *A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima*, in *Raiyyet Rûsûmu*, «Journal of Turkish Studies», 10, 1986, pp. 191-217.
- G. GOODWIN, *Gardens of the Dead in Ottoman Times*, «Muqarnas», 5, 1988.
- G. LUCCHETTA, *Note intorno a un elenco di turchi morti a Venezia*, «Quaderni di Studi Arabi», 15 suppl., 1997, pp. 133-146.
- NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1976.
- M.P. PEDANI, *Oltre la retorica. Il pragmatismo veneziano di fronte all'Islam*, in *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, B. HEYBERGER ET AL. (a cura di), Genova-Milano, Marietti, 2009, pp. 171-185.
- M.P. PEDANI, *Ottoman Fetihnames. The Imperial letters announcing a Victory*, «Tarih incelemeleri dergisi», 13, 1998, pp. 181-192.
- M.P. PEDANI (a cura di), *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, vol. XIV, *Costantinopoli. Relazioni inedite. (1512-1789)*, Padova, Bottega d'Erasmus-Aldo Ausilio Editore, 1996.
- M.P. PEDANI, *I Turchi e il Friuli alla fine del Quattrocento*, «Memorie storiche forogiuliesi», 74, 1994, pp. 203-224.
- M.P. PEDANI, *Venezia. Porta d'Oriente*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- J.-P. ROUX, *La religione dei turchi e dei mongoli. Gli archetipi del naturale degli ultimi sciamani*, Genova, ECIG, 1990.
- MARIN SANUDO, *I diarii*, 58 voll., Venezia, Deputazione, 1879-1903.
- T. SPANDUGNINO, *De la origine deli imperatori ottomani...*, in C.N. SATHAS (a cura di) *Documents inédits relatifs à l'Histoire de la grece au Moyen Age*, Paris, Maisonneuve, 1980, vol. 9.
- Ta'rihi 'Osmani Encümeni Mecmu'ası*, İstanbul, Goroyan Matb., 1327 [1912].
- T. TARSIA, *Relazione dell'assedio di Vienna*, in PEDANI (a cura di) *Relazioni di ambasciatori*, pp. 685-755.
- Vedute di Venezia ed Istanbul attraverso i secoli*, Istanbul, Istituto italiano di cultura, 1995.
- G. VEINSTEIN, *Les Ottomanes & la Mort. Permanences & Mutations*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1995.
- Viaggi fatti da Vinetia alla Tana, in Persia, in India et in Costantinopoli*, Venezia, Nelle case de figliuoli di Aldo, 1543 (resoconto di anonimo, ante 1534).

La tomba di Kanunî Süleyman a Szigetvár

Antonio Fabris

Nel maggio 1566 il sultano Süleyman (1520-1566), sebbene avesse già 71 anni, partì per una lunga e ambiziosa campagna contro l'Ungheria forte di un esercito di 80.000 uomini. Il 5 agosto raggiunse la strategica città di Szigetvár iniziando subito l'assedio al castello. Questo era difeso dal generale imperiale Miklós Zrínyi, di origini croate, e da una guardia di 2.500 soldati. Il 5 settembre gli ottomani riuscirono a catturare la parte esterna della fortezza mentre il comandante e 800 fedelissimi si ritiravano nella rocca. Il 6 settembre, improvvisamente, Süleyman si ammalò e all'alba del giorno seguente morì. Il decesso fu tenuto segreto e quella sera stessa venne dato il segnale per l'attacco finale: Zrínyi e i suoi uomini morirono in un'ultima disperata sortita. Per 122 anni Szigetvár sarebbe rimasta ottomana.

Il decesso del sultano venne però nascosto ai soldati. Anche se esisteva un solo possibile erede al trono, Selim, l'unico maschio in vita, non era prudente palesare una simile notizia prima che il principe avesse cinto la spada di Osman e preso saldamente in mano le redini dello stato. Nell'Impero ottomano la successione al trono era un momento delicato, che spesso aveva portato a rivolte e saccheggi. Per questo era ormai prassi, sin dai tempi di Mehmed I (1413-1421) tenere per qualche tempo segreta la notizia della morte di un sovrano, soprattutto se questa era avvenuta lontano dalla capitale, come nel caso di Süleyman. Il cadavere venne quindi lavato, venne imbalsamato con muschio, ambra e sale, venne avvolto nel sudario e, dopo una breve preghiera, venne sepolto temporaneamente all'interno della tenda imperiale. Secondo una tradizione gli sarebbero stati tolti gli organi interni che, posti in un'urna d'oro, sarebbero stati sepolti in un luogo elevato chiamato poi *türbe kalesi* (la fortezza del mausoleo). Nel frattempo un servo che somigliava al sultano venne utilizzato come controfigura, per far credere ai soldati che Süleyman fosse ancora al comando delle sue armate e del suo regno. Il silenzio fu mantenuto per quarantotto giorni.



Fig. 1. Szigetvár, Parco dell'amicizia turco-ungherese. Ingresso



Fig. 2. Szigetvár, Parco dell'amicizia turco-ungherese. Visione d'insieme



Fig. 3. Szigetvár, Parco dell'amicizia turco-ungherese. Cenotafio di Süleyman I



Fig. 4. Szigetvár, Parco dell'amicizia turco-ungherese. Cenotafio di Süleyman I, particolare

Solo il 21 ottobre l'esercito lasciò la città conquistata e riprese la marcia per raggiungere Belgrado e quindi Istanbul. Nel frattempo il principe Selim era stato informato della morte del padre e il 30 settembre aveva raggiunto la capitale, dove aveva immediatamente cinto la spada di Osman nella moschea di Eyüp, diventando così il nuovo sultano. Il 3 ottobre era partito per Belgrado per andare a incontrare il corteo funebre che accompagnava la salma. Il 26 ottobre, a Belgrado, le due armate si riunirono e Selim II, vestito di nero, uscì dalla sua tenda salutato dalla folla per andare a porgere l'estremo saluto al padre e ascoltare la preghiera. La capitale fu raggiunta il 28 novembre. Dopo un'ultima preghiera, la bara di Süleyman fu sotterrata presso la moschea che aveva fatto costruire, Süleymaniye, nel luogo dove sarebbe poi sorto il suo mausoleo.

Durante l'epoca ottomana a Szigetvár furono costruiti vari edifici. La moschea di Süleyman si staglia ancora nel cortile del castello con il suo minareto spezzato e il *mihrab* a indicare la direzione della Mecca e scritte in ottomano sui muri. Vi è anche il caravanserraglio, che ha conservato la sua forma originaria fino ad oggi, la moschea di Ali pascià, poi trasformata in chiesa cattolica. In località Turbék, una chiesetta barocca segna il luogo dove sarebbero state sepolte le viscere del sultano e dove, ai tempi di Murad III (1574-1595), fu costruito un monumento funebre (*türbe*). Distrutto nel 1664 da un altro Miklós Zrínyi, fu ricostruito sotto Mehmed IV (1642-1693), nel 1693, dopo la riconquista asburgica della città, ma fino alla metà del Novecento rimase come un luogo di pellegrinaggio per i musulmani della zona.

A due chilometri dalla città, lungo la strada che porta a Kaposvár, nel 1994 è stato inaugurato il Parco dell'amicizia turco-ungherese. In questo luogo, nel 1566, si trovava il campo ottomano e, proprio dove sorgeva la tenda di Süleyman, è stato eretto un cenotafio coperto in parte di terra, come il sepolcro di Murad I a Bursa. Poco distante un monumento con l'immagine del sultano opera dello scultore turco Metin Jurdanur. Nel 1997 sono state aggiunte al complesso una fontana e il monumento a Miklós Zrínyi dello stesso Jurdanur, per cui ora di due antichi nemici attendono affiancati i visitatori.

Sia la costruzione del monumento funebre di Süleyman, negli ultimi anni del Cinquecento, che quella del Parco dell'amicizia turco-ungherese, nel 1994, trovano la loro prima motivazione in scelte politiche. Ai tempi di Murad III elevare un complesso comprendente, oltre alla *türbe*, anche un luogo di culto, una *tekke* (convento) dei dervisci halveti e una leggera fortificazione serviva a dimostrare al vicino Asburgo che gli ottomani non avrebbero mai rinunciato a quel luogo, che rivestiva ormai un carattere sacro proprio in quanto testimone della morte di un sultano oltre che custode delle sue reliquie. Alla fine del xx secolo invece



Fig. 5. Szigetvár, Turbék. Chiesa eretta sul luogo dove sarebbero state sepolte le viscere di Süleyman I

la stessa località fu utilizzata per mostrare il carattere ormai europeo della Repubblica Turca e il suo volgersi al passato non per rivangare battaglie e scontri, bensì figure di prodi condottieri anche loro sottoposti, come tutti, a un destino di morte. La riscoperta da parte dei turchi stessi e della politica turca del passato imperiale, dopo un oblio durato un'ottantina d'anni, era ormai prossimo. Si approfittò dell'incertezza della datazione dell'inizio della storia ottomana per diluire in sette anni, dal 1995 al 2002, i festeggiamenti per il settecentesimo anniversario della fondazione dell'Impero: mostre, pubblicazioni, eventi culturali hanno contribuito ad allargare anche fuori dai confini della Repubblica l'interesse per un mondo turco e ottomano che aveva saputo essere grande e magnifico proprio come il sultano morto il 5 settembre 1566 nella campagna di Szigetvár.

Bibliografia

- N. VATIN, *Un türbe sans maître. Note sur la fondation et la destination du türbe de Soliman-le-Magnifique à Szigetvár*, «Turcica», 37, 2005, pp. 9-42.
 E. ELDEM, *Death in Istanbul. Death and its Rituals in Ottoman-Islamic Culture*, İstanbul, Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005, pp. 90-95.

From the Steppes of Central Asia: some Remarks on Death and Funeral Practices in Persia from the Safavids to the Qājārs

Giorgio Rota

Institut für Iranistik, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienna

Abstract: This paper is an attempt at highlighting, in a preliminary way, the ceremonies following the death of the Persian rulers between ca. 1500 and 1900. Particular attention is given to beliefs of pre- or non-Islamic origin that may have played a role in these ceremonies. The last part of the article is devoted to the unusual case of the funeral of Moḥammad-‘Ali Šāh Qājār, who died in exile in Italy in 1925.

The Safavid period (1501-1736) is, for more than one reason, an age of decisive importance within the larger context of the history of Persia after the advent of Islam. One obvious reason is the sheer length of the Safavid rule over Persia (235 years)¹, which was longer than that of any other Muslim dynasty excluding the Abbasids, who were, however, (at least theoretically) an Arab dynasty ruling over a universal Islamic state. Another reason is that the Safavids started a long and difficult process of centralization and sedentarization of the Turkic nomadic and seminomadic tribes that supplied the original military following of the dynasty (known collectively as Qezelbāš), the first step of an evolution that led to the formation (much later) of a nation state within the international borders of present-day Iran. Finally, the Safavids introduced Twelver Shiism as the official religion of a land that, until 1501, had always been overwhelmingly Sunni.

Scholars agree that the islamization of the Turkic tribes that brought the founder of the Safavid dynasty, Šāh Esmā‘il I (1501-1524) to power was rather superficial.² However, the eleven rulers of the dynasty, to

1. Including the years 1722-1736, when the last two Safavid Shahs were largely figureheads in the hands of powerful military chiefs, the most prominent being Ṭahmāspqoli Khān Afšār, who later deposed the last Safavid and ruled as Nāder Šāh (1736-1747).

2. Cf. for instance S.A. ARJOMAND, *Religious extremism (ghuluww), Šūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722*, «Journal of Asian History», 15, 1981, pp. 1-35; S.A. ARJOMAND, *The rise of Shah Esmā‘il (sic) as a Mahdist revolution*, «Studies on Persianate Societies», 3,

the best of our knowledge and insofar as the circumstances at the time of their death allowed it,³ were buried according to Islamic ritual, that included the washing of the corpse, lamentations and prayers followed by the actual burial, often (but not always) in one of the Holy Places of Twelver Shiism or at the family shrine of Ardabil. This is not surprising because, until sometime in the second half of the 15th century, the Safavids had been a rather mainstream Sufi order. While the beliefs of the Qezelbāš and of Šāh Esmā‘il I himself were certainly rather extreme and heretical in the eyes of the «orthodox Shiites» of their time, the son and successor of the latter (Šāh Ṭahmāsp I, 1524-1576) started a policy of «importing» religious scholars from traditional Shiite strongholds like southern Lebanon or Bahrayn in order to eradicate the most extreme views, such as for instance the belief in the transmigration of souls or the divine nature of the ruler.

Despite these efforts, we see the clear survival in Safavid Persia of rituals, practices and beliefs that seemingly have a non-Islamic, and probably pre-Islamic, origin. Some were bloodless, such as the use of sticks during religious ceremonies and appointments of court officials,⁴ or the brotherly links created between people without blood ties.⁵

2005, pp. 44-65; J. AUBIN, *La politique religieuse des Safavides*, in *Le Shī'isme imāmīte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp. 235-244; J. AUBIN, *L'avènement des Safavides reconsidéré*, «Moyen Orient et Océan Indien», 5, 1988, pp. 1-130; E. GLASSEN, *Schah Ismā‘il, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen?*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 121, 1971, pp. 61-69; M.M. MAZZAOUI, *The origins of the Šafawids*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972; I. MÉLIKOFF, *Le problème Kizilbaş*, «Turcica», 6, 1975, pp. 49-67; I. MÉLIKOFF, *Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien*, «Turcica», 20, 1988, pp. 7-18; J.-P. ROUX, *Une survivance des traditions turco-mongoles chez les Sefévides*, «Revue de l'histoire des religions», 92, 1973, pp. 11-18. Especially French scholars tend to take it for granted that the religion of the Qezelbāš was shamanism with a thin veneer of Islam. Personally, I believe this view is not entirely wrong but certainly in need of qualification.

3. Courtiers and ministers were so afraid of Šāh Soleymān I (1666-1694) that, when he died, they let him lie three days on his bed, fearing that he was just pretending to be dead in order to test their loyalty. After his aunt ascertained that he was really dead, the Shah was inhumated in Qom: cf. MOHAMMAD MOHSEN MOSTOWFI, *Zobdato't-tavārix*, B. GUDARZI (ed.), Tehran, Mowqufāt-e Doktor Maḥmud Afšār Yazdi, 1375, pp. 113-114. Karim Xān Zand (d. 1779) had to wait three or four days before being buried in a garden in the Royal palace of Šīrāz, since his closer relatives were engaged in a deadly struggle of succession: cf. J.R. PERRY, *Karim Khan Zand*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1979, pp. 199-200, 297.

4. A.H. MORTON, *The chub-i ṭarīq and qizilbāsh ritual in Safavid Persia*, in J. CALMARD (ed.), *Etudes Safavides*, Paris-Tehran, Institut français de recherche en Iran, 1993, pp. 225-245; S. BASHIR, *Shah Isma‘il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran*, «History of Religions», 45, 2006, pp. 251-256.

5. Cf. for instance I. MÉLIKOFF, *Recherche sur une coutume des Alevis: musāhip, 'frère*

On a more gruesome side, however, we find practices (certain forms of capital punishment, the desecration of dead bodies and graves, and a few cases of cannibalism, which have drawn the attention of several scholars) that seem to point to the survival of the old Central Asian belief that bones are the abode of the soul or the souls of living beings. Destroying the skeleton of a human being or an animal was supposed to prevent their later resurrection.⁶ The possibility that a link indeed existed between the cases of destroying or disrupting skeletons during the Safavid period and the much more ancient beliefs concerning souls is reinforced by the fact that the targets of such episodes were almost invariably traitors or people who had an important symbolic value for the enemies of the Safavids. Another likely parallel between aspects of the «Safavid mentality» and much older traditions and beliefs can be found in the battlefield practices of Qezelbāš warriors. As Jean-Paul Roux put it, «la défaite peut être une honte ou une souillure plus grave que la mort»,⁷ and Safavid sources provide several instances of Qezelbāš tribesmen who were ready to die rather than withdraw once a battle was lost: this seems particularly to have happened during battles against enemies who shared a steppe heritage with the Qezelbāš (such as the Uzbeks, the Crimean Tatars and other Qezelbāš warriors belonging to hostile tribes or political factions⁸) but not against the Ottomans. On one occasion, the *xalifato'l-xolafā* (the most important official of the Safavid religious order after the Shah) reminded Šāh 'Abbās I (1587-1629) that death in battle bestowed «universal glory» in this world to dead warriors.⁹ Such an attitude would tally well with a set of analogous beliefs that are known to have existed among several Central Asian and Inner Asian peoples, and one finds tantalizing hints of a possible legacy of common beliefs in sources that were produced very far from Safavid Persia, both chronologically and geographically. Roux documented several cases, spanning a period of several centuries, of the preference among the Altaic and Siberian peoples for a violent death, rather than one caused by

de l'au-delà', «Revue des études islamiques», 60, 1992, pp. 75-83; MORTON, *The chub-i tariq*, pp. 236-240.

6. J.-P. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1963, pp. 80-87; ROUX, *Une survivance des traditions turco-mongoles*, pp. 13-17; P. GIGNOUX, 'Corps osseux et âme osseuse': *essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, «Journal Asiatique», 267, 1979, pp. 41-79.

7. ROUX, *La mort*, p. 49.

8. Cf. for instance ESKANDAR BEG MONSHI, *History of Shah 'Abbas the Great*, Eng. trans., 2 vols., Boulder, Westview Press, 1978, vol. I, pp. 354, 374.

