

**ANNALI
DELLA
FACOLTA'
DI
LINGUE
E
LETTERATURE
STRANIERE
DI
CA' FOSCARI**



BULZONI

XIX, 3 1980

(Serie Orientale 11)

INDICE

Articoli

G. LANFRANCHI, <i>Notes to the « Subject Catalogue » of CT 53</i>	1
F. M. FALES, <i>L'enigmatico qyrh</i>	7
G. CANOVA, <i>Immagini e motivi ricorrenti nelle ninnenanne dell'Alto Egitto</i> ..	15
E. BALDISSERA, <i>Šawqī Bagdādī narratore</i>	25
B. SCARCIA AMORETTI, <i>Sulla strutturazione del potere in Iran dopo la caduta dei Pahlavi</i>	33
F. COSLOVI, <i>Sull'« indianità » dell'Islam indiano: il problema storiografico e la definizione di Umma</i>	43
D. DOLCINI MANARA, <i>Il segno della vera conoscenza di Gorakhnāth</i>	59
D. DI VIRGILIO, <i>La Ballata di Dūngji e Javārji</i>	67
C. COSSIO, <i>Raspriyā, una novella di Reṇu</i>	85
S. VANNUCCHI, <i>L'India laica di Muktibodh</i>	97
G. VERARDI, <i>La bāoli hoysala di Huligere</i>	103
G. MILANETTI, <i>La concezione gnoseologica della māyā nel pensiero di Nānak</i>	113
G. SAMARANI, <i>Nuovi sviluppi nella storiografia cinese sulla storia del PCC 1921-1949</i>	121

Cronaca, Critica, Bibliografia

I. TABAGUA, <i>Una missione a Venezia e a Roma</i>	139
G. SCARCIA, <i>Tempi moderni, mode d'oggi</i>	143
G. SCARCIA, <i>Per dilettezze o ver per doglie iranistiche: recensisci e manda secondo che avvinghi</i>	148

* * *

G. BEBUTOU, <i>Bez sroki davnosti</i> (L. Magarotto)	150
L. GUDIAŠVILI, <i>Mogonebebis C'igni</i> (L. Magarotto)	152
R. J. SIMON, <i>Continuity and Change</i> (E. Trivisan Semi)	154
YEHUDAH HA-LEWI, <i>Kitāb al-radd</i> ... edited by D. H. Baneth (G. Tamani) ..	156
S. STEIN-R. LOEWE, <i>Studies in Jewish Religion and Intellectual History</i> (B. Chiesa)	158
S. SZYSYMAN, <i>Le Karaïsme</i> (B. Chiesa)	161

NOTES TO THE « SUBJECT CATALOGUE » OF CT 53

In volume 53 of the CT Series, prof. S. Parpola has offered the publication in copy of almost all the extant letters and fragments of letters of Neo-Assyrian times from Nineveh-Kouyunjik. In the first part of the volume, he has presented a compact subject index ("Subject Catalogue", pp. 9-12) of these texts. Some of the letters published in the book, however, are not mentioned in this index, and this article is devoted to its necessary completion.

The following fragments must be added to the ones included in the group labelled by Parpola as "Letters of uncertain date; unclassifiable": nn. 475, 558, 562, 590, 655, 663, 669, 712, 732, 736, 749, 754, 755, 772, 810, 843. These fragments are very small, and do not contain any peculiar element by which one may try to classify them.

A second list regards a number of fragments which must also be added to the same group, although they may be distinguished from the previous ones because they contain some elements of context which may be useful to their classification in view of new joins.

n. 271: Mention is probably made of a certain ^{1?}*Aš-šur*-MAN-[...] (A 3'). The group *Aš-šur* appears in the following line too (A 4'), but apparently not in the same context (^{1?}*Aš-šur*-Z[U?]). -n. 274: Mention is probably made of a certain [¹dP]A-*tak-lak* (A 4'). -n. 275: Mention is made of a chief-functionary (^{LÜ}GAL, at A 4'). The field of his activity cannot be determined with certainty owing to the bad state of the sign which follows GAL. Perhaps GEŠTI[N], or possibly AN[ŠE], may be integrated. The functionary could thus be a *amēlrab karā[ni]* or a *amēlrab si[sê]*. -n. 304: Mention is probably made of a certain [¹]d²MES-MU-AŠ (*Marduk-šumu-iddin*) (A 4'). -n. 375: A quotation is reported, in which an order is contained to have something brought to the Palace (A 2': [ma]-a ina É.GAL *še-bil*). In the following line, I can propose the restoration [. . .pi]-*qit-tu-u ši-i* *TA [. . .]. -n. 391: The fragment is interesting for the mention of officials at the end of the preserved part of the Reverse: Rev. ^{3?}*lu-ú* ^{LÜ}ša EN.NUN *lu-ú* . . .] ^{4?}*lu-ú* ^{LÜ}KAL.

LAP [...] ⁵lu-ú-bi-lu-[ni²]. These are preceded by the mention of a *amēlmār šipri* (ú^{LÚ}A. KIN, at Rev. 2'). At the end of the Obverse, repeated allusions to a message appear: *ki-ma e-gir-tú š[a ...]* at Obv. 5', *e-gi[r-tu ...]* at Obv. 7', *[a]-ki-e e-gir-t[ú ...]* at Obv. 9'. -n. 404: Mention is made of a gift (*šul-man-nu* at Obv. 5') and of a basket of reeds (Rev. 3' *ku-ru-u[p-pu ...]*, Rev. 6' *ku-ru-u[p-pu ...]*). Note the form *il-taḫ-ḫi-ta* of **šahāṭu* (Obv. 6'). -n. 421: It contains a quotation: Obv. 2'[x x]-at nu-uk a-ta-a ³ḫa-na É-ka ta-za-bi[l² (x²)] ⁴[nu]-uk PAP^{MEŠ}-ka e-mu-[ru²] ⁵ki-i an-ni-ma [...]. -n. 449: Mention is twice made of a *rab šāqê* (A 1': [LÚG]AL-BI-[LUL]; B 7': [LÚGAL-B]I-LUL). Mention is also made of a *^{LÚ}SAG (A 6'). In the last line of face A, a group of signs is preserved, which offers some doubts: [x x]-[x¹]RA A A [x¹][x (x)]. At the left of RA a half of sign is preserved, which could be read as [Ḫ]U, [R]I, [U]Z, [A]R. If it is accepted that the two A following RA form the ending of a gentilic, it is obvious that a reading [u]ḫ-ra-a+a would be very tempting, in view of a full restoration [^{KUR/LÚ}mu-u]ḫ-ra-a+a. But, as one may object, the a+a group could be interpreted as the beginning of a new word following RA. This renders the proposed restoration rather doubtful. -n. 473: In this fragment noticeable are the mention of a certain ¹u-a-[x¹][...] (Rev. 9') and the clause EN.NUN *la-ḫur* "I shall keep the watch" (Rev. 6'). -n. 575: Mention is made of a DUMU ¹Da-x[...]. Note the form *pa-qi-di* (-²) n[i] at Rev. 4'. -n. 633: Reply to a question made by the king: A 3'[ina UGU ša LU]GAL EN iš-pu[r-anni²] ⁴[mā...]^{MEŠ} an-nu-t[e'...]. Mention is made of a *amēlmār šipri* (*^{LÚ}DUMU *šip-[ri]* at A 2'). -n. 646: Mention is made of messengers: A 2' [LÚ]A. KIN-j[a], A 5' ^{LÚ}I₁A₁.KIN^{MEŠ}. -n. 651: This fragment is peculiar for the shortness of the salutation. This is limited to the first two lines (Obv. ¹a-na LU[GAL *bēlija*] ²ĪR-ka [1...]), the space following ĪR-ka seeming too short to have contained anything more than the name of the author. The letter so did not contain any greeting formula, a feature relatively rare in the neo-Assyrian letters. The extant traces of signs in the remainder of the fragment (*dul-lu š[a]* at Obv. 3, *dul-l[u]* at Rev. 2', *ina lib-b[i]* at Rev. 3') do not offer any perspective in view of determining the subject of the letter. The repeated mention of *dullu* can in fact refer either to a work of any kind assigned by the king to the author of the letter, or to a religious-cultic matter. -n. 652: Only few signs are preserved in this fragment. The salutation appears to have extended in the first three lines at least (cf. the *likrubu* at the end of Obv. 3). At the end of Obv. 2, the group AN E is preserved. This could be interpreted as the mention of the Gods of Heaven (¹[ana šarre bēli]-ja ²[uradka X ilāni (*rabûte*?) ša] AN-e ³[ū eršētim ana šarre bēlija] *lik-ru-bu*), or as, very hypothetically, a proper name ([¹]AN-E = *Ilu-iqbi*). -n. 681: Small fragment, in which mention is possibly made of a *bit er-ši* ([ina/ana]lib-bi É ^{GIŠ}N[Á ...]) (at A 4'). Note the writing of *libbi* with LIB (*Labat* n. 355) at A 4' and A 6'. -n. 690: Noticeable is the expression *ša bit bēlēja* (*ša* É EN^{MEŠ}-ja) at A2°. -n. 703: Mention is made of a [^{LÚ}]SUM.NINDA (A 5'). Another functionary is mentioned in A 4', but the broken context makes the reading difficult. After the usual *^{LÚ}, the sign NÍG appears, in its turn followed by

traces of a broken sign. The possible solutions may be *L^Uša I[GI], *L^UGAR-š[ú], *L^UGAR U[Š₄], *L^UNINDA-š[ú] (namely, *amēlša p[ān]*, *amēlšaknu-š[ú]*, *amēlšākin tē[mi]*, *amēl ? (hundurāja ?)-š[ú]*. -n. 709: Small fragment, in which only the mention of a certain ¹ *tu²/li²-[...]* appears at A 5'. -n. 752: The fragment mentions a river, in a context not completely clear: A 3' [*ina lib -bi ÍD ta-[x (x)]*] ⁴[*x-ri-ar[(x)]²*] ⁵[*lil-li-ka (-?)[(x)]²*] ⁶[*ÍD lu-še-t[iq²]*]. -n. 763: The fragment refers to some *bēl piqittāte* (Edge 2': [*ina U*]GU *L^UEN *pi-qit-ta-te*). The context could sound: Edge 3'[(.)š]a LUGAL *be-li iq-bu-u-ni* Rev. ¹[*a²*]-*da-nu ša dul-li-šú-nu* ²[LUGAL *b[e]-li lu-pa-_{aq}-[qid (. . .)]*] “As for the *bēl piqittāte*, whom the king my lord spoke about, the king my lord should f[ix] a [li]mit to their work”. The restoration of *adānu* is highly conjectural, a connection between *adānu* and **paqādu* being hitherto not attested. -n. 782: The only noteworthy element is a mention of a *kuzippu*-garment (^{(r)u}ku-zip-pi-ma at the end of Obv. 3'). -n. 799: Mention is made of a *L^UEN.NA[M²] at A 2'. -n. 828: The fragment contains two verbal forms in the 1st plural: A 6' [*n*]i-ta-mar, A 7' [*n*]i-is-sa-[kan²]. Note the mention of Gods at A 3' (*ina ŠĀ DINGIR^{MES}*), which renders this fragment perhaps related to religious-cultic matters. -n. 859: The preserved end of the tablet contains a quotation of a speech in the 1st plural: Rev. ²ma-a šum-ma [UD¹.¹]¹.¹ KÁM¹ [x¹ ³[x x]-i a-*h*i-iš ni-qar-ri-ib ⁴[ni]-mat-ta-ah. A question to the king follows: Rev. ⁴ú-ma-a ⁵mi-i-nu ša LUGAL *be-li i-qab-bu-u-[ni]*. -n. 910: Mention is made of a [L^U]GAL *da-ni-b[e]* (at A 7'), and probably of a [DU]MU² SAL² [. . .] (at B 3').

The next group of texts is composed of seven fragments, which can be more precisely assigned to some of the categories of texts presented by Parpola in his “Subject Index”.

n. 185: The text is concerned with problems about fugitives: Obv. ²[x]-PAP-ir mé-e-te ³[x (x)]^{MES} [š]a URU ? -SAG ⁴[TA² x]-šú[-nu²] i^h-ta-la-qu « [...] -*nāšir* is dead; the x-people [o]f the city x-SAG have escaped [from] the [ir² x (masters² etc.)]. The fugitives have flown to a certain *Palṭi-iqbi*: Obv. ⁵[ina pa]-an [¹P]al-ṭi-iq-bi ⁶[kam]-[mu¹]-su “(Now) they [a]re [b]y [¹P]alṭi-iqbi”. The writer of the letter asks, at the end of his message, for some help: Rev. ²[L^U ?] pet]-*hal ár-hiš* ³[lu]-še-ši-a ⁴[a]-na DUMU-šú lid-din ⁵[lu-še]-ti-qa li-li-ka “Let him make [the cav]alry go out; let him give (it) [to] his son; [let him ma]ke (it) leave and come”. The subject of the four verbs in the precativ form is not clear, owing to the break at ll. Obv. 7'-Rev. 1. An obvious reconstruction of these lines could be: Obv. 7'(. . .) bir-te ⁸[ini š]a ¹Pal-ṭi-iq-bi Rev. ¹[lu-m]a¹²-di-du “Let iy be made clear to *Palṭi-iqbi*”. This reconstruction would make *Palṭi-iqbi* the subject of the four verbs, but would leave unexplained the beginning of Obv. 7', in which the group [x (x)]-na-ni is not understandable to me. If, on the contrary, the verbal form in Rev. 1 ([x (x)]-di-du) could be considered a 3d plural – thus referring to the fugitives about whom in the first five lines–, we would remain without a logical subject for the four verbs in the precativ form in the last three lines. In any case, the text

is concerned with the problem of fugitives, either as Assyrian rebels or as foreign desertees escaped in Assyrian territory.

n. 355 – The central part of this fragment contains a kind of formula which is repeated twice almost exactly in the same way: Rev. ⁵[^LU]NIMGIR ša ^{*L}[^U...] ⁶ù e-gir-[tu⁷...] ⁷[x ^D]UGŠAB GEŠTIN [...] ⁸^{*L}U]NIMGIR ša ^I ^d [...] ⁹ù e-gir-[tu⁷...] ¹⁰[x+⁷]2 ^{DUG}ŠAB GEŠ[TIN ...]. Very probably we are to deal with a message concerning the delivery of quantities of wine measured by *karāni*. The bad state of the tablet does not allow to know whether the *nagiruss* mentioned at Rev. 5 and 8 were the recipients or the givers of such quantities – that is, whether we are in front of a list of incomes of wine or in front of a list of rations distributed to the *nagiruss*. The fact that the last line of the fragment contains the expression *u-še-bi-il* [...] “I caused to be given” could support the last hypothesis, although the distance of the verbal form from the formula (one entire line) renders it rather questionable. Note the name ^Iah-hi-[...] at Rev. 11, and the name of the god *Marduk* (^dAMAR.UD) at Rev. 4, the last being perhaps in the context of a proper name, not to be reconstructed due to the scanty traces which precede it.

n. 530 – The mention of [*amēl a*]Dūr-Sarrukīnāja ([^LU ^U]RUBÀD-LUGAL. GIN-a+a) renders the attribution of this fragment to the reign of Sargon almost certain. As the context is completely broken, the subject of the entire letter is impossible to be ascertained.

n. 585 – The small fragment contains two mentions of Urarṭu ([^{KUR}TI]LLA-a+a at A 3', ^{KUR}TILL[A-]^Ia^I+ [a] at A 6'). Another gentilic appears in A 2', namely [...]na-a+a. An obvious restoration could be [^{KUR}Man]na-a+a, on grounds of geographical proximity and of historical-political connections. For sake of preciseness, also a restoration [^{URU}Su-ri-a]na-a+a could be theoretically possible, on the basis of the content of ABL 112. The context is badly damaged: at A 4' [...]bi-i-ni survives, which can be restored as [*ina lib*]bi-i-ni; at A 5', a serie of signs remains unintelligible to me: x DUMU URU ŠA X (_LNA_J?/_LDU_J?).

n. 676– The fragment contains the mention of a certain ^I ^dPA-x [...] (A 2'), of a ^{*L}U]A-šip-ri-šú (A 3'), and of guard(s) (^{*L}U]qur-[b]u-[te/i/u] (A 7'). The last mention suggests a classification under the category “Uncertain date, military-political matters, geographical setting obscure”, as on p. 11.

n. 692– The only peculiar element in this fragment is the mention of a ^LU]EN. NAM-šú at Rev. 3'. The presence of the -šú can give rise to two hypothesis, based on the possibility that the word *bēl pihātišu* be comprised or not in a quotation of a speech. If this were not, the author would be referring to a *bēl pihāti* who would “belong” (-šú) only to a foreign king. The fragment, though of uncertain date, could thus be again assigned to the “military and political matters, geographical setting obscure” category. If, on the contrary, we were in front of a quotation, the classification would be nevertheless the same, the king of Assyria being however a new candidate for the -šú between the foreign kings.

n. 820– In this fragment, only the passage *a⁷-hi-tu ša LUGAL-šu* (-)⁷ [...]

is relevant. If *-šu* be considered a possessive suffix, for the same reasons expressed above, the clause could refer either to a foreign king (no quotation) or to the Assyrian king (quotation).

n. 972- This fragment contains, at A 2', the logogram URI followed by the signs KI and MA. An integration [KUR] URI^{KI} *ma*-[...] is very reasonable, and following this view the fragment could refer to Babylonia. But, for sake of completeness, a lecture [KUR]TILLA *ki-ma* ⁶... could be possible too, and this would make Urartu the subject of the letter. The fragment must nevertheless be assigned to those classified as of uncertain date regarding political and military matters.

Finally, four texts which appear in the "Index of Senders" published by Parpola on pp. 13-15, but which do not appear in the "Subject Index".

n. 168- (Index of Senders: King). Prof. Parpola's view is supported by the final clause in L. E. 1-2: *ša ta-mar-u-ni / la tu-pa-za-[ra]* "What you will see, do not conceal". The surviving part of the text as far as Rev. 2 is badly damaged and not clear to me. In the following part (Rev. 3-6) the king mentions a message written by his interlocutor (Rev. 3: *ù ina UGU ša taš-pur⁷-an⁷-[ni]*), the content of which is not clear: Rev. ⁴*ma-a ina KASKAL MAN* [()[?]]⁵ *a-bi-ja at-[x (x)]*. If MAN and *abija* were considered grammatically united, we would be in front of a message of a king's son ("In the expedition of the king my father..."), with the verb in the 1st sg. (*at-[talak²]* "I w[ent]"). If this seems too hazardous, we must take off MAN and *abija*; by this means, a possible restoration could be *ma-a ina KASKAL MAN [*TA]/a-bi-ja at-[talak]* "To the expedition of the king I w[ent] [with] my father". The answer of the king begins with the next line: Rev. ⁶ ^{LÚ} NI-GAB *me-me-ni*, because of the lack of *mā, nūk etc.* at the beginning of the clause.

n. 542 - Index of Senders: *Nā'id-ili*. The letter must then be assigned to the ones pertaining to the reign of Sargon. The subject of the letter, or, at least, of the first part of the letter, is revealed by the mention at Obv. 4, immediately after the end of the salutation, of chieftain(s), whose provenance remains unknown owing to the break of the tablet (*[ina U]GU ^{LÚ}MAḪ[MES[?]]*...]). The fragment could so be interpreted as referring to military-political matters or foreign affairs.

n. 816 - Index of Senders: King. This fragment must be assigned to the group of the texts of uncertain date, concerning military and political matters because of two mentions of guards (A ⁷*ina UGU *^{LÚ}qur-[butu/e]*, B ⁵ **^{LÚ} qur-bu-⁷ti⁷*). The letter is a request of informations by the king, for at least three interrogative clauses are in fact distinguishable. The first is introduced by *a-a-ka* at A 3', the second by *mi-i-[nu]* at B 3', the third by *a-ta-a* at B 7'. The geographical setting remains obscure.

n. 947- Index of Senders: ¹AD-...]. This fragment contains informations of some kind on the state of towns (Obv. ⁴*ina UGU URU an-[nīte]*, Rev. ⁴URU^{MES}) and of a district (Rev. ⁷ *ina na-gi-u ša* [...]). The conciseness of the salutation (Obv. ¹*a-na LUGAL be-[lija]* ² *İR-ka* ¹AD-...]³ *lu-u šul-mu a-n[a šarre bēlja]*) could suggest a date in the reign of Sargon.

FREDERICK MARIO FALES

L'ENIGMATICO QYRH

In un recente articolo su una discussa formazione onomastica nei testi cuneiformi del I millennio a. C. ¹⁾, S. A. Kaufman proponeva – a margine della problematica di fondo del saggio – l'identificazione di una coppia di nomi presenti nelle tavolette aramaiche alfabetiche di Tell Halaf del tardo VII secolo, *qyrh* e *'d'r* ²⁾, con due nomi attestati, invece, nel coevo archivio in cuneiforme neo-assiro dalla medesima località, rispettivamente *Hī-ri-ahī* (= PAP^{MES}) e *Adad* (= 10)-*ha-ri* ³⁾. In particolare, l'equazione tra *qyrh* e *Hī-ri-ahī* era accompagnata da una nota, in cui si affermava che « questa scrittura [= *qryh*] rappresenta la prima irrefutabile (*incontrovertible*) prova della correttezza della supposizione comune, che il *qof* alfabetico dell'Aramaico Antico, come riflesso del *q̄* Protosemítico, rappresenta una spirante velare, qui indicata dalla *h* del cuneiforme » ⁴⁾. Ora, ci sembra che tale affermazione possa prestarsi a qualche commento e a qualche osservazione filologica; le compiremo di seguito, allo scopo di apportare qualche chiarimento alla problematica dello *status* fonologico delle consonanti *q̄* e *ḡ* in Aramaico Antico, anche in relazione alla seconda delle equazioni onomastiche proposte da Kaufman, *'d'r* = *Adad-ha-ri*.

La prima osservazione da compiere è che un'ulteriore prova “ irrefutabile ” per la corrispondenza del “ Protosemítico ” /**q̄*/ con <q> dell'Aramaico Antico alfabetico e con <h> del cuneiforme coevo era già nota al mondo degli studi semitistici e assiriologici, nell'equazione del nome antico-testamentario *Ršyn* con le due rese assire *Ra-qi-a-nu* e *Ra-hi-a-nu* ⁵⁾. Queste tre varianti del nome di un medesimo personaggio (il re arameo di Damasco contemporaneo di Menahem d'Israele e di Tiglath-pileser III d'Assiria ⁶⁾ non possono, infatti, non rinviare ad un **q̄* etimologico per la seconda radicale, dunque ad una radice **rḡy* ⁷⁾. Ma non è tutto: una medesima radice **rḡy* (che dunque richiede una media <q> in Aramaico Antico alfabetico, così come richiede una media <ḡ> in Ebraico) si lascia identificare in un gruppo di nomi semitici occidentali in cuneiforme raccolti di recente da R. Zadok, da *Adad-ra-qi-i* per il neo-assiro, ad elementi predicativi quali *-ra-hi-i*, *ra-hi-*,

–*ra-ḥa-*’ per l’età neo-assira e neo-babilonese insieme ⁸⁾. Ne possiamo trarre una seconda osservazione: sulla base dei materiali in grafia cuneiforme finora forniti, risulta che « il *qof* alfabetico dell’Aramaico Antico, come riflesso del *q* Proto-Semitico » non era in *tutti* i casi realizzato come <ḥ> in cuneiforme, poiché i dati per **rdy* indicano chiaramente l’alternanza tra rese con <ḥ> e con <q>/

Vorremmo adesso addurre ulteriori elementi al quadro fin qui delineato. È esplicitamente chiarito nella pubblicazione relativa ai testi cuneiformi da Tell Halaf ⁹⁾ che, delle sedici tavolette giuridiche ed amministrative ascrivibili all’ultimo quarto del VII secolo (= nn. 101–116) ¹⁰⁾, le prime sei (= 101–106) « einem gemeinsamen Fund entstammen » ¹¹⁾. Ora, il nome del testimone *Ḥi-ri-ahī* compare in quattro contratti di questo gruppo compatto, noto come l’archivio di *Ḫl-ma-na-ni* (= *’lmny* in tutti i cinque documenti in aramaico alfabetico rinvenuti nello stesso sito) ¹²⁾; mentre, in uno dei due testi in cui esso manca, troviamo il nome *ḶQi-ri-ahī* (= PAP) ¹³⁾. Potrebbe dunque trattarsi, in quest’ultimo caso, di una resa variante di *Ḥi-ri-ahī* ¹⁴⁾. Ma, anche al di là di questa attestazione isolata e frammentaria, si ricorderà come E. Lipiński, nel suo recente riesame dei testi aramaici da Tell Halaf, avesse indicato un parallelo per il *qyrḥ* alfabetico in un nome *Qī-ra-ahī* (= PAP^{ME5}), presente in una lista catastale di età neo-assira da noi riedita ¹⁵⁾. Non vi sono ragioni particolari per confutare tale equivalenza, a livello di tipologia onomastica, tra i due casi; peraltro, la lista catastale in questione, pur se verosimilmente più antica dei testi tardo-assiri da Tell Halaf, abbonda di nomi aramaici in grafia cuneiforme, né più né meno dei contratti suddetti ¹⁶⁾. In sintesi, dunque, si può affermare che l’intero gruppo di nomi *qyrḥ*, *Ḥi-ri-ahī*, *ḶQi-ri-ahī*, *Qī-ra-ahī*, nella misura in cui il primo nome è relativo al medesimo individuo del secondo e del terzo, e tipologicamente affine al quarto, mostra una corrispondenza di <q> alfabetico con <ḥ>/<q> cuneiforme, in totale parallelismo con quanto si era giunti a concludere per la radice **rdy*.

Ma a questo punto possiamo compiere una terza, e più sostanziale, annotazione all’equivalenza proposta da Kaufman. Per quanto afferma lo stesso, parrebbe doversi ricostruire una radice con **ḍ* in prima sede per il nome *qyrḥ*, e in particolare – in base al confronto con *Ḥi-ri-ahī*, che mostra con chiarezza la presenza di un elemento finale teoforo (‘)ḥ, « fratello » – una radice **ḍy/wr*. Ma esiste, questa radice, nell’onomastica della zona siro-palestinese o mesopotamica del I millennio a. C., sia nelle fonti alfabetiche che in quelle cuneiformi, per il semitico nord-occidentale? Uno spoglio della (ormai vasta) gamma di repertori onomastici esistenti ¹⁷⁾ porta a fornire una risposta negativa; e se – eventualmente – un’attestazione di tale radice (o di una radice simile) dovesse trovarsi, riterremmo che essa non darebbe comunque luogo al titolo di « prova irrefutabile » per il ragionamento di Kaufman. Dunque, per il momento, noteremo che: (1) il grafema <q> dell’Aramaico Antico realizza come <q> e <ḥ> nel cuneiforme coevo, se <**ḍ*>; (2) il medesimo risultato è raggiunto da *qyrḥ* e dai suoi paralleli in grafia cuneiforme, pur non dandosi una radice con **ḍ* alla base del materiale in questione.

Si tratterà, a questo punto, di reperire un'ascrizione etimologica purchessia per i nomi da Tell Halaf e il loro parallelo dal testo catastale assiro. In tal senso, si ricorderà come il primo editore dei testi presentanti *Hi-ri-ahi*, A. Ungnad, ascriveva il nome ad una radice aramaica **hwr*, traducendolo « Ausersehener von der Brüdern »¹⁸); pur mancando citazioni ulteriori da parte dell'Ungnad, non risulta difficile rintracciare l'origine di tale etimologia nel repertorio di K. L. Tallqvist (1914) dedicato all'onomastica assira¹⁹). E, del resto, il glossario etimologico che conclude l'opera del Tallqvist presentava due distinte « voci » d'interesse per i nomi qui trattati: infatti, lo studioso finlandese ascriveva da un lato a **hwr* (una radice indicata come « aramaica » con il senso di « to see ») i nomi in cuneiforme forniti di un elemento predicativo *har*, *ha-ra-*, *ha-ri-*, *ha-ri*, *-ha-ru*²⁰), mentre a **hyr* (« to behold ») egli ascriveva, come forme dell'imperativo, i tipi onomastici in *hi-ri-*²¹).

Le etimologie del Tallqvist hanno, almeno in parte, goduto di fortuna fino ai nostri giorni. Infatti, ancora nella più recente trattazione organica di onomastica semitica occidentale in cuneiforme del I millennio a. C., da parte di R. Zadok, tutte le forme con vocale interna *-a-* vengono riproposte sotto la voce **hwr* con citazione del Tallqvist²²). D'altra parte, pur non venendo trattato il nome *Hi-ri-ahi*, lo studio di Zadok propone, per alcune formazioni imperfettive somiglianti ad esso dal punto di vista formale, *La-hi-ru* e *-ia-hi-ri*, una radice originaria di prima *g*, **gwr*, tradotta come « (to) awake, rouse oneself », con riferimento all'aramaico e all'ebraico, e – dubitativamente – con « (to) be jealous » per l'arabo²³). E, nell'indice e nelle aggiunte che corredano la seconda edizione dell'opera di Zadok, la radice **gwr* mostra di acquistare ulteriore peso nei confronti di **hwr*²⁴). Così, ad esempio, il nome neo-assiro *Adad-ha-ri* si trova tradotto nell'indice secondo due soluzioni alternative, « A. has seen/looked » e « A. has roused himself, awaken (sic) », cioè con riferimento risp. a **hwr* e **gwr*²⁵); mentre, negli *Addenda*, la ragione dell'oscillazione interpretativa per questo nome è resa esplicita, « *Adad-ha-ri* is according to Kaufman... the same form as Aram. 'd'r, in which case it may derive from *G-W-R* »²⁶).

Come si vede, abbiamo a che fare con un complesso intrico di citazioni e ipotesi – e ha fatto la sua comparsa la seconda delle equazioni proposte da Kaufman. mentre l'etimologia relativa alla prima è ancora irrisolta. Da un lato, se la tesi di Kaufman sull'identità tra *Adad-ha-ri* e 'd'r è plausibile, si accetterà senz'altro la radice **gwr* proposta da Zadok, contro la tesi di Tallqvist, per il momento unicamente su basi fonologiche: cioè, in base al ben noto passaggio di /**g*/* ad /**h*/* nel semitico di nord-ovest del I millennio a. C.²⁷). Per la resa in cuneiforme con <*h*>, il solo altro esempio sicuro reperito da Zadok nel suo volume, il toponimo « Gaza » (**gzt*), in assiro *Ha-(az-)za-at*²⁸), agisce da conferma per *Adad-ha-ri* e gli altri esempi consimili riuniti già nel repertorio di Tallqvist. D'altra

parte, Zadok rinvia alla medesima radice **ġwr* le formazioni *-ia-ĥi-ri* e *La-ĥi-ru*, come detto sopra: ed è infatti agevole istituire un confronto tra tali formazioni ed il nome antico-testamentario *Ya'îr*, comunemente riferito a **ġwr* 29). Ma che fare per *qyrĥ* = *Ĥi-ri-ahî*, nella misura in cui si ritenga plausibile tale identificazione? Considerando la stretta affinità sul piano formale tra la formazione cuneiforme e tutte le altre citate sopra, ma d'altro lato la presenza, nella versione alfabetica, di un inatteso grafema <q> rispetto all'atteso <ĥ> e l'esistenza di varianti cuneiformi ancora attestanti <q>, è possibile ascrivere *qyrĥ* = *Ĥi-ri-ahî* alla radice **ġwr*, « svegliare, svegliarsi »?

* * *

Per una risposta a tale interrogativo, andrà subito detto che la documentazione onomastica a disposizione al momento attuale non presenta – né per la grafia alfabetica né per il cuneiforme – elementi di prova « irrefutabili » in senso positivo, bensì unicamente una serie di indizi; varrà comunque la pena, a nostro avviso, segnalare questi ultimi, anche a costo di apparire eccessivamente ardentosi in alcuni casi. Intanto, si noterà che esiste tutta una serie di nomi, da vari contesti del I millennio, che potrebbero ben rappresentare forme di **ġwr* con <q> iniziale, ma che vengono per solito ascritti ad altre radici. Per l'imperfetto, come controparte di *-ia-ĥi-ri* e *La-ĥi-ru*, il cuneiforme neo-assiro mostra *Ia-qi-ri* e il nome di donna *Ia-qi-ra-a*, normalmente riferiti a **y/wqr* 30); per il perfetto, come controparte di *-ĥar*, *-ĥa-ra*, *(-)ĥa-ri-*, *-ĥa-ru*, troviamo ad esempio *Qa-ri-il*, *Qa-ri-Ištar* (= 15), usualmente ascritti a **qr*' 31), e l'alfabetico *'dqr* 32). Passiamo ora ad altre radici presentanti il fonema **ġ*, con un medesimo approccio. Da **bġy*, « cercare, chiedere », si è di recente fatto derivare il nome *Ba-ĥi-a/an-ni/nu* – e si noti l'alfabetico *bĥy[n]* o forse *b'y[n]* –, oltre che *Ba-ĥa-a-a*, *Ba-ĥi-i* e varie altre forme da testi neo-assiri e neo-babilonesi 33); ma forse anche il nome femminile *Ba-qa-a*, o il frammentario *Ba-qu* 34), andrebbero collegati a tale radice. Lo stesso per **ġ't* (> ebraico **wš*): se, da un lato, non va escluso che il neo-assiro *Iá-a-i-s[i]* sia da collegarsi qui 35), la stessa cosa può dirsi per i coevi *Qi-i-su*, *Qi-i-su/I-qi-|qi(-i)-su*, *Īl/Il-qi/qi-su*, *Qi-sa-a-a*, altrimenti – e poco verosimilmente – riferiti al nome divino arabo *QIš* (<*Qayš*) 36). Da questa serie di « tracce », dunque, si potrebbe ipotizzare una resa <q>, alternativa a <ĥ>, per la **ġ* etimologica, da collegare al caso di *qyrĥ/Ĥi-ri-ahî/Qt-ra-ahî*, ecc.

Ma non è tutto. Proseguendo in uno spoglio di attestazioni « difficili » (cioè di attribuzione etimologica problematica) nel più antico dei due *corpora* di nomi semitici occidentali in cuneiforme del I millennio a. C. – quello neo-assiro – capiterà di imbattersi in « tracce » di un'alternanza <q>/<ĥ> di origine totalmente opposta a quella ipotizzata sopra. Si considerino infatti i casi seguenti: *Qa-an-na-su-si*, *Qa-nu-ni*, il nome di donna *Qu-na-ba-tú* 37), e si aggiunga ad essi l'alfabetico *nš'-šmy* 38). In tutti questi nomi, mentre radici di prima /q/ o di terza /ʕ/, risp., non porterebbero a riferimenti etimologici plausibili, la sostituzione di tali fonemi con /h/

(che in cuneiforme è per solito reso con il grafema <h>) recherebbe un chiarimento sostanziale alle singole formazioni; avremmo, per i tre nomi cuneiformi, altrettante forme verbali o nominali della radice *hnn, « essere grazioso » (*hnn + šwš < šmš, *hny, *hn + bt; cfr. le consuete attestazioni cuneiformi in *hann-, *hanun-, *hun-), mentre il nome alfabetico presenterebbe il teonimo ns/šh come soggetto (corrispondente in cuneiforme a *Našuh) ³⁹). Se si accettano le etimologie proposte sopra, le rese grafemiche particolari di questi nomi andranno imputate ad uno scambio tra sonore e sorde, che – come indicato dall'esempio alfabetico – si colloca nell'area articolatoria delle faringali: cioè avremmo /' / per /h/, che nel cuneiforme si estrinseca in uno scambio di <q> per <h>.

* * *

Possiamo ora ricapitolare i dati fin qui raccolti. L'onomastica semitica occidentale in cuneiforme di età neo-assira presenta attestazioni di alternanza grafemica tra <q> e <h>, che si possono fare risalire a tre diverse situazioni fonologiche. Anzitutto, [1]:

cuneif. <q>/<h> = Aram. Ant. <q> (poi > <'>) = /d/ etimologica
Ebraico <š>

Quindi, a livello di ipotesi sostenuta da numerose « tracce », [2]:

cuneif. <q>/<h> = Aram. Ant. <'>, forse = /g/ etimologica
anche <q> (qyrh, 'dqr)

Infine, in rari casi, [3]:

cuneif. <q> per <h> = Aram. Ant. <'> per <h> = /h/ etimologica

L'« enigmatico » qyrh, con le sue corrispondenze possibili nell'onomastica in cuneiforme – sia con <q> che con <h> – e con le sue altrettanto possibili affiliazioni etimologiche (*gwr), svolge senz'altro un importante ruolo di raccordo in questa triade di situazioni. Infatti, accettando tali corrispondenze e tale affiliazione, qyrh rappresenterebbe un interessante attardamento di <q> come resa per /*g/ rispetto alla norma dell'Aramaico Antico (dove /*g/ è reso con <'>); e un illuminante sincronismo rispetto alla consueta resa <q> dell'Aramaico Antico per il /*d/ « Proto-Semitico ». In parallelo, l'alternanza tra <q> e <h> in cuneiforme « marca » sia la *g, sia la *d etimologiche, e infine costituisce una lettura « velare » di sporadici scambi tra faringali.

Le conclusioni? Si potrebbe desumere, dal caso trattato, che il fonema /g/ occupasse, all'epoca dell'Aramaico Antico, il « luogo » fonologico che l'arabo classico avrebbe « riempito » con /d/ – o, secondo la teoria classica, e di recente ripresa, la sede di una fricativa-laterale Protesemita ⁴⁰ – tramite una resa grafemica <q>; mentre la 'ayin costituiva, già in quest'epoca, il normale sviluppo di /*g/ nelle radici presentanti quest'ultimo elemento, probabilmente a livello fonemico ⁴¹. Dunque, il nome qyrh rappresenterebbe la sola – illuminante – eccezione in un equilibrio di posizione tra /g/ (< /*d/) e /' / (< /*g/) raggiunto nell'Aramaico Antico, ed espli-

citato dalle rese alfabetiche, risp. <q> e <'>; un equilibrio cancellato nella successiva fase linguistica d'Impero, quando anche la /ǵ/ residua si sarebbe trasformata in /'/, dando luogo ad un fonema che concentrava in sé più elementi originari (/q/ e /ǵ/, forse anche /''). Di questo plurimo passaggio dalla fricativa velare sonora alla corrispondente faringale, una traccia potrebbe forse vedersi nel *misuse* che gli scribi assiri fanno dei segni con <q>, per rendere il corrispettivo sonoro di /h/, come in *Qa-an-na-su-si* e negli altri casi visti sopra ⁴²).

Ritorniamo, per finire, all'affermazione di S. A. Kaufman su *qyrh*. Ci sembra di essere giunti a conclusioni notevolmente diverse da quelle dello studioso americano, ma concordiamo volentieri con lui sul fatto che l'incrocio tra una resa alfabetica <q> e la <h> del cuneiforme indica una spirante velare per il caso in questione; e che questo risultato può recare, in ultima analisi, qualche lume sulla questione dello status fonologico del « *q* Protosemitico » nella prima parte del I millennio a. C., Riteniamo, tuttavia, che solo una serie nutrita di eventuali dati futuri potrà far riconsiderare il caso trattato come quello dell'« irrefutabile *qyrh* ».

1) *The Enigmatic Adad-milki*, *JNES*, 37 (1978), 101-109.

2) Risp. nei testi Tell Halaf I, verso 4, e Tell Halaf II, verso 4. Cf. R. Degen, in R. Degen, W. W. Müller, W. Röllig, *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, Wiesbaden 1972, 50-54 e tavv. IV-V; E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics*, I, Leuven 1975, 115-132.

3) S. A. Kaufman, *art. cit.*, 105 e nota 20, 106; per i riferimenti ai due nomi in cuneiforme, cfr. la nota 12, *infra*.

4) *Art. cit.*, 105, nota 20.

5) Per *Rsyn* nell'Antico Testamento, v. *Is.* 7:1, 4, 8; 8:6; 9:10; *II Re* 15: 37; 16:5, 6, 9. La lettura masoretica è *R'sin*; per la proposta di inendere *Rasyān* o *Rasyōn*, in base alla corretta lettura *Ra-hi-a-nu* di una delle fonti cuneiformi (precedentemente letta *Ra-ṣun-nu*), cf. già B. Landsberger, *Sam'al*, Ankara 1948, 66-67, nota 169. Per la resa variante *Ra-qi-a-nu*, cfr. la bibliografia raccolta da E. Lipiński, *Studies... cit.*, 123, nota 6.

6) Cf. di recente M. Weippert, *Menahem von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleinschrift des assyrischen Königs Tiglathpileser III aus dem Iran*, *ZDPV*, 89 (1973), 26-53.

7) Il significato della radice è « avere per caro »; cf. E. Lipiński, *Studies... cit.*, 123-125; *DISO*, 282, s.v. *rqy*₁ (attestazioni in Yaudico e in Aramaico Antico).

8) R. Zadok, *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*, Jerusalem 1977, 262, con bibl. prec.

9) J. Friedrich, G. R. Meyer, A. Ungnad, E. F. Weidner, *Die Inschriften vom Tell Halaf*, Berlin 1940.

10) Pubblicate insieme a quattro documenti neo-babilonesi *ibid.*, 47-68, da A. Ungnad.

11) *Ibid.*, 47.

12) Cf. G. R. Meyer, *ibid.*, 80a, per le attestazioni a Tell Halaf di *ḫl-ma-na-ni / 'lmny*, integrandole tuttavia con i riferimenti in E. Lipiński, *Studies... cit.*, 211a.

13) Cf. già quanto da noi osservato in *OrAn*, 16 (1977), 62 nota 18.

14) Cf. *ibid.* per una proposta di intendere i logogrammi PAP e PAP^{MF8} in questo materiale onomastico come distinti, non per un'opposizione tra singolare e plurale (come parrebbe

a prima vista), ma per l'assenza e la presenza del pron. suffisso di I pers. sing. semitico occidentale nel nome originale, secondo la codificazione « fonetica » operata dagli scribi assiri.

15) Cf. Lipiński, *Studies... cit.*, 122; F. M. Fales, *Censimenti e catasti di epoca neo-assira*, Roma 1973, 76.

16) Cf. *ibid.*, 74-81 per l'insieme dei nomi nel testo catastale, e 105-114 per una valutazione linguistico-culturale d'insieme.

17) Al di là del repertorio di Zadok, già citato sopra, cfr. M. D. Coogan, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, Missoula (Mo.) 1976; W. Kornfeld, *Onomastica aramaica aus Ägypten*, Wiesbaden 1978; e - per i contatti tra semitico nordoccidentale e sudoccidentale, G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto-Buffalo 1971, e J. K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971, per limitarci agli studi in forma di volume apparsi nell'ultimo decennio. A questi vanno poi, naturalmente, aggiunti i lavori classici di M. Noth sull'onomastica israelitica (1928), di G. Ryckmans sui nomi di persona sud-semitici (1934-35), e di J. Cantineau sul nabateo (1930-32); oltre agli studi del Tallqvist sui nomi di persona babilonesi e assiri, che citeremo più avanti.

18) *Die Inschriften vom Tell Halaf*, cit., 49.

19) K. L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Helsingfors 1914.

20) *Ibid.*, 283b.

21) *Ibid.*, 284a.

22) R. Zadok, *On West Semites...*, cit., 84.

23) *Ibid.*, 93.

24) La « Revised version » dell'opera (1978) comprende un'appendice sull'ortografia e la fonologia dei nomi trattati (pp. 243-264), l'ampliamento di tutta la sezione degli indici, e una sezione di *Addenda* (pp. 420-434).

25) *Ibid.*, 353b.

26) *Ibid.*, 427 (aggiunta ad p. 84, per cui v. la nota 22, *supra*).

27) Cf. ad es. S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1964, 40 (« In North-West Semitic of the first millennium the process $h > h$, $g > ^*$ is complete »).

28) Cf. Zadok, *On West Semites...*, cit., 247.

29) V. W. Baumgartner et al., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, II, Leiden 1974, 401b.

30) I due nomi sono tra l'altro citati da Zadok, *On West Semites... cit.*, 134-135.

31) Per il primo nome, cf. Zadok, *op. cit.*, 432; per il secondo, Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, cit., 304b.

32) Il nome, presente in un testo aramaico inedito del Museo di Bruxelles, è citato da E. Lipiński, *Studies... cit.*, 101 nota 6.

33) Cf. ancora Zadok, *op. cit.*, 430-431, con correzione dell'opinione espressa *ibid.*, 161-162.

34) V. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, cit., 52a.

35) *Ibid.*, 91a, per il nome assiro; W. Baumgartner et al., *Hebräisches und aramäisches Lexikon... cit.*, 401 a-b per paralleli antico-testamentari.

36) Zadok, *op. cit.*, 199-200.

37) Per le attestazioni, cf. il repertorio del Tallqvist (*cit.*), 183a, 184b.

38) Cf. L. Delaporte, *Epigraphes araméens*, Paris 1912, n. 26 (pp. 44-45).

39) Per i tipi verbali e nominali della radice **hnn* nell'onomastica semitica occidentale in età neo-assira, cf. Tallqvist, *op. cit.*, 284b-285a; la correlazione tra il primo elemento di *nš'šmy* e il nome divino *Našūhu* era già stata segnalata - con scarso seguito - da G. R. Driver, *Aramaic Names in Accadian Texts*, RSO, 32 (1957), 52.

40) Per la ripresa della teoria « Proto-Semitica » sulla **ḏ*, v. il recente studio di R. C. Steiner, *The Case for Fricative-Laterals in Proto-Semitic*, New Haven 1977, passim.

41) Sul passaggio da *g* ad *'*, e in particolare sulla periodizzazione di esso, è nota la posizione di F. Rosenthal, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften*, Leipzig 1936, 24, secondo la quale la data di tale passaggio va ascritta all'età d'Impero; *contra*, R. Degen, *Altaramäische Grammatik*, Wiesbaden 1969, 37 e R. C. Steiner, *The Case... cit.*, 39.