9. ESKANDAR BEG, *History of Shah 'Abbas*, vol. II, p. 639.

age or illness.¹⁰ Furthermore, a Chinese source reports that the so-called *čākars* of Samarkand (the personal military retainers of the local ruler) «look upon death as salvation», which is probably to be understood as life in the afterlife.¹¹ The Alans of late Antiquity and the early Middle Ages considered «happy» the warrior who died on the battlefield and chided as cowards those who died for natural or accidental reasons.¹² A Byzantine historian, when describing some early-14th century (non-Ottoman) Turkish mercenaries in Catalan service, noticed both their ferociousness (in an age that certainly did not lack in ferocious fighters) and the fact that «they find that it is very dishonourable for them not to die in war».¹³ Oikonomides (who knew Roux's work) ascribed this attitude to what he called «the ideology of the *jihād*»,¹⁴ but I rather see it as a manifestation of the Central and Inner Asian mindset described by Roux. Admittedly, the sources of the period provide us with as many cases (if not more) of Qezelbāš officers and rank-and-file who did not hesitate to run away from the battlefield instead of fighting bravely to the bitter end: analogies with earlier times remain nonetheless striking and further investigation is necessary before trustworthy conclusions can be drawn in one way or another.

The episodes of Safavid cannibalism do not concern us here. As far as death and the proper treatment of a dead body in Persia in the 16th-19th centuries are concerned, even in the absence of preliminary studies or a systematic examination of the sources it is possible to recognize some trends and suggest some avenues for future research. For instance, the death of the second ruler of the dynasty, Šāh Ṭahmāsp I was followed by a short but bloody succession struggle. According to Eskandar Beyg Monši, the corpse of the deceased was ritually washed (as required by Islamic law) by the *mojtaheds* and placed in a coffin bearing the words «May the Ever-living God have mercy on him!», which was, in turn, placed in one of the buildings of the Royal palace of Qazvin to await the arrival of the new Shah and his decision about the burial. Later, in 1577, the body of

10. ROUX, *La mort*, pp. 46-49.

11. Quoted in C.I. BECKWITH, *Aspects of the Early History of the Central Asian Guard Corps in Islam*, «Archivum Eurasiae Medii Aevi», 4, 1984, p. 37.

12. AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae*, 31, 2, 22; on the latter, cf. A. ALEMANY, *Sources on the Alans. A Critical Compilation*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 38-39.

13. N. OIKONOMIDES, *The Turks in Europe (1305-13) and the Serbs in Asia Minor (1313)*, in E.A. ZACHARIADOU (ed.), *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Rethymnon, Crete University Press, 1993, p. 163.

14. OIKONOMIDES, *The Turks*, pp. 161, 163, n. 17, p. 164.

the late Shah was transferred to Mašhad to be interred in the shrine of Imam Režā.¹⁵ The officials in charge of the reburial dug «three or four graves» inside the shrine, in order to «protect the body of the Shah from desecration by enemies». But then the remains of the ruler were buried in yet another grave, which had been dug secretly at night in the vicinity of the grave of the Imam, in the presence of very few witnesses. People started to recite verses of the Koran and light candles by the sepulchre of the Imam, and so it was generally assumed that the grave of Šāh Ṭahmāsp I was located there. Several years later, the Uzbeks conquered Mašhad, whereupon they excavated various sites in search of the body of Šāh Ṭahmāsp and eventually found some bones. However, the man in charge of carrying these bones to Boxārā decided to defect to the Safavids instead, who could recover the remains of the Shah. After being kept for some time in a shrine at Ešfahān, the corpse of Šāh Ṭahmāsp found its final resting-place in Najaf or Karbalā. However, after Mašhad was reconquered by the Safavids, Eskandar Beyg spoke to the gravedigger who had inhumed the Shah and, with a last *coup de théâtre*, he was told that the Uzbeks had never found the real grave. Be it as it may, the most important aspects of this story (from the point of view of the present article) are the interest of the Uzbeks for the dead body of Šāh Ṭahmāsp I and other members of the dynasty buried in the shrine (who are evoked by the chronicler but not mentioned by name) in order to subject them to «indignity» (*estexfāf*), and the fact that (despite the official versions of the events) nobody was really sure of whether the remains of the Shah had actually been exhumed or not.¹⁶ The prodigious rescue (or protection, according to the various versions of the story) of the corpse of Šāh Ṭahmāsp finds an interesting parallel among the archenemies of the Safavids, the Ottomans. In 1508, after conquering Bağdād, Šāh Esmā'il I destroyed (among others) the grave of Abū Hanīfa (d. 767) and desecrated his remains. However, after retaking the city in 1534, Süleymān I (1520-1566) not only rebuilt the tomb, but was even able to recover the body of the saint. Later, the mausoleum was destroyed again by Šāh 'Abbās I in 1623. Once again, what is important here is, of course, not the actual contents of the grave but the value ascribed by the warring sides to the corpse (existant or not) of a highly symbolic figure.¹⁷ Yet another hint from the

15. ESKANDAR BEG, *History of Shah 'Abbas*, vol. I, pp. 205, 286, 291, 324. In this particular case, the English translation oversimplifies the original Persian text: cf. therefore ESKANDAR BEYG TORKMĀN, *Tārix-e 'ālamārā-ye 'abbāsi*, I. AFŠĀR (ed.), 2 vols., Tehran, Amir Kabir, 1350, vol. I, pp. 123, 197.

16. ESKANDAR BEG, *History of Shah 'Abbas*, vol. II, pp. 702-705.

17. S.H. LONGRIGG, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford, Clarendon Press, 1925,

Ottoman world suggesting that beliefs connected to the integrity of the dead body still existed and were not limited to Safavid Persia is provided by Pietro della Valle. The Italian traveller reports that Ahmed I (1603-1617) ordered the body of the Grand Vizier, Nasūh Pāšā (who had been strangled for treason) be beheaded in his presence, saying «cut off his head, so that he cannot come back to life, [otherwise] this dog will».¹⁸ Of course, della Valle was not present at the scene, but nonetheless, his report fits all too well into a larger frame of beliefs (of which we have independent and unquestionable evidence) to be dismissed as irrelevant. Also the events surrounding the death of Ruggero da Fiore (perhaps better known as Roger de Flor) shows the longevity of such beliefs as well as their ability to survive outside the environment in which they were originally produced. Da Fiore, the founder and first commander of the Catalan Grand Company, was murdered in 1307 by Girgon, the commander of the Alan mercenaries in Byzantine service. The Catalan chronicler, Ramon Muntaner claims that Ruggero was «torn into pieces»; the Greek historian Pachymeres confirms this detail and adds that the Alans «tasted his blood».¹⁹ In turn, Alemany comments that «the mutilation of an enemy's body implied his humiliation and at the same time prevented his returning from the underworld in a fit condition to take revenge» and finds parallels to this episode in Ossetian folklore and in Herodotus' descriptions of the Scythians.²⁰ The apparently casual remark by Eskandar Beyg, according to whom the Qezelbāš warriors stopped to bury their fallen comrades during a rather hasty withdrawal in order to prevent the pursuing Uzbeks from beheading their bodies,²¹ may take on another meaning when seen in the light of the episodes of Nasūh Pāšā and Roger de Flor.

The burial of Šāh 'Abbās I was less eventful than that of his grandfather, Šāh Ṭahmāsp. The Shah passed away in Māzandarān, whereupon, the chronicler reports, the women of the harem «tore their breasts, lamented bitterly, put on black garments, and heaped ashes on their heads». After measures were taken to organize a peaceful succession (the heir to the throne was in the capital city of Ešfahān) and prevent

pp. 18, 24-25, 57; AUBIN, *L'avènement*, p. 45. Abū Hanifa was the founder of the Sunni Hanafi school of legal thought, which was officially followed in the Ottoman Empire.

18. *Viaggi di Pietro della Valle*, 2 vols., Brighton, G. Gancia, 1843, vol. I, p. 55.

19. ALEMANY, *Sources on the Alans*, pp. 216-217 (Pachymeres), pp. 303-304 (Muntaner). It is hardly necessary to mention that Roger de Flor was contemporaneous with the above-mentioned Turkish mercenaries in Catalan service.

20. ALEMANY, *Sources on the Alans*, p. 304.

21. ESKANDAR BEG, *History of Shah 'Abbas*, vol. II, p. 821.

riots or power struggles that were typical of interregnum periods, the court set off for Kāšān, with the bier carried on the shoulders of «devoted *ṣufīs*». In Kāšān, the body of the Shah lay in state for some time in the *emāmzāde* of Ḥabīb b. Musā, where it was eventually interred. Between the arrival and the interment of the corpse the recitation of the Koran never stopped, accompanied by the burning of incense and the lighting of candles at night, while food and sweets were offered to the reciters, to the staff of the shrine and to the poor.²²

The concern with keeping the exact location of Royal graves a secret seems gradually to fade away during the 17th century, but we have contradicting evidence with regard to this process. For instance, a French missionary who passed through Qom in 1698 or 1699 wrote that he was unable to ascertain whether any Safavid ruler was buried in the city, whereas sixty years earlier a German traveller was able to draw up a list of the members of the Safavid family who were buried in Ardabil.²³ It is very likely that being able to obtain this kind of information on the part of a European traveller depended on his ability to access the Persian society of the time and also on whether he was perceived as a threat for the purity of the dead monarch and his tomb.

Āgā Moḥammad Xān (1786-1797), the founder of the Qājār dynasty (needless to say, the Qājār tribe belonged to the original Qezelbāš), had the remains of his two most illustrious predecessors, Nāder Šāh Afšār (1736-1747) and Karim Xān Zand exhumed and buried under the steps of one of the buildings of the Royal palace in his new capital, Tehrān, so that the new ruler could enjoy the pleasure of treading on them whenever he entered or left the palace (according to a different version of the story, the remains of Karim Xān were burnt and scattered to the wind).²⁴ Provided that the story is not spurious, it is of course difficult to discern

22. ESKANDAR BEG, *History of Shah 'Abbas*, vol. II, pp. 1301-1303 (quotations from pp. 1301 and 1303). The use of the term *ṣufīs* is quite interesting, because in the 17th century it could mean either the members of the Safavid religious order (which by 1629 had lost much but not all of its former importance) or any politically loyal follower of the dynasty. Since at least some of the members of the order were still very conservative in religious matters, it would not be devoid of importance to know with certainty which of the two groups is meant here (although, given the context, «real» *ṣufīs* are probably the most likely candidates).

23. *Journal du Voyage du Pere de la Maze, de Chamaké à Hispaham, par la Province du Guilan*, in *Nouveaux memoires des missions de la Compagnie de Jesus dans le Levant*, Paris, Guillaume [sic] Cavelier, 1723, vol. 3, p. 481; *Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie, et Perse*, French trans., 2 vols., Paris, Jean du Puys, 1666, vol. I, p. 440.

24. L. LOCKHART, *Nadir Shah*, London, Luzac and Co., 1938, p. 264 (Nāder Šāh was buried in Mašhad, not in the shrine of Imam Režā but in a mausoleum he had built for himself); PERRY, *Karim Khan Zand*, p. 200.

the reasons behind Āġā Moḥammad Xān's behaviour: it may have been a lingering echo of remote «shamanistic» beliefs, or the famously ruthless nature of this able political and military leader, or simply a wish for revenge against the two men who had defeated and killed his grandfather and father, thus delaying the Qājār takeover of Persia for decades (and indirectly causing his own castration).

Āġā Moḥammad Xān's nephew Faṭḥ-'Ali Šāh (1797-1834) was born (1769) and grew up when his tribe, fragmented into rival clans, still lived in its traditional territory in north-eastern Persia and died in Eşfahān as the ruler of a country that was solidly in the grip of his family, despite numerous internal and external challenges – an achievement that to a large extent must be credited to Faṭḥ-'Ali Šāh himself. His body was washed and put in a coffin in the same palace where he passed away. Then, a golden litter carrying his bier was escorted to Qom by the Royal princes, the harem women and the whole army, all marching «as they used to do when the Shah was alive». This funeral procession was met along the way by crowds of men and women dressed in black and torn garments, who, as a sign of mourning, wept, invoked the name of the Shah, smeared their faces with ashes and mud, tore their hair, scratched their faces with their fingernails, carried black flags, draped pieces of the coarse woollen cloth (*palās*) worn by dervishes over their necks and played drums. When the procession reached Qom, it was received with similar demonstrations of grief on the part of the populace, while the *seyyeds* and the *'olamā* read the Koran and the funeral prayers with the fabric of their turbans hanging from their necks, among the blackened banners of the shrine of Faṭeme Ma'şume. The bier was buried inside the shrine, in the grave that the late Shah had built for himself, at whose door readers of the Koran were placed «who had voices like [King] David». For three days and three nights, without interruption, the prince in charge of the funeral gave a banquet in memory of Faṭḥ-'Ali Šāh for the people of the city and the surroundings, and then the court and the army left for Tehrān.²⁵

The funeral and burial of Nāşero'd-din Šāh Qājār (1848-1896), the ruler who introduced Western-style modernity to Persia, mixed traditional and modern features and took place «with all the pomp and circumstance of a European burial ceremony». The coffin with the body of the ruler lay in state in the Takiye Dowlat (the modern theatre built by

25. MIRZĀ FAZLO'LLĀH ŠIRĀZI «XĀVARI», *Tārix-e Zo'l-qarneyn*, N. AFŞĀR FARR (ed.), 2 voll., Tehran, 1380, vol. II, pp. 920-925 (quotation from p. 921).

Nāṣero'd-din Šāh to host *ta'ziye* performances)²⁶ after being paraded through Tehrān and was buried outside the city at the shrine of Šāh 'Abdo'l-'Azim, the same place where the Shah had been murdered: thus his grave was just at a short distance from the spot where he had been shot by his assassin.²⁷ Under the Qājārs, the official ceremonies for Royal burials and the displays of grief on the part of the population do not seem to have been very different from those used under the Safavids, but of course further research is necessary on this subject too.

Nāṣero'd-din Šāh's grandson Moḥammad-'Ali Šāh (1907-1909) is remarkable for having been the first ruler of Persia to die in exile since the days of Badi'o'z-zamān Mirzā b. Ḥoseyn Bāyqarā, the very short-lived (1506-1507) last Timurid co-ruler of Xorāsān, who died in Constantinople around 1515.²⁸ The ex-Shah suddenly died on 6 April 1925 in Sanremo, where he had arrived a few months earlier from Constantinople. The women of his family reacted with such a spectacular display of desperate grief that some Royal *Carabinieri* and Black Shirts of the *Milizia* had to be sent to watch over the Villa San Michele (the last residence of the deceased).²⁹ It is not clear who performed the first ritual acts (washing of the corpse and prayers). The next day, his son Aḥmad Šāh (1909-1925, d. 1930), still the ruling Shah of Persia, at least *de iure*, arrived from Paris, where he lived in virtual exile. He remained a «long time» in the room, covered with flowers, in the Villa San Michele, where his father's body lay on a «mattress» on the floor, «according to the Persian rite».³⁰ The funeral took place on 8 April. Moḥammad-'Ali Šāh lay in state in a room of Villa San Michele, where he received the homage of the local authorities, the foreign consuls and of Mehmed VI Vahideddīn (1918-1922, d. 1926), the last Ottoman sultan, who was also living in exile at Sanremo. After «a brief religious ceremony», the Royal coffin³¹ was draped with the Persian national flag and placed on a carriage drawn by six black horses, while a company of *Carabinieri*

26. The *ta'ziye* is a form of religious drama, typical of Persia, that reenacts the martyrdom of the third Imam, Ḥusayn b. 'Alī and his 72 companions at Karbalā in 680.

27. A. AMANAT, *Pivot of the Universe*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 444.

28. M.E. SUBTELNY, *Badī'-al-Zamān*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, London-New York, Routledge and Kegan Paul, 1989, p. 377.

29. «Il Pensiero di San Remo», 12 April 1925, p. 2.

30. «L'Eco della Riviera», 11 April 1925, p. 1.

31. It was a «rich double coffin, padded with the finest white satin»: cf. «L'Eco della Riviera», 11 April 1925, p. 1.

rendered military honours. On its way to the graveyard, the funeral cortege was led by a *Carabinieri* honour escort, «some carriages full of funeral wreaths and flowers» (among them a wreath sent by the Italian Prime Minister, Benito Mussolini), a *Carabinieri* platoon and a *mollā*, who had come from Paris. They were followed by the casket, after which came Aḥmad Šāh and his two brothers, several members of the Qājār and Ottoman Royal families (the former wearing a black fez and the latter a red fez), the foreign consuls, the local authorities and notables and yet another platoon of *Carabinieri*. At the graveyard, the coffin was placed on two stands, with the head of the deceased facing east, while the *mollā* recited the funeral prayers. The friendly meeting between Aḥmad Šāh and Mehmed VI (the Shah kissed the hand of the former Sultan, who reciprocated with a kiss on the fez of the Shah) prompted wild speculations that the former had thereby acknowledged the latter's authority as Caliph,³² speculations immediately denied by the Persian ambassador in Rome.³³ More likely, they were paying a last and nostalgic homage to one another, the last representatives of two once powerful dynasties. Some time after the funeral (we do not know exactly when), the body of Moḥammad-'Ali Šāh was transported to Karbalā in Iraq. Neither Aḥmad Šāh nor any other Persian seems to have objected to the presence of Christians in the cortege or to the fact that the body of the late Shah was temporarily «hosted» in a Christian graveyard before being loaded on a ship for its final journey: indeed, Moḥammad-'Ali Šāh can hardly have been unaccustomed or hostile to contact with Christians, having spent several years of his exile in Odessa. Finally, the Persian government ordered four days of national mourning and prayers to be recited in all mosques in memory of the deceased.³⁴ The funeral of Mehmed VI, on 15 June 1926, would be much more modest, because of the complex situation in Turkey, the eastern Mediterranean and, in general, the Middle East: the bier of the ex Sultan reached the train station of Sanremo, on its journey to Damascus, on a «small two-wheeled cart, drawn by a Negro» and in the company of very few people. On this occasion, the Ottoman courtiers were more fastidious than their Persian colleagues and ordered the black ribbons placed on the train car that was to transport the coffin of Mehmed VI to

32. «Il Pensiero di San Remo», 12 April 1925, p. 2.

33. «L'Eco della Riviera», 11 April 1925, p. 2.

34. «L'Eco della Riviera», 11 April 1925, p. 2. On the funeral of Moḥammad-'Ali Šāh, cf. also R. MANDELLI, *Notturmo dal Bosforo*, Macerata, Edizioni Simple, 2009, pp. 83-85 (p. 84 for a picture of Mehmed VI taken on the same occasion); R. MANDELLI, *L'ultimo Sultano. Come l'Impero ottomano morì a Sanremo*, Torino, Lindau, 2011, pp. 129-131.

be removed, because the colour was inappropriate for a Muslim and because they probably had been used previously for Christian funerals.³⁵

What had been an exception, however, became the rule after Moḥammad-‘Ali Šāh, and his three successors (despite their very different historical backgrounds and personalities) shared the same fate. His son Aḥmad Šāh was deposed only a few months after his father’s death (on 31 October 1925) and died in exile in Paris in 1930. The latter’s successor and founder of the new Pahlavi dynasty, Reżā Šāh (1926-1941) died in Johannesburg in 1944, not only in exile but as a prisoner of the British. Finally, his son and successor Moḥammad Reżā Šāh (1941-1979) died in 1980 in Cairo. The last two Qājārs were buried in the Shiite holy places in Iraq, whereas the two Pahlavis were buried in Cairo. One can only try to imagine what kind of problems their deaths in Christian or Sunni Muslim countries must have caused with regard to celebrating a proper funeral (whatever the notion of «proper» may have been at any given time according to the entourage of the deceased): once again, this is a subject certainly worthy of further investigation.

Bibliography

- A. ALEMANY, *Sources on the Alans. A Critical Compilation*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 38-39.
- A. AMANAT, *Pivot of the Universe*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997.
- S.A. ARJOMAND, *Religious extremism (ghuluww), Šūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722*, «Journal of Asian History», 15, 1981, pp. 1-35.
- S.A. ARJOMAND, *The rise of Shah Esmā‘il [sic] as a Mahdist revolution*, «Studies on Persianate Societies», 3, 2005, pp. 44-65.
- J. AUBIN, *L'avènement des Safavides reconsidéré*, «Moyen Orient et Océan Indien», 5, 1988, pp. 1-130.
- J. AUBIN, *La politique religieuse des Safavides*, in *Le Shī‘isme imāmīte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp. 235-244.
- S. BASHIR, *Shah Isma‘il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran*, «History of Religions», 45, 2006, pp. 251-256.
- C.I. BECKWITH, *Aspects of the Early History of the Central Asian Guard Corps in Islam*, «Archivum Eurasiae Medii Aevi», 4, 1984, pp. 29-43.
- «L'Eco della Riviera», 11 April 1925.

35. MANDELLI, *L'ultimo Sultano*, pp. 288-290. Finally, I would like to thank Riccardo Mandelli as well as the staff of the State Archives and of the *Biblioteca Civiche* of Sanremo and Imperia for their kind and effective support on occasion of my research in the two cities, and Maria Pia Pedani for her reference to Mandelli’s book.

- ESKANDAR BEG MONSHI, *History of Shah 'Abbas the Great*, English trans., 2 vols., Boulder, Westview Press, 1978.
- ESKANDAR BEYG TORKMĀN, *Tārix-e 'ālamārā-ye 'abbāsi*, I. AFŠĀR (ed.), 2 vols., Tehran, Amir Kabir, 1350.
- P. GIGNOUX, 'Corps osseux et âme osseuse': *essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, «Journal Asiatique», 267, 1979, pp. 41-79.
- E. GLASSEN, *Shah Ismā'īl, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen ?*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 121, 1971, pp. 61-69.
- Journal du Voyage du Pere de la Maze, de Chamaké à Hispaham, par la Province du Guilan*, in *Nouveaux memoires des missions de la Compagnie de Jesus dans le Levant*, 3 vols., Paris, Guillame [sic] Cavalier, 1723.
- L. LOCKHART, *Nadir Shah*, London, Luzac and Co., 1938.
- S.H. LONGRIGG, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford, Clarendon Press, 1925.
- R. MANDELLI, *L'ultimo Sultano. Come l'Impero ottomano morì a Sanremo*, Torino, Lindau, 2011.
- R. MANDELLI, *Notturmo dal Bosforo*, Macerata, Edizioni Simple, 2009.
- M.M. MAZZAOUI, *The origins of the Šafawids*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972.
- I. MÉLIKOFF, *Le problème Kizilbaş*, «Turcica», 6, 1975, pp. 49-67.
- I. MÉLIKOFF, *Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien*, «Turcica», 20, 1988, pp. 7-18.
- I. MÉLIKOFF, *Recherche sur une coutume des Alevi: musâhip, 'frère de l'au-delà'*, «Revue des études islamiques», 60, 1992, pp. 75-83.
- A.H. MORTON, *The chub-i țariq and qizilbāsh ritual in Safavid Persia*, in J. CALMARD (ed.), *Etudes Safavides*, Paris-Tehran, Institut français de recherche en Iran, 1993, pp. 225-245.
- MOĤAMMAD MOĤSEN MOSTOWFI, *Zobdato't-tavārix*, B. GUDARZI (ed.), Tehran, Mowqufāt-e Doktor Maĥmud Afšār Yazdi, 1375, pp. 113-114.
- N. OIKONOMIDES, *The Turks in Europe (1305-13) and the Serbs in Asia Minor (1313)*, in E.A. ZACHARIADOU (ed.), *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Rethymnon, Crete University Press, 1993, pp. 159-168.
- «Il Pensiero di San Remo», 12 April 1925.
- J.R. PERRY, *Karim Khan Zand*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1979.
- Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie, et Perse*, French trans., 2 vols., Paris, Jean du Puys, 1666.
- J.-P. ROUX, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1963.
- J.-P. ROUX, *Une survivance des traditions turco-mongoles chez les Séfévides*, «Revue de l'histoire des religions», 92, 1973, pp. 11-18.
- MIRZĀ FAŽLO'LLĀH ŠIRĀZI «XĀVARI», *Tārix-e Žo'l-qarneyn*, N. AFŠĀR FARR (ed.), 2 voll., Tehran, 1380.
- M.E. SUBTELNY, *Badī'-al-Zamān*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, London-New York, Routledge and Kegan Paul, 1989, p. 377.
- Viaggi di Pietro della Valle*, 2 vols., Brighton, G. Gancia, 1843.

Funeral Rites and Cultural Change in post-Soviet Tatarstan

Matteo Benussi

From a distance, death is a game.
Ğabdulla Tuğay

Abstract: The Volga Tatars are the second largest ethno-linguistic group in Russia. This paper describes the relationships between the development of Tatar nation-building and the domain of death, focusing in particular on funeral rites. Mortuary practices can indeed reveal many aspects of the complex cultural history of Tatar people. A particular emphasis is used for the dynamics of socio-political change, in order to show their influence on the current customs and policy of death.

1. Introduction: death and social change

The Volga Tatars are a Turkic people of Sunni Muslim tradition (Hanafi *madhhab*). With over 5.5 million people, it is the second largest ethno-linguistic group in the Russian Federation. For centuries, the Tatars played a central role in the history of Russia; nowadays their prosperous semi-autonomous federal subject, the Republic of Tatarstan (*Tatarstan Respublikasi*), is being affected by notable socio-cultural changes.

After the fall of the Soviet Union Tataristan gained significant autonomy with regard to culture, politics and administration. The Tatar ethnic component is even overrepresented in the local political institutions (Tatar parliament and government are in Kazan, the capital city). The republic has its own constitution. Tatar is the official language (alongside Russian), and the main Muslim religious festivals are officially recognized as public holidays.

Despite centuries of Russian immigration, the Tatars are again the absolute majority (53%) in the Republic.¹ Two-thirds of the Tatar population live outside the borders of Tatarstan (especially in the region of Astrakhan and Siberia), but the ties of ethno-national self-consciousness are strong in spite of this geographical fragmentation.

1. They are followed by the Russians (39%). The 2010 All-Russian Census data are available at www.gks.ru (2012/03/04).

The Tatars are now facing a new phase of their history, in which nationalization and islamization processes are undergoing together with Russianization, Westernization and globalization. On the one hand, there is no doubt that the Tatar component is expanding; on the other hand, the emerging political model tends to a moderate nationalism, towards a democratic and ethnically inclusive Tatarstan. Also religious authorities are promoting a moderate approach, dialoguing and secular. In this peculiar situation, the Tatar society is restructuring its ethnic self.

Ethnicity is not a *Ding an Sich*, but a discourse, an ongoing process, something «people do» rather than something «people have». And they *do* it by manipulating disparate cultural materials and acting in different fields, including – as I would demonstrate – that of death.

2. *The political meaning of death*

The Presidential Palace of Kazan represents an example of the social and political significance of death in the Tatar nation-building processes. The residence of the highest authority of Tatarstan is located in the city Kremlin, that was built by the Russian conquerors overlapping the foundations of the former Khāns' Palace.

In the 1990s, after substantial repairs, the archaeological complex of the Khāns' Mausoleum was incorporated into the structures of the Presidential Palace. The remains of some of the most outstanding ancient Tatar rulers, including Mahmud Khān (15th century) and Muhammed Emin Khān (16th century), are preserved in this mausoleum.

Nearby the entrance of the building, through a thick glass window surmounted by a crescent one looks over the underground burial chamber, with its austere stone sarcophagi. A memorial stone indicates the sacredness of the site. The ancient remains of the kings have been moved into a basement a few feet away from the burial chamber. There, the remains are protected from air and light, but still physically and symbolically close to the very structures of power.

Next to the mausoleum, and adjacent to the Presidential Palace, there is the «Museum of the Statehood of Tatar people and the Republic of Tatarstan». The museum epitomizes the political history of medieval Tatar states (Volga Bulgaria, Golden Horde, Khanate of Kazan), on which the founding myths of Tatar national discourse are based.

This architectural and symbolic combination of places of power, places of memory and burials of ancient rulers is not accidental. Nor is it accidental that the crescent surmounts the funerary space: the reference to Islam ratifies the sanctity of the place, which becomes something more

than just an archaeological site, and reinforces the already heightened ethnic connotations of the complex. Even if they are not visible, the mortal remains of the Khāns are strategically located in the very heart of the capital, as a quite explicit political declaration of legitimacy and continuity. The mausoleum symbolically reveals the spiritual foundations of Tatar power on Tatarstan, embodied by the President: power and legitimacy stem from the long historical tradition outlined in the museum.

3. To die «the Tatar way»: toward a systematization



Fig. 1. Kazan', Arskoe Kladbišče. An Islamic funeral taking place in a previously exclusively Orthodox burial site (see the Christian tombstones in the background)

Which are the relationships between the experience of death – officially belonging to the sphere of religion (allegedly immutable) – and ethnicity and politics? A poem of the Tatar intellectual Ildar Juzeev says:

We drink the Russian way
We kiss the Russian way

We live the Russian way
 [...]
 We mourn the Tatar way
 We die the Tatar way
 We bury the Tatar way.²

On one hand, these verses show the complexity of Tatar identity discourse, which must deal with centuries of Russian acculturation. On the other hand, the poem reveals the central role of death in the ethnopolitical construction of the «Tatarness».

But what does it mean to die, to mourn, to bury «the Tatar way»?

In Tatar funeral rites, pre-Islamic echoes coexist with alien elements. As in other peripheral areas of the Muslim world, Islam spread amongst the Tatars in a popular form, rarely orthodox. The distance from the biggest religious centers allowed the proliferation of syncretisms and cultural hybridizations. Therefore, the legacy of former religious traditions never disappeared completely: several scholars reported beliefs and practices associated to Uralic Shamanism and Turkic-Mongolian Tengriism.³ There is a huge variety of local forms of funeral rite, in turn evolving.

Moreover, the policies of russianization periodically undertaken by the imperial center (as well as almost eighty years of state atheism) further complicated the context, by weakening the influence of Islam and by adding features of Slavic origin.

Nonetheless, phenomena of cultural resistance also occurred in the Soviet times. For example, the Muslim Tatars used to respond to the imposition of the coffin by leaving it open or by avoiding to fix the lid.⁴

In the post-Soviet era, new historical processes exert their influence over the field of death. For instance, nowadays in Tatarstan there is a peak of requests for Islamic funerals. But, in many cases, this choice indicates an ethnic claim rather than a profession of faith, often at the expense of ritual accuracy. The «pure» Islamic rite is still an exception, although the trend is gradually changing. The amount of practicing

2. I. JUZEEV, *Stichi moi, pesni moi*, Kazan, Tatar. Kn. Iz-vo, 1997.

3. Cf. G. DROZDOVA, *Pogrebal'nyj obrjad narodov Volgo-Kamja XVI-XIX vekov (po arheologičeskim i etnografičeskim materialam)*, Kazan, Institut Istorii AN RT, 2007; F.L. ŠARIFULLINA, *Kult predkov u Volgo-Ural'skich Tatar*, in D.M. ISCHAKOV, R.N. MUSINA, *Etnologičeskie issledovanija v Tatarstane*, Kazan, Institut Istorii AN RT, 2007, pp. 91-98; R. URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye obyčai i obrjady*, in R. URAZMANOVA, S. ČEŠKO (eds.), *Tatary*, Moscow, Nauka, 2001, pp. 361-375.

4. URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye*, p. 369.



Fig. 2. Kazan', Arskoe Kladbišče. The «cloth gift»

Muslims is increasing, as it is increasing the need for a unified ritual standard – that, according to the Tatar *ulema* and *muftis*, should agree with the *šariġāt* (*sharī'a*).⁵

During an ethnographic inquiry in Tatarstan, I collected data related to the funeral rites as well as to the formal-architectural aspects of the places of the dead. In this paper I am attempting a first classification, by dividing: 1) the elements of endogenous origin, not related to *šariġāt* nor to Islamic customs, and presumably pre-Islamic; 2) the purely Islamic items; 3) the elements of Russian origin, integrated by acculturation into the Tatar ritual repertoire; and 4) the elements of Soviet origin. This is of course only one of the possible classifications, but it may be helpful for understanding the dynamic connections between different components, and their relationship with the processes of socio-cultural change.

5. In September 2011, during my fieldwork, the negotiations in the Kazan Muftiate to set out a shared document about the parameters of funeral rites were well advanced. However, the validity of this document (whose practical applicability is yet to be verified) will be limited only to the territory of Tatarstan.

Pre-Islamic or unorthodox elements

1) In northern Tatar-speaking regions there is the custom of burying the deceased dressed and equipped with heavy boots, to protect him/her from cold.

2) Metal objects can be placed on the corpse's chest, so that «it does not swell» and «the *jinns* (spirits) do not touch the body».⁶

3) According to tradition, the empty tomb cannot be left unattended. Someone should remain nearby, or something metallic must be put into the grave: an axe, a shovel or a pick. Today this custom is found almost only in remote villages. In some regions, especially among the Keräšens (Christianized Tatars, highly conservative in regard to many features of the pre-Islamic period), the habit of throwing bread or coins into the grave «to the master of the earth» still resists.⁷

4) Clothes and footwear (*baştanayak*) are donated to those who wash the corpse. It is believed that this gift prevents the deceased from being naked in the other world. The Tatars of Mordovia and Penza Oblast' also donate dishes.⁸

5) The tribute to the mullah – *gur sadaka* or funerary alms – is a widespread custom. Some scholars stress the antiquity and wide diffusion of *gur sadaka* in Tatar-speaking and Turkic-speaking regions.⁹ Once, the offer was mostly in the form of barnyard animals, now it consists of a sum of money.

The delivery of the tribute takes place publicly within the ritual.¹⁰ After the mullah has recited the *suras*, the brothers and sons of the deceased deliver in turns the *gur sadaka* into the hands of the ritual operator. Then, together, they pray the *namaz* under the gaze of those present.

6) It deserves particular interest the custom of paying the officiant and the gravediggers with cloth items. After the *gur sadaka* and the *namaz*, a relative publicly gives to the officiant an handkerchief or a towel.

Traditionally, the «cloth gift» was donated also to those who carried the body to the cemetery: nowadays, it is frequently offered to the funeral home manager.

In these regions, the connection between cloth and currency (i.e. the

6. URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye*, pp. 362-363.

7. ŠARIFULLINA, *Kult predkov u Volgo-Ural'skich Tatar*, p. 96; URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye*, p. 363.

8. URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye*, p. 366.

9. URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye*, p. 366.

10. Personal observation.

use to pay with tissues) is attested also in the case of a distinct ethnolinguistic group: the Russians. In the Middle Ages, fabric was indeed the item of largest circulation within the Eastern Slavic market, even replacing metallic coins. The Russian verb *platit'* («to pay»), as well as the nouns *platěž* («payment») and *plata* («wage, pay»), have their roots in *plat-*, meaning «cloth, fabric», which we can find also in the words *platok* («scarf, shawl»), *polotno* («cloth»), *plat'e* («dress»), *polotence* («towel»).¹¹

I think it is unlikely that the two phenomena – the tribute of cloth among Tatars and the linguistic oscillation fabric/currency among Russians – are unrelated. One can make different assumptions: for example, that the use of paying with cloths/tissues passed from Slavs to Tatars in very ancient times, or that the migration has taken place in the reverse direction.

Economic and cultural contacts between Slavic, Finno-Ugric and Turkic peoples in the middle Volga regions existed for centuries. But in such a context it is difficult to define a certain source for shared cultural features.

However, the hypothesis I find most stimulating is that of a common matrix for both phenomena. A significant suggestion in this sense comes from the Italian slavist Evel Gasparini, who proposed the thesis that the East Slavs would retain the imprint of a Finno-Ugric matrix, although Indoeuropeized during their early history. That being so, the Russians would be somehow ethnically and culturally contiguous to other Uralic and Altaic groups, including the Tatars.¹²

The slavist analyzed the case of the «cloth money», emphasizing its use for religious offerings and rituals tributes, and demonstrated the wide diffusion of this custom – probably of Finno-Ugric or Altaic origin – in Eurasia.¹³

11. F. CONTE, *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa Centrale e orientale*, Torino, Einaudi, 2006 (1986), p. 332.

12. Cf. E. GASPARINI, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze, Firenze University Press, 2010 [1973], and *Finni e Slavi*, in *Il matriarcato slavo*, pp. 763-793. Gasparini's theory is controversial, but rests on an extraordinary comparative effort and an accurate argumentation. About the mutual influence between Russia and Ugrofinni see also A. Kappeler, *La Russia. Storia di un impero multietnico*, Roma, Edizioni Lavoro, 2010, pp. 15-20.

13. GASPARINI, *Il matriarcato slavo*, pp. 209-210, 213, 214. It should be noted that the problem of ethnogenesis is not solved even for the Tatars: the ethnonym of their most direct ancestors, the Volga Bulgars, may come from the Turkic word *bulğa*, «to mix, to shake, to stir», and seems to allude to the likely confluence of Altaic-Turkic, Sarmatian and Uralic ethnic elements. See also G.W. BOWERSOCK ET AL., *Late Antiquity: a Guide to the Postclassical World*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 354; A.-A. RORLICH, *The Volga Tatars*.



Fig. 3. Kazan', Tatarskoe Kladbišče. Tatar tombs dating back to the Nineties. Noteworthy are the portraits on the gravestones

7) Funeral feasts (called *pominki* with a Russian word) are very common, even though such ceremonies are not considered by orthodox Islam. These occurrences exist among many of the Central Asian Turkic peoples, and several scholars say that this custom can be traced back to the ancestors worship and to Finno-Ugric Shamanism.¹⁴ *Pominki* are celebrated by the Russians as well: perhaps because of a common cultural matrix, if Gasparini is right.

Among the Kazan Tatars, *pominki* are celebrated on the third day after death (*öçese*), the seventh (*cidese*), the fortieth (*kiriği*), and after one year (*eli*). The Astrakhan Tatars and the Siberian Tatars (Tobolsk Oblast') also celebrate *pominki* on the hundredth day. Amongst the Orthodox Keräšens, funeral banquets are held on the third, ninth, twentieth and fortieth day, and after six months and one year.

A Profile in National Resilience, Stanford, Hoover Institution Press, 1990, in particular pp. 3-23; and M. ZAKIEV, *Pravdivaja istorija tatarskogo naroda*, Ufa, Ichlas, 2011.

14. ŠARIFULLINA, *Kult predkov u Volgo-Ural'skich Tatar*, pp. 92, 96; URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye*, p. 366.

Pominki start with the reading of Qur'an, the consecration (*bağışlau*), the tribute (*sadaka*) and the collective prayer (*dogo kılı*), then they continue with the meal and the tea ceremony. Once, the sacrifice of a ram was customary (*kan çigarı*), as well as the preparation of particular dishes. Nowadays the complex ritual system of *pominki* resists only in peripheral areas and among the Keräşens.

7) Muslim Tatars, customarily, visit cemeteries and eat ritual meals in memory of the deceased during the Festival of Sacrifice (*Korban Bäyräm*) and at the end of Ramadan (*Uraza Bäyräm*). The Tatar communities of Siberia (Tjumen region), moreover, still use to maintain the graveyards during the *Tsim Bäyräm*, «Feast of peat» (i.e. feast of soil), an ancient Siberian spring celebration.

In the Keräşen minority, a festival called *Üle çikkan kön*, i.e. «day of the return [lit. exit] of the dead» falls during the Easter Season. Moreover, a sacrifice to the deceased is held at the Feast of the Intercession (October 1st). In both occasions, people consume ritual meals and bring to the graves offerings of food.

It is likely that, both in the case of Muslim Tatars and in that of the more conservative Orthodox Tatars, religious holidays overlapped pre-Islamic seasonal rituals. In the 20th century, this syncretism also involved Soviet holidays.

8) In rural areas, the graveyard (*zirat*, *kaberstan*, rus. *kladbišče*) is preferably placed beyond a river «so that the dead do not disturb the village». The cemeteries are fenced. According to tradition, it is inconvenient to walk near the tombs and pick fruits nearby.

The grave (*kaber*) may be indicated by a tombstone or a wooden marker, often cylindrical (*başbata*) among the Siberian Tatars. Traditionally, graves were enclosed by low fences of logs, or covered by trunks. Often used for this purpose was the poplar, «innocent tree» in Tatar folklore. Formerly, trees could be planted at the graves (birches for women, pines for men): «so that the leaves, by rustling, would sing prayers».¹⁵

9) Finally, one finds pre-Islamic shamanistic elements (related to the ancestor worship) in the devotion towards the Tombs of Saints (*Astana* in the Siberian Tatar dialect), alongside elements of Sufi spirituality.¹⁶ Usually, burials of Tatar holy men are marked by colored ribbons.

15. URAZMANOVA, *Pochoronno-pominal'nye*, p. 370.

16. ŠARIFULLINA, *Kult predkov u Volgo-Ural'skich Tatar*, p. 97; cf. also I.V. BELIČ, *Mavzolei musul'manskich svjatykh v rajone Iskera*, «Vestnik archeologii, antropologii i etnografii», 1, Tjumen, 1997, pp. 93-98.

Islamic elements

From Islam comes the main layer of the Tatar funeral ritual, although, as aforesaid, deviations from the standard are usual and there is still no single ritual procedure. Among the elements of pure Islamic origin are:

- 1) The ritual washing (*gosel*) of the deceased, an odd number of times.
- 2) The wrapping up of the corpse in an odd number of sheets (three for men and five for women). The colors used are white or green.
- 3) The recitation of the *namaz* Jenaza (*Salat al-Janazah*) during the funeral ceremony.
- 4) The grave digging perpendicular to the *Kiybla* (*Qibla*), to make sure that the face of the deceased, laid on his/her side in a niche carved out «so that the earth is not heavy to him/her», looks in the direction of Mecca.
- 5) Three handfuls of earth, thrown into the pit by the participants.
- 6) The use of specific religious symbolic markers (crescent). In cemeteries there are few or no representations of human figures (see below), while non-figurative decorations or Arabic verses from the Qur'an are often found.
- 7) Finally, an Islamic layer syncretically added to the practice of *pominki*: the Muslim Tatars read the Qur'an during funeral banquets.

Elements of Russian origin

I think it is useful to try to separate the elements of ethnic Russian origin from purely Soviet ones. «Russian» influences, however, does not mean «Orthodox Christian» (except in the case of the Keräşens).

1) Although the use of fencing the tombs belonged already, to some extent, to the Tatar funerary traditions, contemporary metal fences refer more to Russian cemeterial architecture than to the autoctonous pre-Islamic heritage. The mandatory introduction of the tomb fence (rus. *ograda*) goes back to Catherine II, when the Empress established strict rules for cemeterial planning and architecture.¹⁷ The metal fences were introduced to prevent grazing cattle from breaking in burial sites.

2) To the same period dates back the use, spread throughout all the Russian space, of planting trees in cemeteries (which often take the form of real groves).

3) The usage of funeral wreaths (rus. *venok*), and the custom of putting flowers onto the graves, are of clear Russian origin.

4) In the last few decades, the habit of applying portraits on the grave-stones spread within Tatar communities, though Islam severely limits

17. E.V. LIPAKOV, E.V. AFONINA, *Istorija Kazanskich Kladbišč*, Kazan, Ritual, 2005, p. 32.

the use of images of human beings (especially in the sphere of worship).¹⁸

Despite this, images not only found a large diffusion but, in the 1990's, a portrait engraved with expensive techniques became a real status symbol. So, many of the recent tombstones in the prestigious Tatarskoe Kladbišče (Tatar Cemetery) of Kazan show the portraits of the young Tatar victims of mafia wars, often depicted with symbols of power and wealth: expensive cars, elegant suits and so on.

With the religious revival of recent years, however, the opposite tendency developed as well. Photographs and portraits still didn't disappear completely, but the newer gravestones often show different images, equally refined but more orthodox (arabesque motifs, depictions of minarets and mosques).

5) The presence of women during the ritual (not recommended in the countries of Islamic tradition, especially in the Middle East), as well as dress codes conformed to Russian standards, also reveal influences of the secular Russian-led state culture.

6) Finally, it must be pointed out the involvement of funeral homes businesses. It is a municipal business, but probably the influences of informal powers (rus. *blat*) are not negligible: this is a topic that should be studied more thoroughly.

Soviet elements

1) Since imperial times, the tendency was to separate the Muslim burial areas from Orthodox ones. This separation is still observed, but, probably due to Soviet anti-religious ideology, there are also situations of «promiscuity» within the same cemetery or sector. There are also mixed family graves, as it is quite common the case where one spouse is Muslim and the other is Christian.

2) The coffin (recently the Muslim Tatars have removed this usage).

3) The musical accompaniment of the coffin.

4) Monumental tombs and mausoleums. Islam discourages the ostentation of rank, wealth and social position in the places of eternal sleep, and recommends moderation and modesty. The monumental tombs were often used in Soviet times, when the memory of the illustrious deceased (especially artists, scientists and military) was celebrated by erecting imposing monuments at their burial places.

5) For this reason, particular emphasis was placed on the civic aspects of the biography of the deceased. Profession, goals, decorations etc. were made explicit to emphasize his/her contributions to the prosperity

18. S. NAEF, *La questione dell'immagine nell'Islam*, Milan, Edizioni ObarraO, 2011.

of the state. This custom, which reflects both the materialistic worldview and the statolatry of real-socialist regimes, greatly influenced even the Tatar communities.

6) I was told about the employment of mechanical diggers. However, I have not seen this practice in person.

4. «Tatarization» of Orthodox burial spaces

The two main cemeteries in Kazan are the Arskoe Kladbišče, Orthodox, and the Tatarskoe Kladbišče, Muslim. Both were opened in 1774, in the context of the urban planning reform of Catherine the Great.¹⁹ Officers, artists and politicians are buried there. Nowadays, the privilege of a burial in these cemeteries is reserved for war heroes or outstanding personalities. The ethno-religious separation, however, was stringent until very recent times: Tatars at the Tatarskoe, and Russians at the Arskoe.

Until the 1990's, the dominant ethnic group was the Russian one: so,



Fig. 4. Kazan', Tatarskoe Kladbišče. Ancient Tatar tombs with metal fences

today, the Arskoe Cemetery is still considered the most prestigious in Kazan. The two graveyards are managed by the semi-municipal undertaking «Ritual», (almost) the only one in the city, which deals with both funeral homes and cemeterial administration.

It is interesting, for the purposes of this discussion, that lately there has been an increasing number of burials of Tatar personalities in the Arskoe cemetery. Even more surprisingly, the burials were conducted with the Islamic rite – in a space that was, so far, *exclusively* Orthodox. The new burial areas in the Arskoe cemetery are mixed, and the number of Muslim graves (although physiologically limited) becomes from year to year more significant. One can truly talk about a «tatarization» of the Russian-Orthodox burial space.

The two historic cemeteries were created to establish a physical separation between places of the dead (as well as between communities): today the situation is subverted.

In many cultures, burial areas are *social total places*.²⁰ In cemeteries, the dead «make the earth significant in the socio-economic project of the group». ²¹ That being so, the political aspects of this tatarization process is clear. The prestige of Arskoe Kladbišče has not been reversed nor disclaimed: the former cemetery of the Russian élite has instead been conquered by the new dominant ethnic group.

Burying their dead in the cemetery of the old rulers, the Tatar élites symbolically ratify (and «fix» to the ground) the new balance of power: the centuries-old russocentric structure is, in this way, denied and overturned both in the places of power as in those of eternal sleep. As in the case of Khāns' Mausoleum, the Tatar-Muslim burials represent «spatial anchorages» for the new social identities of the living.²²

5. *New forms of recognition: the Märçani Cemetery*

The case of the Märçani Islamic Cemetery (rus. *Merdžani Musul'manskoe Kladbišče*) complexifies and enriches the panorama of social change of Tatarstan even further. Opened in 2005 on the outskirts of Kazan, this cemetery is an exceptional case in Russia. Indeed, it is

20. G. LIGI, *Antropologia dei disastri*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 81.

21. J. MAERTENS, *Le jeu du mort. Essai d'anthropologie des inscriptions du cadavres*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 28.

22. A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 66.

neither state- nor city-controlled, like the other 28 cemeteries of Kazan (and all the burial places in Russia), but private property of the Märcani Mosque, the main Tatarstani worship centre. With the support of the Muftiate, the Mosque manages this graveyard strictly applying the rules of *şəriğät*.

The new cemetery is addressed mostly to practicing Muslims in search of a «pure» funeral service, cleared of both traditional heterodox elements and Russian-Soviet influences. The difference in approach from the municipal agency «Ritual» is remarkable. «Ritual» has a team of qualified administrators and efficient workers, able to provide the ritual service with professionalism and expertise. Besides the budget, clients' satisfaction is their main aim. So, if the client wishes the reading of the Qur'an as well as the portrait on the gravestone, and he/she is able to pay, nobody – not even the mullah – makes any objection.

The approach of the Märcani Cemetery is completely different: the director, tied to the Muftiate, operates as a religious rather than a businessman. And those who address themselves to Märcani do it as believers, not as simple clients. «Ritual» is religiously neutral or bipartisan: instead, the Märcani Cemetery openly shows its Islamic inspiration: Quranic calligraphies on the walls, flyers with religious subjects and so on. The application of *şəriğät* in the burial ground is rigorous (but actually not too strict: women may enter the sacred place even without the veil, flowers on the tombs are tolerated etc.).

In the Märcani Cemetery, the Islamic principles of modesty and uniformity are observed. There are no trees and fences at the tombs, nor monuments. Depictions of human beings are strictly prohibited.

On one of the tombstones one can see a locked small door. The relatives of the deceased, giving in to fashion, commissioned a portrait: the cemetery administration responded by establishing its concealment. So the image is still there, but sealed with a sturdy lock. It must remain a private matter.

The existence of the Märcani Cemetery reveals the remarkable negotiating ability of the Tatarstani Muftiate to carve out spaces of sovereignty. One can imagine this cemetery as a geopolitical *heterotopia*, an autonomous symbolic space, in which the jurisdiction of the state – which usually extends also to the places of the dead – is at least partially suspended in favour of the moral and spiritual jurisdiction of Islam.

Michel Foucault defined heterotopias as places that «are a sort of counter-places, a kind of actually realized utopias in which [...] all the real places located within a culture are simultaneously represented,

contested and subverted».²³ In the Märçani Cemetery, indeed, the traditional russocentric sociopolitical orientation of the state is questioned and subverted, whereas the dynamics of islamization within the specific sociocultural space of Tatarstan are represented and even emphasized.

But, even if the existence of Islamic burial grounds is perceived as an irrepressible necessity by the Tatar Muslim community,²⁴ the ethno-religious instances territorialized in the Märçani Cemetery are not representative of *all* the Tatars. A major portion of Tatars still has a secular, flexible (if not instrumental) approach to religion, and consider it more a marker of identity than an orthopraxy that has to be followed faithfully. These are the people who have no religious scruples to put portraits on the tombstones or lay flowers on graves, and in case of bereavement prefer to contact the «Ritual» company.

On the long term, however, a potential conflict between the interests of the municipal company and those of the mosque can emerge. The experience of the Märçani Cemetery is still fairly limited, but it is likely to grow and develop, and possibly to inspire similar initiatives: removing, thus, clients and sales to the municipal utility companies. But at stake there is not simply the competition between funeral home business. The two options represent two different ways of approaching death – and therefore life, both private and public.

It must also be considered the widespread phenomenon of mixed Russian-Tatar families, which greatly complicates the panorama of public rituals (marriages and burials) and frustrates the ideology of «ritual purity». There are plenty of reports of cases in which relatives belonging to different denominations, in case of mourning, orientate themselves in parallel to both Islamic and Christian-Orthodox traditions, creating always new ritual bricolages.²⁵

Finally, as for the attempts to reconstruct (a *new age* version of) the pre-Islamic Turkic religion (Tengriism), it must be said that for the time being they remain theoretical and «virtual», without having a real impact on the sphere of mortuary practices.²⁶

23. M. FOUCAULT, *Eterotopia*, «Millepiani», 2, *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 2005 [1994], pp. 9-22, p. 14.