42) Ci è chiaro che la nostra posizione complessiva, nella modestia in cui la proponiamo e nella limitatezza e nella relatività delle prove documentarie addotte per essa, riporta a quella che Steiner (*op. cit.*, 38) chiama la « rather half-hearted suggestion » di Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875, 73, con citazione di Brockelmann, che « *g* bei der nichtsem. Bevölkerung Syriens zu einem *g*-Laut verschoben sei », accettata – almeno a livello di ipotesi – da S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar... cit.*, 30 (« *g* might have been an intermediate stage in the transition *g* > ' »). D'altra parte, teniamo a segnalare che il caso degli scambi di <q> per <'> < /h/, da noi individuati sopra, getta una luce di gradualità sull'intero processo di riduzione da /g/ ad /'/, o di possibili attardamenti nel medesimo processo. Cf., in tal senso, ancora il nome di età neo-babilonese ⁴*Ar-ḡu-u-za-bad-du* (cf. M. H. Silverman, *West Semitic Personal Names in the Murašū Documents*, Missoula 1976, 14), sia che esso vada – nel suo elemento-soggetto – riferito ad « una forma divinizzata della terra » (come da noi ipotizzato in *OrAn*, 17 [1978], 225), sia che vada connesso al nome divino arabo *rdw*, come variante (con alef prostetica) del neo-assiro ⁴*Ru-ul-da-a + a-ú* = arabo *Rudā* (cf. R. Borger, *Assyriologische und altarabische Miscellen*, *Or*, 26 [1957], 1-11), come suggeritoci dal Prof. E. Lipiński (comunicaz. scritta del 27/XII/1979), che ringraziamo. Tutti questi casi – ivi compreso quello di *qyrh* – che non rientrano agevolmente negli schemi tradizionali, possono – crediamo – illuminarci di scorcio sull'elemento di « lunga durata » che assumono, più sovente che non, i processi linguistici.

GIOVANNI CANOVA

IMMAGINI E MOTIVI RICORRENTI
NELLE NINNENANNE DELL'ALTO EGITTO

1. In una società ancora fortemente tradizionale come quella dell'Alto Egitto le ninnenanne costituiscono un elemento di notevole importanza, per quanto riflettono di valori comunitari e di forme, spesso arcaiche, dell'espressività orale popolare. Il canto, generalmente articolato in melodie molto semplici, presenta una duplice funzione: *a*) far addormentare il bambino; *b*) consentire uno sfogo alla madre (non sempre a livello conscio) dopo le ansie della gravidanza, con l'emergere delle sue aspirazioni e delle sue frustrazioni. Quale forma di comunicazione orale, la ninnananna costituisce tra l'altro un importante fattore di inculturazione, permettendo un primo accostamento del bambino al patrimonio ritmico-melodico tradizionale. Questi canti sono chiamati dagli studiosi di folklore *agāni hadhadat al-atfāl* (nome verbale di *hadhada* « cullare un bambino fra le braccia », che rievoca l'upupa *hudhud*, in un possibile paragone neonato/uccelletto; ma cfr. anche la radice *hd'*, che presenta alla V forma verbale analogo significato). In ambito popolare non sembra però esistere una denominazione precisa, al di là della generica definizione « canti perché i bambini dormano » o *nām nām*, tradizionale inizio della ninnananna.

2. È forse opportuno, per meglio inquadrare le ninnenanne nell'ambito delle tradizioni legate alla prima infanzia, soffermarci sul rapporto che viene ad instaurarsi tra madre e figlio. Tale rapporto assume connotazioni specifiche da un lato per l'importanza della prole nella società araba, dall'altro per la solidarietà che viene a crearsi tra madre e figlio davanti a forze malefiche che minacciano l'esistenza di entrambi, in momenti di particolare vulnerabilità magica come quelli che seguono il parto. Prima di riprendere la vita coniugale e sociale ordinaria, la madre deve trascorrere un periodo di 40 giorni di relativo isolamento, a causa del suo stato di impurità rituale, durante il quale « la sua tomba rimane aperta » (cfr. H. Granqvist, *Birth...*, p. 104, per la Palestina). Contro 'eyn o *hasad* (malocchio) sono messi in atto riti e precauzioni magiche; amuleti, in particolare la *hamēsah*, simbolo di antico uso

della mano aperta protesa contro l'invidioso, e *hiġāb* contenenti scritti magici vengono appesi agli abiti o fatti indossare al bambino, legati assieme in una specie di collana. Per capire la causa di tanti timori bisogna considerare tra l'altro l'elevato tasso di mortalità infantile, solo in parte ridotto dalla recente diffusione di unità sanitarie rurali. Alla maggior parte delle madri sono morti dei bambini nella prima infanzia, e questo viene addebitato all'opera della « nemica » (*'aduwwah*), termine con cui tradizionalmente viene indicata l'invidiosa. Altre cause, forse più tangibili, come l'ancora incompleta conformazione fisica della madre agli inizi della sua vita coniugale (cioè a 13-15 anni, ma questo termine tende oggi a innalzarsi) e obiettive carenze igieniche, non sono quasi mai considerate, da sole, sufficienti per causare la morte del neonato.

Nonostante la consuetudine di matrimoni endogamici, con preferenza per la figlia dello zio paterno, e il conseguente rafforzamento dei vincoli di consanguineità, la presenza della poligamia e la relativa facilità del divorzio, comportano uno stato di forte insicurezza nella donna. La nascita di un figlio, soprattutto maschio, l'aiuta a superare questo senso di precarietà, consolidando il suo legame con il marito e assicurando la sua piena accettazione nella famiglia. Questa condizione la spinge a desiderare molti figli, quale elemento di continuità e stabilità familiare. L'accusa di essere sterile, di non poter avere figli, risulta infamante; ad essa viene replicato in una ninnananna che riportiamo più avanti: « Statevene via un anno e tornate! Troverete mio figlio che già frequenta il *kuttāb* ». Tuttavia nella realtà non sempre questo avviene, con conseguente divorzio. L'importanza dello status di madre viene sottolineato dalla formula tradizionale con cui ci si rivolge a una donna, e cioè « madre di... » (ad esempio Umm Aḥmed), mettendo in secondo piano il suo nome reale. In una società patriarcale come quella araba i figli maschi acquistano agli occhi dei genitori (e della comunità) un'importanza maggiore rispetto alle bambine. Questo è testimoniato dalle ninnenanne e da numerosi proverbi, nei quali il bambino viene visto come il continuatore del nome paterno, il « picchetto al quale è fissata la tenda », la garanzia della prosperità della famiglia, il protettore delle sorelle e dei genitori anziani. Sulla bambina, nonostante le doti di bontà e dolcezza che le sono riconosciute, grava l'angoscioso timore che possa un giorno macchiare l'onore della famiglia, e la consapevolezza che appena raggiunta l'età da marito lascerà la casa paterna.

Per far calmare il bambino, oltre al canto e al gioco, viene offerto ad ogni momento il seno, simbolo di « compassione », nella convinzione che questo sia un suo preciso diritto. L'allattamento è in genere prolungato, talvolta oltre i due anni indicati in Cor. XXXI, 13; questo periodo viene ridotto qualora la donna desideri rimanere nuovamente incinta, nella credenza che l'allattamento ostacoli in qualche modo il concepimento. La convinzione che con il latte venga trasmesso anche il carattere e la necessità di un lungo allattamento rendono la madre particolarmente vigile e timorosa verso ogni influsso malefico che possa minacciarla. Si rendono necessarie precauzioni come quella di entrare di schiena nell'abitazione della puerpera,

affinché lo sguardo scarichi ogni eventuale potenziale pericoloso su qualche oggetto della casa. Tali credenze sono diffuse anche in Nubia, come testimonia lo studio di J. G. Kennedy (*Mushahara...*, p. 688).

3. Funzione primaria della ninnananna è quella di calmare e far addormentare il bambino. La madre, seduta a terra, si posa il bambino sulle ginocchia, bocconi, e cullandolo canta battendo ritmicamente sulla sua schiena. Questo battito viene a costituire un elemento strutturale del canto, in mancanza del quale la donna ha difficoltà ad eseguire la ninnananna. Quando sta compiendo qualche lavoro, in piedi, la madre si pone il bambino sull'anca, facendolo star buono con un lento dondolare dei fianchi. In tal caso è raro che canti.

Le ninnenanne presentano, come abbiamo accennato, strutture melodiche e ritmiche molto semplici, e sono eseguite esclusivamente da una voce femminile. Il modo di esecuzione risulta formalizzato sia a livello di repertorio, sia a livello di esecutori. Il segnale prevalente è quello musicale, essendo necessariamente limitata la comprensione del testo da parte del bambino. I moduli musicali e i motivi sono cristallizzati dalla tradizione, e presentano molte analogie con altre zone dell'Egitto (e altri paesi arabi). Caratteristica delle ninnenanne è l'iteratività, e la giustapposizione a catena di motivi costituiti da alcuni versi, motivi che non sempre hanno un nesso logico tra di loro. I versi sono espressi nella parlata locale, con numerose espressioni arcaiche, e presentano lunghezza irregolare o un abbozzo di rima. (in genere AABB, o ABAB). Hillelson riporta tra gli esempi di ninnenanne sudanesi delle filastrocche. Non ci risulta che tali esecuzioni siano presenti in Alto Egitto come ninnenanne, ma piuttosto per far divertire i bambini, un po' più grandi.

Le ninnenanne rientrano in un orientamento magico, che si esprime in un buon auspicio per l'esistenza del bambino. In un ambiente da sempre segnato dalla miseria, dove la disponibilità alimentare risulta limitata, la ninnananna contrappone alla realtà quotidiana un mondo di agiatezza e di abbondanza. Nel seguente tipo di ninnananna, diffuso in tutto l'Egitto, si alletta il bambino con l'offerta di un buon cibo e di un ricco giaciglio, in cambio del suo silenzio:

هيه ... نام نام I
وادبج لك جوز الحمام
يا رب يسكت يا رب يسكت
وادبج له جوز الكتكت
نام نام يا حبيبي نام
وادبج لك جوز الحمام
يا رب يهديك يا رب يهديك
وادبج لك جوز الديك

Hēy... Nām nām
w-edbāḥ-lak ḡōz el-ḥamām.

Ya rabbi yeskut ya rabbi yéskut
w-edbāḥ-luh ḡōz el-kútkut.
Nām nām ya ḥabībi nām
w-edbāḥ-lak ḡōz el-ḥamām.

Ya rabbi yehdik ya rabbi yehdik
w-edbāḥ-lak ḡōz ed-dik!

Eh... Dormi dormi
e sgozzerò per te una coppia di piccioni.

O Signore, che taccia!
e sgozzerò per lui una coppia di pulcini!
Dormi, mio caro, dormi
e sgozzerò per te una coppia di piccioni.

O Signore, fallo seguire la retta via
e sgozzerò per te una coppia di galli!
(Sa'idah Sayyid, Luqṣor)

هيه ... نام نام
ع المخده وريش نعام
وافرش وارقد وافرش وارقد
ع المخده وريش هدهد

II

Hēy... Nām nām
'al-maḥadda w-riš na'ām!
W-afriš w-argod wa-afriš w-argod
'al-maḥadda w-riš hodhod...

Eh... Dormi dormi
sul cuscino di piume di struzzo!
Stenditi e dormi
sul cuscino di piume di upupa.
(Zaynab Umm Ṭāyi', al-Gurnah)

Già nella prima infanzia viene delineata di fronte al bambino, idealizzandola, quella dicotomia di ruoli sociali cui maschio e femmina sono tenuti ad ispirarsi. Al bambino viene proposto il modello del cavaliere, che potrà andare a caccia su una cavalla fulva, avrà dei servitori, sarà coraggioso come Ḥalifah az-Zanāti, il prode avversario tunisino dei Banū Hilāl. Alla bambina è invece fatto balenare il suo futuro ruolo di sposa ('arūsah, che significativamente è usato come vezzeggiativo per rivolgersi a una bambina, e vuol dire anche « bambola »). Si elencano i suoi gioielli e i suoi pretendenti, e infine si sottolinea la sua abilità nel preparare il cibo.

مين نضره رايج لوحده متقلد وراه العبد
يا ربي تكتنب له السعد ويسوق لأمه ويجي
نضره يا خيائي كانه خليفه الزناتي
نضره يا ربي راكب الحمرة ومتغبي
مش ليك يا ولد دي عطاهااني ربي

III

Mīn naḍaruh rāyeh le-waḥdu mitgallid
warāh el-'abd

Chi lo guarderà andare da solo, ar-
mato, seguito dal servo!

*Ya rabbi tektéb-luh s-sa'd w-yisawwag
li-ummu w-yğēy...
(Mīn) nađaruh ya ĥayyātey k-annu
Ĥalīfa Zanātēy
Nađaruh ya rabbey rākeb el-ĥamra
w-metğabb[er]ēy
Muš lik ya walād di 'aṭahāni rabbēy*

O Signore destinagli felicità, e che vada
al mercato per sua madre e venga...
O Chi lo vedrà o sorelle come Ĥalīfah
az-Zanāti
o chi lo vedrà o Signore cavalcare una
cavalla fulva, tutto impolverato!
Non è per merito tuo o figlio, questo
me l'ha dato il Signore...

میں نضرها واقفه ع الباب كردان الذهب فيها
والباشا شيع جواب والمأمور خاطره فيها
وأبوها كسب للاتنين وقال بتي ما نديها

IV

*Mīn nađārha wāğfa 'al-bāb kerdān ed-
dahab fihē
wel-bašā šayya' ġawāb wel-ma'mūr
ĥāṭru fihē
W-abūhā kassab lil-itnēn ġāl betti ma
neddihē*

O chi la vedrà stare sulla porta, con
il collare d'oro!
Il pascià ha mandato una lettera e il
ma'mūr pensa a lei.
Ma suo padre ha preso in giro entrambi
e ha detto: « non do mia figlia in
(sposa) »...
(Āminah Salām, Ġazīrat Ġabr)

In una ninnananna raccolta in una famiglia di musicisti zingari, viene descritta la futura attività del figlio come cantore che gira per i villaggi esaltando la figura di Sayyid al-Badawī (questi musicisti prendono il nome di Sayāyдах):

میں نضره يا مين شافه
طبل السيد على كتافه
میں نضره ف الدرب الضيق
ينده ويقول يا سيد

V

*Mīn nađaruh ya mīn šāfuh
ṭabl es-sayyed 'ala k³iāfuh.
Mīn nađaruh fed-darb eđ-ḍayyeg
yendah w-yğūl ya sayyed*

O chi lo guarderà, chi lo vedrà
con il tamburo di Sayyed sulla spalla!
O chi lo guarderà nella stretta via
che chiama e dice « o Sayyed »!
(Sa'ādah Nūr ad-Dīn, al-Balyanah/
Sōhāğ)

A questi motivi di compiacimento per il bambino, per le sue qualità e la sua bellezza (ha la pelle più bianca, i capelli più neri e più lunghi e gli occhi più grandi),

si affiancano le apprensioni della donna come sposa e come madre. Il motivo che più l'ha tormentata fino alla nascita del primo figlio è stata la possibilità di essere sterile, con la conseguente ignominia di esser considerata 'āqir (secondo H. Ammar «colei che 'uccide' la propria prole», *Growing up...*, p. 88). Nella ninnananna questo timore si rivela fortunatamente infondato:

VI

يا ما عايروا يا ما قالوا
عاقروا ولا تجيبو ولاد
غيبوا سننيه وتعالوا
وتلقوا حماده ف الكتاب
يا ما عايروا يا ما قالوا
عاقروا ولا تولد شي
غيبوا سننيه وتعالوا
تلقوا حماده ع يمشي

Ya ma 'āyaru ya ma gālu
'āgir walá ddīb wilād,
gēbu s'nayya wi-ta'ālu
w-tilgu Ḥamāda fil-kittāb!
Ya ma 'āyaru ya ma gālu
'āgir walá towlid šáy,
gēbu s'nayya wi-ta'ālu
tilgu Ḥamāda 'a-yemšáy!

Quanto spesso insultarono e dissero
« sei sterile, non hai bambini! »
State via un annetto e venite,
troverete Ḥamādah che già è al *kuttāb!*
Quanto spesso insultarono e dissero
« sei sterile, non generi nulla! »
State via un annetto e venite,
troverete Ḥamādah che già cammina!
(Sa'ādah Nūr ad-Dīn, al-Balyanah)

Il massimo desiderio è quello di avere un figlio maschio. Molte ninnenanne sottolineano la gioia di tale evento, in contrapposizione all'amarezza per la nascita di una bambina. Un motivo diffuso è quello della madre che si sente sicura dopo la nascita del maschio, mentre ha l'impressione che la casa le crolli addosso quando ha una bambina (M. al-Ġawharī, *aṭ-Ṭifl fi 't-turāṭ aš-ša'bi*, p. 645). Una ninnananna tunisina esprime drammaticamente la reazione del padre: « Suo padre giurò di non mangiare più. / Non appena fu annunciata la nascita di una bambina / suo padre entrò, armato di un coltello. / O padre, non ucciderla! / Dio che l'ha creata se la riprenderà! » E ancora: « Suo figlio è come il miele, lei è veleno! / ... / Per Dio, gettatela nel forno! » (A. Zouari, *Chants de la naissance...*, p. 32). La madre sembra talvolta accettare e far propria la delusione maschile per la nascita della bambina, soffocando ogni solidarietà di sesso. Alla base di questo atteggiamento si trova un senso di afflizione, per non aver dato al marito quanto si aspettava da lei (con ogni possibile conseguenza), ma forse anche l'angoscia della propria subalternità di donna, che non augura sia rivissuta dalla figlia.

Nelle ninnenanne egiziane non si giunge mai a tinte così fosche, e la figlia, dopo un primo momento di amarezza, viene accettata come « colei che farà sedere suo padre all'ombra, e andrà a trovarlo ogni giorno » (H. Ammar, *Growing up...*, p. 91). Perfino la « nemica », l'invidiosa, si augura che la sua rivale abbia avuto una bambina, e rimane incredula finché la madre non invita il figlio ad alzare la veste e mostrargli se è maschio o no (*wel-'aduwwa gālet bett, šammer zubrak warrīhey*, da una ninnananna di Āminah Salām).

VII

لما قالوا دا بنيه
 وادوا المبشر قطنيه
 وادوا حله بغطاها
 واربع معالق دواها
 لما قالوا دا ولد
 واشد ضهرى واسند
 طيبوالي البيض في المرق
 وقالوا كولبي يا أم الولد

*Lamma gālu da b'néyya
 weddu l-mubaššer goḷ'neyya,*

*weddu ḥella be-ḡaṭāha
 w-arba' ma'ālig duwwāha.*

*Lamma gālu da walad
 w-ašadd' dahri w-asamad,
 ṭayyabū-li l-bēḍ fel-marag
 w-gālu kulī ya omm el-walad!*

Quando dissero: « è una bambina »
 diedero a chi portò la notizia una veste
 di cotone,
 [Mi] diedero una pentola col coperchio
 con dentro quattro cucchiariate [di
 cibo].

Quando dissero: « è un bambino »
 tendo la schiena e mi appoggio
 Mi cucinarono uova nel burro
 e dissero: « mangia o tu che hai avuto
 un maschio! »
 (Sa'ādah Nūr ad-Dīn, al-Balyanah)

Viene qui fatto riferimento al differente trattamento riservato alla madre a seconda del sesso del neonato, e alla consuetudine di fare un dono a chi porta la notizia della nascita. In un'altra ninnananna subentra nella madre un senso di rivalsa, dal momento che la sua bambina sposerà proprio quel figlio di cui va tanto fiera la sua vicina, andando a vivere con lui in una casa lontana.

VII

تفرحيش يا أم الولد
 والبت كبرت تاخذو

تبني لها بيت يحرى البلد
 وتحرمك دخانتو
 تفرحيش يا أم الورد
 والبت كبرت عشقتو
 تبني لها بيت بحرى البلد
 وتحرمك من عشنتو

Tefraḥiš ya omm el-warād

wel-bett° kebret taḥdōw
Tebni-la(ha) bēt baḥari l-balād
w-teḥarrimék duḥḥántōw
Tefraḥiš ya omm el-warād

wel-bett kebret 'ešgitōw
tebni-la bēt baḥari l-balād
w-teḥarrimek men 'eššitōw...

Non rallegrarti o tu che hai avuto un ragazzo,

la bambina crescerà e lo sposterà!

Si farà una casa a nord del paese e ti vieterà di andare a mangiare da lei!

Non rallegrati o tu che hai avuto un maschio,

la bambina crescerà e lo amerà.

Si farà una casa a nord del paese e ti vieterà il suo nido...

(Zaynab Umm Ṭāyi', al-Gurnah)

4. Per alcune indicazioni generali sulle parlate dell'Alto Egitto e sui criteri di trascrizione adottati si rimanda al nostro saggio sull'invocazione per la nascita. III,1-sgg.: *mīn* sta per il cl. *man*; il verbo è al perfetto (*naḍaruh*, cl. *naẓarahu*, come frequentemente avviene in forme esprimenti un voto o un desiderio; la rima degli ultimi 4 versi è in /ey/ realizzazione comune in Alto Egitto del cl. /i/ (come rilevato anche da A. A. Khalafallah, *A Descriptive Grammar...*, pp. 23, 41 (c)), ma in questo caso è da tener presente anche l'andamento ascendente della melodia nella sillaba finale del verso, notevolmente allungata. IV,3: *bett* è la contrazione di *bint*, parallelamente *walad* è spesso realizzato *wād*. VI,2: nella zona di Sōhāḡ /ḡ/ tende ad essere realizzato /d/ per cui si ha il passaggio *wala t°ḡib* — *wala t°dib* e per assimilazione *wala ddib*; 4: il *kuttab*, detto talvolta anche *maktab*, è la tradizionale scuola coranica. 8: 'a- sta per 'amma o 'ammāl, e premesso al verbo indica che l'azione è in corso e ne sottolinea l'intensità. VII,1,5: i dimostrativi *da* (*hādā*) e *di* (*hādīhi*) sono spesso usati in Alto Egitto alternativamente, senza considerazione del genere. VIII, 1: nella zona del Gurnah, a Ovest di Luqṣor, la negazione viene effettuata talvolta con il semplice /-š/ finale, omettendo la particella *ma* (cfr. *fīš* « non c'è » per *ma fīš*); il vocabolo *walad* viene in quest'area comunemente pronunciato *warad*. 2: il verbo (*aḥada* (cl. *aḥaḍa*) ha il senso di « sposare », « prender marito/moglie ». 3: Nord e Sud sono generalmente espressi con *baḥari* e *gubli*. I vv. 2, 4, 6, 8 terminano in /ōw/, fenomeno paragonabile alla terminazione /ey/ del br. III (cfr. A. A. Khalafallah, *A Descriptive Grammar...*, p. 41 (d)).

Nota bibliografica. Si fa riferimento alla bibliografia essenziale riportata nel nostro saggio *Un'invocazione per la nascita nella tradizione dell'Alto Egitto*, in « Annali di Ca' Foscari », XVIII, 1979, serie orientale n. 10, p. 25. A questa è opportuno aggiungere, per quanto riguarda i riti della nascita l'interessante lavoro di Ali Zouari, *La naissance à Sfax dans la société traditionnelle-Chants de naissance à Sfax*, in « Cahiers des Arts et Traditions populaires » (Tunisi), n. 4, 1971, pp. 17-33, che riporta un canto per molti aspetti simile a quello da noi pubblicato (in sola trad. francese, p. 30). Per esempi di *qullah* o *ibriq* usati in occasione del *subū'* si veda 'Uṭmān Ḥayrat, *Qullat as-subū'*, in « al-Funūn aš-ša'biyyah » (Cairo), III n. 10, set. 1969, pp. 17-30. Molte informazioni, per l'area palestinese, sono contenute nelle opere di Hilma Granqvist, *Birth and Childhood among the Arabs*, Helsingfors 1947, e *Child Problems among the Arabs*, Helsingfors-Copenhagen 1950. Di utile riferimento è il recente saggio dell'egiziano Muḥammad al-Ġawharī, *aṭ-Ṭifl fi 'l-turāṭ aš-ša'bi*, in « Ālam al-fikr » (Kuweit), X, n. 3, ott. dic. 1979, pp. 639-676. Per un approccio di tipo sociologico si veda anche H. Ammar, *Growing up in an Egyptian Village*, London 1954, e H. B. Barclay, *Study of an Egyptian Village Community*, in « Studies in Islam », III, 1966, pp. 143-166; 201-226. Sullo statuto del bambino nell'Islam, cfr. R. Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957, cap. III, pp. 135-149. Sui pericoli che sovrastano la madre e il bambino e sui riti ed amuleti volti a scongiurarli, si veda J. G. Kennedy, *Mushahara: A Nubian Concept of Supernatural Danger and the Theory of Taboo*, in « American Anthropologist », LXIX, 1967, pp. 685-702; Ch. Bachatly, *Notes sur quelques amulettes égyptiennes*, in « Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte », XVII, 1929, pp. 49-60; 183-188.

In merito alle ninnenanne, oltre alle citate opere di Maspero, Panetta, Granqvist, si veda S. Hillelson, *Arabic Nursery Rhymes*, in « Sudan Notes and Records », I, 1918, pp. 28-32, e Aḥmad Ruṣṣī Šālīḥ, *Funūn al-adab aš-ša'bi*, Cairo 1956, II, pp. 105-109.

EROS BALDISSERA

ŠAWQĪ BAĠDĀDĪ NARRATORE

Dopo aver presentato nelle pagine di questi *Annali* la vita e la figura di Šawqī Baġdādī, il Majakovskij siriano com'era chiamato in gioventù, e aver dato documenti della sua opera poetica ¹ ci sembra opportuno cercar di ampliare la conoscenza di questo multiforme autore fornendo un saggio della sua narrativa. Infatti, come facemmo notare, accanto a una preponderante produzione lirica, Baġdādī ha dato da sempre anche all'altro genere letterario, e in modo meno discontinuo di quello che può far supporre la superficiale considerazione del numero e delle date di pubblicazione delle sue raccolte di racconti, soltanto due, contro cinque sillogi poetiche.

Ma non è privo d'interesse osservare che la sua prima pubblicazione importante fu proprio una raccolta di racconti: *Ḥayyū-nā yabṣuq daman* (Il nostro quartiere sputa sangue), del 1954, che rifletteva la sua vita, le sue esperienze e il suo sviluppo intellettuale fino ad allora, come disse il suo amico, lo scrittore Sa'īd Ḥūrāniyyah ²).

Da quella data, salvo qualche racconto apparso nella stampa periodica, di Baġdādī esce solo poesia. Per chi non lo conosceva poteva sembrare una definitiva conversione dello scrittore alla religione di un'araba Calliope. Ma a ventitre anni di distanza da quel 1954, nel 1977, Baġdādī pubblica a Damasco la raccolta di racconti *Baytu-hā fi safḥ al ġabal* (La sua casa è sulle falde del monte), dove, in una breve nota introduttiva, egli tiene a sottolineare di non aver mai cessato di scriver racconti come hanno avuto modo di rilevare i lettori di giornali e riviste, ma di non averli raccolti prima d'allora per vari motivi fra cui le avverse condizioni politiche. Avuta l'opportunità, dopo lungo tempo, di pubblicare una raccolta di racconti egli dice di aver scelto, fra la sua ventennale produzione narrativa ³, quanto è maggiormente atto a rappresentarla, anche se, a distanza di anni, qualche racconto non lo soddisfa come nel momento in cui fu scritto.

In questi brani notiamo che Baġdādī non tradisce lo stile e il contenuto realistici, quella sua descrizione della vita vissuta, sua propria e della gente, spesso della povera gente, che già si ritrovava nei racconti della prima raccolta. Solo che il tutto

risulta più addolcito, con vene romantiche, quasi che con gli anni l'animo del giovane appassionato si sia ammorbidito – ed è normale che l'età ammorbidisca – e guardi alla vita con l'obiettività dovuta alla saggezza che il tempo distilla in ognuno di noi.

Questo troviamo nel racconto che dà il titolo alla raccolta. È un brano che ha tutta l'aria di essere autobiografico. L'estrazione sociale del protagonista, di cui non è mai menzionato il nome, la sua carcerazione e la sua successiva fuga in Libano son fatti che appartengono realmente alla biografia di Baġdādi. Se il resto sia realtà o no ha poca importanza. Ormai esso appartiene a pieno titolo alla narrativa siriana contemporanea di cui Šawqī Baġdādi s'è dimostrato valido esponente, oltre che poeta.

La sua casa è sulle falde del monte ⁴⁾.

Quando morirò amor mio
non cantar mai lo sconforto
e non piantar rose presso il mio capo
né ombrosi alberi di cipresso.
Sia su di me soltanto
l'erba verde
l'erba umida di pioggia e rugiada.
Poi non importa che ti sovenga di me.
Se lo desideri lasciami pur nell'oblio.

Christina Rossetti

Poetessa inglese (1830–1894) ⁵⁾

Eravamo d'accordo che oggi sarei salito sul monte per farle visita. Era la prima volta. Non conoscevo il luogo per cui convenimmo, sua madre ed io, d'incontrarci alle cinque del pomeriggio nell'ultimo tratto dello « Sheykh » ⁶⁾. Raccomandai a mia madre di svegliarmi prima dell'ora dell'appuntamento per non giungere in ritardo. Tuttavia non riuscii a profittare della mia abituale siesta, e non solo per la calura. Una moltitudine di pensieri mi ossessionavano mentre, sdraiato, riandavo al passato. Ricordi a migliaia m'assalivano, per lo più lontani e tristi.

Mi alzai a far qualcosa e ingannar l'attesa dell'appuntamento che appariva ancor lontano. Cercai di leggere, ma mi stancai dopo qualche pagina. Presi la penna. Forse avrei scritto qualche riga. Feci solo degli scarabocchi che si prolungavano verso alti alberi o visi deformati. Quando mia madre mi udì girar per la casa, dal suo posto nella stanza interna mi chiese:

– Allora, non dormi?

– Fa caldo... Non riesco a dormire.

– Prova ancora... L'ora dell'appuntamento è lontana.

Mia madre sapeva. Allora le dissi:

- Tenterei invano. Dormi tu e lasciami stare.

Ero convinto che anche lei, come me, non dormisse affatto. Che, come me, anche lei stesse pensando e ricordando.

Mia madre conosceva la nostra storia dall'inizio alla fine. Ricordo che lei l'aveva ricevuta in casa dopo che il nostro legame affettivo si era rafforzato e che Husniyya era riuscita a conquistar la sua amicizia fin dal primo incontro. Mia madre in seguito mi aveva detto:

- La figlia di Darwisha? Sembra che sia povera, ma dal cuore d'oro...

Sorrisi allora. La madre, accorta, aveva indovinato ed io non ebbi il coraggio di descriverle la vecchia stanza che, fin da quando era stata costruita, non aveva conosciuto il sole, né l'intonaco da quando i suoi muri erano stati dipinti, anni prima, nel periodo in cui le case di Damasco erano costruite di piani e stanze incastrate l'una nell'altra che davano su un cortile interno scoperto.

Quella volta avevo detto a mia madre che Husniyya abitava con sua madre in una stanza presso vicini e che era orfana di padre in quanto questi era morto quand'ella era in tenera età. L'aveva lasciata alla madre sola, senza parenti, salvo una zia che morì senza prole. Un altro zio era morto prima di suo padre. Le avevo detto ancora ch'ella era una semplice impiegata dattilografa. Non osai descriverle la stanza o, piuttosto, me ne vergognai.

Aprii e chiusi il frigorifero più volte per cui sentii ancora mia madre dirmi:

- Che Allàh sia soddisfatto di te, portami un sorso d'acqua...

Le portai l'acqua. Si era messa seduta per bere, mentre io, in piedi, aspettavo confuso, al punto che non m'accorsi della sua mano che mi tendeva il bicchiere vuoto finché non udii la sua voce:

- Su!... Dove sei con la testa?

Mi sfuggì una risata forzata che rimase a mezz'aria e presi il bicchiere. Poi tornai nella sua camera e mi sdraiai sul divano davanti a lei a guardar dalla finestra. La madre sentì d'istinto che suo figlio voleva sfogarsi con qualcuno per cui gli chiese con calma:

- Sei triste?

La guardai fisso e apatico, poi sorrisi come chi vuol allontanare qualcosa dal proprio animo e dal proprio viso, sennonché dissi:

- Naturalmente. L'uomo deve esser triste.

- L'ami ancora?

Girai la testa sorpreso. Amarla?! Madre mia, ora non è amore. Ci siam lasciati più di cinque anni fa e ho amato altre in questo periodo. È ragionevole che sia amore? Sì!...

Si era rifatta viva con me due anni prima, quando la malattia si era aggravata. Il giovane che la frequentava l'aveva lasciata e le amiche diradarono le loro visite allontanandosi da lei. In ogni caso ella lo fece solo costretta dal bisogno poiché la malattia le aveva fatto perdere il posto e reso impossibile qualunque altro lavoro. Quando,

dopo quel periodo di separazione, ci riincontrammo, mi apparve paurosamente magra, con le vene sporgenti come se fosse stata una ragazza diversa da quella che avevo amato. Durante quel nostro primo incontro mostrò vergogna e imbarazzo, il suo orgoglio e la sua natura fiera che io ben conoscevo non volevano ammettere la sua indigenza e accettar aiuto per elemosina. Si era sempre ostinata a saldare i propri debiti, anche se si trattava del dono di un amico o di una persona amata. Quel giorno la sollevai subito dal suo sentimento di vergogna dicendole semplicemente:

– Non ti devi vergognare, Husniyya. Ti ricordi che un giorno ci promettemmo di aiutarci anche se ci fossimo lasciati?

Da quel giorno nacque tra noi un nuovo e prezioso regolare rapporto. La visitavo all'inizio di ogni mese. Pagavo l'affitto della stanza. Conversavamo sui fatti nostri, sulla famiglia e gli amici. Io le raccontavo di qualche mio problema o cruccio, anche di natura sentimentale. Lei ascoltava con calma e interesse cercando poi di dare una spiegazione sia alle cose importanti che alle insignificanti. Le portavo qualche libro e riprendevo quelli che aveva letto discutendone. Mi parlava delle ultime fasi della sua malattia che appariva incurabile nonostante l'operazione subìta dopo la mia partenza, quando ci separammo. Viveva con un solo polmone e ormai l'iniquo morbo procedeva anche in quello aprendovi uno squarcio ribelle a ogni cura.

Talora bevevo una tazzina di caffè, e me ne andavo salutato da quello strano sguardo profondo che si irradiava dai suoi occhi ardenti. Sentivo che aveva voglia di dirmi tante cose, ma non me le diceva per pudore, o timore, o per non so qual'altro sentimento. A volte tornavo nel corso del mese per qualche imprevisto. Allora portavo con me della frutta o compravo una tanica di gasolio per la stufa. Questo perché non potevo dimenticare quel giorno d'inverno in cui entrando in casa loro senza preavvisarle trovai la stufa spenta e le due donne tremanti di freddo. Quando chiesi piuttosto ingenuamente perché non avessero acceso la stufa si guardarono l'un l'altra, poi Husniyya, cercando per quanto possibile di dare un tono scherzoso alle sue parole, disse:

– Non c'è gasolio, signore...

– Non c'è gasolio in città?

– No... In città ce n'è quanto vuoi... Da noi non ce n'è...

La risposta era drammatica. Quanto costava una tanica di gasolio? Due lire e quaranta piastre, e ciononostante non avevano questa misera somma.

Agl'inizi mi riceveva vestita e seduta, poi cominciò a ricevermi a letto quando la sua debolezza s'accentuò e la sua cera divenne esangue da far paura. Ma non perdeva la speranza. A volte diceva con tono serio:

– Mio caro, un giorno guarirò e allora ti chiederò di portarmi a fare una passeggiata nella Guta ⁷⁾ per vedere quell'albero di albicocche che, durante una delle nostre passeggiate, ebbe un ramo spezzato dall'eccessivo peso dei frutti, ancora acerbi in quell'epoca. Ti ricordi quante zucche ci portammo via?

Allora le rispondevo sempre:

– Guarisci mia signora, e io sarò al tuo servizio...

Talvolta conversavamo sul passato e sui giorni felici pieni d'amore, ma senza che il discorso assumesse il tono di chi pensava realmente di riviverli o alla possibilità di ricominciarli. Sapevamo che erano finiti e che non saremmo potuti tornare com'eravamo quand'anche lei fosse guarita. Ormai l'amore, per il tempo, la malattia e la reciproca fiducia, s'era trasformato in quella specie di rapporto confidenziale che unisce due vecchi amici dello stesso sesso, non un uomo e una donna.

Un giorno le consigliai di tornare in sanatorio. La malattia si era diffusa e aggravata divenendo incurabile. Alla mia proposta ella rispondeva:

– È inutile... Ormai è passato il tempo in cui il sanatorio mi avrebbe giovato...

Io la rimproveravo dolcemente di averlo lasciato dopo che mi ero adoperato per farla entrare tramite alcuni medici e funzionari dell'ospedale che conoscevo.

Allora mi rispondeva:

– Tu sai perché ho lasciato il sanatorio. Ero divenuta allergica a tutti i medicinali. Aggiungici il mio stato psichico dopo che ti misero in prigione, dopo che perdesti l'impiego e fuggisti in Libano. Provai allora un senso di desolazione insopportabile al punto di non sentirmela di restar prigioniera delle mura del sanatorio più di sei mesi. Dovevo tornare a vivere e riunirmi a te in qualsiasi modo...

Infatti mi raggiunse mentre ero rifugiato in Libano alla ricerca di un po' di tranquillità e del necessario per vivere. Ma non essendo disposto a dividere con lei il mio esilio, la mia sofferenza e la disperazione di poter tornare in patria avemmo delle divergenze per cui ci separammo. I miei amici mi dicevano con tono di rimprovero:

– Fino a quando ti trascinerai dietro questa disgraziata? Sei in grado di mantenerla? La puoi sposare? O sogni di tornare indietro di tanti anni il cui numero è noto solo al Signore che ti ha creato?

In quel periodo tutte le vie erano veramente sbarrate e la disperazione si era alleata all'evidenza, al rimprovero degli amici, al timore di essere accusato di sfruttare la bontà della ragazza pur essendo separati. Passarono gli anni e il tempo compì la sua azione concedendoci la grazia dell'oblio. Lei amò un altro giovane, o le sembrò d'amarlo, mentre io affrontavo la vita sotto falso nome e con una lama spuntata finché le condizioni vollero che l'errante marinaio riguadagnasse il suo porto. Tornai in patria, ma con animo nuovo, ferito, lo spirito afflitto e il viso che aveva perso la capacità di ridere allegramente, di cuore...

Ci intendevamo, senza rancori, poiché c'eravamo amati sinceramente, e c'eravamo separati proprio a causa di quello stesso amore, non perché esso fosse scemato. Eravamo consapevoli che non vi era alcun vantaggio nel soffiare su un fuoco spento, però nello stesso tempo provavamo qualche gioia nello smuovere la fredda cenere con le mani alla stregua di colui che sfoglia le pagine d'un vecchio quaderno.

Talvolta le dicevo che la sua malattia era dovuta al fatto di abitare in quella stanza. Lei negava:

– No! È stata soltanto una forte bronchite degenerata in polmonite, poi in tubercolosi e infine in ciò che vedi.

Ma io ero certo che, qualunque fosse stata la causa della malattia, quella stanza

maledetta dalle logore incrostazioni sui muri e l'eterna umidità aveva contribuito decisamente a favorirla e a farla attecchire nel giovane petto. Se glielo dicevo esplicitamente lei mi rispondeva con quel suo sorriso mite che voleva dire: «Credi che se avessimo potuto avremmo esitato a cambiare questa abitazione con una salubre e soleggiata?».

La vecchia madre, ogniqualvolta udiva discorsi di questo genere scuoteva la testa e dal suo posto ove soleva stare, vicino alla finestra che si apriva – l'altra finestra infatti era sbarrata perché era usata come armadio per le medicine e altre piccole cose – diceva:

– Per Allàh, figlia mia, sta scritto che dobbiamo vivere in questa stanza e che dobbiamo morirvi.

Mia madre era silenziosa come me. Mi accorsi del suo sguardo solo quando la udii rivolgermi la parola:

– Dove sei con la mente?

Tornai in me e mi alzai di nuovo rispondendo solo con un vago borbottio. Andai nella mia stanza e presi il pacchetto delle vecchie fotografie. In una eravamo noi due in mezzo alla piazza degli Omaiadi. Lei aveva infilato la sua mano destra sotto il mio braccio sinistro piegato e guardavamo verso levante. Fui colpito dalla lunghezza della gonna sulla sua figura slanciata, essa arrivava molto al di sotto del ginocchio. Eran passati otto anni da quella volta e la moda allora era per il lungo. C'era una altra fotografia dove stavamo ballando con entusiasmo. Era una gara di ballo a quel che mi ricordo. In un'altra fotografia Husniyya stava aprendo una scatola avuta in premio per la danza che avevamo vinto quella sera.

Dio! Quanto le piaceva ballare. E quanto ansimava per lo sforzo negli ultimi periodi. A volte era presa da insistenti crisi di tosse su cui cominciavi ad aver dei dubbi solo troppo tardi. Quando la portai a farsi le radiografie capimmo la terribile verità: il suo polmone sinistro era leso da una piccola caverna che poteva esser curata. Si convinse di andare al sanatorio solo dopo lunghe insistenze. Da allora i nostri incontri avvennero su una panchina, all'ombra dei piccoli pini che circondavano il sanatorio « Ibn an-Nafis », nei giorni di visita e in altri. Vi salivo portando qualche presente, triste per vederla lì, felice per la salute che le tornava. Questo finché non giunse il momento che tutti noi sapevamo inevitabile. Il giorno in cui fui costretto a lasciar la patria. Quel giorno andai a casa di sua madre e le diedi una lettera da portare a Husniyya nel pomeriggio. Gli occhi della povera donna sporsero per lo spavento poiché sapeva quale sarebbe stato l'effetto di quella drammatica lettera sulla figlia. Ma dopo aver lasciato Husniyya in mani fidate che la curavano non potevo far altrimenti. Partii per la destinazione stabilita e la sera dello stesso giorno, a notte tarda, dopo le fatiche di un cammino impervio e inquietante tiravo un sospiro di sollievo su un letto sicuro in casa di amici sul litorale libanese.

Guardai l'ora. L'appuntamento era ormai prossimo. Mi vestii con calma, mi accertai di avere in tasca il nastro rosso, poi misi gli occhiali scuri e uscii. Il sole era

forte e la calura opprimente. Alle cinque precise aspettavo dove finiva la strada. La scorsi in lontananza, ferma in un angolo all'ombra, l'esile figura nel suo vestito nero. In mano aveva dei fiori come d'accordo. Ci scambiammo solo qualche parola e cominciammo a salire.

Ecco che sto salendo sul monte verso di te. Mi addentro in quartieri sporchi, in vicoli pieni di polvere o che si sciolgono nel fango dove mai in vita mia m'era capitato di passare, per giungere da te. Salgo sul monte in compagnia di questa vecchia che non ebbe altri compagni che te, ansimando, grondando sudore nel fulgore del bruciante sole estivo.

O disgraziata che ti trascini accanto a me mentre la tua bassa figura si curva quasi fino a terra come l'animale che avanza pian piano e piega il suo dorso ogniqualevolta la salita della strada s'accentua. Era forse necessario, o Husniyya, che scegliesti quel posto che avrebbe tormentato questa vecchia fino al giorno della sua morte?

Dovevamo apparir alquanto curiosi alla gente: una vecchia mingherlina in una consunta milaa ⁸⁾ nera con un giovine di bell'aspetto, estraneo agli abitanti di quei quartieri abbarbicati alle falde del monte Qasyùn che scendono verso il mercato di « Sheykh Muhyi ed-Din ». Lo notavo negli occhi della gente accanto a cui passavamo o che ci sbirciava dalle finestre curiosa e meravigliata. Non potrete mai indovinare il rapporto che lega questo giovine elegante con la povera vecchia che porta i fiori.

A momenti la precedevo quando la strada si restringeva e il passaggio era consentito in un sol senso. Quando si allargava mi lasciavo precedere un po' per conoscere il cammino. Seppi che eravamo arrivati per i singhiozzi della madre che esplosero in un pianto soffocato mentre chiamava la figlia come se quella ci stesse aspettando e fosse in grado di sentirci:

– Te l'ho portato amor mio... è venuto a visitarti figlia mia... mia compagnia...

Lasciai la madre piangere e mi avvicinai alla tomba fresca con il suo fango ammonticchiato non ancora dipinto. Era una tomba umile con una corta lapide su cui stava scritto il nome in nero. Presi i fiori e trassi di tasca il lungo nastro rosso con cui li legai alla lapide.

Husniyya, non ho scordato la raccomandazione che un giorno lontano mi facesti scherzando: « Se muoio legate il primo mazzo di fiori sulla mia tomba con un nastro rosso ». Amava il colore del fuoco perché un giorno l'avevo ammirato su di lei.

Sedetti stremato sul bordo di una tomba vicina asciugandomi il sudore mentre il mondo, da quella considerevole altezza, aveva cominciato a risplendere. Damasco appariva allegra sotto di noi assieme agli orti che la circondavano. Un filo di brezza cominciò a spirare su un superbo albero di china vicino alla tomba e dalle sue foglie proveniva un fruscio stimolante. Il sole si era già allontanato un po' dietro la cima e il tardo pomeriggio avanzava sulla città. Il panorama da quel posto appariva incantevole.

Husniyya aveva sempre sognato una casa sana e soleggiata dominante un bel panorama, ma aveva passato tutta la sua vita in una stanza priva della luce del sole. La casa che sognava le era stata concessa solo quando non era più in grado di servirsene e di goderla.

Riflettevo tra me facendo il confronto tra la stanza nella città bassa in cui era nata ed era morta e quella tomba sulla parte alta del monte mentre asciugavo le lenti dei miei occhiali bagnati di lacrime. Osservavo il nastro rosso nuovo che brillava nell'atmosfera desolata del cimitero al punto che per un istante immaginai che tutta la faccenda fosse solo uno scherzo e che Husniyya, spiritosa come sua abitudine, si nascondesse dietro la tomba. Il suo nastro rosso con cui si cingeva la testa rivelava il suo nascondiglio e guidava a lei. Ma sua madre singhiozzava con voce strozzata mentre il becchino ci sbirciava col suo viso di pietra presentandoci l'onorario. C'eran dei bimbi che s'affollavano e ci guardavano da lontano. Il brusìo delle foglie dell'albero di china aumentò come se volesse accompagnare la madre nel suo lamento soffocato.

1) *Annali di Ca' Foscari*, XVIII, 3 1979 (Serie Orientale, 10), pp. 27-38.

2) In una sua recensione alla raccolta in *al-Adib*, XIII, settembre 1954, p. 57.

3) I racconti scelti son sei e son stati scritti fra il 1956 e il 1971.

4) Il testo qui tradotto è preso dalla rivista *al-Ma'rifah*, 175, 9/1976, pp. 98-105.

5) È figlia dello scrittore e patriota italiano Gabriele, esule a Londra dopo i moti napoletani del 1820.

6) Si tratta del popolare quartiere Šeyḥ Muḥyī ed-Dīn, abbarbicato sulle falde del Qā-siyūn, il monte che sovrasta Damasco.