24. V. JAKUPOV, *Islam segodnja*, Iman, Kazan 2011, p. 332.

25. E. OMEL'ČENKO, *Gendernoe izmerenie etnoreligioznogo pronstranstva: obrazy i praktiki bytovogo izlama*, <http://www.regioncentre.ru> (2012/03/04).

26. D. SULEYMANOVA, *Tatar Groups in Vkontakte: The Interplay between Ethnic and Virtual Identities on Social Networking Sites*, «Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media», 1/2, 2009, pp. 37-55.

6. Conclusions

Because of this complexity, to investigate the changes in policies and practices of death can be useful in order to understand how Tatar society as a whole evolves.

A detailed analysis can reveal migrations and sharings of cultural experiences between distinct, or even apparently opposite, ethno-linguistic groups, such as Slavs and Tatars: helping, thus, to question the idea of compact and homogeneous civilizations, and, at the same time, allowing to identify the processes of mutual exchange (and mutual differentiation) existing amongst the peoples of Eurasia.

These processes did not occur only in a distant past, but continue even today, even further relaunched by the dynamics of globalization that involve the entire planet. It appears more and more essential to use an interdisciplinary approach in the study of these contact areas: not only between slavists and turcologists, but also between historians and anthropologists, ethnologists and philologists, to gain a perspective which can combine the *longue durée* with the attention to socio-cultural dynamics in their actual historical development.

Bibliography

- I.V. BELIČ, *Mavzolei musul'manskich svjatykh v rajone Iskera*, «Vestnik archeologii, antropologii i etnografii», 1, Tjumen, 1997, pp. 93-98.
- F. CONTE, *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa Centrale e orientale*, Torino, Einaudi, 2006 (1986).
- G. Drozdova, *Pogrebal'nyj obrjad narodov Volgo-Kamja XVI-XIX vekov (po archeologičeskim i etnografičeskim materialam)*, Kazan, Institut Istorii AN RT, 2007.
- A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- M. FOUCAULT, *Eterotopia*, «Millepiani», 2, *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, Milano, Mimesis, 2005, (1994), pp. 9-22.
- E. GASPARINI, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze, Firenze University Press, 2010 (1973).
- E. GASPARINI, *Finni e Slavi*, in E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Florence, Firenze University Press, 2010 [1958], pp. 763-793.
- V. JAKUPOV, *Islam segodnja*, Kazan, Iman, 2011.
- A. KAPPELER, *La Russia. Storia di un impero multietnico*, Roma, Edizioni Lavoro, 2010.
- G. LIGI, *Antropologia dei disastri*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- E.V. LIPAKOV, E.V. AFONINA, *Istorija Kazanskich Kladbišč*, Kazan, Ritual, 2005.

- J. MAERTENS, *Le jeu du mort. Essai d'anthropologie des inscriptions du cadavres*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.
- S. NAEF, *La questione dell'immagine nell'Islam*, Milano, Edizioni ObarraO, 2011.
- E. OMEL'ČENKO, *Gendernoe izmerenie etnoreligioznogo pronstranstva: obrazy i praktiki bytovogo izlama*, <http://www.regioncentre.ru> (2012/04/03).
- A. RORLICH, *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience*, Stanford, Hoover Institution Press, Stanford University, 1990.
- D. SULEYMANOVA, *Tatar Groups in Vkontakte: The Interplay between Ethnic and Virtual Identities on Social Networking Sites*, «Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media», 1/2, 2009, pp. 37-55.
- F.L. ŠARIFULLINA, *Kult predkov u Volgo-Ural'skich Tatar*, in D.M. ISCHAKOV, R.N. MUSINA (eds.), *Etnologičeskie issledovanija v Tatarstane*, Kazan, Institut Istorii AN RT, 2007, pp. 91-98;
- R. URAZMONOVA, *Pochoronno-Pominal'nye Obyčai i Obrjady*, in R. URAZMANOVA, S. ČEŠKO (eds.), *Tatary*, Moskva, Nauka, 2001, pp. 361-375.

Sepulture islamiche in Italia: dal passato al presente. Il caso del cimitero turco-ottomano di Trieste

Michela De Giacometti

Abstract: This paper tells the history of the Ottoman-Turkish graveyard in Trieste and stresses the most important moments related to the development of Islamic burial rites in Italy from a diachronic point of view: different persons and institutions were involved in them but, at the beginning, their tasks as well as the public and private spheres of influence were not clearly defined. Trieste graveyard is important to write the history of the diffusion of Islam in Italy and it still keeps a peculiar character, different from other Islamic graveyards.

1. Introduzione

Generare riflessioni attorno alle categorie semantiche implicate in un discorso sul morire in terra d'immigrazione induce a soffermarsi sulle sfasature che l'incontro di pratiche e tradizioni culturali generalmente produce. L'incremento del fenomeno migratorio negli ultimi decenni ha assunto una dimensione globale, ma la necessità di comprenderne la natura e le dinamiche soffre talvolta della tendenza a favorire la semplificazione di complessità propria di ogni sistema culturale. Come tale, l'islam costituisce, al contrario, un esempio di irriducibilità analitica. Esso è tradizione plurima, insieme di pratiche e culti non omogenei, diversamente articolati a seconda della regione dove è presente. E benché si tratti di un concetto che merita senz'altro più attenzione, anche l'individualità gioca la sua parte. Sono infatti soggettività con un personale bagaglio di esperienze gli immigrati che incontriamo nei Paesi d'arrivo, dove l'eterogeneità di pratiche e di culti in cui si riconoscono tende ragionevolmente a non disperdersi, e talvolta proprio a confrontarsi sul terreno d'immigrazione.

Mi servo di questa premessa come cornice per inquadrare un tema più specifico all'interno della relazione islam-immigrazione, quello che pertiene alla ritualità funebre islamica in terra non musulmana. Se ho precisato che l'islam non ha un carattere monolitico, altrettanto vale per

le modalità con le quali i fedeli si confrontano al fenomeno del morire. Alla consueta espletazione delle pratiche funebri si sommano spesso, fuori dal paese d'origine, variabili di altra natura. Per affrontare tale tematica occorre effettuare una scelta di esemplificazione, prevalentemente per ragioni di ricerca e in parte per la difficoltà di penetrare le differenti articolazioni del culto funebre sul territorio d'immigrazione.

La prima è una scelta di localizzazione geografica. Essa ricade sull'Italia, realtà alla quale io stessa in misura maggiore mi confronto. Non unico in Europa, anche il panorama italiano presenta numerosi casi che offrono una visione del «problema di morire» per gli immigrati di fede musulmana, e talvolta, malauguratamente, esempi di scarsa apertura e d'intolleranza da parte di chi vi è coinvolto a livello pubblico o privato. Secondariamente a suggerirmi l'area di ricerca specifica è stato l'interesse generale per il mondo turco-ottomano, che ha connotato questo gruppo di ricerca PRIN. Le relazioni tra Impero ottomano e Italia a tal proposito trovano in Trieste un caso di studio privilegiato data la presenza storica, anche se poco documentata (con eccezioni di cui parlerò oltre), di un cimitero turco-ottomano, più diffusamente noto come cimitero islamico, proprio in virtù del suo carattere strettamente confessionale.

Rispetto ad altre realtà cimiteriali del nord Italia, recentemente interessate dal dibattito sull'apertura di spazi a esclusività islamica, il cimitero turco-ottomano di Trieste è storicamente ancorato alla città e alle sue istituzioni. Esso esiste, pertanto, come spazio riservato all'inumazione di defunti di confessione musulmana fin dalla sua edificazione e all'interno delle sue mura per molto tempo si sono rispettosamente adempiute le pratiche funebri caldegiate dai precetti islamici.

Quanto si è preservato oggi di queste stesse pratiche che un tempo, dato il contesto storico e giuridico in cui il cimitero è sorto, dipendevano in larga misura direttamente dalla Sublime Porta?

Trieste negli ultimi trent'anni ha visto aumentare considerevolmente il numero di cittadini musulmani con un'esperienza di diaspora, soprattutto a seguito dell'evento bellico consumatosi nei primi anni Novanta nei vicini Balcani. In questa nuova fase storica, come si è trasformata la percezione della morte e degli spazi a essa destinati per la popolazione musulmana? Sembra infatti, che una progressiva trasformazione dell'architettura funeraria nel piccolo contesto cimiteriale riveli qualcosa di più di una scelta di ordine estetico.

Quanto segue cerca di dare una risposta a tali quesiti, dai quali scaturiscono riflessioni che, penetrando la storia, gettano una luce sulle variabili socioculturali della tradizione islamica all'incontro con la società italiana nel significativo caso di Trieste. Intendo proporre una visione antropologica del problema della morte per l'islam in Italia, quale sapere

delle interconnessioni culturali e sguardo olistico sulle realtà sociali in continuo mutamento e in crescente ibridazione.¹ Ciò nonostante, dati i limiti di spazio consentiti, ho adottato una visione d'insieme che tenesse conto dei contributi storiografici allo studio del cimitero islamico di Trieste e con essi delle modalità di approccio alla struttura definite in una prospettiva prevalentemente diacronica, lasciando in parte scoperta la riflessione sulla percezione locale della pratica funebre in sé. Trattandosi del «luogo dei morti» per eccellenza in molte tradizioni, tra cui quella islamica, il cimitero non esaurisce il discorso dell'islam relativo al morire, ma rappresenta visibilmente il modo in cui i fedeli musulmani organizzano ed esprimono, nelle forme dell'architettura, nella simbologia e nei rituali, il carattere distintivo della loro identità religiosa, nonché la relazione fisica e simbolica che essi intrattengono con i loro defunti. La morte quale categoria escatologica propria del pensiero islamico non sarà, dunque, al centro della mia trattazione, che privilegerà invece questioni più vicine alle sfere della prassi e della burocrazia la cui interazione determina una particolare conformazione di diritti e doveri. Più precisamente essa si soffermerà sulle relazioni fra istituzioni che a partire dalla fondazione del cimitero islamico di Trieste vi si sono alternate nella gestione e nello svolgimento delle pratiche funebri.

2. Nuovi spazi di memoria. Uno sguardo antropologico

Il morire quale estremo paradosso dell'umanità è un fenomeno che continua a interrogarci sulla molteplicità degli orizzonti sociali e culturali che schiude e ci conduce a una riflessione sulle categorie attraverso le quali tale processo² si carica socialmente di senso.³

1. Specifico fin d'ora che, coerentemente con l'impianto teorico-metodologico adottato, gran parte delle informazioni presentate in questo testo sono il frutto di colloqui personali con soggetti ufficiali e privati, oltre che di un lavoro di comparazione tra questi e la bibliografia a mia disposizione.

2. Nel riferirmi alla morte ne sottolineo la processualità implicita. La morte come evento infatti non rappresenta che un punto nel processo temporale, necessariamente mortale, che a partire dalla nascita si prolunga oltre il decesso clinico e biologico dell'uomo, coinvolgendo la comunità che attorno all'ambigua presenza di un corpo non vivente tra i viventi adotta specifiche strategie di riproduzione culturale e identitaria, come la manipolazione fisica e simbolica del corpo del defunto e dei luoghi destinati ad accoglierlo. Ecco perché, in generale, la riflessione antropologica privilegia le dinamiche sociali che contornano un fenomeno come quello a cui, per semplificazione, attribuiamo la definizione di morte, ma essa rimane strettamente legata all'ambito delle antropologie implicite.

3. Per un confronto con la letteratura antropologica italiana si vedano gli importanti

Se nella tradizione islamica la responsabilità individuale nei confronti del progetto divino è dominante e determinante la vita nell'Aldilà, nondimeno il discorso sulla morte si fa oggetto di una rappresentazione collettiva in cui gli elementi della ritualità – tra cui la preghiera e le invocazioni di misericordia, non secondarie nella consuetudine islamica –, sono affidati al gruppo sociale riunito attorno al defunto. Una serie di processi di organizzazione sociale e fisica dello spazio sono messi in atto per definire le modalità internazionali della collettività con il defunto, processi la cui garanzia di reiterazione dipende in larga misura dalla condivisione e partecipazione di un medesimo orizzonte culturale. L'esperienza di emigrazione costringe invece a una rapida riconfigurazione delle strategie di adattamento a un contesto altro, laddove in particolare esso tenda a spezzare la continuità del vissuto. Anche l'Italia rappresenta una cornice entro cui tale commistione si verifica, benché gli aspetti quotidiani di convivenza ne palesino le conseguenze più di quanto non sia dato osservare nell'ambito di una cerimonia funebre, poiché sono pochi i soggetti che si accostano a quest'ultima fuori della comunità musulmana⁴ e tanto basta a renderla più raramente oggetto di un in-

contributi E. DE MARTINO, *La Fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002 [1977]; A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza, 2003; A. FAVOLE ET AL., *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, Brescia, Grafo, 2004; L.M. LOMBARDI-SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio, 1989; F. REMOTTI, *Luoghi e Corpi. Antropologia dello Spazio, del Tempo e del Potere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993. La tradizione di studi che indaga i fenomeni culturali relativi alla morte e alle pratiche funebri è di difficile sistematizzazione e nell'impossibilità di ripercorrerne lo sviluppo mi limito a citare alcuni contributi internazionali significativi: M. BLOCH, J. PARRY, *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, CUP, 1982; R. HERTZ, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in *La preminenza della destra e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1994 [1909]; L.V. THOMAS, *Anthropologie de la morte*, Paris, Payot, 1989 [1975].

4. Credo sia opportuno interrogarsi sul concetto di comunità in riferimento ai musulmani in situazione di diaspora e sulle conseguenze socio-politiche dell'impiego di tale termine nel processo di negoziazione istituzionale tra cittadini ormai insediati in un Paese non musulmano e società ospite. La comunità infatti presuppone un sostrato di intenti e di valori condivisi e un'organizzazione in grado di assicurarvi i legami interpersonali. Come fa notare Chantal Saint-Blancat, per i musulmani in Italia, ma l'autrice estende la questione all'intera Europa, la questione della rappresentanza è cruciale e problematica; cfr. C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999, pp. 43-44. L'incapacità di organizzarsi in una comunità religiosa dipenderebbe in questo senso dalla mancanza di un organismo consensuale che garantisca il legame spirituale e sociale dei musulmani migranti alla *umma*. Il libro è un po' datato, ma alcuni dei temi che vi si affrontano rimangono ancora oggi d'attualità. Nell'impossibilità di ripercorre il dibattito sulle identità etno-culturali dei musulmani in Italia il mio riferimento alla comunità manterrà una connotazione generale. Nel caso triestino emergeranno nel corso della trattazione le categorie e personalità implicate in un discorso islamico sulla morte.

teresse diffuso. Ciò nonostante v'è una questione ad aver richiamato l'attenzione pubblica in Italia: la richiesta avanzata da alcuni comitati o associazioni di cittadini musulmani per la costituzione di luoghi riservati al culto islamico, tra cui i cimiteri. In questo caso sono state frequenti le invocazioni per ottenere spazi da ritagliarsi entro i perimetri dei siti cimiteriali preesistenti, in ottemperanza al precetto di sacralizzazione confessionale della terra di sepoltura.

Mi aggancio a queste ultime considerazioni per introdurre un aspetto non trascurabile della dinamica migratoria, almeno nelle sue linee generali. Si tratta di quanto è definibile in termini di «progetto migratorio», sul quale si modellano attitudini individuali e prospettive relazionali. Non mi soffermo sulle variabili socio-economiche – la cui traduzione in asettici modelli sociologici non spiega la complessità della scelta intesa come valutazione personale – che facilitano la migrazione, ma raccolgo una suggestione correlata all'idea della «morte trasgressiva», la morte che sopraggiunge a un fedele musulmano in terra non musulmana.⁵ Si tratta anche in questo caso di una tipologizzazione non esaustiva, ma efficace a riassumere lo svolgersi delle logiche di cambiamento culturale. Le ragioni della migrazione, che solo l'ascolto di singole esperienze rende meno astratte, influenzano le percezioni e le rappresentazioni del morire in terra d'immigrazione, anche se non ne costituiscono la causa determinante. Senza voler esaurire in una diade la dimensione pluriprospettica cui appartiene il discorso sul morire, considero qui il prevalere di due visioni nel contesto migratorio, talvolta coeve, ma più frequentemente decifrabili in termini di cambiamento generazionale: se per un musulmano vale generalmente l'idea che essere seppelliti in una terra non destinata definitivamente a ospitare sepolture islamiche equivalga alla violazione di una norma islamica e dunque che il progetto migratorio debba concludersi con il rientro in patria, non altrettanto può esser detto per coloro che devono, o scelgono di stabilirsi in maniera definitiva nel paese d'immigrazione, ancor più per i nati di seconda generazione, o nei diversi esempi di cittadini italiani convertiti all'islam.⁶

5. ABU-SAHLIEH, *Cimetière musulman en Occident: Norme juives, chrétiennes et musulmanes*, Paris, L'Harmattan, 2002.

6. Intendo qui precisare che l'impiego dell'espressione «seconda generazione» tiene conto della formulazione di Stefano Allievi per il quale l'attributo sarebbe oggi fuorviante perché sintomatico della tendenza diffusa tra le istituzioni e i cittadini italiani ad analizzare l'islam «come se si trattasse di una fotografia, e non di un film»; cfr. S. ALLIEVI, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2003, p. 216. Pertanto condivido la posizione dell'autore che propone di pensare ai figli della prima generazione di migranti nati e cresciuti in Italia come «una prima generazione di neo-autoctoni» dove «neo» ha a che fare con il fattore di originalità costituito dall'essere portavoce di una moderna sintesi di tradizioni culturali diverse.