7) È la rigogliosa oasi di Damasco, piena d'orti e giardini.

8) *Milā'ah*: gran manto di cotone portato dalle donne.

BLANCAMARIA SCARCIA AMORETTI

SULLA STRUTTURAZIONE DEL POTERE IN IRAN
DOPO LA CADUTA DEI PAHLAVI *

Gli interrogativi sul futuro assetto dell'Iran, posti all'indomani della caduta dei Pahlavi, non hanno finora trovato risposte adeguate. Sia chi pretendeva che lo slancio rivoluzionario si sarebbe presto esaurito dando per scontato che la mobilitazione popolare, caratterizzante il movimento iraniano, non potesse durare, e avrebbe rapidamente avuto il sopravvento la tradizionale passività delle masse nei paesi islamici, sia chi intravedeva una soluzione clericale e integralista, cioè una assoluta coincidenza tra potere religioso e civile, sia chi pronosticava un processo di confronto politico tale da permettere radicali trasformazioni sociali ed economiche in tempi brevi, è stato parzialmente smentito, sebbene tutte le ipotesi siano oggi paradossalmente, almeno in sede teorica, più plausibili di quanto non lo fossero un anno fa. Permangono, infatti, e addirittura aumentano, gli aspetti contraddittori e gli elementi contrastanti in seno alla realtà iraniana, e, allo stato attuale delle cose, non è possibile intravedere quale sia la linea vincente destinata a informare di sé la fisionomia socio-politica ed economica definitiva del paese.

Sono, proprio per questo, più indispensabili che mai nuovi tentativi di analisi che tengano conto dei mutamenti avvenuti dalla vittoria della rivoluzione in poi, e del permanere di situazioni, in ambito sociale ed economico, determinate da una lunga tradizione storica che l'ondata rivoluzionaria non sembra avere finora sostanzialmente modificato.

Tali analisi, quando fuoriescano dal commento politico immediato, devono tener conto di una quantità di dati poco omogenei, e di un materiale fluido, non depositato, che non è sempre traducibile, da un punto di vista documentario, in precisi riferimenti bibliografici o in puntuali citazioni di incontri e interviste. Val quindi la

*) Relazione letta in Ca' Dolfin il 15 maggio 1980.

pena di elencare su quali elementi siano basate le osservazioni che seguono. Si è partiti dalle affermazioni e dalle decisioni ufficiali delle varie istanze in cui si articola il potere, non sempre congrue tra loro, e le si è viste nel loro rapporto con le reazioni agli statements ufficiali e alla ricezione degli slogan rivoluzionari e di propaganda del regime, diverse a seconda dei contesti, e che si sono verificate nella produzione culturale intesa in senso lato. È stato cioè vagliato, sia pure per sondaggio, quanto è stato reperito di materiale scritto, dalla grande stampa alla più raffinata e accademica produzione editoriale. Molto si è lavorato sulle informazioni derivanti da discussioni informali circa la formulazione di strumenti di espressione culturale e politica alternativi a quelli operanti nel passato.

L'attenzione dell'islamista si è focalizzata, in particolare, sui modi in cui viene condotta la ricerca nel settore delle scienze islamiche – cosa che di per se è indicativa di non pochi atteggiamenti del regime e del consenso che intorno a esso si coagula – oltre che su una serie di informazioni registrate in vari modi a livello pubblico e privato in ambienti e circoli religiosi.

Ci si trova quindi di fronte a un materiale ideologico da un lato, e, dall'altro, a una realtà che si presenta, qualunque sia l'approccio al problema, in modo da lasciar trasparire il recente passato, ma da non far intravedere immediatamente innovazioni e potenzialità future.

Si tenga poi presente il fatto che tutto ciò viene filtrato attraverso la sensibilità di chi sta vivendo il processo e la partecipazione di chi intende osservare il processo stesso in funzione di una sua eventuale definizione. La componente soggettiva va fortemente messa in evidenza, a chiarire il valore e il senso di queste note, poiché essa ha una incidenza determinante che va messa in conto per non compromettere i risultati di un'indagine, sia pure approssimativa, condotta, però, almeno nelle intenzioni, senza schemi di giudizio precostituiti.

Non è superfluo insistere su questo punto, qualora ci si fissi come scopo quello di prescindere dalla contingenza – che impone di volta in volta analisi e interpretazioni necessarie a servire da supporto e insieme a rispondere a determinate prese di posizione politiche, volte a determinare atteggiamenti e comportamenti pragmatici – e di tracciare invece, nell'approccio interdisciplinare garantito dalla compresenza di competenze diverse e specifiche sull'Iran, alcune linee di ricerca che potranno essere riprese, approfondite, verificate. Un esempio per mettere in luce il problema. In Iran non si parla indifferenziatamente degli avvenimenti conclusi con la cacciata dello Scià. C'è chi li chiama 'rivoluzione' (*enqelāb*), chi preferisce adottare l'espressione 'insurrezione vittoriosa' (*piruzi-ye qiyām*). Si tratta di un giudizio non solo su quanto è accaduto, ma sugli sviluppi a ciò successivi. Così l'osservatore, prendendo atto della cosa, non può poi, a sua volta, esimersi dal privilegiare, come punto di partenza della sua analisi, posizione rispetto a posizione, se non altro in termini espressivi. Il che non significa affatto lasciarsi determinare dalla sua personale aderenza a una data ideologia o un dato sistema politico, ma piuttosto scegliere quanto, in attesa di verifica, cioè soggettivamente, gli sembri più adatto a rappre-

sentare il processo avvenuto e quello in corso, con ciò stesso tentando di realizzare, nei confronti dell'oggetto in esame, la maggiore obiettività possibile.

Alla luce di quanto detto, una prima verifica è indispensabile circa la validità dello schema di analisi che ha permesso di individuare, nel momento di massima tensione – tra gli ultimi mesi del '78 e l'inizio del '79 – i nodi essenziali della rivoluzione iraniana, per coglierne il significato, la portata e le caratteristiche, e constatare successivamente se siano oggi presenti in campo forze diverse o nuovi soggetti politici. Si è parlato della funzione dell'intelligenza religiosa, della stratificazione sociale, conseguente al modello di sviluppo neo-imperialistico imposto al paese – sia pure nella doppia versione del sub-imperialismo o della completa dipendenza dagli Stati Uniti – dello squilibrio esistente tra città e campagna, del ruolo dell'esercito, delle conseguenze derivanti da processi nazionali non compiuti, ecc.

A uno solo di questi temi accenniamo qui, ed è quello riguardante il corpo religioso sciita, considerato non solo in funzione del ruolo che gli compete ma come specchio di una dinamica sociale che registra la tendenza a mantenere vecchie e depositate gerarchie di potere, e che, nel contempo, rivela come stiano affiorando nuovi rapporti tra le diverse componenti sociali, senza che peraltro sia, per ora, pronosticabile su quali basi essi andranno a consolidarsi, e a quali equilibri politici daranno vita.

La pubblicistica europea continua a usare inopinatamente espressioni come « clero sciita » e « integralismo islamico ». Entrambe continuano ad essere improprie, ma, se ad esse si volesse attribuire un significato traslato, tale significato è mutato nel corso degli ultimi mesi.

A prima vista, molti posti chiave nell'apparato decisionale dello stato sono in mano a nullà. La loro partecipazione diretta alla gestione del potere è incontestabilmente aumentata. Eppure, qualora si considerino come un insieme organico gli appartenenti alla élite religiosa e gli esperti di scienze tradizionali islamiche, in quanto tali abilitati a far parte di detta élite, il corpo dei mullà o meglio *ākhond*, *ruhāni*, risulta oggi ben più frazionato al suo interno di quanto non apparisse alla vigilia della rivoluzione. Esso cioè ingloba, oggi, praticamente tutte le componenti politiche presenti nel paese, dall'integralismo vero e proprio allo stesso marxismo, in una delle sue molte accezioni. Il che è già di per se una smentita all'esistenza scontata di un regime clericale. Si fa però sempre più esplicito il tentativo di una determinata componente sociale di proporsi per la gestione del potere avvalorando tale sua pretesa con il ricorso a una propaganda e a una immagine di sé che hanno subito una notevole immissione di nuovi contenuti dopo la presa degli ostaggi americani a Teheran. In questo senso proprio il mullà sembra il più abilitato a condurre il gioco, anche quando non ne abbia egli stesso fissato direttamente e autonomamente le regole, perché può simbolizzare, a livello di propaganda e di immagine, il messaggio che si vuole trasmettere, funzionalmente a un dato progetto politico. Diventa così, per il suo essere mullà, pedina essenziale nella corsa al potere, di cui è nello stesso tempo compartecipe in quanto espressione di questo o quel ceto sociale,

di questa o quella corrente politica. Tutto ciò presuppone che ci sia un qualche tipo di codificazione, largamente accettata, dell'ideale rappresentante e gestore del potere, che porta a una tipologia del mullà che può aspirare a questa funzione, discostandosi ovviamente dalla figura tradizionale del dotto, del religioso, del giurista.

Alle vecchie famiglie che hanno nei secoli fornito i massimi esponenti religiosi sembra si vada sostituendo un gruppo di uomini nuovi, legati al corpo tradizionale da una serie di vincoli, ma da esso sciolti per quanto concerne la legittimità di proporsi come il volto nuovo dello sciismo iraniano.

La tradizione non è comunque superata. Infatti non è casuale che, in momenti di particolare gravità, si tenti di avere, per esempio, l'avallo d'un *āyatollāh* Mar'ashi, discendente di una grande famiglia, uomo di profonda dottrina e di indiscusso prestigio culturale e religioso, anche al di fuori della cerchia ristretta di Qom, dove vive, o dell'intelligenza sciita. Una sua presa di posizione, essendo egli superiore alle parti, può essere certamente oggetto di facile strumentalizzazione, ma ha anche il significato indiscusso della necessità, per la credibilità di questo o quell'esponente del regime, per la realizzazione di questa o quella decisione, dell'appoggio di quella gerarchia sciita che è stata, per secoli, l'autorità incontestata in ambito religioso e giuridico-politico. Questa gerarchia in quanto tale non sembra oggi in lizza per il potere. L'impressione è addirittura opposta: mentre vuole conservare inalterate alcune sue prerogative culturali e religiose, che la mettono, nel contesto attuale, su un piano di non competitività, riafferma la sua indisponibilità a veder menomata la sfera delle proprie competenze, menomata sia pure attraverso un meccanismo che, almeno teoricamente, sembra favorirla, così come è espresso nella Costituzione o nella teorizzazione della *velāyat-e faqih*. Su questo apparente privilegio concesso al cosiddetto clero avviene la connessione con il fatto propagandistico a proposito dell'Islam, connessione che è recepita in Occidente come il dato reale che contraddistingue la via politica iraniana. L'Islam, nel momento di affermazione rivoluzionaria, è servito a coagulare le masse, a permettere una riacquisizione di identità messa in pericolo dal vecchio regime, perfino, si badi bene, a creare una *differenziazione* tra quanto succedeva in Iran e altre rivoluzioni, nella stessa area islamica! Appena affermatasi la rivoluzione, l'Islam ha assunto come preminente un carattere che, pur presente, era emerso meno nel corso del processo rivoluzionario, e cioè quello del nazionalismo, soprattutto persiano, arrogantesi il diritto di rappresentare in toto interessi e istanze dell'intero paese. Oggi, pur mantenendo tutte le valenze qui elencate, ne assume una nuova, che, come le altre, non ha nulla a che vedere con una visione religiosa del mondo, né con un progetto integralistico da tale visione determinato. L'Islam viene a significare, in termini politici, all'interno del paese, l'ipotesi di una possibile mediazione tra rinnovamento – anche radicale – e conservatorismo anche fortemente reazionario. Le due correnti del Partito della Repubblica Islamica che si affrontano sullo stesso tema, quella dei cosiddetti *hezbollahi* e quella 'moderata', e che fanno entrambe dell'Islam la loro bandiera, rappresentano posizioni diverse, se non alternative, nei confronti di tale mediazione. Ma è radicalizzando la

dicotomia esistente tra le due ali principali presenti nel Partito al potere che si può arrivare a estrinsecare nell'ambito della dirigenza la divergenza di posizioni e l'entità dei contrasti corrispondenti a visioni politiche a loro volta definibili in termini di lotta di classe. Gli *hezbollahi* sembrano più pronti a ricostituire l'ordine in base al vecchio assetto, magari con qualche nostalgia per situazioni precedenti addirittura l'avvento dei Pahlavi al potere. Gli altri appaiono maggiormente disposti a concedere, sotto la loro diretta garanzia, alcune riforme senza peraltro postulare una vera e propria trasformazione socio-economica del Paese. Da un punto di vista numerico, la maggior parte dei membri eletti al Parlamento e degli esponenti considerati particolarmente influenti appartengono, per ora, all'ala moderata, ma in verità proprio gli oltranzisti sembrano determinare la situazione complessiva potendo usare di un meccanismo abbastanza consueto, che, nella fattispecie, mette in luce la peculiarità della forza d'urto delle masse in Iran. Sono infatti gli *hezbollahi*, che non hanno nessun bisogno di una preponderanza numerica, quelli che mobilitano le masse del sottoproletariato urbano, fintanto che riescono a equilibrare adeguatamente, recependo le esigenze ideologiche di tali masse, le parole d'ordine integraliste e quelle estremizzanti. Sono ancora gli *hezbollahi* che conducono in gran parte la propaganda tra il bracciantato rurale e i contadini poveri per sollecitare il loro consenso al regime. La corrente moderata che ha in Khomeini e, solo più appariscentemente, in Bani Šadr i suoi più autentici fautori, usa della tattica del compromesso più di quanto non sia nelle sue intenzioni. È quindi di volta in volta costretta a misurarsi con gli *hezbollahi* i quali, pretendendo a volte di rappresentare una forma di opposizione interna al regime, agiscono importando e imponendo la base ideologica sulla quale il 'Partito di Governo' è poi costretto a muoversi. Le incertezze, le parziali smentite, i mutamenti di rotta che si possono notare soprattutto nella condotta del Presidente, hanno probabilmente questa spiegazione: restare indietro rispetto all'affermazione di principio può far correre il rischio di un calo di popolarità che significa, nel concreto, l'impossibilità di veder avallato gran parte del proprio operato. È ciò che sta succedendo a Bani Šadr, che non riscuote nel secondo turno elettorale i consensi precedenti. Si crea quindi una dinamica per cui i massimi organismi dello stato e dell'apparato burocratico-religioso-assistenziale, che corre parallelo allo Stato, cedono sul terreno ideologico per poter realizzare alcuni obiettivi. Ma ogni cedimento rende più esiguo lo spazio di manovra o più difficile il perseguimento di un disegno politico che non si adegui alle inesprese ma precise sollecitazioni degli *hezbollahi*, o meglio agli interessi della loro dirigenza. È evidente che qui si sta schematizzando, forse arbitrariamente, nel tentativo di far emergere le varie anime del potere iraniano attuale. Nella realtà ci sono più sfumature, più compromissioni, più possibilità di alleanze, tra le componenti interne alle due correnti, grazie al persistente spontaneismo di gran parte dell'organizzazione, e alla fluidità sociale che permane nell'intero paese e che si riflette anche nelle prospettive politiche che più possono corrispondere a precise esigenze di classe. È comunque significativo che, in entrambi i movimenti, il clero abbia una sua larga rappresen-

tanza, senza apparente diversificazione, sebbene nel caso degli *hezbollahi* si sia autorizzati a domandarsi, diversamente che per i moderati, se il progetto politico che essi perseguono si possa spiegare senza un collegamento con esponenti del vecchio regime, o per meglio dire, con alcuni fondari e con una fascia di grande borghesia, non direttamente compromessa con i Pahlavi, perché di sicura osservanza islamica, restati nel paese in attesa di un momento propizio per assumersi il ruolo che era stato dello Scià e della sua cerchia, sia pure in un assetto istituzionale diverso. Non è soltanto quanto si dice di Beheshti, il leader dell'intransigenza, uomo ovviamente di religione, raffinato, colto, educato in Europa, a motivare una tale ipotesi, nonostante che queste stesse dicerie non sembrino tutte prive di fondamento e denuncino certi innegabili sottintesi della sua azione. A sostegno di quanto detto vale piuttosto l'analisi dei recenti fatti, di cui quelli di maggior rilievo sono la repressione studentesca in tutte le università iraniane, la violenta ripresa della lotta contro i Curdi e l'alternanza delle varie dichiarazioni ufficiali in proposito.

Ma, se gli uomini di religione che occupano i vertici di entrambe le correnti sono diversi proprio in relazione alle istanze che queste esprimono, per cui a Beheshti si contrappone un Khomeini, più rozzamente acculturato e meno sensibile a certi richiami cosmopoliti, il « clero » che attua concretamente la trasmissione delle decisioni del vertice in termini accettabili dalle grandi masse è invece difficilmente distinguibile, ed esce da una esperienza abbastanza omogenea.

Si potrebbe procedere con un paragone. Nell'area arabo-islamica si va facendo vivo un problema che è particolarmente scottante per quei paesi che hanno subito un grado maggiore di influenza occidentale e che ne risentono in sede di non omogeneità sociale, ma ne beneficiano per una più viva dialettica interna. Il problema è costituito dalla difficoltà di collocazione nel tessuto produttivo, e più generalmente nel tessuto sociale, di una fascia che si può chiamare intellettuale, formatasi nel paese, in condizioni, a livello formale, di autenticità e di rispetto per la propria tradizione e cultura, in realtà in situazione di netto svantaggio rispetto a chi ha avuto all'estero la sua formazione culturale e professionale. Questa fascia intellettuale obiettivamente svantaggiata, e che non rappresenta, come era nelle intenzioni, l'espressione della recuperata cultura nazionale - dato l'incontestabile fenomeno di acculturazione che mina anche le strutture create per opporvisi - è destinata a svolgere un ruolo subalterno, sia in sede occupazionale, sia in sede di proposta culturale. Ciò la pone in antagonismo diretto con l'élite intellettuale più europeizzante, più efficiente, e dotata di strumenti consoni a determinare scelte politiche e culturali. Pur con le dovute differenze, trattandosi qui di uomini di religione, si può sostenere che una cosa del genere sia avvenuta anche in Iran nei tradizionali centri culturali sciiti. La necessità di confronto con una intellettualità occidentalizzata che poteva contestare il ruolo stesso attribuito per secoli al mullà, come interprete della legge canonica e garante della sua applicazione, attraverso un adeguamento alla realtà circostante da lui valutato e deciso, ha spinto indubbiamente una parte delle istituzioni religiose ad adeguare programmi e contenuti d'insegnamento. In una vecchia struttura,

che aveva come suo unico vantaggio il fatto di contare, senza soluzione di continuità, sulla prerogativa di rappresentare, nella storia, l'autentica cultura islamica – inclusiva dei mutamenti sociali scientifici e culturali che si sono integrati, nel corso dei secoli – nell'alveo della tradizione si è inserito, per così dire, un elemento di disturbo, il quale, senza amalgamarsi con la vecchia tradizione, la sostituisce parzialmente, ma a un livello di dibattito elementare e superficiale che è un pallido riflesso di quanto in Occidente o nelle università e nelle scuole di imitazione europea si va elaborando. Il nuovo tipo di mullà ha dunque un'infarinatura sociologica e antropologica, acquisisce un minivocabolario marxista, cui non corrisponde nessuna conoscenza storica delle realtà che lo hanno ispirato, opera, senza arrivare al sincretismo, una forma di adattamento della teologia islamica ad alcune correnti filosofiche europee, le quali, magari superate in Occidente, sono casualmente diventate di moda in Oriente. La sua qualificazione di esperto giuridico viene, sotto molti aspetti, messa in discussione, non essendo più il diritto – con tutte le implicazioni che esso comporta in campo istituzionale, teologico e politico, tipiche della cultura islamica, – il punto fondamentale del suo ciclo di studi. È fenomeno in parte immediatamente appariscente, ma che può essere soprattutto documentato dal genere di pubblicazioni diffuse da organismi che sono ufficialmente collegati alla scuola teologica di Qom, da contenuti dei discorsi dei leader religiosi di maggior successo (in certa misura, di quelli dello stesso Khomeini), dalla sotterranea ostilità che incontrano negli ambienti religiosi più strettamente tradizionalisti, cioè più rigorosamente fedeli alla concezione scientifica islamica, le interpretazioni storico-ideologiche oggi in voga, qualificate di sciismo. La stessa diffidenza verso l'opera di 'Alì Shari'ati, inizialmente considerato l'ideologo della rivoluzione iraniana, rientra in questo quadro, sia perché la sua matrice occidentale è esplicita e gli permette una dialettica ignota alla disquisizione islamica, sia perché l'ipotizzata esistenza di una dicotomia sempre ricreantesi all'interno dello sciismo, tra sciismo di potere e sciismo d'opposizione, può fornire non pochi elementi di contestazione proprio nei confronti di un atteggiamento culturale come quello che si sta qui descrivendo, falsamente popolare, e in verità succube del potere a cui è funzionale. Questo tipo di intellettuale che ha nel « clero » la sua rappresentanza più paradigmatica tocca ovviamente larghi strati sociali, soprattutto tra i giovani, ed è quasi automatico che proprio a loro tocchi, nell'attuale contesto politico, una collocazione di particolare rilievo. Perlopiù di estrazione piccolo-borghese e contadina, essi assicurano al potere due fatti: grazie alla loro matrice di classe, gli garantiscono una qualche forma d'interclassismo, che rende per ora difficile scorgere la mancanza di consenso da parte di consistenti ceti sociali, che non si riconoscono nel nuovo corso politico – operai, artigiani, professionisti ecc. – non tutti immediatamente riconducibili sotto un'etichetta moderata o conservatrice, e di gruppi studenteschi, minoranze etniche, non sempre definibili come agenti della provocazione o dell'estremismo di sinistra. Inoltre il potere trova in loro una sincera cassa di risonanza per quel genere di propaganda che si impernia sull'Islam, senza mai peraltro riempirlo di significati precisi. La corrispondenza fra

l'ambiguità dello slogan politico « né a Oriente, né a Occidente, ma nel seno dell'Islam » e quella della pretesa applicazione dei principi dell'economia islamica apre un campo di intervento a questa fascia intellettuale, altrimenti emarginata. Il regime ne usa come di una riserva di consenso cui attingere, senza che essa sia in grado, per il momento, di presentare il conto per le sue prestazioni, accontentandosi del ruolo di propagandista che le viene affidato e di quanto le eroga l'opera assistenziale che compete allo stato iraniano attuale.

Non si tratta certo di un problema che si possa valutare in termini di consistenza numerica, dato che tale fascia può aggregare piccoli operatori culturali nelle campagne, e assorbire una parte della massa studentesca, destinata a comprimersi se permane l'attuale situazione universitaria. È un fenomeno che va piuttosto valutato qualitativamente, in quanto individua una componente politica attiva, ma subordinata, incapace di avere istanze proprie, e priva di quella sia pur embrionale coscienza di classe che ha altrove – per esempio nei paesi arabi – facilitato alcuni esperimenti nazionalistici piccolo-borghesi di capitalismo di Stato.

Ne consegue che l'eventuale progetto, che la leadership iraniana intende elaborare, non può non risentire del fatto che la forza propagandistica su cui essa può contare per mantenere intorno a sé il consenso di massa sia costituito da questa specie di sottoproletariato intellettuale. E qui alcuni elementi importanti vanno tenuti presenti. L'insistenza, specialmente da parte di Bani Šadr, affinché il Parlamento sia composto da membri che appoggino la sua linea, – messaggio, pare, non recepito – al di là dell'eventuale e plausibile individualismo, è una spia di una situazione di disagio crescente, che la diversità di posizioni, precedenti il blitz americano, a proposito della soluzione della questione degli ostaggi, in altra maniera conferma. Ma, come si è detto, avere la predominanza numerica, nelle varie istituzioni e nell'apparato dello stato, non significa automaticamente veder sancita l'egemonia di un gruppo o di una linea politica. Proprio perché la via per raggiungere tale egemonia non è scontata, si possono spiegare alcune contraddizioni che permangono irrisolte. La prima riguarda l'assetto istituzionale del paese. Una chiara divisione delle sfere di competenza dei vari poteri favorirebbe, senza dubbio, l'apertura di una dialettica politica, ma questo non sembra nelle intenzioni immediate del regime. Proprio l'ala moderata del partito della Repubblica Islamica potrebbe avere meno interesse per una soluzione di questo problema. Basandosi egli su equilibri non consolidati, e condizionato com'egli è dalle pressioni degli *hezbollahi*, la possibilità di rivolgersi, per un avallo o una smentita, non solo all'Imam, ma a esponenti di un potere come quello religioso, solo parzialmente definito in sede istituzionale, garantisce un margine di sicurezza a chi risulta più debole nel gioco degli equilibri politici.

Di qui l'azione di continuo adeguamento alle richieste interne ed esterne che caratterizza la condotta del Partito della Repubblica Islamica. In tale prospettiva va vista l'intera vicenda dei rapporti con gli Stati Uniti, funzionale a ricostituire una unità interna più che a ribadire, nel concreto, l'antimperialismo, che è stato una delle parole d'ordine dell'opposizione allo Scià. Anche qui una puntualizzazione: un at-

teggimento duro può costituire per gli *hezbollahi* il presupposto di una trattativa con l'America sulle basi di maggiore autonomia formale e ideologica – il solito ambiguo motivo dell'Islam – e di minore interferenza a livello interno, ma non diverso rispetto al passato, per quanto concerne il modello di sviluppo del Paese. Esso rappresenta invece, per l'altra corrente, l'arma ideologica più efficiente per motivare il consenso a scelte ben difficilmente comprensibili al paese in situazioni di calma interna (rinvio della riforma agraria, rialzo dei prezzi ecc.), scelte di cui il Partito della Repubblica Islamica porta nel suo complesso la responsabilità malgrado siano state probabilmente in larga misura imposte da una minoranza. Per quanto, da un lato, l'irrigidimento antiamericano possa essere utile agli *hezbollahi* nella prospettiva di una coincidenza di interessi tra la loro dirigenza e gli Stati Uniti, dall'altro esso rischia di inserire la *leadership* del Partito della Repubblica Islamica in una spirale demagogica che può soffocare quel tanto di proposta di rinnovamento politico ed economico che esso persegue, sebbene ciò sia ormai fortemente condizionato e compromesso dallo sviluppo della situazione interna nelle ultime settimane. Sembra, dunque, e i risultati elettorali lo confermano, in posizione di vantaggio l'ala più conservatrice, mentre si vanno assottigliando le condizioni perché si apra nel paese un dibattito reale e un confronto dialettico tra istanze e posizioni diverse. Interviene però qui l'ultimo dato significativo che si vuole evidenziare. Si è detto della forza d'urto delle masse che continuano a trovarsi in stato di mobilitazione, e per ciò stesso disponibili a un intervento attivo, qualora qualche cosa nell'immagine o nell'attività del regime venga ad incrinarsi. Si è più volte insistito sul connotato di massa della rivoluzione iraniana. Poche sono le analisi sulla composizione sociale di questa massa, e quasi inesistenti le indagini per verificare se essa si configuri, appunto, soltanto come forza d'urto manovrata o come autonomo soggetto politico. Non è il caso di affrontare un problema di tale natura e tale complessità. Il fatto che qui interessa è un altro, e cioè che essa rimane un'incognita per l'intero corpo politico iraniano. Qualunque ipotesi di soluzione a lungo termine non può prescindere dal ruolo che questa componente essenziale nel processo rivoluzionario iraniano ha svolto e può continuare a svolgere. Gli schemi cui si è abituati inducono a pensare che una massa, in assenza di una avanguardia organica e di un partito organizzato, che ne esprima gli interessi e le idealità, non può assurgere al ruolo di soggetto politico attivo. Ma l'« imprevedibilità » dell'Iran potrebbe tranquillamente smentire anche il più classico e collaudato sistema di analisi.

FRANCO COSLOVI

SULL' « INDIANITÀ » DELL'ISLÂM INDIANO:
IL PROBLEMA STORIOGRAFICO E LA DEFINIZIONE DI *UMMA*

Uno dei primi, difficili quesiti che si trova a dover affrontare chi si occupi di Islâm indiano è di comprendere in che consista la sua « indianità »: questo lavoro, che tratta del periodo anteriore alla conquista moghul dell'India, non ha certo la presunzione di voler risolvere il problema ma piuttosto vuole tentare di chiarirne i termini, intendendo, con questo, proporre una rilettura dei dati che consenta di affrontare un'analisi storica generale.

Tuttavia, poiché si ha l'impressione che vi sia una sovrapposizione di opinioni, sia da parte degli storici indiani musulmani medioevali sia, più tardi, degli storici europei, soprattutto quelli inglesi e della scuola che ad essi si rifà, sembra opportuno fare una breve analisi preliminare delle opinioni date, poiché spesso sono esse a motivare la scelta dei fatti presentati, invece di derivarne.

Gli studiosi, infatti, partendo dalle loro posizioni o punti di vista, danno interpretazioni differenti, a volte opposte, al quesito basilare circa l'« indianità » dell'Islâm indiano e la scelta delle fonti usate e la loro lettura vengono finalizzate all'interpretazione proposta. Mentre alcuni considerano l'essere « indiano » dell'Islâm in India solamente un elemento di individuazione geografica — e allora l'Islâm in India viene definito come elemento estraneo alla realtà circostante e in contrapposizione all'Induismo —, altri impostano la ricerca in senso etiologico, in un rapporto di diversità rispetto ai paesi da cui l'Islâm proveniva, nel senso che l'Islâm indiano avrebbe una sua peculiarità rispetto a come si è manifestato in altri paesi musulmani. Ma allora attraverso quali canali, in quale modo e come si è formata tale peculiarità? In quali forme od aspetti, a quali livelli essa si è manifestata?

Come si è detto, le posizioni variano ma esse possono essere riportate a due tendenze di base: una che afferma l'impermeabilità fra le due principali forme culturali coesistenti in India (Islâm e Induismo) e definisce il loro rapporto in maniera « negativa »; l'altra che sostiene, invece, esserci stata un'influenza reciproca

tra le due culture e definisce il loro rapporto in modo « positivo », naturalmente senza che qui si attribuisca un valore di merito ai termini.

Tali due tendenze possono essere ricondotte alle posizioni di due studiosi inglesi del XIX secolo che si occuparono fra i primi del problema: l'Elliot e l'Arnold.

Così, Elliot, nella *History of India as told by its own Historians* edita postuma dal Dowson tra il 1867 e il 1871, attraverso una vasta antologia di brani tratti dalle opere degli storiografi musulmani indiani medievali e di epoca mogul da lui raccolte durante la sua permanenza in India e che aveva già catalogato e presentato attraverso i quattro volumi del *Bibliographical Index to the Historians of Muhammedan India* edito a Calcutta nel 1849 e comprendente 231 titoli divisi per argomento, presenta una storia basata esclusivamente su conflitti, rivolte e avvicendamenti al potere di « avventurieri musulmani », e ne deduce una linea politica essenzialmente repressiva da parte dei musulmani contro gli indù.

Sulla scia di tale tradizione, come spiega bene P. Hardy nel primo capitolo del suo *Historians of Medieval India*, la scuola inglese prima, e gli stessi storici indiani – sia indù che musulmani – poi, continuarono a vedere ed interpretare la storia dell'India medievale in termini esclusivamente politici adattando via via la lettura dei fatti alle loro esigenze politiche ed ideologiche del momento (Hardy, pp. 1-19).

T. W. Arnold, unico tra gli studiosi inglesi di quel periodo, nel suo *Preaching of Islam* pubblicato nel 1896, nel capitolo che tratta dell'Islâm indiano, parte da presupposti diversi sottolineando l'aspetto della predicazione pacifica e l'opera missionaria dei *ṣūfi* e dei mercanti e presenta il rapporto tra le due comunità dal punto di vista culturale e religioso. Tale prospettiva, che supera, spostando il campo d'interesse, l'analisi colonialista della precedente, sembra più obiettiva dell'altra ma in verità ne è complementare poiché, dando all'Islâm la « dignità » di « religione », adempie in parte alla stessa funzione di « tranquillizzare la coscienza » dei nuovi dominatori occidentali che era propria dello studio dell'Elliot.

Murray Titus, nel suo *Indian Islam* del 1930, pur non mancando di sottolineare anche l'aspetto repressivo e violento della presenza musulmana in India, prende in seria considerazione le tesi dell'Arnold e sostiene la peculiarità dell'Islâm indiano nel senso che esso sia stato modificato, rispetto al suo stato originario, dall'ambiente circostante e da influenze indù (M. Titus, p. 175), ma nonostante questo suo tentativo di abbracciare globalmente l'Islâm indiano, non riesce a sciogliere l'apparente dicotomia tra la lettura che individua una preconcetta linea politica e quella che si concentra sull'aspetto religioso, che vengono presentate come momenti contemporanei o livelli paralleli.

Tra gli studiosi moderni il Majumdar, autore molto citato dai sostenitori della tesi « negativa », negli articoli da lui dedicati a tale argomento nella *History and Culture of Indian People*, sostiene la totale estraneità e avversione reciproca

tra le due culture (Majumdar, V, pp. 497-507; VI, pp. 615-617) e sembra rifarsi, quasi esclusivamente, all'Elliot.

Anche Aziz Ahmad, nel suo *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, afferma la sostanziale contrapposizione tra le due culture e tende a negare ogni tipo di influenza o rapporto « positivo » tra di loro (A. Ahmad, pp. 73-76). Sebbene il discorso si faccia più articolato, in quanto prende più accuratamente in considerazione l'aspetto culturale delle relazioni indù-musulmani ed usa una più ampia messe di fonti, vediamo che nel I capitolo della seconda parte della opera, dove espone il suo punto di vista riguardo al problema e anche successivamente, quando si tratta di puntualizzare l'aspetto « negativo » delle relazioni tra i due gruppi, egli si rifà principalmente alla scuola storiografica inglese di derivazione elliotiana, come dimostra lo schema II.

Un momento importante della storiografia moderna in questo campo, nel senso di un superamento di tale dicotomia, è rappresentato dagli studi di Muhammad Habib. Questi, nel suo articolo *An Introduction to the Study of Medieval India (a.d. 1000-1400)* pubblicato sull'Aligarh Magazine del 1931 e, in seguito, nella sua *Introduction to Elliot and Dowson's History of India, vol. II* scritta nel 1952 per l'edizione riveduta e corretta del volume in questione da parte della Cosmopolitan Publishers di Aligarh, sostiene sì - parallelamente alla tendenza derivata dall'Arnold - la preminenza dell'elemento culturale e religioso ma ne propone un'interpretazione « laica » basata sul metodo marxista. La storia dell'Islâm in India è vista, quindi, non come uno scontro tra ideologie o dal punto di vista del « trono », ma come uno scontro tra gruppi di potere e dal punto di vista economico-sociale.

Per fare ciò egli considera, forse per primo, la letteratura *şûfi* quale principale fonte « storica ».

Più recentemente M. Mujeeb, nel suo *Indian Muslims*, ha cercato di mantenere sulla questione una posizione intermedia sottolineando come vi sia della verità in ambedue le posizioni, ma in sostanza accetta la prevalenza del lato positivo; come risulta evidente dallo schema III, egli basa le sue teorie soprattutto su fonti di tipo *şûfi* -*maktûbât*, agiografie- o geo-etnografiche.

Il titolo dell'articolo di Alessandro Bausani *L'Islâm in India: tipologia di un contatto religioso* già indica i limiti del suo intervento e solo in questo senso potrebbe essere riferito alla tendenza che fa capo ad Arnold - che del resto egli critica - e soltanto per quanto riguarda il fenomeno religioso: egli non interviene, infatti, in questo caso, in merito agli effetti sociali e politici della dominazione musulmana in India, anche se lascia intendere che essa sia stata un fenomeno di massa. Quindi, egli presenta una soluzione articolata dei rapporti tra le due culture e contemporaneamente individua due grandi raggruppamenti di massa entrambi « indiani » identificabili l'uno come indù e l'altro come musulmano, ma finisce per osservare come, alla fine, si siano formati i due stati separati dell'India e del Pakistan (A. Bausani, pp. 24-27).

Un tentativo di leggere la storia religiosa dell'Islâm indiano in maniera tale da superare la dimensione di « positivo » o « negativo » è stato fatto di recente da R. M. Eaton nel suo *Sūfīs of Bijapur*.

La rilettura da noi proposta dall'inizio si limita all'aspetto religioso del problema visto, come si è detto, attraverso una documentazione di tipo fattuale, storico politica, e non solo attraverso la disquisizione teologica o sovrastrutturale-ideologica che anche gli stessi musulmani sul problema hanno fatto.

Cominceremo, perciò, con una breve rassegna tipologica delle fonti, ben sapendo, tuttavia, che è solo sulla quantità dei dati raccolti che si può tentare la ipotesi globale di interpretazione e la ricostruzione definitiva del fenomeno.

L'Elliot è il testo base cui si rifà quasi tutto il filone storico inglese – almeno fino a tempi piuttosto recenti – per quanto riguarda l'India medioevale. Le sue fonti sono, correttamente, le fonti classiche della letteratura musulmana dell'epoca del Sultanato e Moghul, ma sono portate in appoggio a quanto egli stesso dice nell'introduzione: gli indiani indù stanno meglio sotto il dominio inglese che sotto quello musulmano; per gli inglesi non è giustificato un eventuale senso di colpa nei confronti degli indiani dato che il loro dominio è giusto e benevolo nei confronti dei dominati, ecc. (Elliot H Dowson, I, pp. xx sgg.). E quindi, l'analisi interna delle fonti, cioè tentare di stabilire quanto di esse sia acquisibile per la sua analisi storiografica e quanto siano esse stesse documento ideologico piuttosto che materiale storico di prima mano, è un'operazione che l'autore non compie, non essendo questo il suo fine; egli pone anzi sullo stesso piano quanto in esse vi è di notizia e quanto è invece opinione dell'autore, essendo tale fatto funzionale alla dimostrazione della sua tesi.

L'Arnold, che – come si è detto – parte da presupposti differenti per quanto riguarda i rapporti indù-musulmani, usa, per documentare il suo assunto, fonti diverse come si può vedere dallo schema I: ricerche di tipo etnografico, e bisogna dire che gli studi inglesi in tale senso, all'epoca, fornivano già ampio materiale – si pensi ai vari « Tribe and Castes... » o alle opere di Rose e Crooke –; resoconti di viaggiatori e geografi sia musulmani che europei; agiografie di santi, come la *Hazīnat al-asfiyâ* e i *Mağālis al-mu'minīn*. Ma, a dimostrazione che il suo approccio non è più positivo dell'altro bensì ne è complementare, si noti come, quando deve trattare i « fatti », egli non esprima una sua opinione personale ma si rifaccia alla documentazione dell'Elliot pur non escludendo anche altre fonti storiche musulmane medievali, senza però intervenire con una sua interpretazione.

Che si tratti di due approcci e non di due letture diviene evidente qualora si consideri l'opera di M. Titus *Indian Islâm*. Quando tratta, come nel secondo capitolo, dei « metodi dei conquistatori » intitolando significativamente i paragrafi: « intolleranza », « militanza », « massacri sistematici, distruzioni, saccheggi », « schiavitù », « dhimmi », « conversioni forzate », l'autore cita in nota, a sostegno dei fatti riportati, passi di storici indiani medievali ripresi, tutti, dall'opera dell'Elliot; al contrario, nel terzo capitolo, sulla « penetrazione pacifica »,

cita soprattutto l'opera dell'Arnold oppure testi di geografi o di tipo etnografico (M. Titus, pp. 15-53).

Da quanto detto vediamo come gli studiosi, in genere, partano dal presupposto che « Islâm » e « Induismo » – intesi genericamente – siano due corpi separati tra loro e compatti al loro interno, già partecipi di quella coscienza « communalista » che invece si viene a formare « tecnicamente » solo nel XIX secolo, e matrici di due società già completamente formate e coesistenti.

Ora, senza entrare nel merito della validità o meno di quest'ipotesi per il periodo più tardo della storia dell'Islâm indiano, quello che ci interessa qui è analizzare quanto, o se, essa sia valida applicata al primo periodo, almeno fino alla fine del sultanato di Dehli.

L'Islâm portato in India, benché a livello numerico abbia una maggioranza almeno nominalmente sunnita, si presenta con un aspetto composito; d'altro canto, nemmeno l'ambiente culturale autoctono si presenta omogeneo, non solo per la presenza di altre religioni minoritarie, ma per la stessa composizione e complessità interna dell'induismo.

Dal punto di vista della compenetrazione sociale, inoltre, sembra che ci si trovi di fronte a un caso atipico motivato, d'altra parte, dal momento storico in cui ci troviamo: da un lato c'è la società indiana ormai strutturata staticamente e dall'altro c'è una società, quella musulmana, che si presenta sia con un suo riferimento utopico sia con una sua ben precisa connotazione socio-economica. I tre dati, quello reale lì trovato, quello ideale, quello storico tipico dello stato musulmano che intraprendeva la conquista e della tradizione specifica cui apparteneva il gruppo interessato al potere, hanno una loro compenetrazione che si articola nel tempo in forme completamente nuove essendoci stata, da parte della società locale, una reazione più forte ad assorbire sia il modello islamico utopico che la sua realizzazione effettiva e contemporaneamente essendoci, all'interno di chi portava l'Islâm in India, una contraddizione tra struttura di potere legata alla tradizione dell'etnia dei conquistatori e concezione politica utopica musulmana generalizzabile.

Il rapporto tra le due società, da un punto di vista culturale, è così segnato dalla necessità da parte del corpo islamico di formarsi una base autoctona e di integrarsi quindi, per forza di cose, ad elementi locali, mentre rimaneva la consapevolezza del pericolo che l'Islâm venisse assorbito, nel suo processo di integrazione, almeno in termini di struttura sociale. Da qui nasce, quindi, un rapporto articolato, contraddittorio, che richiede la specificazione continua, per quanto riguarda le fonti, della situazione contingente in cui esse furono scritte, della corte da cui furono commissionate, o della particolare disposizione dell'autore nei confronti dei fatti esaminati: nelle stesse fonti, quindi, l'operazione preliminare da fare è scindere l'opinione personale dello scrittore dal dato storico oggettivo, in base al quale impostare il lavoro.

Ora, per quanto riguarda la storiografia e la sua funzione in ambito islamico,

si può accettare, in questo caso, quanto dice il Rosenthal: «...Seconda solamente alle consuetudini e alle pratiche della vita religiosa, la storiografia era strumentale al radicare fermamente nei cuori di un grande numero di musulmani gli ideali e le aspirazioni dell'Islâm, religione eminentemente storica sia nelle sue origini che nei suoi sviluppi posteriori. Contemporaneamente, la storiografia serviva anche a mantener viva la memoria del significato delle loro distintive eredità nazionali per le varie nazioni dell'Islâm...» (Rosenthal, F., p. 195).

Tali due particolarità, più o meno coscientemente accettate dai principali storiografi musulmani indiani medievali, si traducono in due precise caratteristiche dei testi da loro scritti. La prima è che essi tendono a fornire un modello ideale, l'« utopia islamica », e il dato storico viene quindi inserito in tale visione e rapportato, perciò, al principio che deve giustificarlo sia religiosamente che politicamente. Il passato, quindi, viene visto attraverso il filtro ideologico e da esso condizionato e, in questo senso, la storiografia indiana non fa eccezione rispetto a quella degli altri paesi islamici. La storia, inoltre, riguarda quasi esclusivamente i fatti dei musulmani in India, più che quelli dell'India, nel senso che il messaggio dello storico viene filtrato attraverso l'agire del singolo personaggio, in quanto individuo, mentre così il luogo in cui un dato fatto si svolge come la realtà economico-sociale che lo determina passano in secondo piano e vengono usati solamente per sottolineare certe caratteristiche del personaggio protagonista dell'episodio (P. Hardy, pp. 114-115).

Il notare che gli storiografi musulmani indiani medievali trattino quasi esclusivamente le vicende pertinenti all'Islâm nel senso che si è detto ci porta a notare, anche, come, volendo individuare un elemento caratteristico della storiografia indiana rispetto a quella degli altri paesi islamici, esso stia nel riferimento da parte dello storico, dove sia possibile, alla superiorità, presa come dato culturale — ma che assume valenze quasi etniche —, dei dominanti per puntualizzare la loro diversità nei confronti degli indù, e ne derivi che il ricordo delle origini diventa per chi lo recepisce consapevolezza etnica. Alla stessa origine viene tuttavia attribuita una consistenza che varia e da qui il problema se quella islamica sia stata un'invasione, una colonizzazione, una migrazione o altro.

Gli storiografi musulmani indiani medievali, inoltre, appartengono generalmente a due gruppi sociali: quello degli ulema e quello dei poeti e letterati di corte o aspiranti tali; essi rappresentano perciò posizioni ed istanze che si identificano con quelle dei gruppi di appartenenza.

Se la storia stessa è, quindi, funzionale a ciò che essi vogliono dire, resta il fatto che gli storici appartengono a una certa classe sociale che, questa sì, ha una proiezione decodificabile, nel senso che si conoscono i suoi interessi specifici. Di conseguenza le storie musulmane indiane medievali contengono una serie di dati indicativi anche di altri aspetti della situazione, che denunciano lo iato esistente tra modello reale e sua realizzazione contingente, e mostrano come in pratica la vita politica e la realtà quotidiana si configurassero in maniera molto

più complessa – nel rapporto tra le due comunità ed internamente alla umma stessa – di quanto esplicitino o sottointendano gli autori nel riportare i dati stessi.

Indicativo è, a questo proposito, l'episodio dell'usurpazione di Ḥusraw Ḥân che, ucciso il suo padrone Quṭb al-Dîn Mubârak Ḥalġî, si proclamò Šâh nel 1320 – e, secondo alcuni autori, fece apostasia ritornando all'Induismo ma mantenendo elementi sincretici –: la storiografia musulmana contemporanea lo presenta come un individuo abominevole, quasi figura apocalittica ed infernale destinata a travolgere l'Islâm in India; la storiografia indù moderna, per lo stesso motivo, rovesciando i termini di lettura, ne fa un campione della resistenza indù contro la dominazione musulmana; ma le fonti, così come ci presentano l'episodio, contengono indicazioni anche circa la disponibilità di parte dell'aristocrazia musulmana a venire a patti ed accettare la sovranità di Ḥusraw Šâh e la confusione della gente che, a causa della venerazione e del rispetto mostrati dal nuovo sovrano per i santi musulmani della capitale, stentava a credere alla sua apostasia.

Poiché gli autori qui in esame sono anche fin troppo noti a chi si è occupato di storia musulmana indiana, citeremo ancora solo un altro esempio di quanto si andava dicendo. Si pensi a quanto Baranî fa dire a Ğalâl al-Dîn Ḥalġî circa il fatto che gli « infedeli » abbiano spesso un alto status economico e sociale e vengano rispettati ed onorati dai musulmani stessi (Baranî, p. 217).

Le opere storiografiche dell'epoca, quindi, già presentano una dicotomia: una rappresentazione – reale nei suoi dati di fatto ma idealizzata fino a diventare modello etico – evidenzia una comunità islamica chiusa in sè stessa, scissa dalle altre realtà socio-culturali del paese, e purtuttavia in continua lotta con esse al fine di affermarsi come predominante sia politicamente che culturalmente e tesa all'annientamento dei gruppi rivali; l'altra – involontariamente accennata o usata per evidenziare la prima – ci propone al contrario l'esistenza di un gruppo islamico che cerca di convivere « politicamente » con le altre componenti sociali, accettando compromessi con quello che avrebbe dovuto essere il suo agire in teoria; un gruppo che lotta sì per la supremazia ma che non è autonomo rispetto agli altri, anzi ne subisce influenze di vario tipo e talora talmente forti da esserne variamente condizionato.

Se è quindi possibile fare la ricostruzione storiografica corretta deducendola in varia misura dalle fonti, resta più ambiguo invece tentare la ricostruzione dell'impatto culturale-religioso di questo intervento. L'utilizzazione delle fonti da cui possono essere tratti i dati per tale tentativo – *maktûbât*, *agiografie*, *ṭabaqât* di dotti e di santi, opere letterarie ed artistiche in genere, ovvero proprio quel tipo di fonti che più è stato usato per sostenere la visione « positiva » dell'indianità dell'Islâm indiano assieme alle fonti geo-etnografiche – necessita di un tipo di lavoro che si intrecci con quello precedente. Il che può presentare un rischio maggiore che vi sia – e se ne è ben coscienti – una nuova sovrapposizione delle proprie opinioni alla realtà in esame.

Si proceda esemplificativamente sulla letteratura *yâfi* poiché la società indiana,

vista la centralità del sūfismo nell'Islām indiano, ne viene attraversata diagonalmente e di esso si permea, come giustamente ha osservato il Bausani nel già citato articolo, e diviene « spia » ideale per poter osservare, sia pure attraverso altri casi paradigmatici, lo spaccato dell'*umma* indiana relativamente alla situazione culturale dell'epoca e ai rapporti tra Islām e Induismo.

Quando si esamini tale settore nel suo complesso, ci si accorge che esso non presenta un panorama di tendenze ed indirizzi unitario, come avviene in certa misura per le opere storiche, ma si presenta invece composito e, spesso, contraddittorio.

Sebbene tale materiale sia, evidentemente, scritto per sostenere una tesi specifica o sia puramente illustrativo di teorie e pratiche esoteriche o, ancora, soprattutto nel caso delle agiografie, si tratti spesso di materiale manipolato e finalizzato alla diffusione del culto di un certo santo o di una *ṭariqa* (fatti che spesso coincidono) (Eaton, R. M., pp. 19-20), ciò non di meno esso è estremamente prezioso qualora venga letto criticamente e messo in relazione agli altri tipi di fonti in nostro possesso.

Le posizioni rappresentate vanno dall'ortodossia più stretta all'eterodossia estrema - passando per i vari gradi intermedi -, dalla condanna o dal disinteresse per la cultura e l'ambiente circostante all'interesse e allo studio comparato dei vari sistemi che può giungere fino al tentativo di integrare le varie componenti culturali del paese.

Per comodità usiamo qui degli schemi che la storiografia occidentale dà per acquisiti, salvo poi la possibilità di abbandonarli, in base ai quali si può tentare una tipologizzazione della stessa letteratura sūfī. Tale quadro generale degli aspetti più sotto presi in considerazione risulta abbastanza esplicito qualora si analizzino le *tadkira* più ampie o si abbia la possibilità di esaminare un certo numero di fonti particolari ma differenti, dove, cioè, la casistica è maggiore. Basti citare, a questo proposito alcuni dei repertori maggiormente usati: *Manâqib al-asfiyâ'* di Šâh Šu'ayib, *Aḥbâr al-Aḥiyâr* di 'Abd al-Ḥaqq Dihlavî, *Fawâ'id al-Fu'âd* di Amîr Ḥasan Siğzî, *Ḥayr al-Mağâlis* di Hamid Qalandar, *Siyâr al-aqtâb* di Ilâh-diyâ Ćištî, *Maktûbât* di Šayḥ Yaḥyâ Munîrî.

Da tale analisi si può tracciare, un quadro a grandi linee delle realtà *šūfi* in India. In un primo momento troviamo i « *šūfi* guerrieri », simili ai *ġâzi-bâbâ* turchi della frontiera bizantina, che accompagnano le truppe musulmane e partecipano alla lotta contro gli « infedeli » senza certo curarsi delle loro credenze e le cui tombe - ironia della sorte - diventeranno spesso centro di culto popolari di tipo sincretico, come nel caso di quello di Ćâzi Miyân a Bahraich o in quello dei *šūfi* guerrieri di Bijapur (W. Crooke, 1926, p. 166; R. M. Eaton, pp. 43-44).

Contemporaneamente, sono presenti diversi *šūfi* che si stanziano in India pacificamente sia in zone già conquistate dai musulmani, sia in zone ancora da conquistare - ed in tal caso possono facilitarne l'invasione con la scusa da parte degli invasori di « difenderli » -, sia in zone di recente conquista dove la maggio-

ranza della popolazione è solo superficialmente islamizzata o ancora « infedele ». E si pensi al caso, paradigmatico, del santo « indiano » per eccellenza: Mu'in al-Dīn Čištī, o ai vari introduttori delle altre principali *ṭarīqa*.

Analogamente, avendo così stabilito tale doppia tipologia dal punto di vista sociale, si può fare operazione analoga circa il loro atteggiamento politico nei confronti dell'ambiente esterno. Troviamo, così, una posizione più rigidamente « ortodossa » e una maggiore tendenza a chiudersi agli influssi locali insieme al tentativo di imporre le forme religiose e i vari usi quotidiani derivanti dal paese di provenienza dei *ṣūfi* in questione. Quest'ultimo atteggiamento è più diffuso tra coloro che sono strettamente collegati ai centri del potere politico, o che si rivolgono essenzialmente ai gruppi di immigrati ancora legati ai paesi di origine. Tale fenomeno si evidenzia soprattutto a partire dal XIII secolo, quando affluisce in India un forte numero di rifugiati a seguito delle invasioni mongole, specialmente dotti sunniti, che danno un forte impulso al fondamentalismo facendosi paladini della « purezza » islamica (Freeland Abbot, 1964, pp. 6-7; S. A. A. Rizvi, 1965, pp. 65-66; R. M. Eaton, pp. 133-134), gruppo cui appartengono anche molti degli storici cui si è accennato.

Un atteggiamento più aperto, sebbene sempre ortodosso, lo troviamo presso i santi o i dotti che si rivolgono all'ambiente dei convertiti, o comunque a quegli immigrati da lunga data o loro discendenti che ritengono l'India la loro « patria », e che agiscono soprattutto in ambiente rurale e si mantengono indipendenti dai centri di potere politico: esempio ne siano i *čištī* che non a caso sono la *ṭarīqa* più diffusa nel gruppo degli « hindustānī » o « dekkānī » ed alla quale gli autori di *taḍkira* fanno spesso risalire gli ordini più spiccatamente eterodossi e sincretici.

Riandando, quindi, ad esaminare le agiografie si vede come esse riportino casi di santi che usano formule o rituali indù (Amīr Ḥasan Siğzi; Ḥāmid Qalandar), casi di incontri-scontri tra santi e yogi in cui i santi sconfiggono gli yogi con miracoli vari e risacralizzano con la loro presenza luoghi già sacri agli indù (Šāh Šu'ayib; Ilāh-diyā Čištī). I testi teorici, inoltre, testimoniano di studi fatti da *ṣūfi* sulle teorie yoga e religiose locali e dimostrano che loro elementi vengono inseriti, attraverso un progressivo processo di inglobamento nelle teorie *ṣūfi*: basti pensare agli esercizi di respirazione *ṣaṭṭārī*, alle pratiche *firdawsī* (Bahā' al-Dīn Šaṭṭārī; Yaḥyā Munīrī). Contemporaneamente, però, le fonti indicano anche come, perlopiù, l'attenzione dei *ṣūfi* si rivolga all'*umma*. Ma a questo proposito bisogna sottolineare come il concetto di *umma*, comprendendo anche i recenti convertiti, non indichi una comunità omogeneamente islamizzata, ma investa piuttosto la totalità di chi, in qualche maniera, accetti la supremazia dell'Islām, o meglio dei nuovi dominatori, e si inserisca nella nuova struttura economico-sociale. Anche le fonti *ṣūfi*, quindi, presentano una doppia definizione a sua volta funzionale a dimostrare o meno quanto detto sopra.

È proprio la letteratura *ṣūfi*, infatti, che dà questa dicotomia e, contemporaneamente, la smentisce. Quando tratta del suo proprio lato culturale essa, cioè,

evidenzia l'opposizione tra *şûfi* e gli altri (indù) mentre quando parlando di sùfismo si rivolge ai *şûfi* dimentica che ci sia l'alternativa e mostra quanto dell'«altro» i *şûfi* abbiano assimilato. Tali fonti dimostrano, perciò, da un lato l'ideologia, e quindi la necessità di una contrapposizione per auto-definirsi; dall'altro il fatto in sè, in quanto, se l'auto-definizione avviene in forma di antitesi quando è in funzione dell'immagine esterna, la definizione di sè, invece, è più oggettiva, più realistica e non necessita di far ricorso all'ideologia se rivolta all'interno.

È partendo da questo materiale che si può impostare un altro problema, quello del rapporto tra ortodossia ed eterodossia, nella misura in cui forme e teorie locali vengono assunte e integrate alla base islamica di partenza. È interessante notare, tuttavia, come spesso gli ordini o i santi siano eterodossi già in partenza, e così il loro successivo sviluppo, nel senso che vengono assunti elementi locali, sia non determinante ai fini della loro eterodossia, anzi, ne sia spesso una conseguenza, come nel caso dei vari ordini derivati dai Qalandar o delle varie sette isma'ilite.

Ancora, è necessario notare che anche nei gruppi *şûfi* considerati «ortodossi», che hanno un interscambio culturale con l'ambiente più limitato, ciò sia vero solo per quanto riguarda le loro forme «colte», mentre a livello popolare tutti presentino e sviluppino branche più o meno eterodosse ('Abd al-Rahmân Čiştî).

Si possono in definitiva individuare tre tendenze principali: 1) una tendenza al fondamentalismo, al disinteresse o condanna nei confronti della cultura indigena, di cui si fanno portavoce 'ulamâ' e *şûfi* connessi ai gruppi di immigrati e ai centri di potere politico, che si verifica soprattutto in contesti urbani; 2) una tendenza ad una moderata apertura verso la cultura locale e all'integrazione con l'ambiente circostante attraverso una sua contemporanea acculturazione all'Islâm ortodosso, rappresentata soprattutto dai *şûfi* collegati ai gruppi di convertiti ed immigrati assimilatisi all'ambiente, che generalmente cercano di evitare l'influenza dei centri di potere e che agiscono principalmente in aree rurali; 3) una tendenza ad accettare l'ambiente e ad assumere forme esteriori o teorie locali – spesso fino a perdere quasi, almeno esteriormente, i propri connotati islamici, così come nelle forme dell'esoterismo eterodosso – che va però suddivisa a sua volta in due linee principali: una, di tipo «sincretico», in cui i vari elementi conservano più o meno immutata la loro forma originaria e vengono sovrapposti o accostati gli uni agli altri, linea che si rispecchia soprattutto nelle forme della cosiddetta religiosità popolare; l'altra, di tipo «sintetico», in cui si cerca di cogliere ed identificare gli elementi analoghi – o apparentemente tali – nei due campi culturali per poi unificarli o equipararli, linea che si realizza come esperienza colta, in ristretti circoli principalmente urbani.

Così, mentre dalle fonti storiografiche «ufficiali» – intendendo con questo termine quelle commissionate dal potere centrale e che sono state quelle maggior-

mente recepite dagli storiografi moderni – si deduce una certa unità di impostazione che tende a dare una data visione del rapporto tra umma e ambiente circostante – visione determinata dalla necessità di rapportarsi all'ideologia del potere e dell'appartenenza degli autori soprattutto ad un gruppo sociale specifico – tale fatto non sussiste nelle fonti *şûfi* che non possono, quindi, che essere prese in toto, ma con il vantaggio di una maggiore rappresentatività.

Paradossalmente sono tali fonti che diventano, anche se meno tecnicamente « storiche », più probanti per arrivare ad identificare il rapporto tra le due comunità, ovvero l'esistenza di una dicotomia di comunità, e a qualificare l'eventuale peculiarità dell'Islâm in contesto indiano.

Accanto a queste sono le fonti e le notizie di tipo geografico ed etnografico, sebbene abbiano un taglio ideologico che le avvicina più a quelle storiche che a quelle *şûfi*, quelle che forniscono una abbondante messe di informazioni che testimoniano di una realtà fluida, che varia di zona in zona (si pensi per esempio alle descrizioni di Ibn Baţţûta). Le varie comunità etniche mostrano di conservare con tenacia le loro abitudini nei vari campi. Così per i rituali – della nascita e della pubertà, matrimoniali, funebri – si erano mantenute le usanze dei paesi d'origine per gli immigrati ed erano stati introdotti usi tipicamente locali dai convertiti. Lo stesso si dica per i cibi: elementi tipicamente locali – come l'uso del *pan* e la preparazione di certi cibi quali il pane fritto ripieno, ecc. – venivano adottati da tutti; o per i vestiti, che mostrano l'uso diffuso di indumenti tipicamente indiani, quali il *lungi*, anche da parte dei musulmani, sebbene Ibn Baţţûta sottolinei anche come fogge turche o comunque straniere fossero presenti o si diffondessero a causa della presenza di comunità di quella certa etnia presso cui erano in uso.

In questo esame della tipologia delle fonti si è cercato di applicare il concetto di *umma* fornitoci dagli elementi ideologici in esse contenuti, tagliando in trasversale la società per verificare l'esistenza o meno di due comunità, intendendo con questo due gruppi che si contrappongono senza avere una loro commistione e con una loro connotazione talmente precisa da poter essere nettamente distinguibili l'uno dall'altro. Tuttavia sembra che questo non sia del tutto vero e che il termine *umma* possa avere una valenza più ampia che non si identifichi solo con il gruppo islamico in senso stretto, ma si allarghi a comprendere, oltre al gruppo islamico – chi professa l'Islâm – anche tutta una serie di gruppi « satelliti » che ne riconoscevano, in qualche modo, la supremazia.

Così, presso i gruppi di immigrati e negli ambienti connessi a centri di potere troviamo un maggior numero di elementi non indiani sia per un processo di normale conservazione, sia perché in parte adottati dai convertiti di alto rango quale simbolo del loro nuovo stato sociale, mentre gli elementi culturali autoctoni si limitano soprattutto alla influenza esercitata sul quotidiano sia per un'altrettanto normale sopravvivenza sia per l'importanza che rivestono i matrimoni misti in tale contesto. Infatti, spesso, l'adozione della nuova fede, se comportava un cam-

biamento di comportamento e di stato sociale da parte dei convertiti, non determinava, però, sempre, un effettivo mutamento delle regole interne o inerenti al gruppo da cui provenivano. Così, ad esempio, venivano continuate tradizioni di stretta endogamia con valenze quasi castali e per le stesse ragioni si usavano, o non si usavano, certi abiti o certi cibi che erano, quindi, il portato della loro situazione socio-economica di partenza. Ovviamente la quantità di elementi locali aumenta, man mano che si passa dai gruppi di recente immigrazione ai gruppi di immigrati da lunga data in cui i matrimoni misti avevano introdotto una notevole componente locale, e negli strati sociali più bassi i gruppi di convertiti sono a volte solo nominalmente musulmani, conservando in pratica intatto il loro modo di vita sia materiale che religiosa.

L'uso del termine *umma* e di comunità islamica *versus* comunità indiana è plausibile solo quando si parli di modello ideale cui gli uni e gli altri consapevolmente tendono. Invece, parlando di situazioni reali e concrete, *l'umma* non può che intendere chi faceva parte in maniera diretta o mediata della struttura di potere.

In contrapposizione all'*umma* si pone la comunità indù in quanto vittima o oggetto di dominazione da parte della precedente.

In riferimento al dato ideologico-religioso, l'Islâm, *l'umma* ingloba sia la tendenza del potere centrale ad essere rappresentativo dell'Islâm così com'era nei suoi luoghi d'origine, sia le forze alternative al potere centrale che cercano il consenso attraverso la tolleranza, quando non l'esplicita approvazione, delle peculiarità locali inserite nella cultura islamica importata; e rende possibile, per quanto riguarda la relazione tra musulmani e non musulmani, l'instaurarsi di rapporti differenti secondo le esigenze politiche del singolo momento.

Dal punto di vista più strettamente culturale tale quadro si configura, parallelamente, da un lato con la presenza, e spesso la predominanza, nell'elemento quotidiano della maggioranza, formata dai convertiti e assimilati, di elementi locali - che spesso operano su elementi già presenti nella tradizione culturale degli immigrati - e, dall'altro lato, con la sopravvivenza, o meglio la presenza continuata, di sacche culturali estranee e non amalgamate, rappresentate dai gruppi etnici degli immigrati.

Si spiega quindi che da un lato troviamo la stretta teoria classica, che si evidenzia nella forma di movimento di rivivificazione islamica, e dall'altro troviamo i tentativi sincretici e sintetici condotti spesso da immigrati più che da convertiti locali, che, partendo spesso da posizioni già più o meno eterodosse, ricercano attraverso lo studio di quegli aspetti della tradizione culturale colta locale che più si avvicinano - almeno formalmente - all'Islâm, di codificare in qualche modo quanto già avveniva nel quotidiano, ovvero la commistione delle due culture.

Tuttavia il « quotidiano », al di là delle nuove eterodosse, influenza indirettamente anche l'aspetto « classico » dell'Islâm in India, sia facendogli assumere una colorazione spiccatamente *ṣūfī*, sia costringendolo a contrapporsi continua-

mente alla possibilità di assimilazione culturale e quindi, fin troppo spesso, ad identificarsi con i gruppi « stranieri ».

In conclusione si può dire, rispondendo alle domande che ci eravamo posti all'inizio, che l'« indianità » dell'Islâm in India durante il periodo medievale pre-moghul non è riassumibile in un unico fattore di apporto culturale locale ma è piuttosto da leggere come la reazione, nei suoi differenti aspetti, provocata dalla situazione culturale in cui l'Islâm stesso si veniva a trovare; ed è in questa prospettiva che va riletto il concetto di *umma* e la sua funzionalità a definire la società indiana musulmana.

SCHEMA I. - Analisi dei riferimenti bibliografici del capitolo IX *The spread of Islam in India* dell'opera di T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Westminster 1896, rist. Lahore 1968.

1) *testi citati a sostegno di dati o idee « positive »:*

Aşğar 'Alî, *Jawâhir-i-Farîdî*, a.h. 1033, Lahore 1884.

Baines, J. A., *Census of India 1891. General report ...*, London 1893.

Ibn Baţţûta, *Voyages de...*, Tr. C. Defrémery-R. B. Sanguinetti, Paris 1853-58.

Blochmann, H., *Contribution to the Geography and History of Bengal*, J.A.S.B. 1873.

The Bombay Gazetteer.

Census of India 1891.

Dalton, E. T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta 1872.

Drew, F., *The Jammu Kashmir territories*, London 1875.

Elliot, H. M., *The History of India, as told by its own historians - The Muhammedan Period*, ed by J. Dowson, London 1872-1877¹⁾.

Firishta, M. Q., *History of the rise of Muhammadan Power in India*, Tr. J. Briggs, London 1829.

Gazetteer of the North Western Provinces.

Gazetteer of the Province of Oudh.

Gulâm Sarwar Lahorî, *Ĥazînat al-aşfiyâ'*.

Ibn Hawqal, *Kitâb al-masâlik wa 'l-mamâlik.*

Ibbetson.

Innes, C. A., *Malabar and Anienge: ...*, ed. F. B. Evans (Madras Dist. Gazetteer) Madras 1898.

Iştaḥrî, *Kitâb al-masâlik wa 'l-mamâlik*, ed. De Goeje.

Idrisî, *Geographie d'Edrisi*, tr. par P. A. Jaubert.

Khoja Vrttant, ed. by S. Nanjiani, Ahmadabad 1882.

Madras District Gazetteer.

Mankind and the Church, London 1907.

Manual of titles for Oudh.

Mas'ûdî, *Les Prairies d'or*, tr. par C. Barbier de Meyard et Pavet de Courteille, Paris 1861-77.

Punjab States Gazetteer.

Qâdir Ḥusayn Khân, *South Indian Musulmans*, Madras 1910.

The Rajputana Gazetteer.

Ravenshaw, J. H., *Gaur: its ruins and inscriptions*, London 1878.

Stewart, Ch., *The History of Bengal*, London 1813.

de Tassy, G., *La langue et la littérature Hindoustanes de 1850 à 1869*, Paris, 1874.

Temple, R., *India in 1880*, London 1881.

Wise, J., *The Muhammadans of Eastern Bengal*, JASB, 1894.
Yule, H., *Cathay and the Way thither*, London 1866.
Zayn al-Din, *Tuhfat al-mujahidin, Hixtoria dos Portugueses no Malabar por Zinadim*, Lisboa 1898.

2) *testi citati a sostegno di dati o idee «negative»:*

Census of India 1891.

Elliot, H. M., *The History of India, as told by its own Historians - the Muh. Period*, ed. by J. Dowson, London 1872-1877¹⁾.

Firishta, M. Q., *History of the rise of Muhammedan Power...*, London 1829.

3) *testi citati senza una precisa interpretazione di che cosa rappresentino nell'ambito della nostra problematica.*

Aşgar 'Alī, *Jawāhir-i-Farīdi*, a.h. 1033, Lahore 1884.

Baines, J. A., *Census of India 1891. General Report ...*, London 1893.

al-Balādhuri, *Liber expugnationis regionum*, tr. de Goeje, Leiden 1866.

Barbosa, O., *Libro di Odoardo Barbosa Portoghese delle Indie Orientali, 1516*.

Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages de...*, Paris 1853-58.

The Bombay Gazetteer.

Census of India 1891.

Dalton, E. T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta 1872.

Drew, F., *The Jammu Kashmir territories*, London 1875.

Elliot, H. M., *The History of India as told by its own Historians*, ed. by J. Dowson, London 1872-77.

Firishta, M. Q., *History of the rise of Muhammedan Power...*, London 1829.

Gazetteer of the North Western Provinces.

Ġulām Sarwar Lahori, *Ḥazinat al-aşfiyā*.

Ḥaydar, Muh., *Tārikh-i-Rashīdi*, tr. Elias-Ross.

Hunter, W. W., *The religions of India*, in: *The Times*, feb. 25, 1888.

Lyll, A. C., *Asiatic Studies*, London 1882.

Madras District Gazetteer.

Qadīr Husayn Khan, *South Indian Musulmans*, Madras 1910.

Shūštārī, Nūr Allāh, *Majālis al-mu'minin*.

Stewart, Ch., *The history of Bengal*, London 1813.

Tuhfat al-Hind, Dehli 1309 h.

Yule, H., *Cathay and the Way thither*, London 1866.

SCHEMA II. - Analisi dei riferimenti bibliografici citati nei capitoli della seconda parte dell'opera di Aziz Ahmad *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964, che trattano dell'argomento discusso in questo articolo.

1) *testi citati a sostegno di dati o idee «positive»:*

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Westminster 1896.

Elliot, H. M., *The History of India...*, Dowson (ed.), London 1867-71.

Ghoshal, U. N., articolo in *History and Culture of Indian People*, vol. 5.

Ibn 'Umar Mihrābī, *Hujjat al-Hind*.

Kalīmu'llāh Dihlawī, *Maktūbāt*, Dehli 1883.

Massignon, L., *Essai sur les origines du Lexique Technique...*, Paris 1922.

Nazim, Muh., *The life and times of Sultan Mahmud of Ghazna*, Cambridge 1931.

Nizāmī, K. A., *Tārikh-i Mas'ū'ih-i Čišt*, Delhi 1953.

Wali, A., *Hinduism according to Muslim Sufis*, *JASB*, XI (1923).

2) *testi citati a sostegno di dati o idee «negative»:*

Baranī, Ziyā' al-Dīn, *Tārīkh-i-Firūz-Shāhi*, Calcutta 1862.

Basham, A. L., *The Indian Sub-Continent in Historical Perspective*, London 1958.

Shah-Nama, tr. Mirza K. Fredunbeg, Karachi 1900.

Elliot, H. M., *The History of India...*, London 1867-71.

Gibb, H. R., *Modern trends in Islam*, Chicago 1945.

Majumdar, R. C., articoli in *The History and Culture of Indian People*, voll. V e VI, Bombay 1960.

van Nieuwenhujze, C. A. O., *The Ummah*, *S. I.*, X (1959), 9.

Nizām al-Mulk, *Siyāsāt-Nāma*.

Rosenthal, E. I. J., *Political thought in medieval Islam*, Cambridge 1958.

Sarkar, J., *A history of Aurangzeb*, Calcutta 1912-24.

Spear, P., *India, Pakistan and the West*, London 1958.

Spengler, O., *Decline of the West*, tr. C. W. Atkinson, London 1926.

Tara Chand, *The influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad 1936.

—, articolo in *Abū'l-Kalām Āzād*, ed. by H. Kabir, Bombay 1959.

Thomas, F. W., *Mutual influence of Muhammadans and Hindus in India*, Cambridge 1892.

Titus, M., *Indian Islam*, 1930.

Toynbee, A. J., *A study of History*, London 1939-61.

3) *altri testi citati.*

'Afīf, Shams Sirāj, *Tārīkh-i Firūz-Shāhi*, Calcutta 1890.

Elliot, H. M., *History of India ...*, London 1867-71.

Gibb, H. R., *Modern trends in Islam*, Chicago 1945.

von Grunebaum, G. E., *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, Chicago 1955.

Massignón, L., *Essai sur les origines du lexique technique...*, Paris 1922.

Nazim, Muh., *The life and times of Sultan Maḥmūd of Ghazna*, Cambridge 1931.

Nizām al-Mulk, *Siyāsāt-Nāma*.

Spengler, O., *Decline of the West*, tr. C. W. Wtkinson, London 1926.

Toynbee, A. J., *A study of History*, London 1939-61.

SCHEMA III. - Vengono qui riportati i riferimenti bibliografici dati nelle note dei capitoli III,8-VII,5-X della prima parte di M. Mujeeb *The Indian Muslims*, London 1969. Tali paragrafi e capitoli sono sostanzialmente a favore della tesi «positiva» ed i riferimenti sono quindi da intendersi in tal senso.

Jawāmi' al-Kalām, the Malfūzāt of Sayyid Muḥammad Gesū Darāz, ed. by M. Hamid Siddiqi, Maṭba'ī Intizāmī, Kanpur.

Siğzī, Amirḥasan, *Fawā'id al-Fu'ād*.

Ḥurd, Amir, *Siyār al-Awliyā'*, Delhi 1309 h.

Ibn Baṭṭūṭa, *Rahla of Ibn Baṭṭūṭa*, tr. Mahdi Husain.

Baranī, Ziyā' al-Dīn, *Tārīkh-i-Firūz-Shāhi*, Bibliotheca Indica.

Ḥāmid Qalandar, *Ḥayr al-Mağālīs*.

Hindustānī Arabon-ki nazar men, Dār al-Musannifīn, A'zamgarh, 1960.

Minhajuddin Siraj, *Tabaqāt-i Nāsirī*, Bibliotheca Indica.

Elenco dei testi citati nell'articolo che non compaiono nelle tavole precedenti:

Ṣayḥ Su'ayb, *Manāqib al-aṣfiyā'*, lit. Lucknow 1870.

- Ilāh-diyā Čiṣṭī, *Siyār al-aqtāb*, lit. Lucknow 1889.
 Bahā' al-Dīn Šaṭṭārī, *Risāla-i Šaṭṭāriyya*, cat. Ethé, 1913.
 'Abd al-Raḥmān Čiṣṭī, *Mir'āt al-asrār*, cat. Rieu, I, 359b.
 Yahyā Munirī, *Maktūbāt*, cat. Ethé, 1884.
 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, *Aḥbār al-aḥiyār*, Br. Mus. Mss. Or. 221.
 A. Bausani, *L'Islam in India: tipologia di un contatto religioso*, Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1973.
 P. Hardy, *Historians of Medieval India*, London 1960.
 F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968.
 R. M. Eaton, *Sufīs in Bijapur 1300-1700*, Princetown 1978.
 W. Crooke, *Notes on some Muhammadans Saints and Shrines in the United Prov., Ind. Ant.*, 53 (1924).
 F. Abbot, *Islām in India before Shāh Waliallāh*, Stud. in Isl., 1 (1964).
 S. A. A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movments in Northern India, in the 16th. and 17th. Centuries*, Agra 1965.

1) È da notare una certa interscambiabilità delle fonti citate, dovuta alla presenza nello stesso testo di dati contraddittorii. Ciò è particolarmente evidente nelle fonti « storiche » per le ragioni più sopra esposte ed è la causa del comparire dell'Elliot, che si è detto rappresentante della scuola « negativa », anche tra le referenze bibliografiche « positive »; viceversa, la presenza del Census of India del 1891 anche tra le referenze « negative » è dovuta al fatto che spesso i compilatori dei Census Reports riportavano, quale spiegazione di certi dati, brani e racconti derivati dagli storici medievali.

DONATELLA DOLCINI MANARA

IL SEGNO DELLA VERA CONOSCENZA DI GORAKHNĀTH

Qualunque sia il discorso che si vuole impostare su Gorakhnāth, ci si imbatte subito in un intricato groviglio di problemi cronologici e biografici, del resto abbastanza prevedibili e scontati, tenuto conto dell'antichità dell'Autore, della deplorabile quanto tradizionale trascuratezza indiana per il dato storico, della sublimazione nella leggenda se non addirittura nella deificazione del Saggio. Nel complesso, riassumendo ciò che la critica indiana è riuscita a vagliare fino ad oggi¹⁾, così si possono sintetizzare le notizie più ' sicure ' ²⁾ circa la figura di Gorakhnāth: vissuto nel x secolo nell'India settentrionale, sarebbe stato discepolo di Matsyendranāth (Minendra, Machindra), secondo *guru* dei Nāth, setta di origine śivaita ³⁾ diffusa specialmente in Panjab e Rajasthan, e propagatrice di una dottrina haṭhayogica rinnovata moralmente rispetto a quella degenerata in lascivia di precetti e di costumi allora generalmente seguita ⁴⁾. Prodigio di insegnamenti e di esempi, di cui in seguito avrebbero dichiaratamente fatto tesoro personalità mistiche quali Kabir (1398-1518), guru Nānak (1469-1539) ecc., Gorakhnāth ha immortalato la sua saggezza e la sua fede in opere che, naturalmente, tradizione e critica sono discordi nell'enumerare e nell'assegnare alla sua paternità al di là di ogni dubbio ⁵⁾.

Tra quelle di provata autenticità si trova anche *Il segno della vera conoscenza*, che presentiamo qui nella sua prima traduzione italiana. I quarantacinque distici che lo compongono, ovviamente di carattere devozionale-didascalico, intrecciano continuamente in un'esaltazione del pari entusiastica due motivi-cardine della pratica religiosa induista: il *guru* e l'ascetismo. Il concetto del maestro spirituale che salva dall'inganno di *Māyā* e quello della sublimità della continenza di costumi, che solleva l'uomo alla sfera divina, risultano strettamente connessi tra di loro, in una interdipendenza operativa ed in una coincidenza finalistica - l'ottenimento dell'illuminazione, dell'affrancamento eterno -, che li rendono per l'appunto inscindibili. Il discorso di Gorakhnāth si sviluppa qui in un *climax* di immagini in cui si sciordinano, confluiscono, si fondono, traendo forza ed efficacia una dall'altra, le similitudini più varie: la chiave ed il lucchetto (d. 1), la scheggia e la scheggia (d. 1), l'acqua ed il suo perpetuo riverbero (d. 5), il lago ed il cigno

(d. 21) ecc. E, se la maggior parte di esse appartengono in realtà ad un repertorio ormai stereotipato, non bisogna dimenticare l'antichità degli scritti di Gorakhnāth e l'influsso da essi esercitato nei secoli, quindi da un lato la loro più limitata dipendenza dal passato, dall'altro la loro effettiva, innegabile priorità, per lo meno in stesura 'volgare'.

Questa 'volgarità' a cui accenniamo - e rileviamo subito che tecnicamente questo termine tutto europeo si addice perfettamente alla fase linguistico-letteraria allora in atto nell'ambito dell'indo-ario -, la 'volgarità', dunque si manifesta a due livelli, di cui il primo giustifica parzialmente il secondo. È caratteristica comune delle confraternite religiose del tempo ⁶⁾ l'indirizzarsi ad un auditorio eterogeneo socialmente e culturalmente ⁷⁾, comunque non certo di estrazione aristocratica. Di qui l'uso di una lingua e di uno stile semplici, di presa immediata, privi di accenti dotti fin dove possibile. L'idioma adottato da Gorakhnāth è la *sadhukkari boli* così denominata proprio per il suo largo impiego nella redazione di testi religiosi. In essa fenomeni quali l'uso ancora sommario delle posposizioni, le limitate diversificazioni desinenziali di verbi e sostantivi, l'eliminazione quasi generale nei nessi comparativi danno luogo ad un ritmo serrato, ad una solleticazione della fantasia, ad un discorso per immagini-sensazioni (specialmente visive)-rispondenze sentimentali che concorrono in modo determinante a conferire definitivo suggello alla poeticità ed all'incisività della composizione. E ci pare degno di rilievo a questo riguardo il fatto che la suggestione esercitata dai versi di Gorakhnāth dipende dal loro essere linguisticamente e stilisticamente impliciti e mai espliciti, stringati e poveri di ornamenti retorici: l'Autore rifugge sistematicamente da orpelli e ricercatezze, è tanto convinto della verità del messaggio da comunicare che, non appena espresso il concetto voluto, gli pare inutile abbellirlo: esso è già bello per se stesso, non necessita di altro che di se stesso per farsi accettare ⁸⁾. Parallelamente va notata la preferenza di Gorakhnāth per una certa schietta austerità, anziché per un tono solenne e ieratico, di sicuro poco consona alla sua personalità spirituale ed alle capacità ricettive della massa popolare a cui egli si rivolgeva. Anche da questo elemento i versi traggono una freschezza ed un nitore che li allontanano da monotonie e freddezze didascaliche e, pur con le riserve esposte prima, manieristiche; e raggiungono un'altezza poetica che ben giustifica la fama anche letteraria nei secoli dell'Autore.

Il segno della vera conoscenza ⁹⁾

Om. Il Verbo è il lucchetto, il Verbo la chiave, è il Verbo dunque a sprigionare la luce.

Grazie alla scheggia si libera la scheggia, grazie alla chiave il lucchetto.

L'incontro con il maestro genera l'adepto, ed in quell'istante l'intimo si illumina. (1)

- I miei occhi sono pieni dell'Essere ¹⁰⁾ invisibile, il mio essere è stato assorbito. Fino a quando l'Essere non nasce nell'intimo, tutte le azioni e le parole sono fittizie. (2)
- Nello Stato primigenio ¹¹⁾ si è estinta la brama, il corno con il suo suono mistico ha realizzato l'unione.
- Solo il *guru* ha dissolto il veleno dell'attaccamento, ed ho bevuto il nettare. (3)
- La *Māyā* è morta, il corpo si mette a danzare, dentro risuona un tamburo non percosso.
- Dice il Nāth: « Chi riesce a vincere in questo modo, anche se cade lascia indietro il suo maestro ». (4)
- Quando nell'occhio si è prodotta la visione, è come il riflesso incessante nell'acqua.
- Quando nell'intimo si è manifestato il Sé, non si va lontano a cercare la strada. (5)
- Come sfregando la pietra focaia si accende il fuoco, come rapprendendo la panna si ricava il burro.
- Quando nell'intimo si è manifestato il Sé, il *guru* ha elargito il suo insegnamento. (6)
- Cominciate a vivere consapevoli di voi stessi, il vostro tesoro non ne trarrà danno.
- Dall'unica Quiddità ¹²⁾ è nata una tal ricchezza che ad allontanarla non si allontana. (7)
- Dove c'è stata la determinazione è nata una fiduciosa sicurezza, è nata una sicurezza palpabile.
- Dove c'è stata la conoscenza è nato l'appagamento, [sappi] se no che non ti sarà facile ottenere il tuo premio. (8)
- Coloro che non si rendono conto di essere defraudati dalla *Māyā*, avvinti nei legami deliberatamente torturano i loro sensi.
- Non si rendono conto del corpo e della mente, immolano la felicità a *Māyā*. (9)
- Una cosa è lo sperma, altra cosa è l'organo genitale, tigre senza denti che mastica il mondo.
- Non hanno capito il mistero dell'Essere vivente, lo hanno perso e si sono distrutti nella *Māyā*. (10)
- Come il tarlo si attacca al legno secco, come la ruggine si attacca al ferro. Che cosa potrà dire il *guru* al discepolo senza fede che si afferra al tempo? (11)
- L'uomo non può vivere se lascia la donna, la donna non può [vivere] se lascia l'uomo.
- Dice il Nāth: « Ambedue costoro si distruggono in sella all'inganno ». (12)
- Io insegnerò la Parola anche allo *sudra* ¹³⁾ che getti il suo dubbio nel fuoco sacrificale.

Si è celebrato l'*Asanmed* (*Aśvamedha*), si è compiuto il *Brahma-jag* (*Brahma-yajña*), con l'esercizio si è trattenuto lo sperma ¹⁴⁾. (13)

Quando anche *Jogesvar* (*Yogésvar*) ¹⁵⁾ si è sposato con *Sakti* (*Śakti*), [non fa meraviglia che] il mondo vada dietro alle donne.

Ma quando l'Essere supremo soggiorna nel tempio, quello stesso tempio è la mia casa. (14)

Così vivendo, in grazia della pratica yogica ho ottenuto di abitare nella mia vera casa.

Con la perfetta *samādhi* ho ottenuto cinque case ¹⁶⁾: dove è andato a finire Goras? (15)

Contadino, ho sarchiato il mio campo interiore, nella gru ¹⁷⁾ del cuore si è assorbito il lago del piacere.

Nella pioggia di *Sāvaṇ* (*Śravaṇ*) ¹⁸⁾ danza e canta felice il pavone, il fiume ha invertito il suo corso. (16)

Il lago muggia come una vacca, la rana ed il pavone gioiscono.

Io, *cātrig* ¹⁹⁾, canto nei quattro mesi delle piogge; così è il nostro tempo. (17)

Quando speranza e desiderio, fattisi immoti, si sono sedati, si raggiunge lo stato della suprema felicità.

Si è seccato l'albero, si agitano foglioline nuove: questa è la rinascita del corpo. (18)

A est è la dimora a ovest ²⁰⁾ il passaggio, dalla nascita sta scritto il nostro tempo. Il *guru* chiamalo nostro nocchiero, egli cancella i mali del dubbio. (19)

Ho eliminato i nove orifici ²¹⁾ e li ho gettati nel fuoco, nonostante la *Māyā* mi sono concentrato.

L'Essere supremo si è fermato nella gabbia [del corpo], il mio cammino si è fatto inaccessibile. (20)

Senza lettere ho letto il racconto irraccontabile, son potuto giungere fino al grado inaccessibile.

Il cigno ha indugiato sul lago da cui non si può far uscire una goccia e lì è rimasto legato. (21)

Dice il Nāth: « Il Brahmarandhra ²²⁾ è la dimora, io abito nell'intimo ».

Il supremo Essere indirizza il mio destino, giorno dopo giorno diviene più bello il suo aspetto. (22)

Questa contemplazione ti assorba dalla testa ai piedi, senza che il dubbio affligga il corpo.

Pur se vai in giro, resta fermo nell'intimo, liberati anche dal timore del ciclo nascita-morte. (23)

Coloro che muoiono nel dubbio non hanno scoperto il segreto del corpo.

Il luogo della conoscenza e la strada [per giungervi] sono due cose ben diverse; nell'inganno stanno disperdendo la loro vita. (24)

È difficile realizzare questo stadio, che è la dimora dell'uomo che pon mente solo alla suprema liberazione.

- Da questo stato è nata la pietra filosofale, in grazia della quale il ferro recupera la sua fondamentale natura di oro. (25)
- L'acqua prorompente si riversa sul fuoco sacro, va ad irrigare il nostro giardino. Da questo stato è nato il profeta ed il *samsārā* (*samsāra*), estintasi la sete, in esso è morto. (26)
- Dall'incontro con Indra ²³⁾ si è formato l'humus, dalla pioggia dei sensi il corpo. Il nostro *guru* ha proferito il verbo, abbiamo becchettato i rubini. (27)
- Come nella pietra sta incorruttibile il rubino, come negli otto metalli sta l'oro. Così considera che l'eterno *Brahman* sia diffuso in tutto il mondo, vasello senza peccato né merito. (28)
- Quando vede che il sole è tramontato, il fiume che scorre si arresta immobile, gonfio di sentimento.
- Il corpo ha raggiunto la sua difficile meta, la mente l'impercettibile, ha mangiato il frutto del *bel* ²⁴⁾. (29)
- Dietro sono apparsi novecentomila raggi, davanti dieci milioni.
- Dice il Nāth: « Il cammino del *dharmā*, neppure una goccia di dubbio lo ha sfiorato ». (30)
- Sono nato nella casa del *girahī* (*grhastha*), ho cementato la compagnia della mia spiritualità.
- Dice il Nāth: « *Jīva* e *Brahman* sono tutt'uno, quando *Sakti* penetra nella casa di Śiva ». (31)
- Mia dimora è l'*anahad* (*anāhat nād*) ²⁵⁾, la mente ha avuto visione della realtà e si è fissata in essa.
- Quando nell'intimo si è manifestato il sé, l'inganno si è dileguato. (32)
- Il nato essere umano che ha percepito il non-nato *Simbhū* (*Śambhu*) ²⁶⁾, si è mescolato con l'Essere perfetto.
- Colui che abita nella mia dimora: ecco, nel suo corpo si manifesta l'unico Essere. (33)
- Colui che riempie un recipiente capovolto, beve ben saldo, tiene ben fermo il corpo ²⁷⁾.
- Gli occhi chiechi percepiscono tutto il mondo, tutto è coperto di tenebra. (34)
- Nella ciotola è entrato il *Tirloka* (*Trailokya*) ²⁸⁾, nella *Tirbenī* (*Trivenī*) ²⁹⁾ sono confluiti insieme il sole e la luna ³⁰⁾.
- Chi conosce il *Brahman* ponga mente a ciò; ininterrotto è l'*anahad nād*. (35)
- La trasmigrazione è la strada dell'errore, gli uomini ne hanno indicato il cammino. Il verbo ha mostrato l'*anāhad* al di là [di esso], il suono interiore li ha pervasi. (36)
- L'incontaminato sentiero risplende come il lampo, rimbomba come il tuono. Questo è lo stato in cui vive lo *yogi*, risuona l'*anahad*. (37)
- Sul piano su cui sventola il vessillo del tempio il discepolo sistema la sua capanna. Dove risuona l'*anahad* con dieci milioni di suoni, canta l'unico Essere. (38)
- Novecentomila danzatrici volteggiano davanti, dietro sta la palestra del puro stato primigenio.

Quando lo *yogi* così dispone la mente e resta fisso in essa, diviene ricolmo il suo tesoro interiore. (39)

Le parole della vera conoscenza sconfiggono l'avidità, e si vede il sole che tramonta.

L'incontro con il vero Maestro fuga il dubbio, nell'intimo si pensa alla verità di fondo. (40)

Ho incontrato *Nirañjana*³¹⁾ in *Añjana*, come nelle olive l'olio.

L'informe è intersperso nella forma, così ho provato la suprema gioia. (41)

« Dove non c'è niente ho visto il tutto »: non si crede a queste parole.

Il senso di dualità scompare proprio quando si realizza il supremo affrancamento. (42)

A sud³²⁾ maturano i nostri generi alimentari, il fuoco brucia nel luogo d'origine.

Così noi siamo diventati *Jogesvar*, si è appalesato il nostro stato di *nirvānan* (*nirvāṇa*). (43)

Senza che esca vapore né cada goccia, qualcuno riempia il forno della natura e si metta a cucinare.

Quando ha perfezionato la *samādhi*, colui che ha esercitato lo *yoga* cerca la conoscenza del *guru*. (44)

La colonna della consolazione e la fune della perseveranza sostengono il cielo.

Tappeto immoto è l'eterno stato in cui si tiene la corte di Gorakh. (45)

Iti jnāna tilaka

1) Per un esteso esame critico delle notizie biografiche, del pensiero, dell'operato religioso e letterario di Gorakhnāth si rimanda a Bharathval P. D., *Gorakhbani*, Allahabad 1950, 3^a ed.; Banerjee A. K., *Philosophy of Gorakhnath*, Gorakhpur 1961; Raghav R., *Gorakhnāth aur unkā yug*, Delhi 1963; Dwivedi H. P., *Nāth-sampradaya*, Benares 1966, ed. riv.; Varma R., *Hindī sāhitya alochnatmak itihās*, Allahabad 1964, 5^a ed.; Mishra L. P., *Goraka sādhnā-paddhati kī bhūmikā*, Delhi 1973.

2) I dati tradizionali sulla figura storica di Gorakhnāth poggiano in realtà su basi così labili, che alcuni studiosi ne pongono seriamente in dubbio l'effettiva esistenza. Cfr. Mishra L. P., *Il 'Machindra Goraṣa Bodh' come compendio della 'Nāth Sādhanā'*, in *Annali di Ca' Foscari* XII 3 (Ser. Or. 4), 1973, Venezia 1973, p. 31.

3) La tradizione assegna a Śiva stesso il merito della fondazione della confraternita, tanto che il dio viene a volte designato come *Ādināth* (Primo Signore).

4) Ci si riferisce qui in particolare ai *Siddha*, monaci buddhisti che ebbero i loro principali centri nei monasteri di Nalandā e Vikramśīla nel Bihar, e che ripararono poi in Nepal e Bhutan quando queste sedi vennero distrutte da Bakhtyar Khalji (xiii sec.). Assertori di una decadente dottrina buddhista (*śūnyavāda*), finirono per ridurre la pratica religiosa ad una serie di atti sessuali, venendo perciò a confluire nel tantrismo ed in certe degenerazioni dello *yoga*. La tradizione enumera ottantaquattro Siddha, uno dei quali sarebbe appunto stato Gorakhnāth, che però si distaccò ben presto dalla setta. Cfr. Dwivedi, H. P., *op. cit.*, p. 180.