Nell'uno o nell'altro caso la variabile in gioco è il grado del vincolo al proprio ambiente, nella misura in cui definisce, anche se non esaurisce, l'articolarsi di profili identitari.⁷ Del legame che viene instaurandosi con la terra può esser prova la scelta della propria sepoltura, nel descrivere la quale si offre spontaneo il richiamo a un repertorio simbolico consolidato negli studi antropologici: la sepoltura incide letteralmente il territorio, si appropria di uno spazio che caricandosi di significato emozionale diventa luogo, sede di valori comunitari⁸ e, aggiungo, ulteriore meta nell'estensione del principio di sacralità.

A Trieste la presenza di un cimitero islamico documenta la storicità delle comunità musulmane di passaggio, e successivamente insediatesi in città almeno a partire dall'Ottocento e la sua periodica riattualizzazione è di spunto all'osservazione delle dinamiche descritte poc'anzi. Fino alla prima metà degli anni Novanta del secolo scorso, tuttavia, il cimitero si presentava ancora ampiamente inutilizzato, per incontrare solo in un secondo tempo le esigenze dei nuovi fruitori. Ciò è dipeso in larga parte dalle mutate condizioni demografiche delle comunità islamiche presenti nella regione, nonché da uno slittamento delle modalità di pensare il territorio, passato in poco tempo da luogo della transitorietà a riferimento vitale per una nuova popolazione stanziale. Le implicazioni che seguirono alla riconfigurazione di questo nuovo nesso relazionale interessarono anche la funzione del cimitero, da sempre accomunata alla conservazione delle tracce storiche di un gruppo o di un'intera società, della sua memoria collettiva e individuale a un tempo.

Migrare per molti significa sperimentare una discontinuità con il proprio passato, e quindi con gli affetti, con le istituzioni che governano le relazioni familiari e comunitarie nei paesi d'origine, infine con i luoghi. La dinamica di adattamento a un Paese straniero passa per la ricomposizione della propria biografia e si esprime generalmente con la risemantizzazione dei luoghi, siano essi luoghi d'espressione della relazionalità, luoghi di

7. Esiste una vastissima letteratura critica di stampo narrativo, socio-antropologico e storico sul concetto di «identità», sulla quale non posso soffermarmi in questa sede. Quanto mi preme sottolineare, invece, è che sempre più siamo portati a pensarci in termini di «identità multiple», nelle quali si articola e si ridefinisce il nostro agire e, con esso, il nostro senso di appartenenza a un luogo, destinato a farsi versatile in un mondo connotato dal mutamento, dagli scambi e dalla «globalizzazione». Nel caso di immigrati di seconda generazione, ad esempio, è comune la condivisione di contesti culturali diversi, quali quello d'origine della famiglia e quello di nuova cittadinanza. Le modalità di «essere tra più mondi» non si riducono a vestire convenientemente delle maschere, bensì costituiscono processi complessi di «traduzione» di schemi cognitivo-esperienziali che determinano spazi di commistione reciproca, mai del tutto totalizzanti, né esclusivi, né scambievolmente escludenti.

8. REMOTTI, *Luoghi e corpi*.

potere, luoghi dell'intimità o, ancora, luoghi della morte. Il progetto personale e le condizioni per dar forma all'espressione della propria sensibilità possono contribuire a ricreare un legame di continuità tra il presente e il proprio passato. In altrettanto modo la scelta della sepoltura nel paese d'immigrazione può significare il desiderio di radicamento al nuovo contesto di vita, ma può dar luogo alla formazione di disgiunzioni di memoria familiare quando essa costituisca, ad esempio, un modello di organizzazione sociale imprescindibile nel paese d'origine. Insisto su quest'ultimo punto poiché mi sembra particolarmente delicato per l'argomento di cui tratto; la scelta consapevole del proprio luogo di sepoltura, o di quello di un congiunto o membro della comunità corrisponde a un'espressione estrema di volontà. La rottura dei legami familiari, e quindi dei legami di discendenza che si verifica spesso nel contesto migratorio può cronicizzarsi nella decisione di essere seppelliti sul territorio d'immigrazione, sia pur essa, per ragioni economiche o politiche, inevitabile o forzata.⁹ Il cimitero quale luogo di memoria imperitura e di comunanza necessita per essere tale dell'attribuzione di un valore collettivo da parte della comunità, poiché in essa si plasmano le abitudini e le norme sulle quali definire e ridefinire questi nuovi spazi di memoria. Sempre più spesso, infatti, la discontinuità introdotta dall'esperienza di immigrazione si traduce sul luogo di sepoltura nel segno e simbolo di una separazione consapevole dalla terra d'origine e dai familiari, ma nel contempo nella costituzione di un'identità rinnovata definita dall'affermazione di nuovi legami con il territorio, o dall'accettazione, ad esempio, della famiglia strutturata sul modello nucleare anziché su quello esteso. Osservando le dinamiche più recenti in merito alla gestione della morte tra i musulmani in Italia si fa esplicita la relatività del fenomeno: scegliere l'inumazione in terra straniera o il rimpatrio *post mortem* nel paese d'origine non è un'operazione polarizzata attorno alla dicotomia integrazione/non integrazione, si tratta piuttosto di una maniera di pensarsi e di riattualizzare il proprio rapporto con la memoria (intima e collettiva), oppure di ridefinire il senso d'appartenenza a un luogo secondo modalità talvolta paradossali e plurali.

9. Su questo punto tornerò brevemente nel paragrafo dedicato alla descrizione del cimitero islamico di Trieste, luogo che ha conosciuto nel tempo differenti modalità di fruizione. Le considerazioni generali sulle dinamiche di adattamento dei soggetti migranti non devono, tuttavia, condurre a enfatizzare né l'ambito dell'individualità né quello dell'imposizione, evidentemente non trascurabile, di limiti di natura sociale, culturale, economica e legislativa a cui le persone devono confrontarsi. Credo che un discorso sulle capacità e sulle modalità di percepire tali limiti e di articularli attraverso i propri stili cognitivi e le proprie possibilità sia la risposta adattativa più interessante al livello dell'analisi sociale, senza alcuna omissione circa i contesti estremamente complessi, spesso contrassegnati da traumi e sofferenza, in cui queste dinamiche si verificano.

Indice di una convergenza di valori e del peso crescente nell'arena pubblica della comunità musulmana¹⁰ è la presenza a Trieste, a partire dal 1988, di un Centro Culturale Islamico¹¹ che riunisce e gestisce all'occasione le tendenze più varie in materia di culto, occupandosi tra le altre cose dell'amministrazione dei funerali o, in parte, delle procedure di rimpatrio delle salme quando ciò sia richiesto. Il Centro, situato all'interno di un palazzo privato, dispone di uno spazio riservato alla preghiera, di locali per le abluzioni, di una stanza polivalente e di una piccola biblioteca. Sono inoltre garantiti momenti di ristoro dalle attività che propone grazie alla presenza di un'angusta cucina.¹² All'origine della sua nascita vi fu il desiderio di un gruppo di giovani studenti universitari musulmani - tra cui l'attuale presidente - di ottenere un centro d'aggregazione per lo svolgimento di attività culturali e culturali, oggi associato all'Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII). Esso si è mantenuto nel tempo grazie alle azioni di volontariato dei suoi membri, che non rivendicano pertanto alcun obbligo giurisdizionale sul ventaglio di pratiche che regolano la condotta individuale e sociale del cittadino musulmano. Il Centro è molto attivo nel tessuto locale e regionale poiché offre non solo percorsi di formazione linguistica e religiosa, ma soprattutto per la sua centralità nella promozione e organizzazione di eventi legati al calendario islamico. La visibilità dell'associazione è riconosciuta anche dagli organismi politici cittadini e dagli enti attivi nell'ambito delle attività funebri che interessano il presente lavoro.

Concludo questo paragrafo proprio volgendo lo sguardo al duplice ruolo del Centro Culturale Islamico, il quale da una parte attesta con

10. Come rileva Antonella Cedarmas i dati più recenti di cui si dispone relativamente al numero di residenti musulmani nel Friuli-Venezia Giulia sono contenuti nel rapporto di CARITAS/MIGRANTES, *Immigrazione. Dossier Statistico 2006, XVI Rapporto*, la cui stima è di 19.557 persone, stima che si riferisce all'anno precedente la pubblicazione; i luoghi di provenienza spaziano dal Maghreb al Medio Oriente, ma anche dall'Africa sub-sahariana ai Balcani; cfr. A. CEDARMAS, *Due comunità religiose a confronto: la comunità ebraica e il centro culturale islamico di Trieste*, «Oriente Moderno», 1, 2008, pp. 75-97.

11. Le informazioni di cui dispongo relative al Centro Culturale Islamico di Trieste sono state ricavate dal confronto tra i personali colloqui intrattenuti con l'attuale presidente del centro medesimo, il palestinese dott. Saleh Igharia, e la letteratura edita; cfr. CEDARMAS, *Due comunità*; A. CEDARMAS, *La comunità islamica del Friuli Venezia-Giulia*, «Storia Contemporanea in Friuli», 37-38, 2006, pp. 185-206.

12. A giusto titolo informativo sottolineo che il carattere informale dei luoghi ricavati allo scopo di agevolare la pratica del culto islamico in Italia è una proprietà assai diffusa e che testimonia spesso della cecità delle amministrazioni cittadine, non sempre disposte alla cessione di strutture più idonee; si tratta però anche di un aspetto che rivela le molteplici capacità di adattamento e flessibilità delle comunità in un contesto dislocato di interazione e per questo problematico sotto differenti punti di vista.

la sua storia la presenza in senso diacronico di una comunità musulmana, il cui peso è aumentato negli ultimi decenni, e dall'altra si innesta come organo di nuova competenza su un terreno già consolidato, ma che richiede una costante messa a punto: il funerale islamico in città e il suo contorno sociale, elementi la cui esplorazione in chiave storica ha prodotto alcuni proficui lavori.

3. Le origini del cimitero turco-ottomano

Il 1842 segna l'atto ufficiale di nascita del cimitero turco-ottomano di Trieste, anno in cui il governo asburgico, sotto il cui dominio era la città, rispose a una precedente relazione del Magistrato cittadino, datata 1817, in cui si chiedeva la traslazione dei cimiteri esistenti *intra muros* fuori dal perimetro urbano, verso un'area destinata a diventare l'attuale necropoli di Sant'Anna.¹³ In quell'occasione si erano infatti stabilite le assegnazioni di lotti di terreno a uso cimiteriale alle comunità acattoliche di Trieste. Prima di allora i documenti non fanno esplicito riferimento alla presenza di un cimitero islamico, benché in uno scritto del 1851 che ripercorre la storia urbanistica di Trieste Ettore Generini si soffermi brevemente sulla descrizione di un cimitero destinato «ai suicidi e ai turchi» situato lungo il muraglione che cingeva la città.¹⁴ Notizia curiosa, ma fonte anche di un possibile equivoco visto che «turco» designava all'epoca una provenienza generica, senza pertanto denotare una diretta connessione con i sudditi ottomani di religione islamica. Già nel Settecento la città era provvista di due lazzaretti,¹⁵ a dimostrazione della fortuna commerciale di cui godeva¹⁶ e del conseguente andirivieni

13. La necropoli di Sant'Anna è una vasta area situata a sud della città predisposta ad accogliere, oltre a quello monumentale, i seguenti cimiteri: ebraico, militare, greco-orientale, serbo-ortodosso, evangelico-anglicano e turco-ottomano. Quest'ultimo in particolare è situato al civico 101 di via Costalunga, arteria che costeggia in larga parte l'intero sito. Si veda la fig. 1.

14. V. GRASSI, *Il cimitero ottomano di Trieste*, «Oriente Moderno», 10-12, 1985, pp. 221-238; E. GENERINI, *Trieste antica e moderna*, Trieste, Morterra, 1851.

15. Il primo lazzaretto di cui la città si era dotata fu quello di S. Carlo al quale era seguita la costruzione, per volere di Maria Teresa, del lazzaretto di Santa Teresa, ubicato dove ora sorge la stazione ferroviaria; cfr. S. RUTTERI, *Trieste. Storia ed arte tra vie e piazze*, Trieste, Edizioni Lint, 1981.

16. Ricordo che nel Settecento Trieste divenne porto franco e che per tale ragione a partire da questo periodo i commerci tra la città e il Mediterraneo conobbero un'impennata, anche grazie alle politiche di apertura promosse da Maria Teresa.

di una notevole varietà umana, tanto che in essi erano predisposte delle aree destinate alla sepoltura dei morti in contumacia ripartite sul criterio confessionale. Nel Settecento, dunque, è documentata la presenza di mercanti provenienti dal mondo ottomano di passaggio a Trieste e tanto basterebbe a sottolineare l'assenza della struttura cimiteriale che comparirà solo nel secolo successivo, fatto che, come alcuni hanno sottolineato recentemente, indurrebbe a pensare a una prima svolta di carattere insediativo per alcune categorie di viaggianti.¹⁷

In coda alla scarsa rassegna storiografica sul cimitero spiccano due lavori contemporanei motivati dalla ricerca delle origini del primo nucleo stanziale di sudditi ottomani a Trieste.¹⁸ I lavori frutto di due tesi di laurea accostano puntualmente i dati archiviali all'analisi delle stele più antiche presenti all'interno del cimitero ed esplorano il ruolo dell'attuale Consolato Onorario di Turchia¹⁹ in relazione ai rapporti commerciali che la città intratteneva con l'Impero ottomano. È dall'individuazione di questi nuovi dati e dalla loro efficace connessione che alcuni elementi di ambiguità nella storia del cimitero sono iniziati a emergere.

Nel 1848 avvenne la cessione formale del lotto di terra destinato alle sepolture islamiche, ma i lavori di recinzione perimetrale dell'area a spese del Comune furono ultimati solo nell'anno successivo.²⁰ L'edifica-

17. Come rileva Elisabetta Lo Giudice, il quadro delle mansioni che i turchi svolgono in città comincia nell'Ottocento a diversificarsi: in questo periodo li troviamo non più esclusivamente tra mercanti e soldati, ma anche nelle botteghe, tra la schiavitù in qualità di facchini, o ancora nelle cucine come cuochi o camerieri. In questo periodo è maggioritaria la presenza di bosniaci, albanesi, turchi ed egiziani; cfr. E. LO GIUDICE, *Musulmani a Trieste. La presenza islamica nella Trieste dell'Ottocento*, tesi di laurea, Università di Trieste, a.a. 2008-2009.

18. M. VIVIAN, *I Turchi a Trieste. Storia del consolato e del cimitero ottomani*, tesi di laurea, Università di Trieste, a.a. 2007-2008; LO GIUDICE, *Musulmani a Trieste*. Sul cimitero islamico di Trieste, oltre ai citati lavori di Grassi e Generini, si vedano M. CAMMARATA, *I misteri del cimitero turco*, in G. PAVAN (a cura di), *Trieste e la Turchia*, Trieste, Samer&Co. Shipping, 1996, pp. 97-99; C. ROVERE, *Tracce islamiche nella Trieste dell'Ottocento*, Trieste, Società di Minerva, 2005.

19. Il Consolato Onorario di Turchia a Trieste esiste sin dalla metà del Settecento, tempo in cui aveva assunto l'espressione degli interessi della *Nazione* greco-ottomana; cfr. A. COLLEONI, *Il ruolo geopolitico dei consoli a Trieste dal 1732 al 2006*, Trieste, Edizioni Italo Svevo, 2006. Nell'Impero asburgico la *Nazione* definiva le comunità acattoliche presenti entro i confini imperiali e riconosciute dal governo di Vienna. Come spiega Lo Giudice, il termine venne impiegato anche dal Console Generale Ottomano nel 1848 in riferimento alla comunità musulmana all'occasione della richiesta della cessione formale del terreno destinato a uso cimiteriale, prevista già dal 1842.

20. Poiché l'area destinata al cimitero ottomano non era ancora custodita, il Console aveva fatto richiesta al Comune di costruzione del muro di cinta e di rafforzamento del terreno soprastante la sponda di un canale, impegnandosi a garantire il mantenimento del

zione del muro di cinta e la fortificazione del terreno sul lato che ancor oggi si trova adiacente alla roggia rappresentano i pochi atti ufficiali di cui si abbia testimonianza. Una prima incongruenza in materia di diritti e gestione deriva dal fatto che il cimitero apparterrebbe formalmente, secondo il Catasto, alla Comunità Turca,²¹ mentre all'Ufficio Tavolare di Trieste risulta iscritto come proprietà della Nazione Greco-Orientale, proprietaria di un proprio cimitero limitrofo a quello islamico. Come nota Vincenza Grassi ne consegue che la Comunità Turca non avrebbe goduto di una regolare proprietà dell'area ma solo del suo possesso. Nello stabilire chi siano stati i primi a usufruire della nuova struttura cimiteriale l'analisi delle fonti non riporta dati concordi sul numero di lapidi presenti all'origine ed è inoltre difficile stabilire quando il sito sia entrato di fatto in funzione.²² L'osservazione condotta sulle tre lapidi più antiche²³ ha confermato il carattere militare del cimitero, a eccezione di una stele civile la cui data anticiperebbe addirittura quella d'apertura del sito. Senza approssimazione si può intuire che i primi a trovarvi sepoltura siano stati i soldati al servizio dell'Impero ottomano e di stanza presso il Consolato della città ed è noto in effetti che tutti i cimiteri sorti fuori

sito cimiteriale e la costruzione della struttura d'ingresso. Il 2 settembre 1849 pertanto venne bandita un'asta pubblica per l'effettuazione dei lavori indicati. L'asta fu vinta da Andrea Laurenzich, unico personaggio che la storiografia ha riconosciuto nella costruzione materiale del cimitero (Cfr. GRASSI 1985; ROVERE 2005).

21. In questo caso l'impiego del termine comunità è coerente con lo statuto di legittimazione di cui godevano i gruppi acattolici presenti entro i confini dell'Impero asburgico, a cui si riconosceva inoltre una propria rappresentanza consolare, come nel caso dei Turchi a Trieste.

22. Vincenza Grassi nel suo articolo sul cimitero turco-ottomano indica una fonte secondo cui nel 1849 vi sarebbe stata una sola sepoltura, appartenente a un «soldato di Marina del Viceré d'Egitto»; cfr. V. GRASSI, *Il cimitero ottomano di Trieste*, «Oriente Moderno», 10-12, 1985, pp. 221-238. Prima ancora è il resoconto di Ettore Generini (p. 210) a indicarci la presenza di un'unica lapide appartenente a un militare. Altre fonti ottocentesche, invece, non concordano sul numero delle prime stele. Un'analisi molto accurata sulle fasi iniziali di fruizione del cimitero è stata condotta da Vivian e ripresa successivamente da Lo Giudice. Secondo il primo, che ha esaminato un rapporto del Podestà dell'Imperial Regia Luogotenenza del 1863, a questa data le tombe presenti sarebbero state undici, delle quali non è dato conoscere né nome né data di morte dei defunti. La scoperta di una lapide civile recante una data antecedente l'apertura del cimitero, e passata a lungo inosservata, ha condotto Grassi e Lo Giudice ad avanzare l'ipotesi della presenza di tumulazioni anteriori l'apertura del sito. L'area di Sant'Anna, infatti, è adibita a scopo cimiteriale a partire dal 1825 e le aree destinate alle comunità acattoliche erano state assegnate già prima del 1848, il che farebbe supporre l'impiego non ancora ufficializzato del lotto che verrà destinato solo qualche anno più tardi alla comunità Turca.

23. Per un confronto dettagliato sul contenuto delle iscrizioni rimando a GRASSI, *Il cimitero ottomano* e Rovere, *Tracce islamiche*.

dai confini dello stato ottomano godevano della qualificazione militare. Il cimitero, allora come oggi, cade sotto la giurisdizione dell'Addetto Militare Turco e ciò è fonte di un'importante assenza: un registro mortuario storico, il cui ritrovamento (o la mera esistenza, mai confermata dagli organismi competenti) permetterebbe di accedere a dati più certi sull'origine e sulla funzione del cimitero, nonché sul periodo di indubbia conversione dello stesso a scopi civili. La prassi invalsa al tempo in cui il cimitero venne edificato infatti era di rendere al governo ottomano, con cadenza biennale, gli eventuali registri stilati.²⁴ Attualmente il cimitero islamico è sottoposto al Consolato onorario di Turchia a Trieste, che dipende a sua volta dall'Ambasciata di Turchia con sede a Roma, organismo diplomatico da cui devono provenire tutte le disposizioni gestionali. Il sito da parte sua, questo «suggestivo angolo di Turchia» descritto da Stefano Allievi, si sottrae alla curiosità (e spesso come si vedrà anche al bisogno) del visitatore imponendogli di munirsi di una chiave d'ingresso, cui unico depositario è, o meglio dovrebbe essere, il Consolato Onorario. Poiché anche la mia esperienza sembra non contraddire il contenuto implicito del suo suggerimento, affido la chiusura di questo rendiconto allo stesso Allievi:

E turco è questo di Trieste, uno dei più antichi cimiteri islamici d'Italia. [...] per entrare nel quale già la chiave stessa, ottenibile dopo qualche investigazione, dà la misura e il «peso» dell'antico. Eppure un islam in qualche modo separato, chiuso e dimenticato nel ghetto della storia. Ignorato dagli stessi musulmani che oggi ricominciano ad abitare la città: quella dei vivi... E ignorato naturalmente dai triestini.²⁵

C'è chi, invece, da triestino non musulmano un qualche interesse per il cimitero l'ha dimostrato, offrendovi quei servizi che prevedono, qui, la mediazione di un esperto in materia funebre. Prima di addentrarmi nel mondo dei rapporti scivolosi tra formalità e informalità, occorre letteralmente entrare nel cimitero, cosa che per me non è stata, come anticipavo, affatto scontata.

24. Il suggerimento ricavato da un personale colloquio con Elisabetta Lo Giudice è che sarebbe utile, al fine del ritrovamento del registro, un tentativo d'esplorazione negli archivi di competenza sia a Istanbul che a Vienna, iniziativa finora mai intentata.

25. ALLIEVI, *Islam italiano*, pp. 179-180.

4. Rintracciabilità, visibilità e invisibilità

Aspettarmi che la richiesta, benché supportata da un'istituzione come l'Università, fosse accolta di buon grado e soddisfatta a poche spese era forse l'approccio più ingenuo per ottenere la chiave del cimitero assieme al permesso di farvi visita e, difatti, l'aver constatato fortuitamente che è diffusa la prassi di moltiplicare all'occorrenza copie di suddetta chiave, oltre a permettermi di oltrepassare il cancello d'entrata, mi ha schiuso una prospettiva interessante.²⁶

Una volta valicato il cancello dalla forma arcuata a ferro di cavallo²⁷ ci si trova in un ingresso che si apre verso il terreno di inumazione. Sulla sinistra una porta introduce il visitatore negli interni di un sala, mentre alla sua sommità una targa bronzea annuncia, in arabo e in ottomano, la sacralità del luogo di inumazione. Non mi attardo sul contenuto dell'incisione, per cui rimando ancora una volta ai testi editi²⁸ e mi dirigo verso l'unico immobile custodito entro la stanza: il lavacro. Quest'angusta area rettangolare, più profonda che larga gode di giorno della luce che filtra dalla finestra del lato destro e dai pertugi meno evidenti alla base della cupola che la sormonta. Il tavolo per il lavacro, in marmo grigio, vi si erge nel mezzo, evocando il richiamo al rituale dell'abluzione. Alcun divieto impedisce oggi di effettuare sullo stesso il lavaggio funebre previsto dall'ortoprassi islamica, ma gli ostacoli, più fittizi che reali, d'accesso al cimitero ne hanno via via sostituito l'uso a favore della consumazione del rituale in luoghi ben più asettici e, se vogliamo, sottratti al dominio della vista, tali le camere mortuarie a disposizione degli ospedali o i lu-

26. Occorre precisare che la consuetudine per ottenere la chiave depositata presso il Consolato Onorario di Turchia è di lasciarvi in «cauzione», per il tempo della visita al cimitero, un proprio documento d'identità. Il fatto che la mia sollecitazione non sia stata accolta ha a che vedere con una dichiarazione, da poco emanata al momento della mia richiesta, di inagibilità del cimitero. Ho avuto la netta sensazione che l'ufficialità del comunicato si fosse dispersa prima di incontrarne i destinatari, tanto che, ad esempio, il Centro Culturale Islamico non ne è mai venuto a conoscenza. Ancora una precisazione: le fotografie che ritraggono l'interno del cimitero e che presento in questo lavoro sono una concessione del Consolato stesso.

27. L'arco a ferro di cavallo è un elemento ricorrente dell'architettura araba, specie dell'area magrebina, il che fa pensare che l'architetto o l'esecutore definitivo della cappella fosse quantomeno istruito su tale modulo compositivo.

28. Grassi e Rovere dedicano alcune pagine ai dettagli contenutistici e calligrafici della targa e delle antiche lapidi. Sottolineo solo che l'incisione reca la data [1]211 dell'Egira, corrispondente agli anni 1796-1797 dell'era cristiana, ben anteriore, dunque alla costruzione del cimitero. Resta attendibile, come già anticipato, l'ipotesi che esistesse un luogo destinato alle sepolture islamiche precedente la costruzione del cimitero turco-ottomano e che la targa, dunque, abbia solo subito un trasferimento.



Fig. 1. Trieste, Cimitero turco-ottomano. Ingresso

ghi predisposti dalle agenzie di pompe funebri. Il lavaggio del defunto rientra per l'islam tra i doveri collettivi cui la comunità deve assolvere generalmente sotto la guida di una persona con un'alta competenza in materia religiosa che possa eseguirne la prassi e condurre la preghiera. Nel caso triestino tale compito è assolto spesso, come anticipavo, dal presidente del Centro Islamico, ma a partire da lui si dirama un'ulteriore catena di responsabilità e spettanze. A questo punto della trattazione occorre pertanto entrare nel merito delle trasformazioni materiali che la ritualità funebre islamica subisce in questo contesto, che pur rimane eccezionale, come sarà emerso finora, nel panorama italiano. L'esplorazione del cimitero viene dunque in soccorso alla narrazione di fattori tecnici.

Torno anche su una questione lasciata in sospeso nel paragrafo precedente: la distribuzione di responsabilità tra le istituzioni che ormai occupano a pieno titolo tutti i gradini della gerarchia: il governo turco, l'ambasciata turca di Roma, il Consolato Onorario di Turchia di Trieste e, infine, il Centro Culturale Islamico. Come e grazie a chi il cimitero si è conservato nel tempo? Una domanda all'apparenza trascurabile, ma

per la quale non è possibile formulare una risposta definitiva e questo è quanto contribuisce a legittimare consuetudini e azioni che afferiscono alla sfera dell'informalità.

La sala mortuaria sulla quale mi sono soffermata poc'anzi ha perso nel tempo un accessorio rilevante, ma facilmente intuibile a giudicare dall'altezza dell'ambiente interno: un soppalco, che ha costituito abitazione e guardiola dei custodi sino agli anni Ottanta del Novecento. Ne parla Vivian fornendoci il nome di colui che avrebbe sigillato la successione di guardiani del cimitero islamico, tale Mesinović, con il quale si sarebbe concluso persino il tempo delle manutenzioni di loro incarico. Una targa all'entrata vanta ancora l'esecuzione di un restauro, l'ultimo, grazie al contributo della Camera di Commercio di Trieste e la partecipazione del Consolato nel 1997. Le segnalazioni di degrado e le sollecitazioni a preservare l'integrità del sito continuano tuttavia a giungere nelle stanze del Consolato Onorario, che da parte sua si appella al fatto di appartenere all'amministrazione consolare per evitare di coinvolgere l'Ambasciata di Turchia, forse un po' troppo lontana per riuscire a monitorare questo territorio di modeste dimensioni.²⁹ Va da sé che l'unione della liceità conquistata d'accesso al cimitero con la sensibilità di alcuni dei suoi fruitori abbia prodotto dei restauri «fai da te», come ho carpito dai mormorii di alcune dichiarazioni.

Procedendo verso le sepolture vere e proprie, il visitatore percorre un vialetto selciato anticipato da un pozzo funzionante, che un tempo doveva servire a raccogliere l'acqua destinata al lavaggio funebre. La distesa di cippi, stele e tombe che si offre alla vista da sola spiega la commistione di elementi afferenti a epoche diverse e a consuetudini ibride. La parte anteriore del manto erboso è occupata dalla sepolture più recenti e a mano a mano che lo sguardo avanza verso il fondo le fila di pietre sembrano scandire il progressivo passaggio a un tempo sempre più lontano, fino a imbattersi nelle tre antiche stele, che resistendo alle intemperie, ci riportano agli anni immediatamente successivi l'apertura ufficiale del cimitero. Le tre lapidi hanno forma di stele sormontate da copricapi, caratteristica propria di quelle ottomane, mentre motivi geometrici o floreali sono riconducibili allo status sociale appartenuto al defunto. La differenziazione del copricapo sulla stele funeraria è una pratica che scomparirà via via nel corso dell'Ottocento e che sarà sostituita dall'impiego allegorico e omologante del *fez*, reso obbligatorio

29. Forma e misura del cimitero sono esplicitate in una buona parte dei resoconti fino a qui esplorati: esso assomiglia nelle geometrie alla figura di un trapezio rettangolo cui due dei tre lati perpendicolari misurano quaranta metri, il lato più corto misura 6 metri e quello obliquo 58. Esso avrebbe grossomodo mantenuto le dimensioni originarie.



Fig. 2. Trieste, Cimitero turco-ottomano. Sala mortuaria con il tavolo per il lavacro

come simbolo di modernizzazione verso la fine del regno di Mahmud II (1808-1839). L'eco di questa novità arriverà tardi al cimitero islamico di Trieste, assieme ad altre disposizioni irradiate dal governo centrale della Sublime Porta, elemento, quest'ultimo, che fa riflettere sulla relativa autonomia dei territori periferici all'Impero ottomano, dove alcuni usi tardarono a radicarsi.

Quasi addossate al muro che definisce il lato adiacente al cimitero monumentale si stagliano ormai dissestate le pietre sepolcrali anepigrafi di alcuni soldati musulmani morti durante la Prima Guerra Mondiale. La scrittura in turco osmanli che connota le stele più antiche e le relative posizioni sociali dei defunti (in maggioranza soldati o mistici), lascia il posto in quelle più recenti ai caratteri latini che datano, nel cimitero di Trieste, non più tardi degli anni Ottanta del Novecento (ben dopo, dunque, la loro adozione, nella nuova Repubblica, per la codifica del turco), questi ultimi alternati in alcuni casi all'impiego dell'italiano³⁰ e, beninteso, dell'arabo per i versetti del Corano. Un aspetto che non va sottovalutato e che il caso triestino rende piuttosto evidente ha a che fare con l'esecuzione materiale delle tombe e soprattutto delle epigrafi in esse contenute. Non conosciamo gli esecutori ottocenteschi, ma la maestria della composizione in caratteri arabi, oggi, è competenza di persone non arabofone, né tantomeno esperte nella difficile arte calligrafica. Le elaborazioni di modelli, la copiatura e il calco di grafemi composti in arabo è solo una delle tante abilità che i nuovi professionisti dell'arte funeraria hanno acquisito. Esempio di felice collaborazione o quantomeno dell'emergere di motivazioni che accostano al rendimento economico la consapevolezza di un divenire sociale dinamico; un processo di ridefinizione reciproca di categorie cognitive che interroga alcuni sul valore della cooperazione. In questa prospettiva può essere letta la diffusione di un testo (io stessa ho reperito l'opuscolo presso il Centro Culturale Islamico) che un'agenzia cittadina di pompe funebri ha steso all'occasione dei cent'anni della ditta e dove si riassume, senza penuria di dettagli, la storia della necropoli di Sant'Anna e dei suoi cimiteri acattolici.³¹

Le commistioni tra soggetti afferenti a mondi diversi e spesso molto lontani non possono che concernere altresì il livello legislativo, dove si stemperano, è il caso di Trieste, le resistenze associate alle rispettive consuetudini culturali, quella musulmana da un lato e quella secolare

30. Allo stesso modo l'impiego dell'italiano come lingua veicolare in un contesto di immigrazione mista per provenienza, come Trieste, è stato adottato presso il Centro Culturale per svolgervi le preghiere e le principali funzioni religiose pubbliche.

31. Si tratta dell'Impresa trasporti funebri «Sant'Anna» con il cui direttore Roberto Ricamo ho svolto un colloquio.



Fig. 3. Trieste, Cimitero turco-ottomano. Le tombe antiche

dall'altro, ancorché connotata di retaggi cattolici. È su questo piano che prendono consistenza i concetti di rintracciabilità, visibilità e invisibilità che danno il titolo al paragrafo, nella misura in cui si trovano implicati in una costante negoziazione di pratiche.

Come gli altri cimiteri acattolici di Sant'Anna, il cimitero islamico è una struttura privata sulla quale il comune di Trieste non ha obbligo alcuno e, d'altra parte, non esiste uno statuto giuridico sul quale le istituzioni possano basarsi, a partire dall'organismo più competente del Consolato Onorario. In questo modo la visibilità delle azioni che con esso hanno a che fare si regge su un sostrato invisibile di accordi non detti che ne perpetuano la sopravvivenza e le abitudini. Cercherò di districare con ordine le fibre che compongono questa trama.