5) Cfr. Dwivedi H. P., *op. cit.*, cap. 8.

6) Anche i Siddha, infatti, si rivolgevano di preferenza ai ceti più bassi.

7) Cfr. d. 13 più sotto.

8) La ripetizione, invece, che praticamente si protrae, distico dopo distico, per tutta la composizione, in un susseguirsi di similitudini diverse, va intesa non già come un compiacimento da parte del Poeta della propria capacità fantastica e figurativa, di una sua inclinazione alla ridondanza usata come un vero e proprio artificio retorico; in Gorakhnāth, alla stregua di molti altri scrittori religiosi indiani, l'iterazione rientra invece in un metodo di insegnamento che tiene conto della varietà dei discepoli, ciascuno dei quali ha una sua chiave di comprensione, e che meglio risponde alle esigenze di esemplificazione del pubblico non avvezzo all'alta speculazione. Essa ritrova poi un'ulteriore spiegazione nel tentativo dell'Autore di esprimere la coincidenza di una realtà spirituale (la figura e l'azione carismatica del *guru* o la forza proveniente dalla corretta *samādhi*) con la realtà naturale: per chi sa vedere, per chi ha colto l'essenza delle cose, ha affermato l'identità delle due sfere (in ultima analisi *Ātman* e *Brahman*), ogni aspetto della natura riproduce in sé questo rapporto di sostanziale uguaglianza, o dimostra nei fatti la giustezza del ritorno all'originaria pura indistinzione.

9) Il testo su cui ci siamo basati per la presente traduzione è quello riportato in Bharthval P. D., *op. cit.*, pp. 207-218. Alla stessa opera si rimanda per tutto quanto riguarda la scelta della *lectio*, e per un'esauriente trattazione del problema dei manoscritti delle opere di Gorakhnāth (pp. 12-18).

10) *Puruṣa*.

11) *Sahaja*: in quanto « stato naturale » quindi « primordiale » è indifferenziato, *Ātman* e *Brahman* sono ancora un tutto unico.

12) *Eka tat*.

13) Per i nomi intraducibili manteniamo nella versione italiana la grafia adottata dall'Autore, riportando poi tra parentesi la forma tradizionalmente in uso. Qui, per esempio, a « *sudra* » corrisponde « *śudra* ». I nomi comuni mantengono il genere adottato da G.

14) Si allude alla ben nota *ulṭi sādhnā haṭhayogica*.

15) Śiva in quanto Signore dello *Yoga*.

16) I primi cinque *cakra* del sistema *Kuṇḍalini*.

17) La gru nella posizione di sonno disegna, per la poesia indiana, la forma di un cuore la cui aorta è rappresentata dal collo ripiegato dell'uccello.

18) Mese lunare compreso tra metà luglio e metà agosto.

19) Uccello più noto con il nome di *cātak* o *cākor*, corrispondente forse alla cutrettola. La tradizione indiana lo vuole eternamente innamorato della luna.

20) I due punti cardinali corrispondono nel linguaggio figurato della poesia yogica alle due *nāri* *Iṛā* e *Piṅgalā*.

21) I sette fori della testa e i due degli organi di generazione e secrezione. Nel macrocosmo corrispondono agli asterismi lunari.

22) L'uscita di *Brahmā*, la sutura sagittale.

23) Qui preso a simbolo dell'acqua. Nella serie dei *cakra*, Indra dimora in *mūlādhāra*.

24) Albero sacro a Śiva, tradizionale nell'adorazione del Dio.

25) Armonia eterna. La grafia del termine subisce nei versi che seguono modificazioni dovute ad esigenze metriche.

26) Śiva in quanto elargitore di prosperità.

27) Ulteriore riferimento alla *ulṭi sādhnā*.

28) Il Trimundio: Cielo (*Svarga*), Terra (*martya*), Inferi (*Pātāl*).

29) La confluenza sacra di tre fiumi (Per antonomasia quella di Gange, Yamunā e Sarasvatī a Prayāg). Qui la confluenza delle tre *nāri* all'altezza dell'*ājñā*.

30) Sono simboleggiati nello *Haṭhayoga*, generalmente, dai due petali dell'*ājñā-padma*.

31) Gioco di parole in cui *Añjana*, il nerofumo, è simbolo della *Māyā* e *Nirañjana* (= il senza *a.*, cioè Śiva) ne è la negazione anche morfologica.

32) Nella simbologia yogica il sud rappresenta ancora Śiva.

DOMENICO DI VIRGILIO

LA BALLATA DI DŪNGJĪ E JAVĀRJĪ

« Un guerriero non chiede un auspicio, non guarda presagi.
Egli considera di augurio la morte sul campo di battaglia »
(proverbio rājasthānī)

Questa è l'immagine che si ha dell'eroe rājṣṭ di nella letteratura ufficiale e nella letteratura popolare.

I Rājṣṭ continuano anche oggi a tramandarsi nella storia come guerrieri impavidi, sdegnanti la morte, fieri delle loro gesta e delle loro origini¹⁾. L'eroe rājṣṭ di volta in volta combatteva a difesa del suo clan, del suo forte; contro il Mugal a difesa del suo Dharm: « Māno! il Mugal è proprio un barbaro »²⁾, delle proprie donne: « Il Mugal prese la tua sposa, sta andando. Pestati i Mugal li ridusse in polvere »³⁾. Cambiando i tempi cambiarono le circostanze, arrivarono gli Inglesi e le gesta dei Rājṣṭ cominciano a colorarsi di uno sfumato nazionalismo. Se non realmente nella sostanza, almeno nelle intenzioni che l'epica e a volte il popolo dava ad esse⁴⁾. In realtà i Rājṣṭ continuarono a cercare di difendere la propria indipendenza ed i propri privilegi, ognuno nell'orgoglioso isolamento del suo fortino.

Nel 1757 l'East India Company sconfiggeva il Navāb del Baṅgāl. Consolidava poi sempre più nelle sue mani il potere che era stato una volta del Navāb, e nel 1818 gli Inglesi già controllavano direttamente o indirettamente gran parte della penisola indiana. Proprio nel 1818 il Rājasthān, diviso nelle province di Ajmer e Mārvār Parganā fu ceduto agli Inglesi dai Marāṭhā.

I Rājṣṭ erano organizzati in clan, e non erano proprietari terrieri. Il territorio veniva diviso in proprietà feudali tra i vari capi-clan. Nel proprio territorio ogni capo (rāv, ṭhākur etc.) era indipendente, ma soggetto a porre omaggio al mahārājā (capo del clan dominante), a pagare una quota come diritto di successione, e a fornire in caso di bisogno eserciti a cavallo e a piedi, e aiuti finanziari. Egli a sua volta riceveva nel suo territorio tributi, in qualità di affitti, dai vari proprietari terrieri, ma non era tenuto a versare nulla al mahārājā. Gli stati rājṣṭ in questo periodo

erano già, come tributari dei Marāṭhā, notevolmente ridimensionati. Gli inglesi portarono altre riforme come i 'settlement' del 1874 e del 1883-87, con i quali riclassificavano le terre e ne ristabilivano le assegnazioni e i tributi da pagare dai vari affittuari, proprietari, e dai rājā. I rājā tuttavia conservarono le loro terre che si trasformarono in proprietà tāluqdāri ed istimrāri. Dovevano pagare un tributo fisso, ma all'interno di queste non vi era alcuna ingerenza del governo.

A questo periodo, approssimativamente tra il 1818 e il mutiny del 1857, dovrebbe risalire il fatto narrato nella ballata popolare *Dūṅgi-Javārji ro gīt* (La ballata di Dūṅgi e Javārji. D'ora in avanti *La ballata di Dūṅgi*). Una datazione più precisa non è possibile, mancando i dati. I nomi che compaiono sono quelli di principi Rājput di secondaria importanza, signori di piccoli forti all'interno dei più grandi principati di Jodhpur, Ajmer, Bikāner. Rājput i cui nomi non ricorrono nelle cronache né del Tod né del Tessitori: Bherūsīṅh di Jhaṛvāsā, il traditore che consegna Dūṅ agli Inglesi; Partāpsīṅh di Sikar, località nel territorio di Jaypur; lo stesso Dūṅgi che appare come signore di Baṭhoṭh⁵⁾. L'indizio principale per la datazione rimangono gli Inglesi, presenti con un Governatore a Dilli e una guarnigione ad Āgrā, mentre all'interno degli stati rājput non vi è alcuna ingerenza.

La collocazione geografica è invece più precisa. La località di Jhaṛvāsā si trova infatti all'interno del territorio di Ajmer e in questa zona è anche il lago di Puṣkar, sulle cui sponde (« al ghāt di Pokarji »), meta di pellegrinaggio per gli Hindū, Dūṅgi fa l'elemosina ai poveri Brahmani. La lingua usata è d'altronde la mārvarī, seppure con molti termini in hindī.

La situazione economico-politica che traspare dalla ballata è quella descritta nei suoi annali anche dal Tod, che visitò il paese a più riprese, dal 1806 al 1820. Una situazione che per le continue guerre che si erano succedute sino all'imporsi dell'egemonia inglese era di estrema povertà tra la popolazione, stato di abbandono nelle città e nei villaggi, carestie, insicurezza della vita quotidiana. Ruberie nei villaggi e nelle campagne a causa del proliferare delle bande di predoni. Il governo dell'East India Company si dimostrò l'unico in grado di ridare una certa stabilità in una situazione in cui ormai: « molti settori della popolazione preferivano il dominio straniero a quello di altri gruppi indiani; i Marāṭhā preferivano gli Inglesi ai Musulmani, i Rājput li preferivano ai Marāṭhā, i Musulmani li preferivano agli Hindū ». La East India Company era dopotutto una compagnia con fini soprattutto di commercio e quindi interessata a che questi si svolgessero con la maggiore tranquillità possibile. Fu iniziata la costruzione di nuove vie di comunicazione, fino alla costruzione della ferrovia a metà del secolo; furono abolite molte delle gabelle e dei dazi che si dovevano pagare tra stato e stato. È naturale quindi l'atteggiamento dei Seth, che in definitiva non va oltre la solidarietà di casta (gli Inglesi erano anche loro mercanti), che chiamano in aiuto gli Inglesi a difesa dei propri commerci. Questi mercanti sono in pratica gli antenati di quella borghesia che cento anni dopo, cresciuta essa stessa e col sorgere del nazionalismo, costituirà la borghesia compradora.

De *La Ballata di Dūṅgi*, di cui non esiste alcuna traduzione in lingua occiden-

tale, è reperibile una sola versione nel libro di Jagdiśsiṅh Gahlot *Rājasthānī lok gīt*, dove non è data indicazione ove il canto sia stato raccolto, né quando, né chi fosse il portatore. Tutte cose di grande importanza nello studio della letteratura popolare. In base alle indicazioni geografiche e all'uso della lingua *mārvārī* si può supporre che la ballata appartenga alla zona di Ajmer e narri avvenimenti molto precedenti alla data di raccolta. Riguardo a quest'ultima si fa riferimento alla presentazione della prima edizione del libro, datata 1923. Questo comunque non dice nulla riguardo alla composizione della ballata, il cui nucleo originario può risalire al tempo degli avvenimenti. Può essere infatti anche la creazione di un bardo alla corte di Dūṅg.

Dūṅgī è un eroe locale (al di fuori di questo canto e della citazione del Kellogg non c'è traccia) vissuto nel ricordo del popolo attraverso un processo di mitizzazione. Come lui a carattere locale vi furono certamente altri Robin Hood, in luoghi diversi. Quello che rappresenta Dūṅgī, chi realmente fu e quale personaggio gli è stato fatto incarnare nella tradizione, è strettamente legato al processo di creazione e perpetuazione del canto. Oltre che al significato della sua figura.

Chi è Dūṅgī? Dūṅg è: *a*) un nobile *rājput* che si mette fuori legge, diventando ' *dākū* ' (predone); *b*) un bandito sociale.

Il nobile che si mette fuori legge, facilmente entra nel regno della ballata e del mito popolare. In special modo se fa parte di un movimento generale di resistenza di una società arcaica contro la conquista straniera. Tra i tipi di bandito sociale vi è quello del ' bandito gentiluomo '. Concorrono naturalmente alla classificazione le differenze dovute alle condizioni geografiche, amministrative, tecnologiche, e alla struttura economico-sociale del paese⁹⁾. In regioni come il *Rājasthān*, diviso in numerosi principati e dove bastano pochi chilometri per sottrarsi alla competenza di una autorità e sconfinare sul territorio di un'altra, il brigantaggio trova terreno favorevole.

Nel banditismo sociale si rispecchia la disgregazione di una intera compagine sociale, l'ascesa di nuove classi e nuove strutture sociali, la resistenza di intere comunità o popolazioni alla distruzione del proprio modo di vivere. A volte coincide con la fine di un ciclo di storia, l'avvicinarsi di una dinastia all'altra. Individui, o spesso gruppi di essi che poi col passare del tempo formano una casta, si staccano dagli altri o si trovano esclusi dalla occupazione usuale al proprio cetto e pertanto sono costretti a diventare fuorilegge¹⁰⁾.

Dūṅg è quindi un ribelle sociale? Del ' bandito sociale ' Dūṅg ha tutte le caratteristiche: *a*) lotta per una causa onorevole e giusta; *b*) è circondato dal consenso e dall'appoggio della popolazione locale, che lo aiuta contro la legge; *c*) è preso con il tradimento; *d*) quando non agisce con la sua banda torna alla vita normale; *e*) le sue gesta sono cantate nel linguaggio popolare; *f*) i re sono dalla sua parte.

Egli è innanzi tutto un *rājput*, signore di un forte, rappresentante di una classe privilegiata, che non è quindi costretto a diventare bandito. È un ladro gentiluomo, vendicatore dei torti, difensore della giustizia tradizionale, dell'equità e dell'equi-

librio sociali. C'è in lui forse una maggiore sensibilità che lo spinge fuori del suo fortino a lottare non solo per la propria casta, ma anche per la giustizia nel proprio territorio. Ed il consenso è qui praticamente quello degli altri principi: ritorna la solidarietà di casta. Non vi sono personaggi del popolo nella ballata, che abbiano parti rilevanti. Dūng-bandito non è espressione di un conflitto all'interno della società, ma della lotta xenofoba da parte dei rājpūt. Egli si trova inconsapevolmente ad essere catalizzatore dello spirito guerriero dei rājpūt e di un sentimento anti-inglese che può essere facilmente preso per nazionalismo. Ed infatti nella introduzione alla ballata è scritto: « Questo canto nei giorni della lotta per l'indipendenza fu molto popolare »¹¹). Tutto questo nelle più pure tradizioni rājpūt.

L'azione di Dūng è però anche inconsciamente politica. Il banditismo sociale è tradizionalmente conservatore o al massimo, come atteggiamento, riformista. Vuole un ritorno alla tradizione tramite l'esclusione del fattore disturbatore, oppure un progressivo miglioramento. Ma può trasformarsi in 'moto rivoluzionario'. Quando il brigantaggio diventa il simbolo della resistenza dell'intero ordine tradizionale contro le forze che cercano di distruggere quest'ordine allora una rivoluzione sociale non è meno rivoluzionaria perché si schiera a favore della 'reazione' contro il 'progresso', come può apparire a chi è al di fuori¹²). Dūng lotta contro l'ingiustizia, perché il popolo è povero (« Il popolo non ha frumento, il cavallo non ha erba »), e per ristabilire un ordine che si vede pericolosamente messo in pericolo dai nuovi eventi. Anche prima i poveri non avevano grano, ma adesso la cosa risalta di più ed è ricollegabile non a cause intrinseche del sistema feudale rājpūt, ma ai commerci della Compagnia con i Seth locali. La ricchezza del paese che viene portata fuori di esso. Egli tenta di ristabilire la giustizia e le vecchie usanze, vale a dire dei rapporti giusti all'interno di una società oppressiva. Dūng è un simbolo: nella sua figura due fattori convergono a costruire il simbolo: a) giustizia sociale; b) nazionalismo.

Nella cultura popolare Dūng è un simbolo di speranza. Già incarnazione, come principe rājpūt, di una tradizione colta di eroismo e nobiltà d'animo, egli diventa, nella memoria popolare e attraverso il tempo, la personificazione ideale di colui che lotta per la riparazione dei torti e la giustizia tra i sudditi. La figura di Dūng si colloca così a cavallo tra il ricordo popolare come un Robin Hood e le gesta narrate dai bardi ufficiali sul coraggio e l'eroismo dei Rājpūt.

Il 'nazionalismo' come sentimento di unità nazionale, di difesa di questa contro lo straniero, nella ballata ha carattere molto più sfumato. Come simbolo di ciò, di Dūng si è impadronita la cultura dominante, contribuendo a perpetuare il ricordo attraverso la tradizione scritta. Ma sottolineando questo carattere della sua lotta rispetto a quello sociale, ne falsa in parte le caratteristiche.

Analisi

La ballata si compone di 11 strofe di differente lunghezza, ognuna con un ciclo narrativo compiuto in sé. I str. 2 versi: invocazione e dedica alla dea. II str. 36 versi:

antefatto e azioni di Dūṅg. III str. 46 versi: denuncia dei Seṭh e cattura di Dūṅg. IV str. 26 versi: smarrimento dei Rājput e loro preparativi. V str. 48 versi: visita di Loṭyā Jāt a Dūṅg in prigione. VI str. 30 versi: preparativi per la liberazione. VII str. 43 versi: i Rājput raggiungono Āgrā. VIII str. 52 versi: liberazione di Dūṅg. IX str. 6 versi: partenza da Āgrā. X str. 16 versi: nuove imprese di Dūṅg e ritorno a Baṭhoṭh. XI str. 2 versi: epilogo.

I versi non sono rimati regolarmente, quando lo sono c'è prevalenza di rima baciata AA-BB-CC.

Tutti i versi, separatamente, hanno senso compiuto, sono completi cioè di soggetto, (oggetto), e predicato.

La mancanza di enjambements permette nell'esecuzione delle ballate delle pause alla fine di ogni verso che servono all'esecutore sia per riprendere fiato, sia per abbellimenti vocali, o, se suona uno strumento, strumentali. Tutto ciò senza spezzare il filo della narrazione e compromettere la comprensione della storia agli ascoltatori. Ugualmente l'indipendenza delle singole strofe così da formare ognuna un racconto compiuto, permette la esecuzione di una di esse separatamente dalle altre. Questi 'accorgimenti' e 'tecniche' sono molto comuni nella musica popolare, giacché i tempi e i luoghi, oltre che i modi di esecuzione non sono fissi o stabiliti ma posso variare molto a seconda delle circostanze e degli umori degli esecutori. Una ballata o una storia molto lunga può essere così interrotta a metà, per determinate circostanze che si vengono a creare o per sopraggiunta stanchezza dell'esecutore, senza che si creino particolari 'traumi', praticamente come si chiudesse un capitolo¹³).

Personaggio principale è Dūṅg di Nhar. Principe di Baṭhoṭh e 'predone', sulla cui figura e imprese è costruita tutta la storia. Dūṅg è nominato in tutte le strofe, tranne una: la VII; per un totale di 28 volte con appellativi diversi: Dūṅgji, Dūṅg Nhar, Dūṅg Sardār, Dūṅg siṅh, Dūṅg figlio di ṭhakhṛāṇi, ed una volta nella II strofa dākū Dūṅg siṅh. Interviene numerose volte parlando in prima persona.

Seguono i due compagni di azione di Dūṅg: Loṭyā Jāt e Karṇiyo Mino. Predomina Loṭyā Jāt che agisce e parla un numero maggiore di volte. È chiamato anche figlio di jāṭṇi, Jāt, signore degli Haihay (stirpe lunare discendente da Yadu).

I Seṭh: ricchi mercanti, in questa ballata abitanti di Rāmgaṛh. Denunciano Dūṅg agli Inglesi.

Gli Inglesi: l'autorità (Baṛā Sāhab) di Dilli e soprattutto la Compagnia e la guarnigione di Āgrā.

I principi Rājput: Bherūsiṅh signore di Jhaṛvāsā: il traditore che consegna Dūṅg agli Inglesi. Partāpsiṅh di Sikar: guida la spedizione rājput contro gli inglesi per liberare Dūṅg. La regina di Baṭhoṭh che piange nel proprio palazzo e incita i Rājput a liberare Dūṅg.

Vi sono molti personaggi che rivestono un ruolo minore e non intervengono mai direttamente nel discorso. I Brahmani e le due caste dei Cāran e Bhāt a cui Dūṅg dà in elemosina ciò che ha rubato ai Seṭh.

Sekhāvat: clan di principi riuniti in una confederazione nella feudalità di Amber,

la cui discendenza si fa risalire a Baloji, terzo figlio del re Udikarṇ di Amber (anno 1389).

Taṇvar: altro clan rājpūt.

Meṛṭiyā: clan della stirpe Rāṭhaur, di celebrato valore, deriva il suo nome dalla città e dal principato omonimo a nord di Jodhpur.

Gosvāmī: « Signore delle passioni » lett. « delle vacche ». Setta religiosa.

Dādūpanthī: setta rājasthāni seguace di Sant Dādūdayāl, simile per pensiero usi e costumi a molte sette sulle orme dell'insegnamento di Kabīr. Vi sono quattro specie di Dādūpanthī, fra i quali i Nāgā sono descritti come « coraggiosi e amanti della battaglia (...) tanto che nelle caserme ancor oggi è spesso presente una squadra di Nāgā »¹⁴).

Syausiṅhī figlio di Gūjar: i Gūjar sono una tribù Kṣatriy, sparsa in tutto il nord India, e spesso dedita ad attività di rapina. Da essi deriva il nome del Gujarāt.

Si hanno così due schieramenti:

Dūṅg (con Loṭyā Jāt, Karṇiyo Miṇo) VS Seṭh

Rājpūt VS Inglesi

Per cui Dūṅg è diretto nemico dei Seṭh e indiretto degli Inglesi.

I Rājpūt sono diretti nemici degli Inglesi e indiretti dei Seṭh.

E viceversa.

Dūṅg lotta: per la giustizia contro i Seṭh.

per la propria indipendenza contro gli Inglesi.

I Rājpūt : per la propria indipendenza contro gli Inglesi.

I Seṭh : fanno i loro commerci. Per loro non ha importanza chi comanda, svolgono in ogni caso il loro mestiere.

Gli Inglesi : progetto coloniale.

La lingua: la lingua è la mārṅvāṛī, ma con molti termini in hindī e alcune parole in inglese (cioè la trascrizione del corrispondente termine inglese come: botal = bottiglia (nella terza e quarta strofa); ḍabal = doppio (quinta strofa); kampanī = la East India Company (nella terza strofa); paḷṭan = plotone (nella terza strofa).

Accanto al testo della ballata non ci sono indicazioni circa la sua raccolta e trascrizione. Fermo restando che il canto proviene originariamente da una zona di lingua mārṅvāṛī (ma la mārṅvāṛī pura è comunque parlata solo nella zona di Jodhpur) le inframissioni in lingua hindī possono attribuirsi: a) data di raccolta relativamente recente (ma prima del 1923) rispetto al nucleo originario della ballata. La purezza della mārṅvāṛī è andata perdendosi, soprattutto nelle aree urbane, risultando in un linguaggio colloquiale misto. Lo stesso dicasi per le parole inglesi entrate nell'uso quotidiano, raramente per la mancanza di corrispettivi in hindī. b) Alcuni cambiamenti o storpiature di parole possono essere stati apportati da chi ha raccolto e trascritto la ballata. Se costui non era del tutto familiare alla lingua originaria può avere consapevolmente o inconsapevolmente sostituito le parole che mal comprendeva¹⁵).

Il tempo della narrazione: il passato è il tempo caratteristico della narrazione. Quando al passato si alterna il presente il processo narrativo diventa più dinamico, le immagini si fanno più vive ed immediate, emotivamente aumenta la loro presa sul pubblico.

Nel canto di Dūṅgi questa alternanza di passato-presente è sia nella narrazione del cantante che nei lunghi monologhi dei singoli personaggi, come nei dialoghi. In questi, quando la narrazione e il discorso diretto si alternano più fittamente la prima è al passato, il secondo al presente.

Al di fuori dell'ottativo dell'introduzione (invocazione alla dea) e del futuro dell'epilogo, la ballata viene così ad essere strutturata secondo una alternanza di tempi passato-presente succedentisi in media ogni 3-4 versi (ma con ampie variazioni da 1 a 10) indipendentemente dal fatto che si tratti di narrazione o discorso diretto. Tutto questo dà alla ballata una struttura interna, una 'ragione' narrativa che fa drammatizzare, aumentare o diminuire la tensione del racconto a seconda del più o meno fitto alternarsi dei due tempi narrativi e del discorso diretto-indiretto. L'apice si raggiunge nella VIII strofa, in occasione della liberazione di Dūṅg.

Es. II strofa: presente	[9 versi	VIII strofa: passato	[8 versi
passato	[4 versi	presente	[5 versi
presente	[4 versi	passato	[2 versi
passato	[8 versi	presente	[3 versi
presente	[1 verso	passato	[1 verso
passato	[4 versi	presente	[3 versi
presente	[2 versi	passato	[2 versi
passato	[2 versi	presente	[1 verso
presente	[1 verso	passato	[2 versi
passato	[1 verso	presente	[1 verso
		passato	[2 versi
		presente	[2 versi
		passato	[2 versi
		presente	[1 verso
		passato	[4 versi
		presente	[9 versi
		passato	[4 versi

Tutto questo oltre a rendere il canto più accattivante ed incisivo dà ad esso la musicalità necessaria a renderlo sufficientemente indipendente dall'accompagnamento musicale.

BIBLIOGRAFIA

- D. Di Virgilio, *I canti politici dell'India del Nord*, tesi inedita, Venezia, 1976/77, 260 pp.
 A. T. Embree, F. Wilhelm, *India*, Storia Universale Feltrinelli, vol. 17, Milano 1968, 381 pp.

- Jagdís Gahlot, *Rājasthāni lok gīt*, Jaypur, 1971, xiii-320 pp.
 E. J. Hobsbawn, *I Banditi (Il banditismo sociale nell'età moderna)*, Torino, 1971⁴, 135 pp.
 E. J. Hobsbawn, *I Ribelli (Forme primitive di rivolta sociale)*, Torino, 1966, ix-264 pp.
 S. H. Kellogg, *A Grammar of the Hindi Language*, Londra, 1965 (ristampa, I ed. 1875), xxiv-584 pp.
 Motilāl Menāriyā, *Rājasthāni bhāsā aur sāhity*, Prayāg, 2006/1950, 316 pp.
 P. Spear, *Storia dell'India*, Milano, 1970, 654 pp.
 J. Tod, *Annals and Antiquities of Rajast'han*, Londra, 1957 (ristampa, I ed. 1829), 2 voll., xxx-631 pp., xxxii-637 pp.
Hobson-Jobson, A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, a cura di H. Yule e A. C. Burnell, Delhi, 1968².
Rājasthāni-hīndī śabdakoś, a cura di Badrīprasād Sākriyā e Bhūpatirām Sākriyā, Jaypur, 1977.

BALLATA DI DŪNGJĪ E JAVĀRJĪ

1

Invoco la dea Sarasvatī, a te medito Bhavāni
 Che il canto eroico alle quattro direzioni io canti.

2

Al Forte di Dūng Nhār la corte riunita viene
 Tappeto su tappeto si stese, ben si adagiano i principi
 Lotyā Jāṭ, Karṇiyo Mīṇo, Dūngsiṅh Sardār
 I tre insieme si trovano, così parlano
 Disse il predone Dūngsiṅh: - Ascolta Lotyā Jāṭ!
 Il popolo non ha frumento, il cavallo non ha erba
 Tu il più grande degli eroi, signore degli Haihay
 Rāmgaṛh osserva bene, quando vai oh Jāṭ
 Lotyā Jāṭ, Karṇiyo Mīṇo, con essi incontratosi
 Alla corte di Dūng Nhār, tutti si accordarono
 Lotyā Jāṭ, Karṇiyo Mīṇo, nella mente sagaci
 Con altre vesti andarono a Rāmgaṛh, per andare lasciaron le armi
 Lotyā prese un ḍholak, Karṇiyo prese un flauto
 Di casa in casa fanno spettacolo, di ogni casa spiano la ricchezza
 Dei Seth di Rāmgaṛh le ricche carovane vanno
 Sacchi d'oro, uomini con sacchi di corallo
 Ghursāmaljī, Antamaljī, di quei mercanti le ricchezze
 Da Rāmgaṛh partirono le carovane, ad Ajmer vanno
 Lotyā Jāṭ, Karṇiyo Mīṇo ben bene osservarono
 Predone sei, depreda, Dūngjī ci difende
 Il predone coraggioso non indietreggia
 Sette cavalieri uscirono, alla carovana si accodarono

Per via tagliarono i sacchi, sparsero i coralli
Chi cogliendo fece una collana, chi fu soddisfatto
Cogliendo la gente fu felice, gridarono evviva.
Sette cammelli carichi di ricchezza, vanno a Pokarjī
Al ghāṭ di Pokarjī fecero stendere i tappeti,
Ai poveri Brahmani che il colera aveva ucciso
Diedero rupie, monete d'oro a Cāran e Bhāt
Ottanta monete al seguace di Guru Nānak, offriron l'amicizia
Distribuito il merito Dūṅgī va a Jhaṛvāsā
A Jhaṛvāsā suoceri e cognati va ad incontrare
Nolsiṅhī, Bherūsiṅhī di Jhaṛvāsā molto lo onorarono
Dopo molti giorni era venuto, il banchetto è preparato
È munto il latte, cotto il riso, preparata la dāl
Sacchi di zucchero ordinati, fu preparato il ghī.

3

I Seth di Rāmgarh quando ebbero la notizia
I Seth scritto l'ordine alla corte di Dillī lo mandarono
« Depredaron carovane cariche, depredaron nove lākḥ di roba
Nelle nostre case venne Dūṅgī, tutto portò via
Questa volta ha depredato le carovane, ora senza rispetto deprederà
I debitori cresceranno, della rupia sarà un ventino ».
I Seth spedirono l'ordine « Dallo al Grande Sāhab
Dūṅsiṅh contro di noi combatté, presolo mettilo in prigione »
Quando giunse la notizia ad Āgrā, quattro eserciti partirono
Di notte posto l'accampamento, giunsero a Sikar
« Partāpsiṅh di Sikar! Dobbiamo catturare Dūṅgī Nhār »
« È nostro fratello e nipote, non sia catturato »
In Jhaṛvāsā seduto Dūṅgī mangiò al banchetto
Da Sikar partirono gli eserciti, vennero a Jhaṛvāsā
Tutt'intorno si misero i soldati, posero l'accerchiamento
« Bherūsiṅh di Jhaṛvāsā! Tu subito esci fuori
Consegna Dūṅgī Nhār prigioniero, non lo metteremo in prigione
Non siateci nemici, nessuno faccia ribellione »
« Sono cognato di Dūṅgī, eccovi i miei polsi »
Distillano acquavite di morjharī, accendono la fornace
Bevuto il vino, lo ubriacano, lo portano nella camera
Quattro bianchi sedettero, quattro salirono nella camera
Catturarono Dūṅgī con le corde, ai piedi i ceppi
Ai polsi misero le manette ré! Al collo la catena.
Quando aprì gli occhi Dūṅgī Nhār fu molto triste
Si morde molte volte le mani, con rancore si morde le mani

Non appena si sveglia vide le mani incatenate
 Così disse Dūṅṅsiṅḥ: « Ascoltate o bianchi!
 Maledetta vostra madre, maledetto vostro padre!
 Otto sciacalli insieme veniste, ingannaste il leone
 Con corde e l'inganno catturaste il leone, maledetta la vostra stirpe!
 Io solo ré! Voi con un battaglione
 Una sola volta liberatemi, di nuovo a voi mostrerò i polsi.
 Bherūsīṅḥ mi giocasti, ben mi desti il cocco
 Nel mondo il tuo nome è cancellato, la tua faccia è coperta di nero!
 Fratelli e sorelle hai tradito, bastardo! »
 Catturato Dūṅṅ Nhār lo misero nella gabbia
 Al Forte Rosso di Āgrā giunto l'hanno dato
 La Compagnia viene a vedere: « È un grande predone »
 Si inorgogli la fronte, gli occhi ardono come fiaccole
 « Un predone così è unico ré! Evviva tre volte!
 Uccidendo fa scappare i bianchi oltre Kalkattā
 Due bottiglie di vino beve, mangia per quattro
 Figlio e orgoglio di ṭhakraṅḥī
 « Tenete dentro il Forte Rosso Dūṅṅ Nhār
 L'ordine non è Kālā Pāṅḥī, ma sorvegliarlo in prigione ».

4

Da Sikar Jvārsīṅḥ venne, venne al fortino di Baṭhoṭḥ
 Lotyā Jāṭ, Karṅḥīyo Mīṅo entrambi portò con sé
 Per la Holī stesero i tappeti, divennero ebbri,
 Ovunque ci sono battaglie, chi chiede una coppa
 Chi grida « Bevi, Bevi! », tutti fanno festa
 Quando le giunse il rumore la regina uscì fuori
 « Che voi siate distrutti, maledetto sia il vino »
 « Perché il turbante è legato sul capo, perché hai messo il pājāmā? »
 « Il nostro caro è in prigione, perché suonate Rājput? »
 No, o Regina! Non ci maledire, non insultare
 Jaipur avemmo, Jodhpur avremo, avremo Bikāner
 In due passi non sarà luogo dove il fratello sarà prigioniero
 Da' le armi a noi, per te bracciali di valore ai piedi
 Porta qui a noi le dhotī, tu vesti la gonna
 Nascosta dietro il pardā, metti agli occhi il kājal ».
 « Che tagli i ceppi del mio amato, io stirpe di donna ».
 Come cavalla frustata, gli uomini si sentiron feriti
 Sali l'ardore dei Rājput, a pezzi faranno i codardi
 Cinque betel offrì Jvārsīṅḥ Sardār
 Come sali l'ardore! Come salirà la luce del sole,

Tutti danzarono fratelli e nipoti, tutti danzarono i Rājput
Uno solo sopportò l'ebbrezza del betel, l'unico Loṭyā Jāt.
Sulla fronte applicato l'ocra, indossò le vesti del Bhagvat
Avendo salutato andò ad Āgrā, come Rām contro i Rākṣas
Ad Āgrā andò Loṭyā, come a Laṅkā Hanumān
Per prendere notizia di Dūṅgī, aveva rinunciato al mondo.

5

Davanti alla prigione di Āgrā accese sette fuochi
Da qua di là l'offerta, nel mezzo Loṭyā Jāt
Fa profonda meditazione, fa cose straordinarie
Alla gente io mostri che ho lasciato cibo e acqua,
Non apre bocca con i viandanti, così sempre tace
Fece samādhi per sei mesi, molto ascetismo notte e giorno
Al giungere del sesto mese gli inglesi seppero la cosa
« Da che paese sei venuto bābāji! In che paese vai? »
Una decina erano i fuochi del bābā nella pianura
« Non c'è l'ordine del Grande Sāhab, vattene in fretta »
« Una decina ne accende, o bimbo! chi ha famiglia
Il Sādhū è affamato di Dio, non ho a che fare col mondo
Mangio i pezzi elemosinati, ripeto il nome di Rām
Da Ābū sono sceso, vado a bagnarmi nella Gaṅgā
Nel vostro forte c'è Dūṅgī, che il servo possa vederlo »
Impaurito disse il bianco « Ascolta Santo! Hai intenzione
Di ingannare, non ci riuscirai, non usare l'inganno »
« Fin qui vagai alla ricerca, lasciamelo incontrare
Dūṅgīṣiḥ è un discepolo che ha preso i voti, lasciamelo vedere »
Quattro soldati andarono avanti, quattro soldati dietro
Avendo giaculato si inchina, entrò nella prigione
Quattro soldati andarono avanti, quattro soldati dietro
Loṭyā Jāt, Karṇiyo Miṇo fanno la visita al Forte
Girando attorno videro le mura, non ci misero tanto
Diedero uno sguardo, del Forte presero il segreto.
Quando andarono nella torre dei prigionieri, fu felicità nei cuori
Di qua di là settanta prigionieri, nel mezzo Dūṅg Sardār
Quando riconobbe il volto del Jāt, gli occhi brillarono di lacrime
Si gonfiò il petto, sussultarono le mascelle, Dūṅg perse la pazienza
« Splendida la tua casta Loṭyā, figlio di nobile Jātṇī
È suonata l'ora della morte, ben sei venuto a vedermi
Passa la mano sulla fronte del figlio, proteggi la Regina
Saluta fratelli e nipoti, saluta molto la madre »
A Jvārṣiḥ così mandò a dire « Bada alla casa

Se vivremo ci rivedremo, sennò nell'al di là,
 In silenzio a Jvārsiḡh dà la notizia
 Tra sette giorni sarò portato a Kālā Pāni »
 « Dal petto codardo, oh Dūṅgi, non tirar fuori la codardia
 Entro sette giorni ti porterò a casa liberato »
 Tagliò Loṭyā i legami a Dūṅ Nhar, ben li tagliò
 A Dūṅ diede consolazione che sarebbe tornato
 Dal Forte Rosso essi uscirono
 Loṭyā prepara lo stratagemma, Karṇiyo attende il segnale
 Dopo mezzanotte tre ore all'alba, accanto al fuoco
 Invocato Bhagvān, nella Jamunā gettò la zucca per galleggiare
 Per ottanta rupie prese un cammello, partì nottetempo
 Venne in vista del Forte di Baṭhoṭh allo spuntar dell'alba.

6

Loṭyā salutò tutti, Karṇiyo i Rājā salutò
 Di fronte alzatosi accolse i saluti Jvārsiḡh Sardār
 « Tu andasti Loṭyā ad Āgrā! Della città di' la novità »
 « Che dire mio Rāoji! Da me nulla può esser detto
 Visto Dūṅ Nhār nel Forte Rosso venni
 Di questa vita è meglio la morte, brutta cosa è la prigione
 Ai polsi le manette, ai piedi i ceppi
 Al collo la catena, chiuso nella gabbia
 Scrisse il messaggio: tra sette giorni sarò portato a Kālā Pāni
 Se dobbiamo incontrarci, ci incontreremo Rāoji, poi non ci rivedremo. »
 Queste parole volarono nella corte, giunsero al palazzo del Rāo
 La Regina cominciò a piangere nel Palazzo dei Piaceri
 Il Principe in piena corte scoppiò a piangere
 « Non piangete, non piangete, non siate tristi »
 Di notte furono mandati messaggi a fratelli e nipoti
 Vennero Sekhāvat Vidāvat, vennero Taṇvar Paṇvār
 Vennero Airtiyā Meṛtiyā, insieme venne Narūkā
 Vennero quattro cammelli di Gosvāmi, insieme ai Dādūpanthi
 Un finto corteo nuziale, con suonatori di vīṇā
 Chi sellò i cammelli, chi i cavalli
 Molto rumore degli invitati, e suono di vīṇā
 Due volte i cantanti diedero spettacolo
 Legarono gli elefanti, ornarono le teste d'oro
 Alle orecchie orecchini, al collo splendide collane
 Rossi pendenti, scarpe dal bordo rosso.
 Turbante rosso, andarono nella notte di nascosto
 Si armarono, fecero provviste

Il corteo va, *aré* su verso Āgrā, in alto i cuori.
Tutta la notte essi andarono, allo spuntar del giorno si fermarono
Fu messo l'accampamento a sei miglia da Āgrā.

7

Sulle rive della Jamunā pascolano le greggi
Osservò Karniyo Mīṇo, allora così disse
« Dammi l'ordine Sardār, io Mīṇo lo libererò
Gli inglesi han dato ordine di non far preghiere
È il rāj inglese, che ci ha conquistato
Il cavallo prigioniero morirà, prigioniero il nobile
I Gūjar ad accordarsi son solo tre o quattro
Syonsiṅhji, figlio di Gūjar, di' il prezzo a Mīṇo
Quante rupie desti a Mīṇo, dillo con quella bocca
Cosa vuole Mīṇo, quale la casta di Mīṇo?
Tu hai l'aspetto straniero, non girare ancora
Nel nostro grande paese, sei stato chiamato Mīṇo
Ti porta Mīṇo, o thākur! Tra gli ospiti
Tu sei un Gūjar, ré! Io sono un principe
Insieme a noi Mīṇo mangiò, ora svergogna il mio nome »
Il Gūjar chiese cinque rupie, le prese
Il Gūjar d'accordo portò via Mīṇo
Con un colpo ammazzarono il capretto, presero il cadavere
Tagliati quattro legni prepararono la barella
Servi e pastori ben lo ornarono
Furono smessi canti e suoni, qualcuno prese il lutto
Di quattro persone sulle spalle salì Mīṇrosiṅh sardār
Avanti va il morto, dietro il corteo di persone
Avanti a tutti andò il barbiere, la porta fu abbattuta
Nel parco della Compagnia posarono la barella
Una pira di legno scelto, legno di cocco per dar fuoco
Girato attorno poi Loṭyā Jāt, appiccò il fuoco
Quando si alzarono le colonne di fumo, tremò la Compagnia
Saliti sui cavalli vennero, Inglesi bastardi, armati
« Faceste male o convenuti! Deste alle fiamme il morto »
« Non chiamarlo il morto! Questo è il nostro capo
Ora che il morto è andato, suonerà la spada »
Di alta stirpe, signore di 52 fortini morì Mīṇrosiṅh sirdār
Con forza disse l'addio, furono gli uni sugli altri
Centomila uccisero i guerrieri, né li aiutò Rām
Impauriti i bianchi dissero: « Smettete di uccidere
Dateci tre ore, alle dodici sulla via

Allo scadere del tempo saranno sellati i cavalli
Dateci tre giorni, il dodicesimo sulla via
Il tredicesimo saranno sellati i cavalli »
Il bianco andò indietro, non disse altro
Nessuno si salvò, così la stirpe di Rāmgaṛh

8

Suonò il tamburo, suonaron i piatti, caddero i cavalli feriti
Il bianco salì sui cavalli, gli eroi colsero l'occasione
Lotyā Jāt, Karṇiyo Miṇo meditarono la Madre
In due mezz'ore essi applicarono la scala
Uno ad uno saltarono dentro il Forte Rosso
Dietro Karṇiyo, avanti Lotyā Jāt
Dissero: « Parla Dūṅgi, taglia i ceppi »
Nella torre di sinistra parlò Dūṅgi, come ruggisse:
« I miei ceppi sono tagliati Lotyā! Non perderò il nome
Nella mia prigione settanta prigionieri, libera prima essi
Quanto piangono sorelle e nipoti, quanto piangono le madri »
In prigione seduto dice Dūṅgi: « Ascolta Lotyā Jāt!
Prima libera i prigionieri, poi libera me »
« Come andranno i settanta prigionieri? Come andrà la gente? »
Dūṅg Nhār così fuggì, come fugge il ladro
Distruggendo la torre, fuori assieme vennero i prigionieri
« Fra due giorni morrai Lotyā! » dirà il mondo
« L'inglese ammazza gli eroi, e poi tornano indietro
La bocca del cannone nostro destino, rimani in prigione »
Sentito ciò Dūṅgi disse amare parole
« Proprio tu nobile Lotyā! Me sei venuto a prendere
Hai paura della morte Lotyā! Hai paura dei cannoni,
Allora riposta la tua spada torna indietro »
Ciò sentito allora Lotyā corpo e mente applicò
Subito preso il martello Lotyā vibrò numerosi colpi
Subito vanno in pezzi, con lo stesso martello
Ad un tempo liberò Lotyā tutti i prigionieri
Quando i sessanta prigionieri furono liberati andò da Dūṅg
« Ora sei rimasto solo tu Rāo! Avrai completa speranza? »
Lotyā spezzò la gabbia ré! Karṇiyo tagliò i ceppi
Presolo per mano lo tirò fuori, egli guardati i prigionieri
« Porta qui la mia cavalla, nelle mani le briglie
Cercandolo ucciderò il bianco, ricambierò la vendetta »
Davanti ai prigionieri andò il prigioniero, tutti insieme lavatisi
Ventiquattro di essi tornarono indietro, ruppero la scala

« Bruciate la scala, ora andate alla porta
Ben faceste o prigionieri! Il lavoro faceste bene »
Uno prese coltello e pugnale, uno lancia e alabarda
Si unirono tutti, spalla a spalla si unirono
Come l'esercito di Rām spezzò Lañkā, spezzarono la porta
Avanti la porta arrivati con ostinazione colpo su colpo
Avanti la porta arrivati con forza vanno le spade
A pezzi volan le spade, lotta Loṭyā Jāṭ
Si scontrano Sekhāvat Vidāvat, insieme combatte Nārū
Lottano Aiṭiyā Meṭiyā, lottano Taṭvar Paṭvār
Combattono Gusāi e Dādūpanthī, bei colpi calano
Combatte il barbiere, combattono servi e stallieri
Volano in pezzi le lance, lotta Dūṅg Nhār
Loṭyā Jāṭ, Karṇiyo Miṇo uccidono con la spada
Ventiquattro orientali uccisero, sedici guardie
Settanta Kābuli uccisero, diciotto Mugal e Paṭhān
Uscirono fuori di Āgrā distrutta, gridarono evviva
Nel forte si diffuse il pianto! Nessuno si frenò.

9

Girate le spalle ad Āgrā essi andarono tutta la notte
Il prigioniero all'alba si svegliò, ordinò di fermarsi
Nel Forte Rosso di Āgrā si dissero molte cose
Dopo centosessanta miglia Dūṅgji mangiò roṭi
Le schiere mangiarono bāṭi, al cavallo diede dāl
Si fecero molte file, si fece festa
Loṭyā Jāṭ e Karṇiyo Miṇo dissero al prigioniero

10

Uscirono da Sikar, i Seth di Rāmgaṛh colpirono
Quattro inservienti afferrarono, sedici mercanti afferrarono
Unendo le mani le sethāni dissero « Abbiate pietà di me
Voi figli di Udaisiṅh, di dove noi siamo seth
Ai cavalli erba daremo, a voi zucchero e riso
Daremo trono e cuscino, con grano ti onoreremo »
Sentendo la preghiera della sethāni, fu soddisfatto
Liberò i Seth, perdonò la colpa
« Noi lontani da tanti giorni andremo a Baṭhoṭh
La regina aspetta con ansia, i sudditi guardano la strada »
Giunse a Baṭhoṭh Dūṅgji, insieme con l'esercito
La regina scese nei palazzi, per essi un piatto pieno di perle

« Benvenuti miei signori, che io vi offra perle e fiori »
« Non complimentare me Regina! Ringrazia Loṭyā Jāṭ
Io non venni da me, mi portò Loṭyā Jāṭ »

11

Dūṅg Nhār si riposò in Jodhānā, si rifocillò in Bikāner
Rimarrà nel cuore di zii e nipoti il desiderio di saccheggiare Ajmer.

¹⁾ Le tribù rājput fanno risalire le loro origini alle stirpi 'Solare' (Sūryvaṅś, discendenti direttamente da Rām) e 'Lunare' (Induvaṅś, con due ceppi: discendenti da Pandu attraverso Yudhiṣṭhir, discendenti di Jarāsandh).

Successivamente, secondo le genealogie ufficiali, le tribù rājput si divisero in '36 stirpi reali', ognuna delle quali aveva poi all'interno di essa ulteriori clan e suddivisioni; esse, spargendosi sul territorio, occuparono all'incirca quell'area che è denominata appunto Rājasthān, delimitata ad ovest dal fiume Indo, ad est dal Bundelkhaṅḍ, a nord dal fiume Satlaj e sud dai monti Vindhya. Diedero vita così ad una struttura feudale: una serie di capi (Rāv, Ṭhākur etc.) che guidavano i clan minori o rami di questi e prestavano obbedienza ad un capo supremo detto mahārājā, di solito a capo del più vecchio o potente ramo del clan dominante.

Secondo gli storici le tribù rājput dovrebbero derivare o direttamente dalle tribù Unne stabilitesi nel nord e nell'ovest dell'India, o da quelle tribù e popolazioni che arrivarono in India al seguito delle invasioni Unne. I Rājput cominciarono ad apparire nelle cronache storiche solo verso il IX sec. d. C.

Per quello che riguarda il nostro articolo possiamo ricordare che alla 'Stirpe Solare' richiamano la propria ascendenza i principi: a) Sisodiyā di Mevār, capitale Udaypur; b) Rāṭhaur del Māvār, capitale Jodhpur; c) Kachvāhā di Jaypur; d) Rāṭhaur sono anche i principi di Bikāner. Alla 'Stirpe Lunare' fanno risalire la loro ascendenza i principi Bhatti di Jaisalmer. I principi di Ajmer si dichiararono discendenti dei re Cauhān e fanno parte di quattro altre stirpi rājput che dichiararono di avere come progenitore Agni (il fuoco sacrificale). Ai Cauhān, celebrati come la più impavida stirpe dei Rājput, appartiene anche Pṛthvirāj Cauhān (signore di Dillī dal 1178 al 1192) le cui gesta sono cantate nel *Pṛthvirāj Rāso*.

Una volta che i brahmani ebbero dato loro, testi sacri alla mano, una ascendenza regale, i Rājput si sforzarono per tutta la loro storia e in tutte le maniere di avvalorare le tesi che li facevano discendenti di mitici ed eroici principi-guerrieri e cercarono in tutti i modi di eguagliarne le gesta. Nei momenti di pace nelle corti si produceva una copiosissima letteratura il cui argomento centrale era appunto la narrazione delle gesta eroiche dei principi e di truculente battaglie. I poeti di corte si cimentavano in prosa e poesia nel narrare con enfasi e allo stesso tempo molta retorica le imprese dei loro sovrani, nel magnificarne le origini gloriose, nel presentare la tipica immagine del guerriero rājput.

²⁾ Cfr. Domenico di Virgilio, *I canti politici dell'India del nord*, tesi inedita, Venezia, 1976-77, p. 150.

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ Ad esempio nella ballata di Dūṅgi alla terza strofa « Uccidendo fa scappare i bianchi oltre Kalkattā ».

⁵⁾ Il Kellogg nella sua *Grammar of the Hindi Language* a p. 111, a delle note sulla lingua rājasthānī dà il seguente esempio: « Baṭhoṭh ro sirdār Dūṅgi hai » cioè « Il signore di Baṭhoṭh è Dūṅgi ». E la prima edizione della grammatica del Kellogg è del 1875.

6) Vedi la ballata alla seconda strofa « Il popolo non ha frumento, il cavallo non ha erba ».

7) Alla seconda strofa « Ai poveri brahmani che il colera aveva ucciso (...) ».

8) Cfr. P. Spear, *Storia dell'India*, Milano, 1970, p. 292.

9) Cfr. E. J. Hobsbawn, *I Ribelli (Forme primitive di rivolta sociale)*, Torino, 1966 e *I Banditi (Il banditismo sociale nell'età moderna)*, Torino, 1971.

10) *Ibid.*

11) Cfr. Jagdīs Gahlot, *Rājasthāni lok gīt*, Jaypur, 1971, p. 111.

12) Cfr. E. J. Hobsbawn, *op. cit.*

13) Un esecutore di musica popolare quando canta diventa di umore molto volubile, dovuto all'ambiente, alle persone che stanno ascoltando, alla sua disposizione del momento; e può smettere all'improvviso e senza apparente ragione. Nelle campagne dell'Uttar Pradeś, zona di lingua hindi, è molto diffusa la storia di Ālhā-Udal, un'epica molto lunga che i contadini recitano, ad esempio, nei periodi di riposo e durante la stagione delle piogge, quando si è costretti ad interrompere il lavoro. Ed è chiaro che per riprenderlo non si può aspettare di finire la storia.

14) La lingua mārṅvārī tra le lingue del Rājasthān è la più importante, sia per estensione: aree di Jodhpur, Bīkāner, Jaisalmer, Sirohī, Ajmer, Kīśnagar, zone di confine con Sindh e Pañjāb, province śekhāvātī di Jaypur. Sia per numero di parlanti. Deriva da una delle due varianti dell'Apabhraṅś, il Gurjārī Apabhraṅś. Dall'altra variante, il Śaurasenī Apabhraṅś deriva la kharī bolī, lingua ufficiale della Repubblica Indiana. La mārṅvārī è anche la lingua del Rājasthān che possiede la letteratura più ricca. Le letterature del Rājasthān si dividono a seconda della lingua usata, in letteratura ḍīṅgal (ḍīṅgal è la forma letteraria della mārṅvārī, usata nel Rājasthān sud-occidentale) e letteratura piṅgal (piṅgal è la forma letteraria che ha molto in comune con la brajbhāśā ed è in uso nel Rājasthān orientale). La ricca produzione in ḍīṅgal comprende cronache dei bardi e poeti di corte (gran parte opera dei componenti delle due caste Cāran e Bhāṭ) oltre che una vasta letteratura religiosa, opera delle varie sette (come i Dādūpanthī) nati sulle orme di quella di Kabīr; le poesie di Mīrā Bāī e storie di śṅgār ras come il *ḍholā Mārū*.

Alcune caratteristiche della mārṅvārī secondo l'uso che se ne fa nella ballata di Dūṅgī:

1) I sostantivi forti maschili al nom. sing. escono in *O* invece che in *Ā*, forma obliqua in *Ā*, nom. pl. *Ā*

Es.	sing.	mārṅvārī	hindi	plur.	mārṅvārī	hindi
	diretto	<i>ghofo</i>	<i>ghoṛā</i>	diretto	<i>ghoṛā</i>	<i>ghore</i>
		<i>Loṭyo</i>				
	obliquo	<i>ghoṛā</i>	<i>ghore</i>	obliquo	<i>ghoṛāṅ</i>	<i>ghoroṅ</i>
		<i>Loṭyā</i>				

I sostantivi femminili al plurale escono al nom. in *Ā*, la *I* finale diventa *Y*, l'obliquo non cambia. Es. plur.: diretto *nāryāṅ*, obliquo *nāryāṅ*.

2) L'uso dei casi è lo stesso che nella hindi.

3) Le posposizioni:

Acc. e Dat.	<i>nai</i>	es. <i>Pokarjī nai jāy</i>
Nom.	(manca)	
Gen.	<i>Ro, rā, ri</i>	es. <i>Dūṅgī ro gīt</i>
Loc.	<i>Māi, māy</i>	es. <i>Āklā māy</i>
Abl.	<i>Sūṅ</i>	

4) I pronomi:

1 ^a per. pl.	Nom.	<i>Mhai, mse</i>
	Acc. e Dat.	
		<i>Mhānai</i>
	Gen.	<i>Mhāṅrā/ro</i>

2ª per. pl. Nom.	<i>Thū, the</i>	es. <i>the cho</i>
Acc. e Dat.		
	<i>Thāne</i>	es. <i>thāne pher dikhāu hāy</i>
Gen.	<i>Thāṅro/ri</i>	es. <i>thāṅri jāmaṅ</i>

5) L'uso dei verbi: i tempi usati sono il presente (storico) e il passato. In *mārvāṛī* il participio presente termina in *to*, il participio passato in *yo*. Il presente indicativo è identico all'ottativo oppure si forma con l'ottativo seguito dal verbo « essere », quest'ultimo in entrambe le forme di *rājasthānī* occidentale (*mārvāṛī*) e orientale.

Ottativo: sing.	<i>mārūṅ, marai, marai</i>	Passato: sing.	<i>māryo hai</i>
plur.	<i>mārāṅ, maro, marai</i>	plur.	<i>māryā hai</i>

L'uso di alcuni verbi come quelli irregolari e l'ausiliare « essere » segue nella ballata le caratteristiche della *rājasthānī* orientale: es. *jarnā, lenā* hanno il passato in *NU, NĀ, NĪ*:

« *Loṭyā linī ḍholki, (...) Karniye linū bāṅs* »
 « *Kari manvar* »

Ausiliare « essere »:

sing. <i>chūṅ</i>	plur. <i>chāṅ</i>
<i>chai</i>	<i>cho</i>
<i>chai</i>	<i>chai</i>

CECILIA COSSIO

RASPRIYĀ: UNA NOVELLA DI REṆU

*Raspriyā*¹⁾ è una delle novelle più note di Phaniśvarnāth « Reṇu »²⁾. Pubblicata in una raccolta del 1959, dal titolo *Ṭhumrī* (*Ṭhumrī*: canto composto da diversi *rāg*), è stata poi ristampata in altre due raccolte successive, *Śreṣṭh kahāniyāṇ* (Novelle scelte) e *Merī priy kahāniyāṇ* (Le mie novelle preferite). È la storia dell'incontro fra un vecchio artista girovago del *Vidyāpati Nāc*, Pañckauṛi il Suonatore di *mṛdaṅg*³⁾, e un ragazzo, il mandriano Mohnā, destinato a raccogliere l'eredità del vecchio e a continuarne la tradizione.

Abbiamo già avuto modo di analizzare brevemente il ruolo della cultura popolare nell'opera più famosa di Reṇu, *Mailā āñcal* (Il lembo sporco)⁴⁾. Avevamo rilevato come essa non si riduca mai a citazione o a coloritura populistica, ma sia voce corale interna ai suoi scritti e portatrice di significati propri delle culture contadine che, da un lato, tendono alla conservazione di valori tradizionali, dall'altro, rappresentano sia l'affermazione di un'identità propria che la rivolta contro soprusi antichi e nuovi.

Il *Vidyāpati Nāc*, di cui si parla nella novella, è la rappresentazione teatrale della *Padāvālī*, raccolta di liriche sugli amori di Kṛṣṇ e Rādhā, scritta da Vidyāpati, celebre poeta cortese di Mithilā, vissuto a cavallo dei secoli XIV e XV⁵⁾. Benché il mondo bucolico e raffinato di Vidyāpati sia lontanissimo – e non certo solo nel tempo – dal mondo dei villaggi a cui Reṇu presta la sua inimitabile voce, tuttavia non è la prima volta che compare nei suoi scritti. A questo spettacolo – cortese nelle sue origini e divenuto popolare in seguito al movimento devozionale – Reṇu dedica quasi un intero capitolo in *Mailā āñcal*⁶⁾. Il testo che si recita corrisponde, almeno in parte, a quello di Vidyāpati, ma ben diverso è il contesto. Quella che dovrebbe essere una ricorrenza festosa per tutto il villaggio – il bilancio annuale dei raccolti – non è che un'ennesima occasione di sfruttamento, perpetrato da pochi ricchi proprietari terrieri sui molti miserabili braccianti agricoli.

Nella novella, anche il Suonatore e Mohnā sono due vittime. Pañckauṛi, povero e di bassa casta, aveva trovato in questa forma di spettacolo una fonte

di guadagno e una vita dignitosa. Ora, storpio della mano con cui suonava il *mṛdaṅg*, è ridotto a vivere di elemosina. Mohnā, bracciante altrettanto povero e di bassa casta, è dotato di una voce purissima e di una bellezza straordinaria: qualità che basterebbero a garantirgli un'esistenza meno travagliata con il *Vidyāpati Nāc*. Ma la sua vita non è ricca nemmeno di illusioni: è malato e, come fa capire Reṇu, i ragazzi nelle sue condizioni guariscono «soltanto sulla pira».

La novella ha una struttura simmetrica e speculare. È basata su un enigma che si scioglie con un riconoscimento e su un riconoscimento che si contrae in un enigma. I due personaggi, il Suonatore e Mohnā, sono entrambi, l'uno successivamente all'altro, il soggetto della narrazione, dell'enigma e del riconoscimento. All'inizio del racconto, il Suonatore ignora l'identità di Mohnā, mentre quest'ultimo sembra conoscerlo molto bene. La novella si chiude con una situazione capovolta: il Suonatore sa chi è il ragazzo, mentre quest'ultimo non riesce a comprendere il comportamento di Pañckaurī, perché ignora chi sia in realtà, ovvero, in che modo sia legato a lui.

Accanto a questi due enigmi, interni alla vicenda, ce n'è un terzo, quello che si pone al lettore, e cioè la natura del rapporto tra Mohnā e Pañckaurī. L'ambiguità della narrazione induce a supporre che il ragazzo sia figlio del Suonatore. Quando si chiarirà chi è il padre del ragazzo – vale a dire, il padrone presso cui lavorano lui e la madre, sedotta e poi costretta a sposare un povero vecchio – questi diventa idealmente figlio di Pañckaurī, perché ne raccoglie l'eredità artistica.

La costruzione di questo intreccio è dunque piuttosto complessa. La vicenda inizia apparentemente con l'inizio stesso della novella: i due personaggi si incontrano casualmente e per la prima volta; non c'è tra loro nessun legame di cui siamo a conoscenza. Tutto ciò che accade in seguito, tuttavia, è reso possibile solo in virtù di un fatto antecedente al loro incontro, di un tramite che al momento ignorano. Tale tramite è rappresentato da Rampatiyā, madre di Mohnā e, un tempo, fidanzata al Suonatore. È lei l'incognita comune nell'enigma/riconoscimento, e viceversa, di entrambi. Il vecchio artista non può capire come mai il ragazzo sia a conoscenza dei fatti più privati della sua vita, né come mai sappia cantare così magistralmente proprio la *Padāvālī*, perché ignora chi sia sua madre. Quando riesce a scoprirlo, si risolve anche il suo enigma. Dal canto suo, Mohnā – che conosce il Suonatore attraverso i racconti della madre – alla fine della narrazione non può capire il gesto di Pañckaurī, perché ignora il legame tra i due.

Queste vicende vengono alla luce a poco a poco, attraverso il meccanismo a flash back, che chiarisce retrospettivamente i fatti accaduti. Tali flash back – e le riflessioni che ne derivano – occupano i primi due terzi del racconto, nove pagine su un totale di quindici, mentre tutta l'azione e lo scioglimento si concentrano nelle poche pagine restanti. L'esposizione è quindi solo apparentemente diretta. Prima che il fatto risolutore accada – il canto del ragazzo, accompagnato al *mṛdaṅg*

da Pañckauṛī – il Suonatore ha modo di rivivere tutta la sua storia precedente a quest'incontro. In questa fase della narrazione, è il Suonatore a ricoprire il ruolo di narratore. È lui, infatti, che deve risolvere l'enigma rappresentato da Mohnā che, in questo caso, ha la funzione di innescare, con le sue parole, il meccanismo a flash back, per permettere al vecchio artista di riconoscerlo. Proprio tale riconoscimento spinge Pañckauṛī a un comportamento che si traduce in un enigma per il ragazzo, il quale diventa automaticamente il narratore.

Tale passaggio ha anche un'altra motivazione: il Suonatore, il grande artista della *Padāvalī*, ha trovato il «figlio», il successore, e può quindi ritirarsi dal mondo e dalla scena, come un asceta (dice infatti che da quel momento canterà solo il *nirgun*, le lodi di Dio). L'artista è ora Mohnā, dunque, anche il protagonista e, in questa struttura, il nuovo narratore ⁷⁾.

RASPRIYĀ

Vedendo nella polvere la pietra preziosa, gli occhi del gioielliere brillarono d'un lampo nuovo: forma difforme!

Al vedere il ragazzo, il mandriano Mohnā, le labbra di Pañckauṛī, il Suonatore di mṛdaṅg, si mossero da sole: forma difforme!

... Tra i campi ed i prati, tra gli orti e i giardini, tra le vacche ed i buoi, la bellezza del mandriano Mohnā!

Gli occhi spenti del Suonatore si inumidirono.

Mohnā chiese sorridendo: «Quel dito ti si è storpiato mentre suonavi Raspriyā, vero?»

«Ehh!» fece allarmato il vecchio Suonatore, «Raspriyā?... Sì... No. Tu cosa... Tu come fai a saperlo, fi...?»

Stava per dire 'figliolo', ma si trattenne... Così aveva chiamato affettuosamente un ragazzo bramino, quella volta, a Parmānpur. I ragazzini del villaggio gli si erano fatti tutti intorno, con l'intenzione di menare le mani. Un vagabondo che osava chiamare figliolo il figlio di un bramino! Diamogli una lezione, a quel vecchio porco!... Facciamogli a pezzi il mṛdaṅg.

Il Suonatore aveva detto ridendo: «Va bene, signorini, perdonatemi per questa volta! D'ora in poi mi rivolgerò a voi chiamandovi padre».

I bambini erano tornati di buon umore. Aveva preso per il mento un bimbetto nudo di un paio d'anni: «Perché, ho detto qualcosa che non va, Padre?»

I bambini erano scoppiati a ridere.

Dopo quella volta non aveva più avuto cuore di chiamare figliolo nessun bambino. Ma appena visto Mohnā, gli veniva voglia di dire e tornare a dire in continuazione 'figlio, figlio'.

«Chi ti ha raccontato la storia di Raspriyā?... Dimmi, figliolo!»

Anche Mohnā, che è sui dieci-dodici anni, sa che Pañckauṛī è mezzo matto... Chi ma potrebbe averla vinta con lui! Fissò lo sguardo sui buoi che pascolavano nei prati lontani.

Il Suonatore era diretto a casa dei Bābū di Kamalpur. Da Nandū Bābū di Kamalpur si trova ancora il tempo di ascoltare qualche dolce aria del Suonatore. Il pranzo è assicurato per uno o due volte; e proprio qui di tanto in tanto ha modo di sentire anche talune dolci storie. Erano due anni che non veniva da queste parti. Il mondo sta cambiando molto in fretta... Quella mattina, il piccolo di Śobhā Misar gli aveva detto chiaro e tondo: «Ma tu sei vivo sul serio, Suonatore, che non provi vergogna?»

Già, si chiama vivere questo? È mancanza di pudore – e c'è un limite alla mancanza di pudore... Sono quindici anni che gira di villaggio in villaggio con il mṛdaṅg appeso al collo,

a chiedere l'elemosina... Il dito storpio della mano destra non si appoggia più come si deve alla strumento; come fare a suonarlo? Adesso ha difficoltà perfino a fare « dha ting dha thing »... Come se non bastasse, l'hascisc gli ha rovinato la gola e la voce. Ma quando si mette a suonare, non manca mai di accennare la Padāvālī di Vidyāpati... Quella voce è come il suono che esce da un mantice rotto: soon-ya! soon-ya!

Fino a una quindicina d'anni fa Vidyāpati era ancora abbastanza richiesto. In occasione di cerimonie fauste, come le nozze, il filo sacro, la tonsura e la bucatura dell'orecchio, e altre, era d'uso invitare una compagnia di Vidyāpati Nac. La compagnia di Pañckaurī, il Suonatore di mṛdaṅg si era guadagnata una certa fama nel distretto di Saharsā e di Pūrṇiyā. Chi non conosce Pañckaurī il Suonatore! Lo sanno tutti che è mezzo matto!... I vecchi del villaggio se ne ricordano: « Ehh, anche il Suonatore ha avuto il suo momento! »

Adesso è il momento di un ragazzo come Mohnā: attraente, arguto e armonioso!... Vuol sentire a tutti i costi Raspiyā: « Canta una Raspiyā, Suonatore! »

« Vuoi sentire Raspiyā?... D'accordo, te la faccio sentire. Ma prima dimmi una cosa, chi...? »

« ...ehi!...ehi!... Mohnā, i buoi sono scappati...! » gridò un mandriano, « Muoviti, Mohnā, se non vuoi che Karmū ti levi la pelle! »

« Oddio mamma! » Mohnā corse via!

Proprio ieri Karmū l'aveva riempito di botte. Le piante di juta, verdissime e fragranti, sono una tentazione continua per i due buoi... La juta agrodolce!

Pañckaurī gli grida dietro: « Io mi siedo qui, all'ombra dell'albero. Torna quando hai ripreso i buoi. Non vuoi sentire Raspiyā? »

Mohnā se ne stava andando. Non si voltò neppure.

Raspiyā.

Erano gli artisti del Vidāpat Nāc che cantavano Raspiyā. Una volta Jogendar Jhā di Saharsā aveva fatto stampare un libretto con dodici strofe di Vidyāpati. Alla fiera, il libro di Raspiyā era andato a ruba.

Gli artisti del Vidāpat Nāc avevano tanto cantato che Raspiyā, la cara al ras, era diventata Janpriyā, la cara al popolo.

Pañckaurī, il Suonatore di mṛdaṅg, è seduto all'ombra dell'albero di melarosa, sull'« argine » del campo; aspetta Mohnā... Nel pieno meriggio di giugno, non levano un canto neppure gli uomini che lavorano nei campi. ... Anche il cuculo finirà per dimenticarsi di cantare? Come si può lavorare in silenzio in un meriggio così? Fino a cinque anni prima, la gente era ancora piena di buon umore... La terra bagnata dalla prima pioggia dava alle piante verdissime un aroma speciale. Nel meriggio torrido si scioglieva come cera – il dono del ras. Si cominciava a cantare i birhā, le cāncar, le lagnī. Ci sono canti diversi per ogni stagione. Con le piogge leggere ci va il bārahmāsā; nella calura estiva, birhā, cāncar e lagnī⁸⁾.

« Si... spingi l'aratro fratello aratore!... »

adopra il raschietto... gar – zo – ne!

per questa via, la sposa imbronciata!... »

Uno che canta il birhā chiede con voce tremante ai contadini e ai braccianti che lavorano nei campi: « Qualcuno ha visto passare di qui la sposa arrabbiata?... ».

E adesso, il meriggio scorre senza sapore, come se nessuno avesse niente da dire.

L'avvoltoio che volteggiava nel cielo riempì l'aria di strida: « Tin...ii... tin-hi-k! »

Il Suonatore imprecò: « Demonio! »

Mohnā prima lo ha stuzzicato e poi è scappato via. E lui lo attende, pieno d'inquietudine. Avrebbe voglia di corrergli dietro. Si sforza inutilmente di continuare a guardare il bestiame che pascola lontano. Tutto si confonde!

Frugò nella bisaccia e vide che c'erano manghi, c'era riso soffiato... Gli venne fame. Gli venne in mente la faccia smagrita di Mohnā e la fame gli passò.

Ha trascorso la maggior parte della sua vita a cercare ragazzi belli e gentili come Mohnā... Trovare un danzatore per il Vidāpat Nāc non era un gioco... Non solo nelle caste più alte, ma nemmeno tra la gente di bassa casta nascono spesso ragazzi dal viso di fanciulla come Mohnā. Si incarnano solo di tempo in tempo, di tanto in tanto...

I bramini di Mithilā, gli scrivani e i rājput tengono in grande onore gli artisti del Vidāpat Nāc... Vanno in estasi, quando sentono il danzatore proferire nel loro dialetto - quello di Mithilā - «in noi si specchiò la bellezza nell'attimo in cui venimmo alla luce»⁹⁾. Ecco perché ogni direttore di compagnia gira di villaggio in villaggio alla ricerca di un danzatore: un ragazzo che non appena si presenti sulla scena, tutto abbigliato e truccato, faccia correre un mormorio tra gli spettatori:

«È tale e quale una bramina, vero?»
«Assomiglia alla figlia del signor Madhukānt...»
«Nooo! Casomai alla piccola Campā!»

Pañckaurī è un grande artista. Nelle altre compagnie, il direttore e il suonatore di mṛdaṅg erano due persone diverse. Pañckaurī invece era sia il direttore che il suonatore. Sapeva danzare e cantare mentre suonava il mṛdaṅg, che teneva appeso al collo. Un ragazzo nuovo, nel giro di una sola settimana, riusciva a imparare una danza degna di andare in scena.

Non ha mai avuto problemi a insegnare danza e canto: basta la «voce» chiara del mṛdaṅg e i piedi dei ragazzi cominciano da soli a vibrare ritmicamente. Il difficile era sistemare le cose con gli irriducibili genitori. Con parole di miele, in puro maithil, egli si provava a sedurli...

«Danzava anche Kisan Kanhaiyā¹⁰⁾. La danza è una virtù... Avanti, chiamatemi pure accattoni o questuanti! Guadagnarsi il pane incantando la gente con le proprie 'doti' è meglio che fare i ladri, i banditi e i vagabondi».

Una volta gli era anche toccato di rapire un ragazzo... Una storia di tanto tempo fa. Ne aveva prese tante che... Una storia di tanto tempo fa.

Una storia di tanto tempo fa, certo, ma una storia vera. Ti sei storpiato il dito mentre suonavi Raspiriyā. È vero?

Non si era accorto che Mohnā era tornato.

Il viso del Suonatore tornò a rischiararsi. Prese a guardare fissamente Mohnā... Questo ragazzo così dotato sta morendo. Si spegne a poco a poco, lentamente. Sulle labbra di rosso vivo, le bīṛi hanno lasciato una traccia scura. Ha certo la milza ingrossata!...

Il Suonatore è anche un po' medico. Con un gregge di bambini, un padre finisce per acquisire la competenza di un medico di famiglia... I cibi vecchi che si trovano nelle fiere a volte possono fare molto male. Lui teneva sempre con sé pillole digestive e di chinino... Ogni giorno faceva bere ai ragazzi polvere di curcuma sciolta in acqua bollente. E sera e mattina dovevano mangiare pīpal, pepe nero, zenzero, ecc., fritti nel burro con miele... Acqua bollente!

Il Suonatore tirò fuori dalla bisaccia il riso soffiato e un mango: «Sì, acqua bollente! Hai la milza ingrossata, bevi acqua bollente!»

«Tu come fai a saperlo? Anche il dottore di Fārbisgañj ha detto che ho la milza ingrossata. La cura...»

Non c'è bisogno di continuare. Il Suonatore sa bene che ai ragazzi come Mohnā la milza guarisce soltanto sulla pira! A che serve chiedere perché non si fa curare!

«Lo dice anche mia madre: ogni giorno polvere di curcuma sciolta in acqua bollente e la milza guarirà».

Il Suonatore sorrise: «È in gamba tua madre!»

Mise il riso e il mango in un vassoio di foglie secche di banano e disse affettuosamente: «Vieni a mangiare un boccone».

«No, non ho fame».

Ma qualcuno spiava di tanto in tanto dagli occhi di Mohnā, qualcuno che si sarebbe mangiato il riso e il mango in un boccone solo... Un dio malato, affamato!

«Vieni a mangiare, figliolo!... Non vuoi sentire Raspiriyā?»

Fino a quel giorno, nessuno, oltre alla mamma, lo aveva invitato a mangiare con tanto affetto... Ma se gli altri mandriani lo vedono, poi vanno a dirlo alla mamma... Il cibo dell'elemosina!

«No, non ho fame».

Il Suonatore è confuso. Di nuovo ha gli occhi pieni di lacrime. Si è preso cura di tanti fanciulli delicati come Mohnā. Non avrebbe potuto amare così nemmeno i suoi stessi figli forse... E suo figlio! Già!... Figlio suo o di un altro? Ma adesso sono tutti figli suoi, tutti di un altro...

«Mohan!»

«E se mi vedesse qualcuno?»

«E allora?»

«Potrebbe dirlo alla mamma. Non vivi di elemosina, tu?»

«Chi vive di elemosina?» Questo ragazzo ingenuo, senza volere, ha ferito il Suonatore nella sua dignità. Il serpente che dorme attorcigliato nel cestino della sua mente apre il cappuccio ed emette un sibilo.

... ahff-figlio di puttana! Adesso ti dò una lezione che...

«Ehi! Perché mi insulti?» replicò spaventato Mohnā. Balzò in piedi; chi può fidarsi dei matti?

L'avvoltoio che volava nel cielo lanciò nuovamente il suo grido ...tin-hiin... ii... tin-tin-g!

«Mohnā!» La voce del Suonatore si è fatta grave. Mohnā si è portato a una certa distanza.

«Chi ti ha detto che vivo di elemosina? Io incanto la gente suonando il mṛḍaṅg e cantando la Padāvāli: così mi guadagno da vivere... Hai ragione tu, è proprio il cibo dell'elemosina. È il frutto dell'elemosina... e non te lo darò. Siediti, che ti faccio sentire Raspiriyā».

Il viso del Suonatore a poco a poco si deforma... L'avvoltoio che volava nel cielo si è posato adesso sul ramo dell'albero?... tiin-tiin-hiin tiintiink!

Mohnā prese paura. Un passo, due passi... via! Se la diede a gambe. Arrivato a qualche decina di metri di distanza, gli gridò: «Sei un bugiardo! È una strega che ti ha fatto una fattura e ti ha storpiato il dito. Perché vai a dire che mentre suonavi Raspiriyā...»

«Cosa! Chi è questo ragazzo? Chi è questo Mohnā?... Lo diceva anche Rampatiyā che una strega gli aveva fatto una fattura.

«Mohnā!»

Mohnā si allontanò gridando: «Zucca amara!» Bene, Mohnā sa anche che il Suonatore va in bestia se lo chiamano zucca amara!... Chi è questo Mohnā? Il Suonatore si sentì preso dal panico, la mente invasa da una sconosciuta paura. Cominciò a tremare. Non lo allettava più l'idea di andare dai Bābū di Kamalpur... Aveva proprio visto giusto il figlio di Śobhā Misar, questa mattina.

Gli si riempiono gli occhi di lacrime.

Mohnā continuò ad allontanarsi svillaneggiandolo. Quasi tutti i suoi allievi si erano comportati così con lui. Ha impresso nella memoria, parola per parola, tutto quello che si è sentito dire da ogni ragazzo; tutte scuse per volarsene via dopo aver imparato a danzare.

Sonmā lo aveva insultato: «Non fare tanto il padreterno, vecchio volpone!»

Rampatiyā, levando una mano al cielo, aveva detto: «Oh Sole, sii testimone! Il Suonatore mi ha sedotta e rovinata. Mai la mia mente è stata sfiorata da un pensiero impuro. Oh Dio potente, fa' a pezzi questo cane bastardo...»

Con un lungo sospiro, il Suonatore si sgranchì il dito storpio... Rampatiyā? Rampatiyā, la figlia di Jodhan Guru! Si era unito alla compagnia di Jodhan il giorno in cui Rampatiyā compiva dodici anni... Rampatiyā, vedova bambina, aveva cominciato a capire il senso dei versi. Mentre sfaccendava, cantava tra sé: «Rādhā, novella innamorata, non conosce ostacoli». Il Suonatore era venuto a imparare a dirigere e il Guru gli aveva assegnato il mṛḍaṅg... Dopo otto anni di istruzione, il Guru aveva cominciato a parlare di fidanzamento tra Pañckauṛī e Rampatiyā,

come appartenenti alla stessa casta; fu allora che il Suonatore dimenticò di colpo ogni ritmo. Aveva nascosto la sua casta a Jodhan Guru e aveva amato Rampatiyā di indegno amore. Era fuggito nottetempo, abbandonando la compagnia. Arrivato in un villaggio, aveva istruito dei ragazzi e messo in piedi una compagnia per conto suo; aveva anche cominciato a guadagnare bene... Ma non aveva mai potuto diventare un direttore. Era rimasto un suonatore di mṛdaṅg... Dopo la morte di Jodhan Guru, aveva avuto un incontro con Rampatiyā alla fiera dei Giardini di Rose. Rampatiyā era venuta proprio per vedere lui. Pañckaurī era stato chiaro: « Quale altro inganno hai in mente? Perché non vai da Nandū Bābū di Kamalpur, invece di venire a menare per il naso me? C'era il cavallo di Nandū Bābū a mezzanotte... ». Rampatiyā aveva lanciato un grido... Pāñcū!... Taci!

Quella notte stessa, mentre suonava Raspriyā, gli si storpiò il dito. Cominciò a suonare sul mṛdaṅg il ritmo d'apertura. Quando il danzatore entrò fuori tempo di due battute e mezza, andò su tutte le furie. Finito il pezzo, lo investì a male parole: « Figlio di puttana! Adesso te le faccio io le guance rosse, a furia di sberle... ». E il primo verso di Raspriyā si spezzò. Il Suonatore fece di tutto per riprendere il ritmo. La pelle secca del mṛdaṅg prese vita, la membrana di destra venne squarciata dalle chiavi e mentre il ritmo si spezzava, il dito si storpiò. Indegno dito storpio!... La compagnia di Pañckaurī si spezzò per sempre. A poco a poco il Vidyāpati Nāc scomparve dalla zona. Adesso di Vidyāpati non si parla nemmeno... Nelle fredde riunioni private, il corpo di Pañckaurī, che non aveva più la possibilità di vivere all'aperto, acquistò nuovo vigore... Nella sua vita di disoccupato, il mṛdaṅg gli fu di grande aiuto. L'unico sostegno nella disoccupazione: il mṛdaṅg.

È un secolo che va chiedendo l'elemosina con il mṛdaṅg appeso al collo: dha ting, dha ting!

Prese un mango e cominciò a succhiarlo: « Ma, ma... ma... Mohnā come fa a sapere la storia della strega? »

Appena saputo del dito rovinato, Rampatiyā era corsa da lui, aveva pianto per ore, con quel dito stretto tra le mani: « Oh Sole! Chi mai gli è tanto nemico? Sia maledetto... Rendimi la mia parola, Signore! Una parola detta nell'ira. No, no, Pāñcū, non è colpa mia. Certo una strega ti ha fatto una fattura ».

Il Suonatore si asciugò gli occhi e guardò il sole che tramontava... Quante notti aveva passato Rampatiyā con questo mṛdaṅg stretto al cuore! ... Strinse al petto il mṛdaṅg.

L'avvoltoio appollaiato sul ramo dell'albero volò via dicendogli: tin-tin-hink!

« Ffffiglio di puttana! » fece, rivolto all'avvoltoio. Appallottolò del tabacco e se lo mise in bocca, cominciò a far danzare le dita sulla membrana del mṛdaṅg: dhirinaaghi, dhirinaaghi, dhirinaaghi-dhintaa!

Non riuscì a portare a termine il pezzo d'apertura. Nel bel mezzo, il ritmo si spezzò: a - ki - he - e - e - ha - aa - h - haa!

Di fronte a lui, dall'altra parte del bosco di pruni, una voce melodiosa si levò superba a cantare i versi di Raspriyā...

... nuo - vo - Vṛndā - van - nuo - vi - al - be - ri - nuo - vo - fiore - sboccia - to... ¹¹⁾.

Un tremito corse per le membra del Suonatore. Le dita cominciarono a danzare da sole sulla membrana del mṛdaṅg. Le vacche e i buoi vennero a raccogliersi nell'ombra calante del meriggio.

I contadini che lavoravano nei campi commentarono: « È matto. Quando gli salta in testa, si siede dov'è e si mette a cantare ».

« Era un pezzo che non tornava da queste parti ».

« Credevo che fosse morto ».

La dolce melodia di Raspriyā, completato il giro armonico, si interruppe. Il Suonatore allora si sentì afferrare nel vortice della follia. Si alzò e prese a correre. Chi c'è dall'altra parte dei cespugli di pruni? Chi è quel puro cantore di Raspriyā?... Di questi tempi, uno che sa gustare il sapore di Raspriyā...? Nascosto tra i cespugli, il Suonatore vide Mohnā che si preparava

tutto assorto alla seconda strofa. Provò qualche vocalizzo e poi si schiarì la voce. Nella gola di Mohnā ha preso dimora Rādhā!... Quale virtuosismo!

«Tra le palpebre scorre il rivo degli occhi!

... come scorre un fiume tra le rive!»

Mohnā cantava dimentico del mondo. Cantava accompagnando con il corpo il ritmo del mṛdaṅg. Il Suonatore non riusciva a staccare gli occhi da lui, mentre le dita erano impazienti di sfrenarsi in una danza vorticoso. ... Dopo lunghi quarant'anni di follia o quasi, in uno stato di intensa emozione, cominciò a danzare... Di tanto in tanto, con voce roca, accennava qualche verso: phoonya-phoonya, soonya-soonya!

Dhirnaghi dhintaa!

Sulle labbra mezze rosse e mezze nere di Mohnā corse un nuovo sorriso. Finita la strofa, disse: «Accidenti! Come fai a essere tanto agile nonostante il dito storpio?» Cominciò ad ansimare. Quelle ossa che si intravedevano nel petto!

... Ahh! Il Suonatore si lasciò cadere per terra: «Meraviglioso! Meraviglioso!... Da chi hai imparato? Dove hai imparato la Padāvalī? Chi è il tuo maestro?»

Mohnā si mise a ridere: «E dove avrei potuto impararla? La canta ogni giorno mia madre... Il canto dell'alba lo ricordo bene, ma il tempo ancora no».

«Ah figliolo! Mai cantare o suonare fuori tempo! Comunque, andrà tutto bene. E un'altra cosa, bada che l'occasione sia quella adatta. Adesso tieni, mangia un mango».

Senza esitare, Mohnā prese un mango e cominciò a succhiarlo.

«Prendine un altro».

Ne mangiò tre e visto che il Suonatore insisteva, prese anche un pugno di riso.

«Bene, adesso dimmi una cosa, Mohnā. Cosa fanno tuo padre e tua madre?»

«Il padre non ce l'ho. Ho solo la mamma. Lavora alla macina dai Bābū».

«Anche tu sei a servizio? Da chi?»

«Da Nandū Bābū di Kamalpur».

«Da Nandū Bābū?»

Mohnā gli raccontò che abitavano a Saharsā. Dopo tre anni, l'intero villaggio era finito nella pancia della Kosi Maiyā¹²). La madre allora l'aveva portato a casa dei suoi... a Kamalpur.

«A Kamalpur abitano i parenti di tua madre?»

Per un po' il Suonatore rimase in rilenzio con gli occhi fissi al sole... Nandū Bābū - Mohnā - la madre di Mohnā! «La storia della strega, te l'ha raccontata tua madre?»

«Sì. E una volta, a casa di Sāmdev Jhā, durante il rito del filo sacro, hai strappato il mṛdaṅg agli artisti della compagnia di Girdharpaṭṭī... Erano fuori tempo. È vero?»

La barba brizzolata del Suonatore per poco non diventò bianca del tutto. Riprendendosi, chiese: «Come si chiama tuo padre?»

«Ajodhādās!»

«Ajodhādās?»

Il vecchio Ajodhādās, che non aveva né voce nel petto, né vita negli occhi. Era il facchino della compagnia. Il povero Ajodhādās, un servo neppure pagato?

«È in gamba tua madre». Con un lungo sospiro, il Suonatore prese dalla bisaccia un fagottino di stoffa. Aprì i lembi rossi e gialli e ne trasse un rotolino di carta.

Mohnā capì al volo: «Un biglietto? È un biglietto?»

«Sì, è una banconota».

«Da quanto? Cinque rupie? Eh?... Dieci? Me la lasci toccare? Dove l'hai presa?» chiese Mohnā, tutto d'un fiato, «Sono tutte da dieci?»

«Sì, sono in tutto quaranta rupie». Il Suonatore diede un'occhiata in giro, poi disse in un sussurro: «Mohnā, figliolo! Dalle al medico di Fārbisgañj e fatti prescrivere una buona cura... Evita l'agrodolce... e bevi acqua bollente».

«Perché mi dai questi soldi?»

« Mettiti via, potrebbero vederci! »

Anche Mohnā diede un'occhiata in giro. Il nero delle labbra si fece ancora più scuro.

Il Suonatore disse: « Fumi anche bīṛī e tabacco? Sta' attento! » Si alzò in piedi. Mohnā prese i soldi:

« Mettiti via e non dire niente alla mamma. E un'altra cosa, questi non sono soldi di elemosina. È tutto quello che ho guadagnato, figliolo. Il mio guadagno... ». Il Suonatore fece per andarsene.

« Mia madre è a falciare nei campi. Vieni! » insistette Mohnā.

Il Suonatore si fermò a riflettere un momento, poi rispose: « No, Mohnā! Tua madre è una grande 'regina' perché ha avuto un figlio dotato come te. Io sono grande solo come mendicante pellegrino. Accattone, fachiro... Se ti avanza qualche soldo, comprati del latte ».

I grandi occhi di Mohnā assomigliano a quelli di Nandū Bābū di Kamalpur...

« Ohoh, Mooh – naa, ohoh! Dove sono finiti i buoi? »

« Forse è tua madre che ti chiama! »

« Sì, come fai a saperlo? »

« Ohoh, Moohnaa, ohoh! »

Una vacca si unì a quella voce e chiamò il suo vitellino. È giunta l'ora di riportare a casa le mandrie. Mohnā sa bene che sua madre a quest'ora, ha già ripreso i buoi. Lo chiama tanto per chiamarlo. Rimase in silenzio.

« Va'! » disse il Suonatore, « La mamma ti chiama. Va'... D'ora in poi o non canterò più la Padāvālī, non canterò più Raspriyā, ma solo il *nirgun*¹³⁾. Vedrai che forse il dito mi torna dritto. Al giorno d'oggi, chi sa più cantare Raspriyā come si deve? »

« Orsù... avviati, avviati – verso la casa del suocero oh Rām

Oh Rāmā,

nella casa il fuoco accenderà, oh... ».

Il sentiero dei campi passa attraverso il bosco di pruni. Cantando il *nirgun*, il Suonatore si nasconde tra i cespugli.

« Allora, cosa stai a fare qui tutto solo? Chi era che suonava il *mṛdaṅg*? » La madre di Mohnā è lì davanti, con un fastello d'erba sul capo.

« Pañckaurī, il Suonatore ».

« Cosa, è tornato? È proprio tornato? » chiese la mamma, lasciando cadere il fastello.

« Ho cantato Raspriyā e lui mi ha accompagnato. Ha detto che oggi non c'è nessuno che la sappia cantare tanto bene!... Adesso il dito gli tornerà dritto ».

La madre strinse gioiosamente al petto il suo Mohnā malato.

« Ma tu gli dai sempre addosso; dici che è disonesto, falso, che si è rivoltato contro il suo maestro ».

« Sù, sù, non sta bene frequentare quella gente. Non farti più vedere insieme con lui. A frequentare i mendicanti pellegrini si finisce male. Fila, tira sù l'erba! »

Mentre si chinava, Mohnā osservò: « Comunque, Raspriyā con un bravo... »

« Taci! Non pronunciare quel nome! »

È strana la mamma! Quando si arrabbia diventa come una tigre e quando è contenta è tenera come una vacca, se lo stringe al cuore. Passa con facilità dalla gioia alla rabbia...

Da lontano giunse la voce del *mṛdaṅg*: « Dhaa ting, dhaa ting! »

La madre di Mohnā camminava sull'argine scabro del campo. Barcollò e per poco non cadde. Il fastello dell'erba cadde e si aprì. Mohnā, che la seguiva col muso lungo, chiese: « Che è successo, mamma? »

« Niente »

Dhaa ting, dhaa ting!

La madre di Mohnā si sedette sull'argine. La brezza d'oriente, che spirava sul far delle

sere di giugno, si fece a poco a poco pungente... L'aroma fragrante della terra cominciò a sciogliersi nell'aria.

Dhaa ting, dhaa ting!

« Diceva che con un figlio così dotato... ». La madre di Mohnā non riuscì a proseguire, « Il Suonatore voleva dire altro, figliolo! » La madre di Mohnā non riuscì a proseguire, « Falso, disonesto! » Disse la madre di Mohnā asciugandosi le lacrime, « Non metterti mai con quella gente ».

Mohnā rimase fermo in silenzio.

1) *Raspriyā* (dialett. *Raspiriyā*) è il nome con cui viene definita la *Padāvali* (Fila di liriche) di Vidyāpati (cfr. nota 5), dagli artisti del *Vidyāpati nāc* (dialett. *Vidāpat* o *Bidāpat nāc*). *Raspriyā* significa letteralmente « l'amante del *ras* » o « la ricolma di *ras* ». Il *ras* (succo, godimento estetico) è il sentimento o la condizione emotiva su cui si fondano i *rās*, narrazioni metriche sviluppatesi dai mimi cantati (sec. XI in avanti). I *ras* sono di nove tipi, ma i più importanti sono due: il *vir ras* o *ras* eroico e lo *śrīngār ras* o *ras* erotico, chiamato anche *raspati* o signore del *ras*. La *Padāvali* è composta sul *ras* erotico. Sull'argomento, cfr. Rāmcaṇḍr Śukl, *Hindī sāhity kā itihās*, Kāśī 1972 (XIII ed.) e Hajāri Prasād Dvivedī, *Hindī sāhity (uskā udbhav aur vikās)*, Dillī 1952; in italiano, cfr. M. Offredi, a cura di, *Le gesta di Pṛthvirāj*, Roma 1974.

2) Phaṇīśvarnāth « Reṇu » nacque ad Aurāhī Hīngnā, un villaggio nella zona di Pūrṇiyā, nel Bihār, nel 1921, e morì a Paṭnā nel 1977. Socialista militante, si ritirò dall'attività politica nel 1942, quando fu condannato a tre anni di domicilio coatto, nell'ambito delle repressioni operate dagli inglesi contro il Congresso. Ripresosi da una grave infermità, si dedicò esclusivamente alla attività letteraria. Divenuto famoso con la pubblicazione, nel 1954, del suo primo romanzo, *Mailā āñcal*, Reṇu è considerato l'iniziatore di una corrente letteraria denominata *āñcaliktā* o regionalismo.