Quando mi recai per la prima volta in visita al Centro Culturale per svolgere un'intervista con il presidente ero interessata a comprendere se e quanto il portato di valori e simboli legati alla morte avesse subito una risemantizzazione in un contesto non musulmano. Egli, invece, mi

aveva parlato dell'incipiente ma generalizzata tendenza tra i musulmani al «culto del cimitero», che si sarebbe sostituita al senso della preghiera e dell'invocazione per i defunti recependo elementi non contemplati nell'islam.³² Lo avrei potuto osservare da sola entrando al cimitero e osservando l'imponenza delle lapidi più recenti di marmo o granito, una di queste recante persino una foto (cfr. fig. 11). La sobrietà delle tombe antiche non ha sempre avuto qui una felice accoglienza. Oggetto di altrettanta critica da parte sua è stata l'usanza di recarsi al ristorante nei tre giorni canonici di lutto, il che la dice lunga sulle trasformazioni del tessuto di relazioni sociali e familiari che anticipavo all'inizio; il ristorante avrebbe sostituito l'offerta di beni materiali, cibo in prevalenza, da parte di familiari, amici e vicini per sostenere e disimpegnare dalle faccende quotidiane la famiglia in lutto, cosa che frequentemente avviene nei paesi d'origine, in particolare mi riferisco ai paesi arabi dove tale precetto è immerso in una dimensione antropologica di codici di alleanze imprescindibili. Una considerazione, passata un po' in sordina durante il colloquio, non mi è sfuggita invece quando si è trattato di tornare a riflettervi: se è vero che il presidente del Centro Culturale Islamico può solo consigliare in materia religiosa e giuridica, nondimeno un ruolo di maggior responsabilità gli avrebbe permesso di pronunciare un dissenso, quando non una proibizione, relativamente a queste «moderne» prassi. La mancanza di un codice condiviso fa sì che all'individuo sia lasciata piena autonomia, a rischio che questa si conceda troppo margine di interpretazione. Se il mio interlocutore non ha esitato a denunciare un certo «business mortuario», altrettanto ha puntualizzato sull'importanza per l'islam di sapersi adattare ai tempi e ai luoghi. La legge italiana in materia funeraria (Ddl. n. 4144 del 19 giugno 2003),³³ in effetti, prescrive

32. Alcuni studi, in realtà, hanno dimostrato che le tendenze denunciate da Saleh Iqbaria nella nostra conversazione sono invalse da ben più tempo anche nei paesi d'origine. Tale aspetto non va pertanto sottovalutato, ma per quanto concerne il presente lavoro resta un elemento su cui riflettere, poiché nel cimitero islamico di Trieste, in realtà, è difficilmente individuabile un principio di uniformità estetica quale punto di riferimento per formulare, eventualmente, delle ipotesi di avvicinamento o allontanamento ai precetti coranici.

33. Per quanto riguarda, poi, la situazione giuridica generale, la bozza d'intesa tra la repubblica italiana e l'UCOII del febbraio 1993 legifera, all'art. 15 che «I piani regolatori cimiteriali prevedono, su richiesta della Comunità competente per territorio, reparti speciali per la sepoltura dei defunti musulmani. Alla Comunità che faccia domanda di avere un reparto proprio è data dal sindaco in concessione un'area adeguata del cimitero»; cfr. A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, p. 314. È interessante notare che questa prima bozza non esprime, a differenza delle altre (AMI, Associazione Musulmani Italiani e COREIS, Comunità Religiosa Islamica) il carattere di perpetuità delle inumazioni in conformità con la tradizione islamica, né la possibilità di eseguire le orazioni funebri secondo le prescrizioni.

alcuni obblighi che non appartengono di fatto alla tradizione islamica. Il defunto non può essere seppellito prima delle ventiquattr'ore e d'altra parte le tempistiche sono spesso stabilite dalle agenzie funebri cui ci si deve necessariamente rivolgere. Altra responsabilità delle agenzie è la manipolazione del corpo del defunto e della sua vestizione, per quanto riguarda il rito cattolico. Il lavaggio funebre è invece, come già accennato, un dovere collettivo a cui deve sottoporsi un congiunto, o almeno un membro della comunità che sia in grado di eseguirne la sequenza convenzionale dei movimenti. Il corpo deve poi essere avvolto in un sudario bianco e così inumato nella terra. Ospedali, obitori e camere mortuarie sono le cornici entro cui si svolge in Italia, e Trieste non fa eccezione, il rito dell'abluzione, malgrado le disposizioni non consentano l'intermediazione di figure non professionali che si occupino della «preparazione» della salma. Anche in questo caso buon senso e sensibilità sono circoscritti alla sfera del tacito consenso, così com'è stato talvolta a Trieste lo svolgimento dell'intero funerale, comprese le operazioni per lo scavo della fossa. Tali atti, a esclusiva competenza degli impresari delle pompe funebri, non sono stabiliti di norma per il cimitero privato, o meglio, se le leggi italiane prevedono che il trasporto e l'effettiva inumazione avvenga per mezzo delle suddette agenzie, ciò non toglie che la mancanza di un vero e proprio ordinamento per il cimitero islamico abbia in passato aperto la strada ai privati e alla loro iniziativa. Gli unici impedimenti sono di natura geologica. Al di sotto del campo islamico di inumazione un sottile manto di terriccio dissimula uno strato di terra dura e rocciosa che spesso richiede l'uso di scavatrici e mezzi non di uso comune al fine di ricavarvi la fossa. Caratteristiche tipiche del suolo che, si vedrà, limitano anche la possibilità di estensione del cimitero, quando non direttamente di costruzione di un secondo sito islamico nelle zone già individuate per l'ampliamento di altre strutture cimiteriali.

Durante gli anni della guerra nella ex Jugoslavia aumentarono considerevolmente le richieste d'utilizzo del cimitero per gli sfollati musulmani morti nel territorio del Friuli-Venezia Giulia - la situazione d'esilio e la chiusura delle frontiere non permetteva il rimpatrio della salma e a occuparsi di loro erano spesso i parenti, da lontano, o gli *imām* dei centri di preghiera a cui si rivolgevano - ed è in quel momento che saltarono i criteri di disposizione delle fosse, peraltro già precari vista l'assenza del registro mortuario che permettesse di stabilire quante e dove fossero le sepolture già presenti. Non solo: in anni più recenti accadde anche di disseppellire inavvertitamente resti umani, gesto osteggiato dall'islam, per il quale il riposo eterno del defunto non deve mai essere disturba-



Fig. 4. Trieste, Cimitero turco-ottomano. Tombe moderne

to.³⁴ Gli aspetti simbolici di queste contravvenzioni non hanno smesso di interrogare l'intero ventaglio di istituzioni e cittadini legati alla storia del cimitero islamico di Trieste, ma in una dimensione dove il dialogo ha perso la sua efficacia, volgendosi in punta di piedi verso la chiusura in sfere di autonomia e competenze non del tutto definite o mediate. Fu il Consolato Onorario di Turchia a stabilire un ritorno all'ordine dopo aver decretato la rimanenza di spazio e aver pertanto ristretto l'uso del cimitero ai soli residenti musulmani triestini, rifiutando recentemente richieste pervenute dal Friuli-Venezia Giulia o da altre regioni italiane. Inoltre, secondo una duplice lettura normativa e allegorica, è in questo modo che si rese necessaria la chiave unica d'accesso al cimitero. E così i cittadini, le alte sfere istituzionali, i soggetti più rappresentativi del Centro Islamico e, non ultime, le imprese funebri più attive sul territo-

34. In queste circostanze il suggerimento dell'ortoprassi è di inumare nuovamente quanto rinvenuto. Se si tratta di frammenti ossei o di dimensioni esigue, essi vengono raccolti e deposti alla base della nuova sepoltura, dopo aver creato uno strato di terra che li separi da quest'ultima; nel caso il rinvenimento sia più consistente non si può procedere ad una nuova tumulazione. La tomba viene pertanto richiusa.

rio, hanno appreso con modalità empiriche le consuetudini in materia islamica e imparato a gestirle nella realtà di Trieste.

Torno al cimitero per osservare quella distesa di tombe che la vista riesce ad abbracciare senza sforzo, tutte scrupolosamente rivolte nella direzione indicata dalla mezzaluna che svetta sulla cupola, la direzione della Mecca. L'ultima considerazione riguarda il momento dell'inumazione. La legge italiana a questo proposito impone che il corpo, prima di essere interrato o disposto in un loculo o una fossa, sia chiuso in una bara, la quale durante il trasporto deve già essere sigillata. Per l'islam il corpo avvolto nel sudario dovrebbe invece essere deposto nella terra nuda, sul fianco e con il capo rivolto verso la *qibla*. Questi aspetti hanno incuriosito in alcuni casi anche la stampa locale, la quale nel pronunciarsi è forse rimasta carente di verifiche:³⁵

«La celebrazione del funerale dovrà però superare una piccola contraddizione. I defunti, secondo la legge religiosa musulmana, devono venire inumati avvolti in un lenzuolo bianco. Niente cassa, invece tassativamente prevista dalla legge cimiteriale italiana e dal regolamento del Comune di Trieste. Il problema verrà risolto inserendo il corpo avvolto nel lenzuolo bianco in una cassa. Salva la legge, salva anche la tradizione. Va trovato anche un carro funebre senza segni distintivi di questo o quel credo religioso. Ma non dovrebbe essere difficile in una città che da sempre si è proclamata laica. Le numerose imprese di pompe funebri presenti in città non dovrebbero trovare difficoltà ad assecondare i desideri della famiglia. Il corpo di Nejat Sadiker finirà sotto la terra e sulla tomba non potrà essere esposta alcuna immagine del defunto. Esclusa a priori la possibilità di una cremazione. La religione musulmana non la prevede. Per organizzare degnamente la sepoltura i parenti hanno cercato di mettersi in contatto con chi conserva la chiave del camposanto musulmano. Ieri non l'hanno trovato, visto il giorno di festa, ma sperano che oggi le porte possano essere aperte, nonostante si celebri il patrono san Giusto».

E allora non stupirebbe, in ultima analisi, il ricorso a espedienti sottratti al dominio della visibilità, come quello di deporre una manciata di terra dentro la cassa, accanto al corpo avvolto nel sudario, o come nel racconto che vuole che nel passato, benché in una circostanza isolata, qualcuno nell'intenzione di provvedere da sé alla sepoltura del proprio defunto, avesse sì usato una semplice bara di legno (alla quale oggi tutti ricorrono), ma senza adoperarne la copertura; essa sarebbe stata quindi capovolta e disposta sopra il corpo del defunto, come si usa fare con le pietre, per isolarlo dal peso e dal contatto della terra sovrastante.

35. «Il piccolo», 3 novembre 2008, p. 17. In realtà, come non sarà sfuggito (cfr. fig. 3) la foto del defunto compare sulla tomba.

Interrogarsi su questo e altri meno eclatanti gesti di intervento, di pratiche che si scontrano o si incrociano con il loro portato di simbologia, di valori e di consuetudini equivale a scoprire la fluidità di questi contorni culturali in interazione, di cui possiamo ora avere delle istantanee che domani non riconosceremmo più. Non parlo dunque di «resistenze», sia nel senso etimologico che culturale, ma di modalità di reinventare una pratica in nome del reciproco rispetto proprio in un contesto, quello del cimitero islamico triestino, che potrebbe incoraggiare l'individualizzazione ben oltre il limite della «legalità».

5. Conclusioni

Quanto ho voluto mettere in luce proponendo l'esperienza triestina del cimitero islamico, la cui denominazione sta gradualmente sostituendo nel quotidiano l'appellativo turco-ottomano di popolare memoria, è uno spaccato, per quanto eccezionale, di una nuova dinamica di trasformazioni che da oramai qualche decennio interessa il rapporto tra islam e società italiana. Eccezionale per almeno due motivi: poche città in Italia possono vantare l'esistenza sul loro territorio di una struttura storica da sempre connotata dall'elemento islamico. E, ciò malgrado, eccezionale anche per l'uso che di esso si è fatto e si fa, accompagnato da un disimpegno crescente da parte delle istituzioni (compreso il Centro Culturale Islamico, organo rappresentativo della comunità musulmana triestina e del Friuli-Venezia Giulia).

Le generazioni di musulmani nati e cresciuti su questo territorio, che presenta in un certo senso il vantaggio di un'apertura secolare verso contesti culturali altri, già impegnate in un processo di incorporazione del cambiamento, si troveranno dinnanzi a una realtà cimiteriale caratterizzata dalla frammentarietà e dalla discontinuità, che rischia forse di essere relegata in un angolo folkloristico di storia. La chiusura annunciata del cimitero, qualora verificata, o quantomeno la restrizione d'uso, certo risponde allo stesso criterio normativo che riguarda anche e prima di tutto i cimiteri comunali in Italia, ma potrebbe precorrere a un futuro di *necessità* che non troveranno pronta soluzione. Quando mi sono interrogata sull'eventualità che già alcune richieste di ampliamento del sito storico fossero state avanzate, mi sono trovata di fronte a ulteriori interrogativi. Un ampliamento? Non certo a Sant'Anna, dove per secoli le geometrie del cimitero non hanno subito, per ovvi motivi, alcuna dilatazione (tutt'al più si sono ristrette): fiancheggiato da un torrente e inglobato per i due terzi dal viale d'accesso e dai cimieri monumentale e greco-orientale, non troverebbe in loco altro respiro.

Un nuovo cimitero? E dove? Oggi le estensioni che interessano il grande cimitero monumentale si effettuano sulle proposte di apertura di loculi «a colombario», quanto non può invece essere ascritto all'islam. D'altra parte la caratteristica dei suoli duri dove potrebbe eventualmente innalzarsi altra struttura, opporrebbero altrettanta resistenza agli scavi. Forse i tempi non sono ancora maturi per formulare ipotesi sul futuro della comunità islamica triestina e del suo rapporto con la morte. Come più volte ha precisato nel nostro colloquio il presidente del Centro Culturale, l'approccio interpretativo dei fedeli ha potuto finora rendere attuabili dei compromessi, ma è significativo che egli non si sia sbilanciato a chiamare in causa responsabilità di organismi politici più in alto nella gerarchia gestionale a garanzia di una corretta e facile perpetuazione delle pratiche culturali. Esiste indubbiamente una discreta collaborazione tra i soggetti evocati, tuttavia entro dei margini di discrezionalità reciproca che tendono a non sfiorarsi e quindi ad agire senza una comunicazione costruttiva. Ripensare il rapporto con la morte da parte dei musulmani potrebbe significare, ancora in futuro, un lavoro di rinuncia o di ricomposizione. È quanto sembra essere stato fatto finora, in nome, però di un'approssimazione che incontra favori sia sul piano della visibilità che dell'invisibilità, in mancanza di un progetto unificante e, se vogliamo, lungimirante. L'immaturità delle istituzioni di farsi del tutto carico di un codice condivisibile – e forse ciò potrebbe essere esteso oltre questo piccolo esempio – può dipendere anche dalla relatività crescente degli approcci al rito, che non intacca, beninteso, il sostrato simbolico al quale rinvia. Bisogna infatti ricordare che il solo riferimento alla prassi non rende giustizia a una tradizione in cui l'aspetto religioso permea inestricabilmente il sociale e nel sociale trova la sua ragion d'essere.³⁶ Salvaguardare dal degrado il cimitero islamico con un progetto più concreto e restituirne valore potrebbe concorrere a fissare una certa memoria storica tra i musulmani triestini e contribuirebbe a rimuovere dal fascio d'ombra quelle istituzioni, islamiche e non, che, pur debolmente, espongono e si espongono oggi all'islam.

Bibliografia

A. ABU-SAHLIEH, *Cimetière musulman en Occident: Norme juives, chrétiennes et musulmanes*, Paris, L'Harmattan, 2002.

³⁶ L. BABÈS, *L'altro islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Roma, Edizioni Lavoro, 1997; SAINT-BLANCAT, *L'Islam in Italia*.

- S. ALLIEVI, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2003.
- L. BABÈS, *L'altro islam. Un'indagine sui giovani musulmani e la religione*, Roma, Edizioni Lavoro, 1997.
- M. BLOCH, J. PARRY, *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, CUP, 1982.
- M. CAMMARATA, *I misteri del cimitero turco*, in G. PAVAN (a cura di), *Trieste e la Turchia*, Trieste, Samer&Co. Shipping, 1996, pp. 97-99.
- A. CEDARMAS, *La comunità islamica del Friuli Venezia-Giulia*, «Storia Contemporanea in Friuli», 37-38, 2006, pp. 185-206.
- A. CEDARMAS, *Due comunità religiose a confronto: la comunità ebraica e il centro culturale islamico di Trieste*, «Oriente Moderno», 1, 2008, pp. 75-97.
- A. CILARDO, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.
- A. COLLEONI, *Il ruolo geopolitico dei consoli a Trieste dal 1732 al 2006*, Trieste, Edizioni Italo Svevo, 2006.
- E. DE MARTINO, *La Fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002 [1977].
- A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- A. FAVOLE ET AL., *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, Brescia, Grafo, 2004.
- E. GENERINI, *Trieste antica e moderna*, Trieste, Morterra, 1851.
- V. GRASSI, *Il cimitero ottomano di Trieste*, «Oriente Moderno», 10-12, 1985, pp. 221-238.
- R. HERTZ, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in *La preminenza della destra e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1994 [1909].
- E. LO GIUDICE, *Musulmani a Trieste. La presenza islamica nella Trieste dell'Ottocento*, tesi di laurea, Università di Trieste, a.a. 2008-2009.
- L.M. LOMBARDI-SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio, 1989.
- G. PAVAN, (a cura di), *Trieste e la Turchia*, Trieste, Samer&Co. Shipping, 1996, pp. 97-99.
- F. REMOTTI, *Luoghi e Corpi. Antropologia dello Spazio, del Tempo e del Potere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- C. ROVERE, *Tracce islamiche nella Trieste dell'Ottocento*, Trieste, Soc. di Minerva, 2005.
- S. RUTTERI, *Trieste. Storia ed arte tra vie e piazze*, Trieste, Edizioni Lint, 1981.
- C. SAINT-BLANCAT (a cura di), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma, Edizioni Lavoro, 1999.
- L.V. THOMAS, *Anthropologie de la morte*, Paris, Payot, 1989 [1975].
- M. VIVIAN, *I Turchi a Trieste. Storia del consolato e del cimitero ottomani*, tesi di laurea, Università di Trieste, a.a. 2007-2008.