Opere: Romanzi: *Mailā āñcal* (1954); *Parti: Parikathā* (1957); *Dirghatpā* (1963); *Julūs* (1965) e *Kitne caurāhe* (1966). Raccolte di novelle: *Ṭhumrī* (1959); *Śreṣṭh kahāniyāṅ* (1966²); *Ādim rātri kī mahak* (1967); *Meri priy kahāniyāṅ* (1977³) e *Aginkhor* (1978).

Su Reṇu in particolare e sull'*āñcaliktā*, cfr. Candrbhanu Sonvane, *Kathākār Phaṇīśvarnāth Reṇu*, Jaypur 1979; Rāmsvarūp Caturvedī, *Hindī navlekhan*, Kāśī 1960; Śāntisvarūp Gupt, *Hindī upanyās: mahākāvya ke svar*, Dillī 1971; Ādarś Saksenā, *Hindī ke āñcalik upanyās aur unki śilpvidhi*, Bīkāner 1971. In italiano, cfr. M. Offredi, *Il romanzo hindī contemporaneo, I*, Roma 1974, pp. 53-68; C. Cossio, *Il lembo sporco (Reṇu 1954)*, tesi inedita, Venezia 1974.

3) Strumento musicale a percussione della famiglia dei tamburi a barile. Il sostantivo può essere sia maschile (cfr. *Bṛhat hindī koś*, a cura di Kalikā Prāsād, Rājvallabh Sahāy e Mukundilāl Śrīvāstāv, Vārāṇasī 1963³, p. 1100), sia femminile (cfr. *A Practical Hindi-English Dictionary*, a cura di Mahendra Chaturvedī e Dr. Bhola Nath Tiwari, Delhi 1975², p. 617).

4) Cfr. C. Cossio, « La cultura popolare in *Mailā āñcal* », in *Annali di Ca' Foscari*, serie orientale, 6, Venezia 1975, pp. 131-138.

5) Vidyāpati è uno dei massimi poeti cortesi del periodo medievale. La data di nascita è incerta: secondo Vāsudevaśaraṅ Agrvāl, curatore di un'edizione della *Kīrtilatā*, opera giovanile del poeta, sarebbe il 1360; Śrīrāmvrkṣ Benīpurī, che ha curato un'edizione della *Padāvalī*, la colloca invece nel 1350. Il poeta nacque a Viṣpī, un villaggio del distretto di Darbhāṅgā, da una dotta famiglia brahmana. Cominciò a frequentare la corte di Gaṇeśvar, sovrano di Mithilā, quando era ancora fanciullo, insieme al padre Gaṇpati, ministro del re e poeta egli stesso. A Gaṇeśvar, spodestato e ucciso a tradimento da un navāb musulmano di nome Aslān, successe il figlio Kīrtisīṅh, che vendicò il padre e riconquistò il trono. In suo onore, Vidyāpati compose la

Kirtilatā (Liana della gloria di Kīrtisīṅh), in sanscrito e *avhaṭṭh* (*maithil apbhraṅś*). A Kīrtisīṅh successe il figlio Devsīṅh e a questi Śivsīṅh. Vidyāpati divenne ben presto intimo e poeta di corte di quest'ultimo e per lui compose la *Padāvalī*, una raccolta di *pad* o strofe sugli amori di Rādhā e Kṛṣṇ, in lingua *maithil*. Per quest'opera, il sovrano gli fece dono del villaggio di Vispi, nel 1402, e gli conferì il titolo di *abhinav Jaydev*, «novello Jaydev» (l'autore bengalese del *Gītā-govinda*, sec. XII). Nel 1405 Śivsīṅh riportò una sconfitta e forse fu ucciso in seguito ad un attacco musulmano. Vidyāpati, insieme con la regina Lakhimā Devī, si rifugiò presso un sovrano amico di Śivsīṅh, Purāditya di Rājbanault, per il quale scrisse un'opera in sanscrito, la *Likhnāvalī* (Corrispondenza), nel 1408. Dopo il 1418 ritornò forse a Mithilā. Morì in età avanzata. Anche in questo caso, la datazione è incerta. È provato soltanto che nel 1430 era ancora vivo. Su Vidyāpati, cfr. Śrīrāmṣṛ Benīpurī, a cura di, *Vidyāpati ki Padāvalī*, Patnā s.d.; Vāsudevśaraṅ Agrvāl, a cura di, *Kirtilatā*, Jhānsī 1962; Kuṅṅar Sūryabali Śiṅh e Lāl Devendr Śiṅh, *Vidyāpati*, Vārāṅasī 1968.

6) Phaṅśvar Nāth «Reṅu», *Mailā āṅcal*, Dillī 1954, cap. XV, pp. 80-89.

7) Questa la rappresentazione schematica della struttura narrativa della novella:

P narratore		M narratore	
-----	XXX	-----	
Arrivo di P			
P non conosce M / M conosce P	canto	M non conosce P / P conosce M	
M parla di m / P pensa a R	di M	partenza di P	
	con P		

P = Pañckaurī; M = Mohnā; m = madre di Mohnā; R = Rampatiyā.

8) *Bīrhā*, da *virah*, «separazione». Sono canti popolari di contenuto amoroso molto diffusi tra la casta visnuita degli *ahīr* (lattai, vaccari). Generalmente hanno per tema gli amori di Kṛṣṇ e Rādhā o Kṛṣṇ e le Gopī, le pastore. Esempi di *bīrhā* si trovano in *Bhojpuri grām-gīt*, a cura di Kṛṣṇdev Upādhyāy, introduzione di Amarnāth Jhā, Prayāg 1948, pp. 302-335, con note alle pp. 498-506. Anche nella *Padāvalī* c'è una sezione intitolata *Virah*, che descrive il dolore per la separazione degli amanti, alle pp. 247-285 dell'edizione citata.

Cāñcar: il nome significa letteralmente «terra incolta». Sono motivi popolari cantati durante la stagione delle piogge dai portatori d'acqua e dagli addetti alla semina. Divisi in due gruppi, uno per le domande e l'altro per le risposte, i braccianti cantano mentre piantano il riso novello, rendendo così simbolicamente feconda la terra sterile. I soggetti sono diversi: il lavoro dei campi, la natura, le storie di Kṛṣṇ, scene di vita coniugale, ecc. Esempi di *cāñcar* si trovano in *Maithilī loggīt*, a cura di Rāmīkbālsīṅh «Rākeś», prefazione di Amarnāth Jhā, Prayāg 1955, pp. 324-328.

Lagnī: lagn-gīt (*lagn*: occasione propizia per compiere qualche azione; giorni del matrimonio). I *lagn-gīt* sono canti di nozze. Non si tratta di canti separati, ma di una serie di motivi che accompagnano i diversi momenti del rito nuziale. Per i *lagn-gīt*, cfr. a cura di Rāmīkbālsīṅh «Rākeś», *op. cit.*, pp. 126-152.

Bārahmāsā: lett. «dodici mesi», sono motivi della stagione delle piogge che celebrano le qualità dei mesi dell'anno o descrivono il dolore della sposa per la lontananza dello sposo, prendendo spunto dai vari mesi. Accanto ai *bārahmāsā*, che cantano tutti i mesi dell'anno, ci sono i *chaumāsā*, che ne descrivono sei, e i *caumāsā*, che si limitano a quattro, e segnatamente: *āṣārḥ* (metà giugno-metà luglio), *sāvan* (metà luglio-metà agosto), *bhādoṅ* (metà agosto-metà settembre) e *āśvin* (metà settembre-metà ottobre). Anche nella *Padāvalī* di Vidyāpati c'è un *bārahmāsā*, alle pp. 271-273 dell'edizione citata. Per altri esempi, cfr. a cura di Kṛṣṇdev Upādhyāy, *op. cit.*, pp. 180-213, e a cura di Rāmīkbālsīṅh «Rākeś», *op. cit.*, pp. 404-467. In italiano, cfr. Emanuela Brusegan, *I canti popolari bhojpuri*, tesi inedita, Venezia 1975.

9) *Padāvalī* di Vidyāpati, sezione intitolata *Bhavollas*, p. 296 dell'edizione citata.

10) Kṛṣṇ.

¹¹⁾ *Padāvali* di Vidyāpati, sezione intitolata *Vasant*, p. 238 dell'edizione citata. Gli altri versi attribuiti da Reṇu alla *Padāvali*, inclusi nella novella, non compaiono in questa edizione.

¹²⁾ Affluente della Gaṅgā.

¹³⁾ *Nirgun*: lett. « non qualificato ». Sono canti devozionali dei *Kabirpanthi*, i seguaci di Kabīr (1440–1513 ca.), a cui si rapporta la corrente del non qualificato (*nirguṇdhārā*) del periodo devozionale (*bhaktikāl*), 1318–1643. Per alcuni esempi di canti *nirgun*, cfr. a cura di Kṛṣṇdev Upādhyāy, *op. cit.*, pp. 366–380.

SILVANA VANNUCCHI

L'INDIA LAICA DI MUKTIBODH

La pubblicazione nel 1962 del testo di Muktibodh (1917-1964)¹⁾ *Bhārat: Itihās aur Saṅskṛti* (India: Storia e Cultura) diede luogo a singolari reazioni: il Dipartimento dell'Istruzione del Governo del Madhy Pradeś, dopo averlo accettato come libro di lettura per la scuola media, lo aveva dichiarato illegale appellandosi alla legge per la pubblica sicurezza. Contro questa posizione si scatenò una lotta « a colpi di penna » e in alcune città si arrivò al punto di bruciare le copie del libro. L'autore affermò: « Per uno scrittore sentir dichiarare il proprio libro illegale è un'esperienza curiosa: penetrante e indimenticabile come l'esperienza dell'amore »²⁾.

Quest'opera di limitati propositi editoriali (solo 163 pagine) è retta da un chiaro intento informativo e didattico dalla penna di un educatore politico militante. Nel breve spazio dei suoi diciotto capitoli Muktibodh riesce a dare un quadro sintetico della storia e della cultura indiana disponendo l'enorme mole della materia di studio per singoli saggi (ciascun capitolo) relativi ad un argomento, introdotti da una breve presentazione e seguiti da un diverso numero di domande proposte allo studente. Nonostante questa suddivisione, necessariamente schematica trattandosi di un testo scolastico, i concatenamenti fra le parti sono bene integrati, non vi sono successioni rigide ma l'autore segue la linea evolutiva di un processo unitario. Nonostante il poco spazio a disposizione in relazione alla materia da trattare, Muktibodh raggiunge lo scopo di non mortificare quel proprio anelito spaziale e temporale, così trasparente fra le righe, in una catena di nozioni informi, ma di ricostruire su un'enorme impalcatura immaginaria le forme della cultura e della vita dell'India.

« Storia e Cultura »: il titolo, e quindi il proposito dell'autore, è pienamente rispettato nel corso dell'opera. Egli fornisce infatti le informazioni indispensabili relative agli eventi che segnarono il ritmo del progresso storico del paese (dall'elemento pre-ario fino all'epoca di Nehrū), ci dà quindi una storia cronologica la quale è mediata però attraverso la rappresentazione dell'evolversi della coscienza collettiva, e delle manifestazioni culturali che da essa traggono origine.

Egli si libera dagli schemi tradizionali di molti libri di storia indiana, spesso elenchi di date necessariamente approssimative condite dal carattere aneddotico degli eventi, a favore di una cronologia essenziale slegata da una periodizzazione

rigida, e priva di intenti dogmatici. L'India, liberata da ogni esotismo folkloristico, viene presentata come la terra-madre di un popolo creatore di una cultura accumulata, conservata e trasmessa in un costante, seppur lento ritmo evolutivo.

« In ciascuna nazione, come in musica, c'è una nota dominante, un tema centrale, sopra al quale gravitano tutti gli altri. Ciascuna nazione ha il suo tema: ogni altra cosa è secondaria. Il tema dell'India è la Religione ». L'opposizione a questo concetto di Vivekānand (1863-1902) può essere presa come punto di partenza e insieme nodo di tutto il pensiero dell'opera in questione. L'intento dell'autore è infatti quello di combattere la religione induista, base della struttura socio-economica secondo la tradizione brahmanica, in vista di un radicale umanismo moderno. Egli propone la propria tesi secondo la quale non può esserci progresso laddove le istituzioni sociali siano basate su regole religiose sancite in tempi remoti e quindi opposte a qualunque mutamento dinamico di strutture esistenti e cristallizzate. Dimostra tale tesi facendo notare come l'evoluzione indiana sia avvenuta esclusivamente ad opera di quei grandi innovatori, di quei grandi non conformisti (singoli individui o correnti di pensiero) che si opposero alla staticità dell'Induismo: essi e solo essi sono per Muktibodh il centro da cui parte l'influsso culturale che porta al progresso in qualsiasi contesto storico.

La 'sua' storia dell'India (ad esclusione delle prime pagine dedicate alla civiltà urbana pre-aria) è una cavalcata da una comunità primitiva superstiziosa e ristretta nell'angusto confine di un villaggio-stato autonomo e quindi chiuso ad ogni influenza esterna, fino all'India indipendente, alla Repubblica costituzionale laica di Javāharlāl Nehrū, « rispettata ed ascoltata con attenzione nel mondo » (p. 159).

Le comunità di villaggio « isole primitive di solidarismo protocomunista »³⁾ apparentemente innocue, in realtà « solida base del dispotismo orientale »⁴⁾ secondo Marx, sono per il marxista Muktibodh momenti oscuri nella storia della civiltà indiana. La loro chiusura e impenetrabilità in atomi isolati è il contrario del progresso: il sole sorge con il sorgere del dibattito filosofico (p. 25), con la professione del libero pensiero (p. 26), con lo studio dell'uomo e della natura che culmina nel trionfo dell'uomo: « il puruṣ non è dio, è il centro della coscienza »! (p. 28).

« O uomini ascoltate! L'uomo è il reale, il supremo, il vero, nessuna verità è più alta di questa! » (p. 24). « La classe dei preti dà importanza al culto per mettere nell'illusione la gente » (p. 36) e proclama che l'uomo non nasce libero, non nasce uguale all'altro uomo per perpetrare il proprio potere temporale sulla società.

La liberazione dell'uomo, il riconoscimento della dignità e del genio umano sono il motivo dominante, il messaggio di quest'opera di Muktibodh.

Il valore dell'uomo, ciò che lo esalta e ciò che lo mortifica: è in base a queste due categorie che Muktibodh considera qualunque evento storico; egli non opera quindi una rigorosa analisi marxista del processo storico, ma osserva la tormentata epopea del paese e le sue costanti di sviluppo con spirito libertario.

Ad una lettura superficiale talvolta i contenuti espressi appaiono troppo sem-

policistici, la disuguaglianza degli eventi essendo rappresentata sempre secondo gli stessi due concetti polari, ma non va dimenticato che il libro è destinato ad un pubblico scolastico, e proprio la linearità delle sue analisi, la sua elementarietà lo rendono strumento comunicativo, e non solo informativo, efficace dal punto di vista pedagogico.

« La cosa più grande che Buddh fece è che egli umanizzò la religione (...) la collegò strettamente alla vita » (p. 45): potrebbe essere considerata una affermazione azzardata e superficiale, ma il fatto che Buddh si oppose duramente alla religione rituale brahmana, alla suddivisione delle classi e al sistema castale (*ivi*) è un'informazione molto importante che investe di un significato completamente diverso la precedente, per cui ne deriva che « la cosa più grande » che Buddh fece è collocare l'uomo più in alto del dio extraterrestre predicato dai brahmani e quindi negare con tale affermazione un intero sistema socio-politico-religioso.

« Perché il periodo Gupta è stato definito età aurea dell'India? La risposta è una sola: con la pace, la sicurezza, la prosperità il genio creativo dell'uomo produsse i suoi nuovi punti massimi » (p. 56): la vita intellettuale era fervida, l'uomo si avvicinava con completo entusiasmo alle novità; la refutazione della vecchia logica e la formulazione di nuovi sistemi di pensiero, la ricerca in tutti i campi dello scibile, in sintesi la grandezza della mente umana 'liberata' è il tema che Muktibodh sviluppa con toni di partecipe entusiasmo nell'intero capitolo VI.

Il dispotismo repressivo della religione hindū aveva mortificato i musulmani relegandoli fuori casta; il principio religioso di unità fra musulmani di tutto il mondo, d'altra parte, contrastante con lo spirito nazionalista, fece sì che questa minoranza religiosa non cercasse spontaneamente di integrarsi nell'organismo sociale permeato da un motivo dominante, la religione induista, estraneo alla propria cultura.

Muktibodh guarda agli invasori Mugal privo di pregiudizi e definisce i musulmani « stranieri colti e civili » (p. 69). « A contatto con l'Islam la coscienza della gente si risvegliò » (p. 86) ed è il raffronto tra le due culture che porta alla « rinascita culturale del Medio Evo » (così si intitola il X capitolo non a caso il più lungo del libro).

L'importanza del movimento della bhakti risiede secondo Muktibodh nello avere esso operato per la prima volta l'avvicinamento del popolo hindū e di quello musulmano sulla base della predicazione di una religione umana al di là di qualsiasi rigidità schematica (p. 88). « Kabir e Nānak erano i propagatori dell'uguaglianza degli uomini » (p. 103) e, in modo rivoluzionario, i sentimenti da loro diffusi « di unità dell'umanità cominciarono a spezzare le barriere castali e religiose » (p. 88) ed operarono quindi uno sconvolgimento del tessuto sociale. Ancora una volta « la generosa religione umana » (p. 32) si alzò contro il settarismo provodando sviluppo di cultura » (*ivi*).

Muktibodh, riguardo ai musulmani, ribalta quella che è la concezione più diffusa ove si operi una comparazione fra Induismo e Islamismo: il primo, non basandosi su un sistema dogmatico, viene generalmente definito tollerante e aperto

alla libera speculazione; il secondo, regolato dall'obbedienza totale al dogma, intollerante verso le altre religioni.

Muktibodh ritiene che, essendo la casta la caratteristica basilare dell'Induismo, tale religione sia mortificante dell'uomo in ogni caso, anche in seno alla stessa casta di appartenenza (qualunque essa sia), in quanto stabilisce la priorità del gruppo rispetto all'individuo.

L'Islam, al contrario, predicando l'uguaglianza dei credenti, conferisce ad ognuno pari grado di dignità umana e sociale; inoltre, predicando l'unità dei credenti di tutto il mondo, spezza qualunque limite settario in una concezione che potrebbe essere definita socialista in quanto internazionalista.

Partendo da questo presupposto Muktibodh vede nell'Islam un mezzo di potenziale liberazione individuale e sociale, e nell'Induismo delle caste un sistema discriminante e ingiusto e, di conseguenza, disumano.

Questa concezione, certamente molto ardita, chiude quella che potrebbe essere la prima parte del volume se l'autore avesse voluto operare questa suddivisione. Il capitolo XI introduce infatti il discorso sulla recente storia indiana, quella del periodo britannico. In questo passaggio si avverte una cesura nell'esposizione della materia trattata: apparentemente cambia il tono 'didattico' in favore di un tono meramente informativo circa la descrizione degli eventi. In realtà il filo conduttore del discorso di Muktibodh rimane invariato: è l'inerzia del popolo accumulata a causa delle circostanze storiche, ma soprattutto la deformazione strutturale della società a carattere religioso che conduce direttamente al colonialismo.

Alla dittatura dell'irrazionale religioso (il sistema castale fu mantenuto dagli inglesi come l'unico elemento di coesione indispensabile per il mantenimento di una disciplina sociale) si sovrappone il nuovo giogo della colonizzazione 'scientifica'.

« Gli inglesi conquistarono l'India in modo sistematico. Tra loro c'era disciplina. Nei loro eserciti c'era disciplina » (p. 112) e « l'India intera divenne schiava » (p. 102) della razionalità della Gran Bretagna.

La libertà personale subisce quindi un nuovo attacco dovuto all'accentramento di ogni potere nelle mani del colonizzatore.

Senza mezzi termini il dominio britannico è visto esclusivamente come lo sfruttamento imperialistico del paese dominato a beneficio del dominante. Muktibodh non si pone il quesito comune a tanti storici se il dominio inglese sul sub-continente indiano fu distruttivo o creativo. La sua tesi è riassumibile in queste scarse frasi: « Sotto il rāj della Compagnia l'India fu denudata. Ci fu il saccheggio del Baṅgāl. Lūṭ [saccheggio, bottino] divenne parola inglese » (p. 114).

La sua posizione è identica a quella espressa da Nehrū: « Le parti dell'India che sono state più a lungo sotto il dominio britannico sono oggi le più povere (...). Quasi tutti i nostri più importanti problemi di oggi sono sorti durante il dominio britannico (...) soprattutto la tragica povertà del popolo »⁵¹.

La teoria dell'imperialismo che traspare dalle righe di quest'opera è quindi chia-

ramente quella della storiografia marxista della « ricerca affannosa di mercati protetti e dell'accesso alle materie prime »⁶⁾.

Infatti, pur affermando che « gli inglesi erano i rappresentanti di una situazione sociale più avanzata » (p. 113) rispetto a quella indiana, Muktibodh conclude che, se l'urto dell'Occidente sull'India infuse nuovo dinamismo in una società dalla struttura millenaria ponendo le basi per la sua modernizzazione, ciò avvenne come naturale conseguenza dell'impatto delle due culture indipendentemente dalla volontà dei dominatori inglesi.

Il movimento nazionale è visto da Muktibodh come un'azione perpetrata contemporaneamente contro qualsiasi specie di dominazione, non solo nazionale in senso stretto, ma economica, classista, razziale, in breve volta alla liberazione in primo luogo di ogni individuo da ciascuno di quei vincoli che impediscano al suo potenziale umano di esprimersi completamente. È in base a questa ottica che egli si volge ai protagonisti del 'risorgimento' indiano: non condivide gli atti terroristici perché violenti e lesivi della dignità umana, ma pone a confronto due riformatori sociali quali Dayānand (1834-1883) e Vivekānand simboli, il primo, del bisogno di continuità culturale di un popolo, ed il secondo della spinta a cambiare, e la sua simpatia va certamente a questo Vivekānand laico.

Riguardo a Gāndhī, Muktibodh cede alla tentazione di usare toni eccessivamente trionfalistici; a ben vedere però egli esalta il contenuto sociale del nazionalismo del Mahātmā che riuscì a far sorgere in una massa apatica un senso di vitalità, quindi il 'gandhismo' appare a lui valido contenendo sia la strategia sociale sia la strategia di liberazione. Si può forse accusare l'autore di aver taciuto riguardo a quell'aspetto 'antiscientifico' che contraddistinse l'azione di Gāndhī. È evidente a questo proposito la reticenza di Muktibodh nell'intaccare il carisma di Gāndhī sulle pagine di un testo scolastico, anche se questo costituisce ovviamente un momento di incoerenza (forse l'unico) nella rilettura critica della storia indiana operata dall'autore.

Le ultime pagine del volume sono la rappresentazione di una civiltà collocata ad una svolta del suo cammino, inizia per l'India una nuova storia e una nuova cultura: lo sguardo dell'autore si volge con Nehrū verso il futuro. Dopo lo sforzo del consolidamento nazionale nasce impellente la necessità dello sviluppo economico del paese e della sua relativa pianificazione: è questa la sfida dell'India alla tradizionale supremazia occidentale.

Nehrū, per Muktibodh, rappresenta l'uomo in grado di consolidare l'apparato democratico nel contesto indiano attraverso un processo di sviluppo necessariamente lento in quanto legalitario. Muktibodh non auspica un capovolgimento immediato nella situazione del paese, ma un graduale livellamento delle disuguaglianze in vista di una nuova fase della storia che segni il definitivo affrancamento di ciascun membro della società indiana da qualsiasi tipo di schiavitù.

1) Per Muktibodh poeta cfr. Offredi, *Gajānan Mādhav Muktibodh*, in Offredi, Cossio, Van-
nucchi, *Tre tendenze della poesia hindi contemporanea*, Milano 1980, pp. 9-148.

2) Muktibodh, *Vaktavy* alle sue poesie in *Tār Saptak*, a cura di Ajñey, Vārāṇasī 1966²,
pp. 39-40.

³ Marx, K. e Engels, F., *India Cina Russia*, Milano 1976², p. 14.

⁴) *Ivi*, p. 77.

⁵) Nehrū, J., *The discovery of India*, New York 1947, pp. 295, 305-6.

⁶) Owen, R. e Sutcliffe, B., a cura di, *Studi sulla teoria dell'imperialismo (Studies in the
theory of imperialism*, London 1972), Torino 1977, p. 4.

GIOVANNI VERARDI

LA *BĀOLI* HOYSALA DI HULIGERE *)

Sulla strada che porta da Hassan a Halebid, lasciato a sinistra il sito di Puṣpagiri – siamo dunque a poca distanza dalla stessa Halebid – una carrozzabile che si stacca sulla destra conduce in breve tempo al piccolo villaggio di Huligere ¹⁾. Che il villaggio attuale sorga sul luogo di un insediamento antico è immediatamente visibile dai frammenti architettonici e scultorei che affiorano dal suolo o che sono adoperati nella costruzione di capanne e case.

Ogni eventuale dubbio sull'antichità del sito scomparirebbe tuttavia giungendo sul luogo della monumentale *bāoli* che assicura tuttora il rifornimento idrico al villaggio (Tavv. I-III). Si tratta di un grande pozzo quadrangolare che cercherò di descrivere. La descrizione non pretende di essere completa, poiché le condizioni in cui avvenne la visita non mi hanno permesso di raccogliere tutti i dati disponibili. Mi è parso tuttavia utile presentare il monumento, dato che negli ultimi decenni l'arte hoysala, e in particolare l'architettura, è stata quasi completamente dimenticata dagli studi, pur così numerosi, sull'arte indiana.

Partendo dall'alto si osserverà che su tre lati (chiamando *a* il lato d'accesso, che si trova dalla parte del villaggio, avremo, in senso orario, i lati *b*, *c*, *d*) le pareti scendono perpendicolari per circa una metà dell'intera altezza del monumento. Il perimetro superiore della *bāoli* è formato da pietre semicilindriche disposte orizzontalmente l'una di seguito all'altra, eccezion fatta per un tratto del lato *a*, in corrispondenza dell'invito che segnala il punto di accesso. In questo punto la parete scende formando gradini fino all'altezza di un ripiano, lastricato alla meno peggio in un momento successivo alla costruzione del monumento, che serve per raccordarsi ai due tratti di muro che anche alle estremità del lato *a* scendono verticali. Da questo punto ha inizio un tratto di scala vero e proprio.

Se ora si osserva la parte inferiore della *bāoli*, si vedrà che tutti e quattro i lati scendono a gradoni fino al livello dell'acqua. Formatosi da grandi pietre accuratamente tagliate e unite, al centro del lato *a* essi sono ulteriormente divisi in modo da formare un tratto della scala. Tale sistemazione ha inizio da un piano percorribile, ben visibile in fotografia, su cui poggia, correndo torno torno, uno

zoccolo modanato e scolpito, che noi chiameremo *upapītha*²⁾, su cui stanno le basi (*adisthāna*) di diciassette piccoli *vimāna*. Sul lato *a* anche l'*upapītha* è interrotto da gradini, la parte centrale dei quali costituisce un tratto della scala di accesso all'acqua. Si noterà anzi che in questo punto la scala è affiancata da due piedistalli. Possiamo dire fin d'ora che su di essi poggiavano certamente due statue di leoni o di elefanti, posti lungo il passaggio obbligato all'acqua nel punto più importante, sul piano cioè dei *vimāna*. È più probabile che si trattasse di elefanti, gli animali posti all'ingresso dei templi della regione quando una soluzione del genere sia contemplata. A Halebid, una coppia di elefanti si trova ad esempio all'ingresso del tempio di Virabhadra e dei templi jaina di Adinātha e Parśvanātha. Ancora nel più tardo tempio di Vira Nārāyaṇa a Beḷavāḍi, coppie di elefanti si trovano sia all'ingresso del *maṇḍapa*, sia del cosiddetto *upparige* (Tav. IV, 1)³⁾. Ma si potrebbero portare molti altri esempi.

Sulla decorazione dell'*upapītha* torneremo più tardi. Ora vogliamo accennare ai piccoli *vimāna* che caratterizzano il monumento. Undici di essi hanno pianta stellare e sono formati, oltre che dall'*adisthāna*, da muri provvisti di lesene e adorni di elementi decorativi, dal *prastara* o trabeazione, da due « piani » digradanti (*tāla*), dal *griva* o « collo » e dalla *stūpi*, l'elemento finale di coronamento. Ve ne sono tre su ciascun lato della *bāoli*, eccezion fatta per il lato *a*, dove un tratto della scala occupa lo spazio che avrebbe dovuto occupare il *vimāna* centrale. I pezzi caduti indicano che anche al centro del lato *c*, dove la struttura è crollata per intero (Tav. III, 1), c'era un *vimāna* a pianta stellare. Sempre poggianti sull'*upapītha*, ma arretrati rispetto al fronte dei *vimāna* appena visti, vi erano altri otto piccoli *vimāna* di pianta quadrata. I due meglio conservati si trovano sul lato *a* della *bāoli*, di fianco alla scala. Sugli altri lati sono conservati soltanto parzialmente o sono affatto crollati. Anche nei due esempi meglio conservati non v'è però traccia di copertura, e c'è da chiedersi se siano mai stati completati. Può essere un caso che il monumento sia giunto a noi giusto mutilato di questi elementi, ma mentre nei crolli sono ben visibili sia gli elementi caduti dei *vimāna* di pianta stellare sia i pezzi che facevano parte dei *prastara* dei *vimāna* di pianta quadrata, non sembra esserci traccia di parti architettoniche formanti *tāla* o *stūpi* relativi a questi ultimi. Alcuni pezzi lavorati sono finiti nell'approssimativo restauro dell'accesso alla *bāoli*; altri sono probabilmente finiti in acqua o riutilizzati altrove: dalla situazione attuale dei crolli si direbbe tuttavia che i *vimāna* di pianta quadrata non abbiano mai avuto una copertura di tipo analogo a quella degli altri.

Dallo stato attuale di conservazione del monumento è difficile giudicare delle soluzioni d'angolo. Dalla Tav. II, 1, si vede che nell'angolo formato dai lati *a* e *d* resta in piedi un elemento architettonico allineato con il fronte dei *vimāna* di pianta quadrata, che però non è uno dei pilastri d'angolo così riccamente modanati tipici di questi ultimi. Lo stato di conservazione degli altri angoli della *bāoli* è ancora peggiore, e dobbiamo dunque accontentarci di notare che nel rac-

cordo fra i lati vi erano basi (*adisthāna*) che reggevano strutture ora non identificabili.

In India abbondano le riserve d'acqua. Se ne trovano in gran numero anche nelle regioni più piovose a causa del regime periodico delle piogge. Trascurando i bacini naturali o anche artificiali che non abbiano subito sistemazioni di tipo monumentale, le riserve d'acqua che interessano la storia dell'architettura sono di quattro tipi. Esempio del primo tipo – tanto per darne uno noto e restare nel Karnataka – è dato dal lago di Badāmi, dove l'accesso all'acqua è facilitato da una sistemazione a gradini che seguono il perimetro del lago stesso. Vi sono poi le grandi riserve d'acqua, destinate anch'esse a soddisfare i bisogni di una comunità, a cui si è data una sistemazione regolare. Si tratta di tank quadrangolari, spesso allietati dalla presenza di *maṇḍapa* (in realtà quasi sempre piccoli templi), come ad esempio – nel Sud – il *teppakuḷam* della città vecchia a Tiruchchirappalli (Trichinopoly) o il *Māriyammai teppakuḷam* nell'attuale periferia di Madurai, nel Tamil Nadu. In terzo luogo vi sono le piscine dei templi, le più grandi e famose dei quali sono costruite, sempre nel Sud, all'interno delle cinte dei grandi templi chola e nayak (a Thanjavur, o Tanjore, a Chidambaram, a Madurai, ecc.)⁴⁾. Un posto a sé meritano infine i pozzi veri e propri, fatti beninteso per attingere acqua, ma in genere inadatti, per le dimensioni ridotte, a bagnarvisi. La distinzione fatta non ha che la pretesa di abbozzare, nell'assenza più totale di studi in materia⁵⁾, un minimo di tipologia. Dal punto di vista pratico e rituale, la distinzione fatta, soprattutto all'interno dei primi tre tipi, può non avere nessuna giustificazione. Il lago di Badāmi, per esempio, è allo stesso tempo riserva d'acqua per usi civili e piscina per i templi che vi furono costruiti accanto⁶⁾. Viceversa, è sempre possibile andare a prendere acqua alla piscina di un tempio⁷⁾. Una sistemazione architettonica di tipo monumentale è tuttavia più frequente quando si tratti di una riserva d'acqua direttamente collegata a un tempio o a un gruppo di templi, benché anche in questo caso si tratti per lo più di semplici bacini quadrangolari forniti di scale, talvolta coperte⁸⁾.

I tank monumentalmente significativi non sono molto numerosi, almeno nell'India premusulmana. Qui è indispensabile ricordare quello del tempio di Sūrya a Modhera (*Sūryakuṇḍa*) e quello oggi in stato di semiabbandono presso il tempio di Liṅgarāja a Bhuvaneshvara, poiché sono entrambi adorni di piccoli *vimāna*, disposti secondo un piano complesso insieme a scalinate minori nel primo caso, e posti invece con semplice regolarità lungo il perimetro superiore del tank nel secondo⁹⁾. Il nostro esempio di Huligere non è poi troppo lontano da quelli ora citati (il fatto che abbia una decorazione scultorea lo rende anzi in certo modo più importante), pur se notevolmente più piccolo. È comunque il solo a me noto, nel Sud, che abbia queste caratteristiche. L'area hoysala, e quindi la stessa Halebid, non fanno eccezione a questo stato di cose, anche se è opportuno ricordare che molti tank sono oggi colmati in tutto o in parte, e che è quindi impossibile analizzarli. A Halebid, tuttavia, si deve ricordare almeno il pozzo che

si trova nell'area templare jaina (Tav. VI). La sua parte inferiore corrisponde infatti, dal punto di vista costruttivo, alla parte inferiore della *bāoli* di Huligere, costruita com'è con larghi gradoni dello stesso tipo. Vi si accede da una scala posta al centro di uno dei lati, che si restringono per mezzo di successivi stretti ripiani a mano a mano che il pozzo scende (si tratta insomma di una piramide a gradini tronca, di base quadrata e capovolta). Il pozzo è provvisto di un invito con due scale, poste l'una di fronte all'altra, che giungono fino all'altezza del pianerottolo da cui prende avvio la scala centrale. È un bell'esempio di architettura di questo genere, anche se di certo non isolato, trovando ad esempio un quasi perfetto riscontro nel pozzo, di dimensioni un po' maggiori, nel compound del tempio di Mahādeva a Iṭṭagi, vicino a Raichur, oggi anch'esso nel Karnataka¹⁰.

La descrizione della *bāoli* di Huligere sarebbe incompleta se non ci soffermassimo sulla decorazione scultorea dell'*upapītha* e dei *vimāna*. L'*upapītha* è suddiviso in sei fasce scolpite. La decorazione è rimasta incompiuta, e per quanto riguarda la fascia superiore (qui appena visibile nella Tav. II, 1), è stata anzi soltanto appena abbozzata in un punto. Dal basso verso l'alto abbiamo (si veda specialmente la Tav. III, 2) una fila di elefanti e *mahāwat*, una di cavalli, cavalieri e altre figure (sia gli elefanti, sia i cavalli sono rappresentati in battaglia), una di *haṃsa* e infine – appena iniziata – una di *makara*. Anche l'*adisthāna* dei singoli *vimāna* avrebbe dovuto essere decorato, almeno in parte. Di fatto, ne è stato scolpito solo un breve tratto, che, a quanto sembra non formato da elementi ripetuti più e più volte come nel caso delle file di elefanti, *haṃsa*, ecc., doveva rappresentare probabilmente una scena tolta dall'epica (Tav. III, 2). Si tratta dunque dello stesso repertorio decorativo che si trova nell'*adisthāna* dei grandi templi hoysala. Nel tempio di Hoyśaḷeśvara a Halebid abbiamo ad esempio, sempre a partire dal basso, elefanti, *yaḷi*, girali, scena narrativa, girali, altra scena narrativa, *makara* e *haṃsa* (l'ordine dei registri, e la decorazione degli stessi, variano tuttavia anche in uno stesso tempio, fermo restando in basso il registro con gli elefanti)¹¹. La base dei piccoli *vimāna* posti sull'*upapītha* agli ingressi dello stesso tempio è decorata con elefanti, *yaḷi* e girali. Si deve osservare però che mentre nella *bāoli* di Huligere la decorazione riguarda *upapītha* e *adisthāna*, nei grandi templi hoysala l'*upapītha* non è mai decorato¹².

È forse opportuno ricordare che questo tipo di fastosa decorazione suddivisa in registri è presente in realtà in pochissimi templi hoysala, che pure sono centinaia, e solo nei maggiori (in quelli di Hoyśaḷeśvara e di Kedareśvara a Halebid, in quello di Someśvara a Haranahallī nel *tāluk* di Arsikere, in quello di Somnathpur). Altri templi, come quelli che citeremo più avanti, ne sono del tutto privi. Nell'*adisthāna* del tempio di Belur vi è soltanto un registro di elefanti (ma intorno al *garbhagrha*, anche di *yaḷi* e cavalli), e in area non hoysala v'è il raro esempio del tempio di Lakṣmi-Nārāyaṇa a Pedgāon (Maharashtra), nella cui base compare una fila di elefanti e una di cavalli¹³. Anche da questo punto di vista la *bāoli* di Huligere va considerata certamente eccezionale.

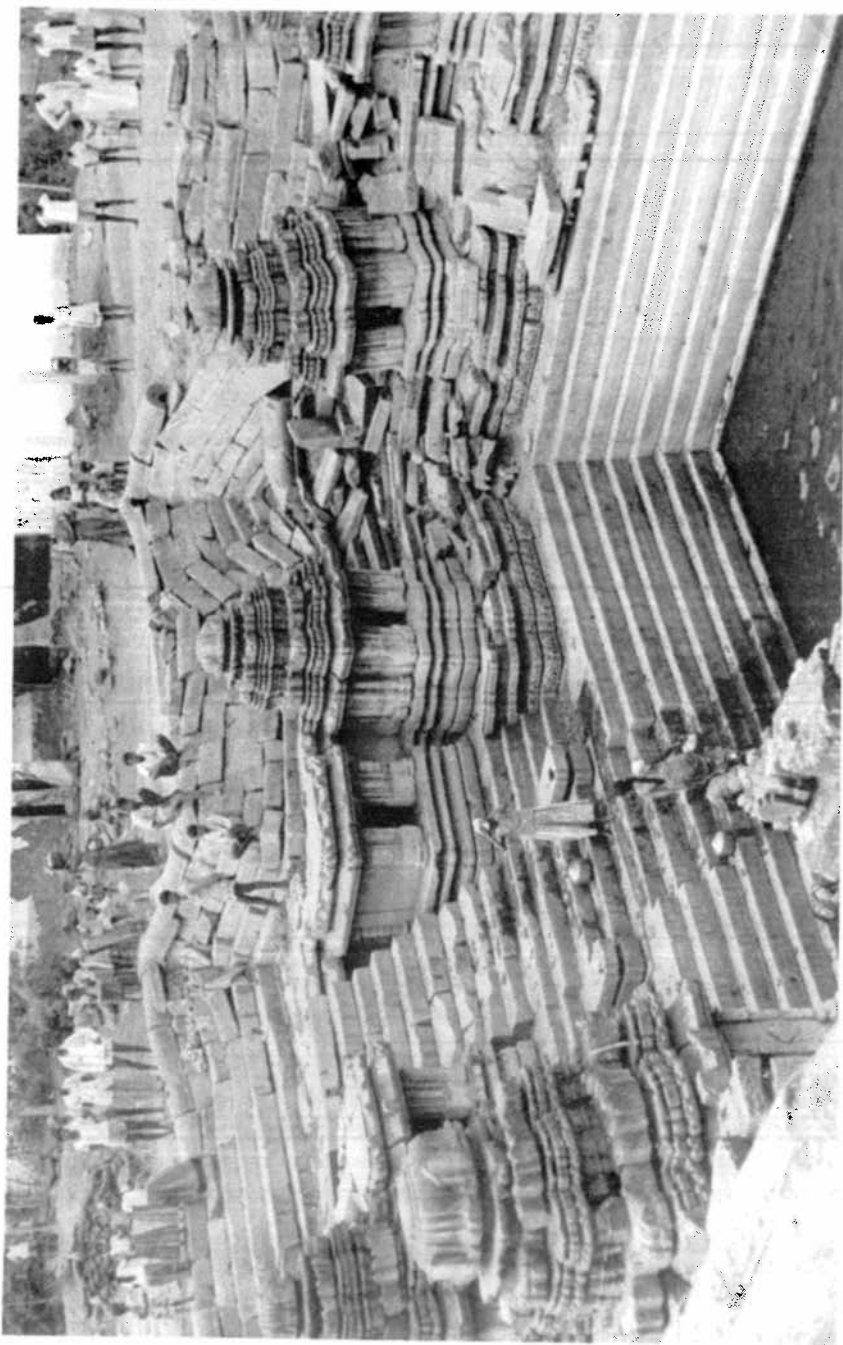
Fra le paraste dei *vimāna* di pianta stellare si trovano alcune rosette a quattro petali e, in un caso, un fiore di loto (si vedano specialmente le Tavv. II, 2 e III, 2). Le rosette sono di due tipi. Nel primo tipo i petali lungo l'asse verticale sono più lunghi degli altri due; nel secondo i quattro petali sono uguali. Questo tipo di decorazione, benché non molto frequente, si trova in alcuni templi del distretto di Hassan, e in particolare nel tempio di Nākeśvara e Koravangala, datato al 1170 circa ¹⁴), e in quelli di Keśava e di Virabhadra a Śantigrāma ¹⁵). Nel tempio di Nākeśvara (Tavv. IV, 2 e V, 1) fiori di loto e rosette sono inseriti nelle nicchie che decorano esternamente il tempio e, come a Huligere, fra i pilastri dei *vimāna* posti agli ingressi del *mukha-maṇḍapa* ¹⁶). Nel tempio di Keśava a Śantigrāma (Tav. V, 2) abbiamo un fiore di loto inserito in una delle nicchie esterne, e una rosetta di tipo molto allungato si trova in una nicchia su un pilastro del portico d'ingresso al tempio di Virabhadra. A Halebid, rosette di vario tipo e fiori di loto si trovano nel tempio di Kedareśvara sopra il registro comprendente le immagini delle divinità ¹⁷). Ciò che sorprende in tutti questi casi, compreso il nostro, è l'apparente casualità con cui i fiori di loto e le rosette sono distribuiti, ad eccezione che nel tempio di Nākeśvara, la cui decorazione rimane tuttavia singolare, racchiudendo probabilmente un significato simbolico. In una area prossima a quella hoysala, l'area chalukya, il motivo delle rosette è frequentissimo, ma destinato a formare, come nei templi dell'India centro-settentrionale, file regolari alla base dei templi o nei parapetti dei *maṇḍapa* ¹⁸).

Il richiamo all'architettura chalukya è d'obbligo per l'arte hoysala, e soprattutto nel nostro caso. I templi che abbiamo ricordato di Koravangala e di Śantigrāma le sono strettamente debitori, specie per quanto riguarda la scansione delle pareti esterne mediante paraste e nicchie. Il fatto che le pareti di molti templi hoysala siano formate da pannelli scolpiti fa dimenticare questi altri pur frequenti casi. I piccoli *vimāna* della *bāoli* di Huligere, e in particolare – per la forma dei pilastri d'angolo – quelli di pianta quadrata, rivelano immediatamente la loro derivazione chalukya. Fra i monumenti hoysala possiamo ricordare, per le caratteristiche analoghe, i già ricordati piccoli *vimāna* del tempio di Hoyśaleśvara o, meglio ancora, i tempietti posti agli angoli del compound del tempio di Lakṣmīdevī a Doḍḍagaddavaḷḷi (Tav. VII, 2).

Gli immediati dintorni di Halebid sono ricchi di monumenti mal noti e non studiati. In assenza di una mappa archeologica della zona è difficile collegare la *bāoli* di Huligere con altre strutture monumentali oltre a quelle della stessa Halebid. È opportuno tuttavia ricordare che a sud di Halebid si trovano il tempio di Lakkaṇṇa-Viraṇṇa e, a ovest di Huligere, il villaggio di Siddapura, in cui pure è un tempio. Si tratta di siti archeologici nemmeno esattamente localizzati ¹⁹). In questa sede noi possiamo ricordare il tempio di Bhairava, che si trova a brevissima distanza dal villaggio di Huligere. Il sentiero che conduce al tempio è pavimentato con pezzi antichi, e dalla cima del colle si scorge, di là dalla strada, Puṣpagiri. Il tempio di Bhairava, ora in abbandono, è formato dal *garbhagrha*

preceduto da un *maṇḍapa* provvisto di tre ingressi. Quello centrale è scolpito, ma non è mai stato completato (Tav. VII, 1). Il tempio si trova in un recinto a cui si accede da un piccolo portico, e dietro il *sanctum* vi è un tratto di *prakāra*. Entrambi non sono mai stati portati a termine. La copertura del piccolo portico d'ingresso è recente, ed è formata da due *viragal* (le *hero-stones* della letteratura storico-artistica angloindiana) di cui dispiace non poter dare le fotografie. Altri *viragal*, con iscrizioni in canarese, si trovano tuttavia, insieme con altre sculture, entro il recinto del tempio. Uno di questi *viragal* (Tav. VIII) è particolarmente degno di nota. È diviso in tre pannelli. In basso l'eroe combatte contro i suoi nemici, due dei quali a cavallo. Alcuni, morti, giacciono ai suoi piedi. Al centro è rappresentata un'edicola con un personaggio seduto; ai lati sono due ninfe celesti che reggono fiori di loto nella destra e flabelli nella sinistra, mentre in alto quattro *gaṇa* suonano e danzano. Si potrebbe trattare della scena in cui l'eroe morto viene condotto dalle ninfe nella dimora di Śīva. Nel pannello superiore è rappresentata l'adorazione del *liṅga*. Al centro in alto la stele è un po' scheggiata, ma si vedono due festoni che dovevano far parte di un baldacchino simile a quello - che si trova in un pannello analogo al nostro - in un *viragal* proveniente dall'area chalukya pubblicato dal Rea²⁰).

Grazie alle numerose iscrizioni a noi pervenute, molti monumenti hoysala sono datati con sicurezza. È noto d'altra parte che i problemi cronologici dell'arte medievale dell'India, specie nel Sud, sono assai meno gravi che per l'arte di altri periodi. Dei monumenti che abbiamo ricordato, il tempio di Lakṣmīdevī a Doḍḍagaddavalli fu costruito nel 1113²¹), quello di Hoyśaḷeśvara a Halebid fra il 1117 e il 1121 (qualche modifica vi fu apportata durante il regno di Nārasimha, e vi è stata anche qualche aggiunta più tarda)²²). Al regno di Viṣṇuvarḍhana (1108/9-1142) andrebbe riferito anche il tempio di Bhairava a Huligere²³). Il villaggio di Śāntigrāma fu donato dallo stesso Viṣṇuvarḍhana alla regina Śānṭāle - di qui il nome del sito - intorno al 1123, ed è a questa regina che si attribuisce la costruzione dei templi del luogo²⁴). Il tempio di Nākeśvara a Koravangala era terminato intorno al 1168²⁵). La data del tempio di Kedareśvara a Halebid non è nota, ma esso fu comunque costruito da Vīra Ballāla II (1173-1220) e da Ketālādevī, e dunque prima del 1220²⁶). Dagli esempi fatti più sopra, la *bāoli* di Huligere appare legata, dal punto di vista architettonico, al tempio di Lakṣmīdevī a Doḍḍagaddavalli e a quello di Hoyśaḷeśvara, e dal punto di vista della decorazione, soprattutto ai templi di Śāntigrāma e al tempio di Nākeśvara a Koravangala. La decorazione, pur così importante per altri versi, dell'*upapītha* e degli *adisthāna*, è infatti meno indicativa dei motivi del fiore di loto e delle rosette, poiché essa si ritrova intatta anche nell'ultimo grande tempio hoysala, quello di Somnathpur. Anche se in questa sede, e con gli elementi di cui disponiamo, voler indicare una data per la *bāoli* di Huligere può parere fuori luogo, attribuirle al periodo di regno di Nārasimha (1142-1173) ci sembra un'ipotesi forse non troppo lontana dalla realtà.



Huligere, *bāoli*, lato *a*.



1. Huligere, *bāoli*, lato *a*.



2. Huligere, *bāoli*, lato *b*.



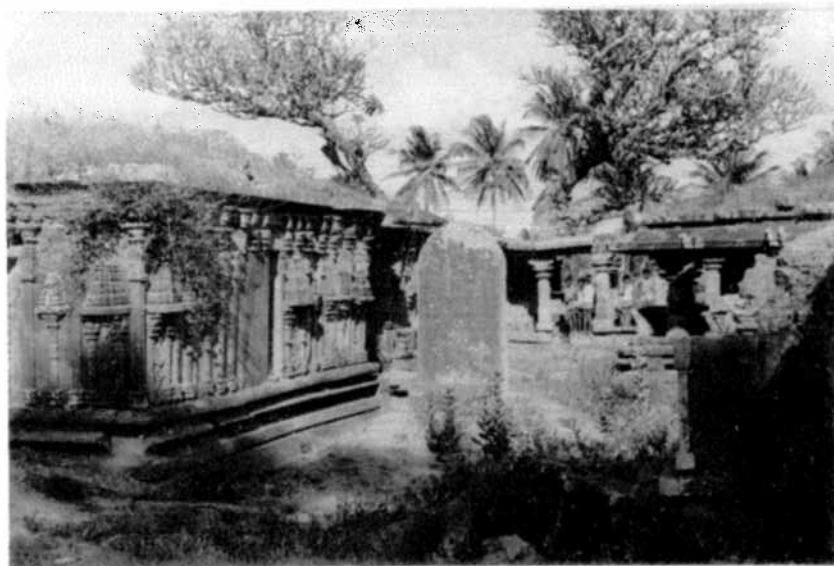
1. Huligere, *bāoli*, lato *c.*



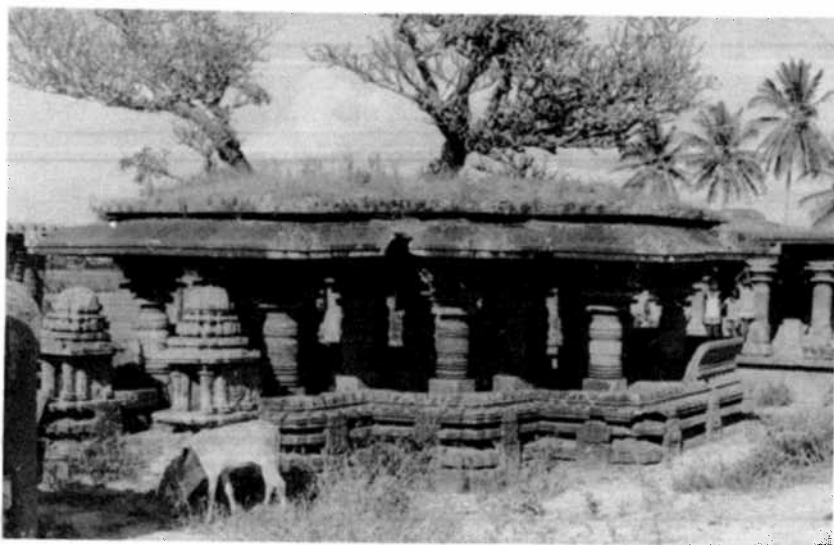
2. Huligere, *bāoli*, lato *d.*



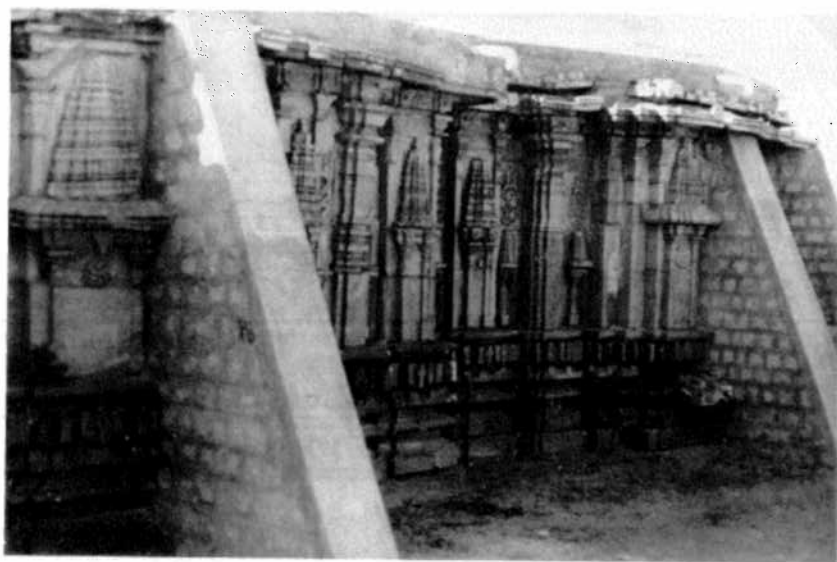
1. Bejavāḍi, tempio di Vira Nārāyaṇa, *upparige*.



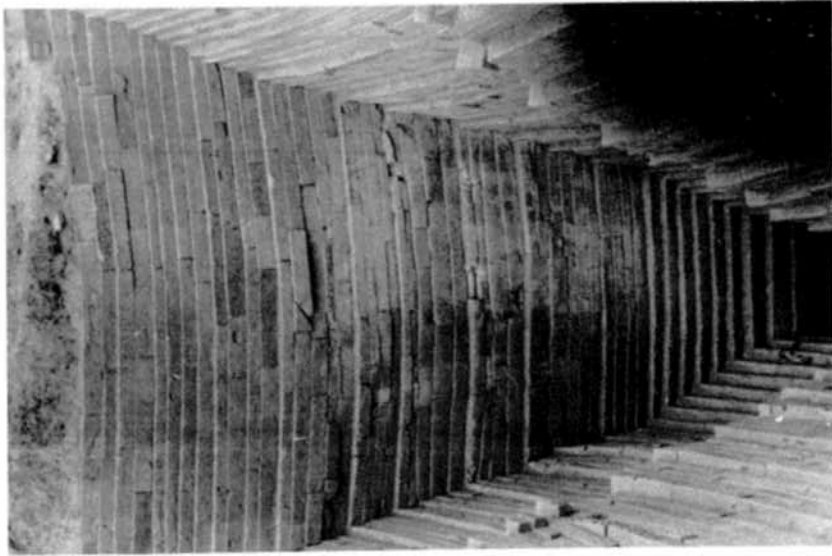
2. Koravangala, tempio di Nākeśvara, particolare.



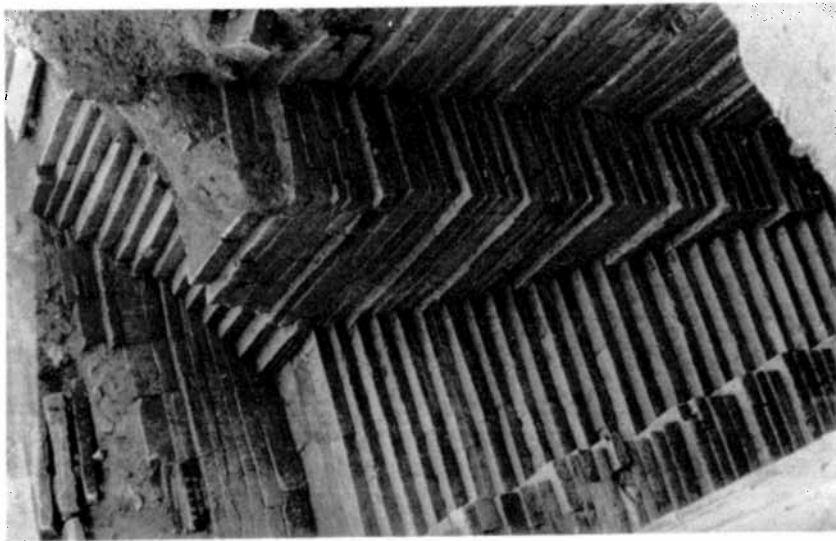
1. Koravangala, tempio di Nākesvara, *mukha-maṇḍapa*.



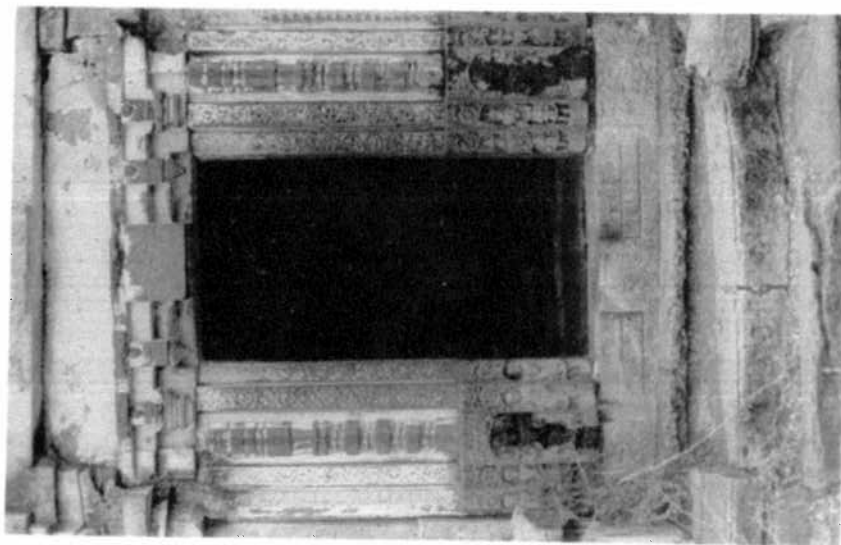
2. Śantigrāma, tempio di Keśava, particolare.



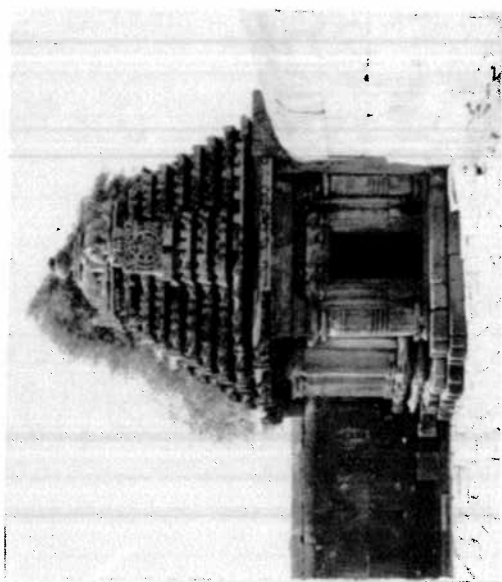
2. Halebid, lo stesso.



1. Halebid, area templare jaina, pozzo.



1. Huligere, tempio di Bhairava, ingresso principale.



2. Doḍḍagaddavalli, tempio di Lakṣmidevī, *vimāna* d'angolo.



Huligere, tempio di Bhairava, *viragal*.

*) Per i nomi canaresi e sanscriti mi sono attenuto alla trascrizione scientifica in uso. Per quanto riguarda i primi si vedano tuttavia le considerazioni fatte da J. Duncan M. Derret in *The Hoysalas. A Medieval Indian Royal Family*, Madras, 1957, pp. x-xi. Ho lasciato nella forma angloindiana i nomi più noti (Halebid per Halebiḍ, Hassan per Hassān, hoysala per hoysāḷa, ecc.). È vero però che in certi casi un'unica forma angloindiana non esiste più: la città nota, anche in Italia, col nome di Trichinopoly, negli atlanti, sugli orari ferroviari, ecc. suona ora Tiruchchirappalli, che una corretta trascrizione dal tamil vorrebbe Tiruccirāppaḷli. Ho anche considerato alla stregua di parole italiane alcuni termini inglesi come *tank* e *compound*, che fanno parte del corrente vocabolario storico-artistico indiano.

Le fotografie sono state prese dall'autore nel febbraio 1977. I negativi sono depositati presso l'archivio fotografico dell'Is.M.E.O., Roma. Si tratta, nell'ordine delle tavole, dei negativi seguenti: Dep. 7996/53, 55, 51, 45, 47; Dep. 7995/74; Dep. 8004/52, 48, 20; Dep. 7994/69, 71; Dep. 7996/63; Dep. 7998/37; Dep. 7996/59.

È appena il caso di ricordare che questo articolo non pretende di costituire la pubblicazione vera e propria del monumento, ma soltanto una sua presentazione. Un'eventuale pubblicazione sarebbe possibile solo dopo lavori di scavo e di ripristino. Cfr. *infra*.

1) La trascrizione corrente del nome è Hullekere o Hulikere. Non va confuso con il sito omonimo nel *tāluk* di Arsikere - dove pure sorge un tempio hoysala, dedicato a Śrī Keśava - né tantomeno con la regione storica che fa capo al centro di Lakṣmeśvara del distretto di Dharwar, fuori del Hoysāḷa-nāḍ. Le scarse notizie d'ordine antiquario su Huligere e Puṣpagiri si trovano nell'*Archaeological Survey of Mysore for the year 1931*, Bangalore, 1935, pp. 46-48. Del primo sito sono ricordati il *tank* e il tempio di Bhairava, attribuito al regno di Viṣṇuvarḍhana (1108/9-1142); del secondo, i tre templi di Mallikārjuna, di Devī e - quest'ultimo di epoca nayak - di Virabhadra.

2) Nei grandi templi hoysala si chiama com'è noto *upapītha* il basamento, di solito a pianta stellare, su cui sorge il tempio, corrispondente in pianta all'*adisthāna* del medesimo, ma assai più grande, tanto che intorno al tempio si viene a creare un vero e proprio deambulatorio. Mentre gli elementi che compongono l'*adisthāna* sono a volte fittamente scolpiti, l'*upapītha* non presenta decorazioni di sorta. Nonostante quest'ultimo fatto, il nostro caso mi sembra perfettamente assimilabile a questa tipologia. Essendo i *vimāna* della *bāoli* di Huligere molto piccoli, l'*upapītha* è rapportato ad essi, e non offre così una reale possibilità di passaggio, data invece dal piano su cui esso sorge. Si tratta d'altronde di tempietti che, pur forniti di cella, hanno un valore soprattutto decorativo.

3) *Upparige*, « a palace », « an upstairs house », « the upper storey of a house » secondo il *Kittel's Kannaḍa-English Dictionary* (nuova ed. rivista a cura di M. Mariappa Bhat, 4 voll., Madras, 1968-1977), in questo caso è un *maṇḍapa* separato dal tempio ma costruito sul suo stesso asse. Si veda una descrizione del tempio di Vira Nārāyaṇa in C. Hayavadana Rao (a cura di), *Mysore Gazetteer*, II, Part I, Bangalore, 1930, p. 965 e segg. Beḷavāḍi, a 12 km. a nord di Halebid, si trova nel distretto di Chikmangalur.

A Beḷavāḍi, nel 1227, avvenne la battaglia fra il re hoysala Nārasimha III e i Sevūṇa (cfr. J. Duncan M. Derret, *op. cit.*, p. 136). La notizia contenuta in R. C. Majumdar (a cura di), *The Struggle for Empire*, 1966² (è il quinto volume di *The History and Culture of the Indian People*), secondo la quale i Sevūṇa « overran the Beḷavāḍi country, modern Belur in the Hassan District, Mysore, and besieged Dorasamudra » (p. 194) è imprecisa. Dorasamudra è il nome antico di Halebid, che dal canto suo vuol dire « vecchia capitale ».

4) La letteratura scientifica continua di solito a privilegiare, in India, il singolo monumento, trascurandone gli annessi. Così, ad esempio, S. R. Balasubrahmanya, *Middle Chola Temples*, Faridabad, 1975, non dedica neppure una riga alla piscina del tempio di Bhṛhadīśvara a Tanjore, a cui pure è concesso grandissimo spazio. Nel caso specifico, d'altronde, il *tank*, pur vicinissimo al tempio, si trova fuori dell'area protetta.

5) L'articolo di V. Venkayya, «Irrigation in Southern India in Ancient Time», *A.S.I., Annual Reports*, 1903-1904, pp. 202-211, si fonda su fonti letterarie ed epigrafiche, e riguarda in special modo il Tamil Nadu. Mi è inaccessibile, di R. Nath, «Account of a Typical Mughal Step-well (baoli) and a Well-house (Kupagar)», *Vishveshvaranand Indological Journal*, Hoshiarpur, IX, 1, 1971, e non so quindi se l'autore faccia cenno agli evidenti rapporti esistenti fra le *bāoli* di epoca islamica dell'India occidentale e centrale e certi tank di epoca preislamica come quello citato alla nota (8), o, meglio ancora, quelli del Gujarat, per alcuni esempi dei quali si veda Jas. Burgess e H. Cousens, *The Architectural Antiquities of Northern Gujarat, more especially of the Districts Included in the Baroda State, A.S.W.I.*, IX, London 1903, *passim*.

6) Il gruppo di templi di Bhūtanātha, che è poi il nome del lago.

7) Si trascurano qui naturalmente i problemi sollevati dall'appartenere a caste diverse. È noto che ancora oggi in molti villaggi le autorità sono obbligate a costruire due pozzi, uno per le caste alte, l'altro per le caste basse e i fuoricasta.

8) Un bell'esempio di *bāoli* con la scala centrale coperta è quello di Tewar, nell'India centrale. Se ne vada una fotografia in R. D. Banerji, *The Hahayas of Tripuri and their Monuments, M.A.S.I.*, 23, Calcutta, 1931, tav. XXI (b).

9) Si legga la descrizione del Sūryakuṇḍa di Modhera in Jas. Burgess e H. Cousens, *op. cit.*, pp. 79-81. Una pianta è riprodotta alla tav. XLVIII. Per una fotografia che comprende in parte il Sūryakuṇḍa, cfr. J. Härtel e J. Auboyer, *Indien und Südostasien*, Berlin, 1971, tav. 161. Due fotografie analoghe a questa sono in M. Bussagli, *Architettura Orientale*, Milano, 1973, nn. 125 e 126 alle pp. 116-17. La didascalia che ad esse si riferisce, «Modherā, tempio di Sūrya, in primo piano la terrazza di mattoni» è doppiamente scorretta, poiché la piscina è costruita in pietra, non in mattoni.

Per quanto riguarda la piscina presso il Liṅgarāja, spiace di non poter dare qui nessuna fotografia, tanto più che non se ne fa alcun cenno nemmeno in K. C. Panigrahi, *Archaeological Remains at Bhubaneswar*, Calcutta, 1961. Essa si trova vicino al Liṅgarāja, dall'altra parte dell'attuale Kalkadevi Road, e credo che sia stata costruita in funzione del Liṅgarāja stesso. Non si deve far confusione con la piscina nota come «Pāpanāsinī tank», che è in relazione con il tempio dello stesso nome e che si trova a breve distanza dal Liṅgarāja, ma a nord-ovest.

10) Si veda una fotografia di questo pozzo in P. Sreenivasachar, *The Archaeological Bulletin No. II, Andhra Pradesh Government Archaeological Series No. 15*, Hyderabad, 1963, tav. LIII B. Secondo H. Cousens, *Lists of Antiquarian Remains in His Highness The Nizam's Territories, A.S.I., New Imperial Series, XXXI*, Calcutta, 1900, il pozzo sarebbe più tardo del tempio datato 1112-13 d. C. (p. 39).

11) Rimando, per una fotografia, a S. Settar, *Hoysala Sculptures*, Copenhagen, 1975, fig. 7, p. 34. L'autore di questo libro, nel presentare le sculture che si trovano nel Museo Nazionale di Copenhagen, e nel ripercorrere pertanto i viaggi che il missionario E. Løventhal compì nella regione di Hassan alla fine del secolo scorso, riassume le notizie sui vari templi da cui, con certezza o con buone probabilità, provengono le sculture. A questo scopo si serve in particolare degli *Archaeological Survey of Mysore Annual Reports*, usciti a Bangalore fra il 1906 e il 1946, dell'*Epigraphia Carnatica*, del *Mysore Gazetteer*, citato anche da noi, e di altre fonti originali. Poiché questo libro è il primo, dopo molti anni di silenzio, che tratti di arte hoysala, compendiando con competenza in più punti i risultati già raggiunti sull'argomento, ad esso rimanderò più volte in seguito.

12) Cfr. la nota (2).

13) H. Cousens, *Medieval Temples of the Dakkan, A.S.I., Imperial Series, XLVIII*, Calcutta, 1931, pp. 56-57 e tav. LXXXI. Su questo tempio si veda ora anche O. P. Verma, *A Survey of Hemadpanti Temples in Maharashtra*, Nagpur, 1973, pp. 12-13 e tav. XII. Non è forse un caso che il tempio abbia pianta stellare.

14) C. Hayavadana Rao (a cura di), *op. cit.*, V, pp. 1016-17; S. Settar, *op. cit.*, pp. 49-51.

15) C. Hayavadana Rao (a cura di), *op. cit.*, V, pp. 980-81.

16) Si osserverà nella fotografia (Tav. V, 1) come in un caso solo sia stata completata la decorazione scultorea della *stūpi*. Anche per le *stūpi* della *bāoli* di Huligere era senza dubbio prevista una decorazione di questo tipo, che non è mai stata nemmeno cominciata.

17) Va detto che il tempio di Kedareśvara, nella sua forma attuale, è il risultato di restauri per lo meno discutibili. Molti pezzi che lo compongono provengono da altri templi. Cfr. C. Hayavadana Rao (a cura di), *op. cit.*, V, p. 991 e 994, dove le censure sull'operato sono più severe di quelle espresse da S. Settar, *op. cit.*, p. 36 segg.

18) H. Cousens, *Medieval Temples of the Dakhan, cit.*, *passim*.

19) S. Settar, *op. cit.*, pp. 42-44.

20) Cfr. A. Rea, *Chālukyan Architecture, A.S.I., New Imperial Series, XXI*, Madras, 1896, tav. CV, fig. 3. Altri esempi di *viragal* sono in H. Cousens, *The Chālukyan Architecture of the Kanarese Districts, A.S.I., New Imperial Series, XLII*, Calcutta, 1926, tavv. CLIII-CLVII. Solo di recente questo argomento ha sollevato qualche interesse. Si veda R. Nagaswamy (a cura di), *Seminar on Hero-Stones*, (Madras), 1974, i cui contributi, quasi tutti malauguratamente in tamil, riguardano il materiale del Tamil Nadu, sensibilmente diverso da quello di area chalukya e hoy-sala. Cfr. infine S. Settar, *op. cit.*, pp. 97-98.

21) R. Narasimachar, *The Lakshmidēvi Temple at Dodda-Gaddavalli (Architecture and Sculpture in Mysore No. III)*, Bangalore, 1919, p. 1.

22) S. Settar, *op. cit.*, p. 33.

23) Cfr. nota (1).

24) C. Hayavadana Rao (a cura di), *op. cit.*, V, pp. 981-82.

25) S. Settar, *op. cit.*, p. 49.

26) *Ibidem*, pp. 36-37.

GIORGIO MILANETTI

LA CONCEZIONE GNOSEOLOGICA DELLA MĀYĀ
NEL PENSIERO DI NĀNAK

« Fa della modestia i tuoi orecchini,
del rispetto di sé la tua ciotola e la tua bisaccia,
e anziché spalmarti ceneri sul corpo,
conserva in mente il pensiero di Dio.
Del pensiero della morte fa il tuo abito da mendicante
e adotta una norma di vita che mantenga casto il tuo corpo.
Fa della fede il tuo bastone, fa della comunione con gli uomini,
tutti a te eguali, la tua setta:
conquista la tua mente, anziché conquistare il mondo.
Lode, lode a Lui, l'Essere Primevo, il Puro che non ha principio,
che non ha fine, in ogni epoca sempre il medesimo! »¹⁾.

Un centinaio d'anni prima che Nānak componesse questi meditati e umanissimi versi, Tamerlano, con le sue schiere, invadeva e devastava l'India settentrionale, segnando con il sacco di Delhi il momento di più grave disfacimento politico e sociale del sub-continente indiano, dall'inizio della dominazione musulmana in avanti. A questo stato di diffusa disgregazione corrispose, e non poteva essere altrimenti, un serrato irrigidimento delle pratiche e delle dottrine religiose, sia nell'ambito delle tradizionali fedi induiste che in quello dell'Islam, il credo, già di per sé intransigente, introdotto in India intorno al XII secolo da vittoriosi condottieri di stirpe turca. Se da un lato, infatti, la concezione musulmana della ' guerra santa ' bastava, di per sé, a giustificare episodi di pressione e repressione anche violenta ai danni delle popolazioni indiane, in massima parte di credo induista, dall'altro quest'ultima fede - quando ormai fu chiara l'inferiorità militare degli eserciti locali - seppe soltanto chiudersi in se stessa, attribuendo valore di dogma religioso e dunque sociale a varie tradizioni del passato indigeno. In questo modo, mentre pratiche quali il rogo delle vedove (*sati*) o il pellegrinaggio e l'abluzione in luoghi sacri si trasformavano in vere e proprie istituzioni religiose, il sistema delle caste, che affon-

dava le proprie radici nelle scritture vediche, divenne l'asse portante e insieme l'elemento di identificazione della società induista tutta.

Ma nel momento stesso in cui i popoli islamici iniziavano a saggiare, con le loro scorrerie, le capacità difensive del ricco sub-continente indiano – e si era tra il X e l'XI secolo – nasceva e si sviluppava, in particolar modo nelle regioni meridionali, una corrente di rinnovamento religioso che interessò infine tutto il complesso della fede induista, ma che acquistò particolare vigore soprattutto nell'ambito del culto del dio Viṣṇu e dei suoi vari *avatāra*. Si trattava del movimento della *bhakti*, o devozione verso la divinità, un misticismo popolare e denso di vitalità, per la prima volta formulato nei sacri versi della *Bhagavad-gītā*. Tutti, in questo modo, avevano la possibilità di venerare il Signore, al di là di ogni differenza di casta, di sesso o di cultura, e proprio al movimento *bhakti* e alla sua profonda carica di innovazione sociale e religiosa si ricollegano, in varia misura, il pensiero e l'opera di Nānak, espressi, quel che più conta, nella lingua delle masse dei semplici e dei poveri, un idioma fondato sul dialetto hindī della zona di Delhi (la *brajabhāṣā*), con l'aggiunta di frequenti vocaboli pañjābī, pracriti e persiani.

Guru Nānak (1469–1539), in effetti, fu uno dei massimi esponenti del credo *nirguṇa*, la fede in un Dio 'senza attributi' che si contrapponeva, così, alle divinità personali dell'induismo e dell'Islam. Vario è, comunque, l'insieme delle dottrine e delle esperienze spirituali cui Nānak attinse per innalzare il proprio edificio religioso, un edificio la cui 'sostanza' dogmatica conta in ogni caso meno della pratica 'formale', del sentimento mistico che rappresenta, nella sua peculiarità, l'elemento sul quale si fondò l'intera religione dei Sikh.

Diremo più avanti, in riferimento alla questione particolare della *māyā*, quali sistemi filosofici e religiosi, tradizionali o meno, possano aver influenzato il pensiero di Nānak, ma teniamo a sottolineare sin da ora che l'elemento centrale della religione di Nānak è proprio questo sentimento mistico di assoluta tensione verso il divino, un sentimento che fa, dunque, piazza pulita delle tante pratiche superstiziose e delle discriminazioni settarie e politiche che avvelenavano – come si è detto – le non più verdi piante dell'induismo e dell'Islam, e insieme i rapporti di questo con quello; un sentimento, ancora, che interessandosi esclusivamente del rapporto fra *anima* e divinità, liquida come mortificante e di ostacolo al progresso sociale ogni sperequazione sociale e castale:

« Polvere i re, polvere i sudditi, polvere il mondo intero,
polvere i palazzi, e le sale, e l'abitarvi.
Polvere l'oro e l'argento, polvere indossarli,
polvere un corpo di belle fattezze e ben vestito.
Polvere il potentello e la sua signora
che, viziosi, van verso la rovina;
Lo stolto che alla polvere s'attacca, dimentica il suo Creatore.
Ed io a che potrei attaccarmi, quando il mondo tutto ha da svanire?
Polvere lo zucchero, polvere il burro, l'uomo affoga nella polvere.
Nānak umile afferma che senza Te, o Signore, ogni cosa è polvere »²⁾.

Che cos'è, allora, a fraporsi tra l'anima (che Nānak, e con lui vasta parte della tradizione speculativa indiana, chiama *jīva*) e il divino? Che cos'è a determinare sperequazioni sociali e angosce individuali, vanità personali e collettive?

Chiara è la risposta, nelle parole non di Nānak, questa volta, ma di Saṅkara, l'eccelso filosofo induista dell'VIII secolo:

« Pur essendo non-nato e imperituro, il Signore delle cose create, l'Essenza eterna, pura, saggia e liberata, divenne, per il suo Potere Mirifico [la *māyā*], come incarnato ed avente nascita, e può esser visto dotare le creature della sua grazia »³⁾.

E Rāmānuja, il grande mistico viṣṇuita dell'XI secolo e sommo esponente della corrente *bhakti*:

« Il Brahman ... sa tutto, ottiene tutto ciò che vuole, è esaudito nei suoi desideri, è gioia sconfinata e sovrana. Incarnato come la massa degli esseri senzienti e insenzienti subordinata al suo gioco cosmico, diventa l'anima di quel corpo »⁴⁾.

Non paia, qui, una contraddizione il citare due pensatori che, pur nel comune filone di concezioni vedantiche, proponevano il primo una teologia di monismo assoluto (*advaita-vedānta*) e il secondo una teologia di nondualismo differenziato (*viśiṣṭādvaita*). Quel che conta, infatti, in riferimento al pensiero di Nānak, non è tanto il merito delle dispute filosofiche, quanto, più in generale, il complesso del rapporto fra Dio, anima e mondo sensibile, e il modo in cui questo rapporto veniva misticamente vissuto e religiosamente espresso. Guru Nānak non fu, e non poteva essere, un ordinato sistematore delle proprie concezioni. È facile, addirittura, trovare nei suoi inni brani che, estratti dall'insieme del discorso, si contraddicono l'un l'altro, ma un'indagine di questo genere, ferma alla lettera e al suo significato più superficiale, potrà soddisfare solo chi in Nānak non scorge che uno dei tanti esegeti della corrente filosofica vedantica. Guru Nānak, invece, fu il fondatore di una nuova religione, una religione che, se seppe emergere dal vasto oceano dell'induismo e conservarsi intatta nelle sue forme fino ai nostri giorni, trovò il proprio elemento di identificazione non tanto in determinate e codificate concezioni, senz'altro poco originali, quanto in un sentimento religioso che le eventuali contraddizioni di quel pensiero supera o armonizza in una continua e cosciente tensione verso il divino:

« Chi ha il cuore legato a un falso amore per il mondo,
si smarrisce argomentando con la gente.
Immerso notte e giorno nella *māyā*,
chi non ripete il Nome, muore mangiando veleno »⁵⁾.

E non basta nemmeno seguire le più correnti pratiche religiose:

« Andando a bagnarti nei sacri luoghi
col cuore insincero e il corpo degno di un ladro,
se da una parte lavi via la sporcizia, dall'altra te la tiri addosso.

Se fuori la *dhoti* è bianca, dentro hai veleno puro.
Non frequentando i santi, si diventa peggiori dei ladri »⁶⁾.

L'elemento centrale delle varie correnti speculative induiste – e qui è necessario tornare alle ' argomentazioni ' di cui parla il *Rāg Sorath* – è sempre stato il complesso dei rapporti fra divinità o assoluto, mondo fenomenico e anima individuale. In Nānak, questa problematica si riflette nelle forme consuete, e anche la sua continua riaffermazione dell'unicità di Dio non sposta i termini della questione. « Il Signore delle cose create – afferma Saṅkara – divenne per il suo Potere Mirifico, *come* incarnato ed avente nascita »⁷⁾.

E Nānak:

« Vi è un unico Dio, e il suo Nome è Vero, il *Creatore*,
privo di paura e ostilità, immortale, non nato e di per sé
esistente, grande e misericordioso »⁸⁾.

Il tema che più impegnò mistici e pensatori dell'India medievale è, dunque, sempre, il medesimo: come e perché si verifica il processo che determina l'auto-limitazione dell'Assoluto nel fenomenico; quali sono i rapporti di questo con l'anima individuale; quale realtà, infine, assegnare al mondo del sensibile – se una realtà assoluta o una illusoria, o ancora una via di mezzo fra le due. Nānak, che non aveva un animo speculativo, non disse molto di originale al proposito. C'è, però, un momento in cui l'elemento speculativo deve trasfondersi nella pratica religiosa e, ancor prima, nei convincimenti più interiori di ciascuno – l'India non conobbe mai una frattura tra religione, psicologia e filosofia – ed è allora che il mistico corre in soccorso del filosofo; è allora che l'originalità di Nānak ha modo di mostrarsi in tutte le sue sfaccettature.

Rappresentazione ideale e insieme strumento dell'auto-limitazione di Dio è la *māyā*, il Potere Mirifico di cui parla Saṅkara, in virtù del quale l'Assoluto, per propria libera scelta, si manifesta nel mondo. Che poi questa manifestazione sia illusoria o meno è problema che riguarda il filosofo, e Nānak filosofo non è. Nānak, piuttosto, è mistico, e in quanto tale osserva la *māyā* dal punto di vista che più interessa al mistico, intendendola, cioè, come barriera o come velo fra l'Assoluto e l'anima individuale; in quanto mistico, Nānak si preoccupa pure di indicare gli espedienti pragmatici necessari al superamento di quella barriera e dunque al ricongiungimento fra Dio e anima individuale. Che poi fra quello e questa vi sia un rapporto di assoluta identità – secondo le affermazioni di Saṅkara – oppure di differenza nella identità – secondo le posizioni di Rāmānuja – è ancora problema che riguarda il filosofo e che rientra – potremmo dire – nell'ambito di quelle ' argomentazioni ' che per l'insigne maestro *nirguṇa* avevano, se non altro, il demerito di distogliere l'individuo dalla ricerca del Vero.

È in questo senso che la questione della *māyā* rappresenta la chiave di volta del sistema religioso dei Sikh: lungo il cammino che porta al Vero, l'ostacolo maggiore

– con facile assonanza verbale e concettuale – è rappresentato dal falso, il « falso amore per il mondo », e per se stessi, su cui tanto si soffermò Nānak nei suoi inni.

Il concetto di *māyā* ha lontane e profonde radici nel complesso dei sistemi induisti e buddhisti. Già la *Svetāśvatara Upaniṣad*, indicando il mondo fenomenico, si serviva dei termini *māyā* e *prakṛti* come sinonimi. Il buddhismo antico poneva, più che altro, l'accento sull'aspetto psicologico e gnoseologico della *māyā*, intendendo quest'ultima come una sorta di fraintendimento individuale e collettivo – e vedremo più oltre come Nānak, sulla linea dello stesso Saṅkara, si ricollegli profondamente a queste concezioni. Per Rāmānuja, la *māyā* rappresenta la maniera in cui Dio opera all'interno del mondo fenomenico, che dunque, sia detto per inciso, è assolutamente reale. Da un punto di vista concettuale, molte affermazioni di Guru Nānak collimano con quelle di Rāmānuja, ma la scarsa originalità della sua speculazione ci induce a considerare con maggiore interesse – anche per ciò che riguarda la questione della *māyā*– l'aspetto mistico-psicologico della sua opera, l'aspetto, cioè, in cui l'originalità delle vive esperienze di Nānak ha miglior modo di farsi valere.

Rendendo il termine *māyā* come 'ignoranza' o 'fraintendimento', operiamo, dunque, una scelta critica e ben definita: nell'ambito del sistema religioso dei Sikh, come già in Saṅkara, la *māyā* ha valore fondamentalmente psicologico e gnoseologico, rappresentando l'ignoranza che allontana l'anima individuale da Dio.

Vari sono i modi in cui questo processo di allontanamento da Dio si realizza: all'ignoranza, ad esempio, è dovuto ogni comportamento men che etico, e all'ignoranza è dovuto l'orgoglioso attaccamento con cui l'individuo considera se stesso e fa del proprio benessere mondano la ragione della propria esistenza. Afferma Nānak in un inno del *Rāg Sūhi*, qui in una versione in prosa:

« Se per questa ignoranza resta intrappolato nella rete del male, l'uomo si sente allora piuttosto soddisfatto di sé e ritiene vantaggiosa la compagnia di ladri, malvagi, libertini e persone immorali; fa amicizia con i peccatori e siede alla mensa degli irreligiosi. Dentro di sé è sempre pieno di voglie e desideri malsani, ed è inutile cercare di fargli capire qualcosa, come è inutile versare acqua sul dorso di una papera, come è inutile ornare un asino di pasta di sandalo, ché tanto poi torna a rotolarsi nella cenere. Cieco per l'ignoranza, l'uomo considera atti religiosi, meditazione e culto, riflessione e attenzione non più che spazzatura »⁹).

Restare « intrappolato nella rete del male » significa, dunque, fare considerazioni errate, valutazioni che impediscono l'esatta percezione della realtà delle cose: retta morale e retta conoscenza diventano termini sinonimici, indicanti uno stato di coscienza individuale finalmente in sintonia col divino.

Si tratta, in forma appena diversa, delle medesime affermazioni proposte da Saṅkara¹⁰ sette secoli addietro: l'ignoranza è creatrice, la paura di chi, nel buio, scambia una fune arrotolata per un serpente, è assolutamente reale. La *māyā* rappresenta, allora, il fraintendimento dell'anima individuale che, vincolata dalla

mente¹¹⁾, considera se stessa e l'Assoluto come due entità completamente separate. Su scala cosmica, invece, la *māyā* sta a indicare l'attività creatrice dell'Assoluto, per la quale si viene a produrre il mondo intero del sensibile. Nānak, a questo riguardo, parla esplicitamente della 'volontà' di Dio:

« Come si potrà squarciare il velo del fraintendimento?
Progredendo, o Nānak, secondo la volontà di Colui che ci comanda,
impressa nel nostro stesso essere.
È per questa volontà, dai modi indescrivibili,
che i corpi vengono creati. È per questa volontà
che nei corpi viene infusa la vita, che poi li fa crescere,
finché alcuni acquistano meriti e altri demeriti, ricevendo,
in conseguenza, gioia o dolore.
È per questa volontà che alcuni ottengono la sua grazia
e altri vengono condannati all'eterno ciclo delle trasmigrazioni.
Tutti a questa Somma Volontà son soggetti,
nessuno ne può eludere i confini.
Nānak, chi ben comprende la volontà di Dio,
non peccherà mai di egoismo »¹²⁾.

È proprio in quest'ultimo verso la chiave dell'intera questione della *māyā*: comprendere la volontà di Dio per non peccare di egoismo. Retta conoscenza è anche retta morale, e ove sono entrambe, l'uomo non è più *manmukh*, secondo il termine tanto spesso usato da Nānak, non è più rivolto esclusivamente verso il *man*, che rappresenta la parte più fallace della propria individualità. La presunzione e la tendenza ad affermare il proprio 'io' sopra ogni altra cosa vengono da Nānak chiamate *haumai*, una parola che, nel suo stesso etimo, può agevolmente ricollegarsi al concetto freudiano di 'ego'. È appunto questo *haumai* a contaminare il *man* e dunque a fare della singola persona un *man-mukh*: lo *haumai*, in breve, è lo strumento e insieme l'effetto dell'agire della *māyā* a livello individuale.

Chiarissime sono le parole di Nanak a questo proposito:

È per il suo orgoglio [*haumai*] che l'uomo viene e va, nasce e muore;
è per il suo orgoglio che l'uomo dona e riceve,
e si trova a guadagnare o a perdere;
è per il suo orgoglio che l'uomo è veritiero o menzognero,
e considera il peccato e la virtù,
e discende all'inferno o si innalza fino al cielo.
È per il suo orgoglio che l'uomo ride o piange,
e si sporca o si ripulisce.
È per il suo orgoglio che perde casta e razza, è savio o stolto,
e smarrisce ogni coscienza della salvezza.
È per il suo orgoglio che si oscura nella *māyā*,
e per l'orgoglio vive la vita di questa o quella creatura.
La porta di Dio si vede solo quando l'orgoglio è lontano:
senza la retta conoscenza, ci si perde in vuote parole »¹³⁾.

Liberarsi dall'orgoglio, in virtù di un atto di comprensione, significa allora liberarsi dalla *māyā* stessa e mutarsi – ancora secondo le parole di Nānak – da *man-mukh* in *gur-mukh*, da persona presuntuosamente attaccata a se stessa in persona le cui opere e i cui pensieri sono ormai in sintonia col Guru divino, con quel Dio che, col medesimo atto di comprensione, si è scoperto dentro di sé, al di là di ogni illusione barriera:

« L'io è un grave ammalato, ma in lui stesso è la medicina.
Chi riceve la Sua grazia, sa percepire la parola del Guru »¹⁴⁾.

Nānak, che era mistico, più che alle esplicite formulazioni di questo processo di comprensione, era interessato ai *modi* in cui il processo stesso poteva realizzarsi; ritroviamo, dunque, frequentissimi richiami sugli elementi che, a suo giudizio, erano strumenti indispensabili per l'ottenimento della salvezza: l'opera del guru e la ripetizione del Nome di Dio (*nām-japa*). Già in molti brani citati compaiono cenni sull'una e sull'altra, ma quel che più conta – sempre in riferimento al carattere gnoseologico delle formulazioni di Nānak sulla questione della *māyā* – è rilevare come entrambe avessero fondamentale valore psicologico, svolgendosi ed esaurendosi tutte proprio all'interno di quel *man* che, pur essendo l'elemento più fallace dell'individualità umana, purificandosi diveniva un passaggio obbligato nel cammino verso l'Assoluto.

La concezione del guru, o maestro spirituale, ha profonde radici nel pensiero speculativo indiano e trovò la prima esplicita formulazione, almeno nell'ambito di un culto devozionale, nei versi della *Bhagavad-gītā*. La struttura stessa di questa opera è, anzi, fondata sull'insegnamento impartito a un uomo da un personaggio divino – Kṛṣṇa nella fattispecie. Anche il Dio di Nānak è maestro, l'unico Maestro che può impartire all'anima l'insegnamento che conduce alla liberazione: la propria Parola. Compito dell'uomo, ancora una volta, è comprendere quanto gli viene detto; la libertà dalla *māyā*, da tutto ciò che è relativo e finito, si conquista con un atto di suprema intuizione:

« La tua anima, nel tuo scheletro, è come un uccello nella gabbia;
lamentandosi confusamente non può uscirne:
ha la libertà solo se gliela dà il Marito.
L'insegnamento del Guru, se capito,
libera il discepolo che canta le sue lodi »¹⁵⁾.

E ancora:

« Si può ottenere la comprensione solo incontrando il vero Guru;
è lui che libera il nostro cuore
da ogni falso attaccamento all'io »¹⁶⁾.

Come, dunque, prepararsi a questa illuminazione, come favorirla? La proposta di Nānak, come tutti i suoi versi, come la lingua stessa in cui scelse di esprimersi, è chiara e semplice, facile da seguire anche per le masse dei più poveri: « Chi non

ripete il Nome, muore mangiando veleno », il veleno dell'ignoranza, della *māyā*. Ed è proprio questa insistenza sulla necessità di ripetere continuamente il nome di Dio che costituisce l'elemento formale forse più significativo dell'intera religione dei Sikh. Il *nām-japa*, però, è soprattutto *nām-smaraṇ*, 'ricordarsi' che il nome di Dio non rappresenta una realtà altra da quella dell'anima umana, scoprire, dunque, o meglio accorgersi, ancora una volta con un atto di comprensione, che la divinità alberga all'interno di noi stessi. Del resto, anche sul piano formale, il *nām-japa* è una tecnica psicologica fecondissima, sulla medesima linea della tradizione mantrica che, nel pensiero indiano, si ricollega immediatamente alla concezione della potenza intrinseca del suono, in specie quando questo sia espressione del divino.

A Nānak, probabilmente, queste considerazioni interessavano ben poco; basti ricordare come i dotti trattati di fonetica, ancora nel periodo medievale, venivano redatti in sanscrito. Nānak si serviva del dialetto delle masse, ed è facile immaginarlo, sereno ed amorevole, ripetere davanti a folle di poveri:

« Chi ha il cuore legato a un falso amore per il mondo,
 si smarrisce argomentando con la gente.
 Immerso notte e giorno nella *māyā*,
 chi non ripete il Nome, muore mangiando veleno »¹⁷⁾.

1) *Japī* (La santa meditazione), strofa XXVIII

2) *Āsā dī vār*, strofa X.1.

3) Śaṅkara, *Bhagavadgītābhāṣyam*, *Upodghāta*; trad. (ing.) di José Pereira in *Manuale delle Teologie Induiste*, p. 193.

4) Rāmānuja, *Śrībhāṣyam*; trad. (ing.) come sopra, p. 285.

5) *Rāg Sorath*, II.3.

6) *Rāg Sūhi*, II.

7) Śaṅkara, *op. cit.*, p. 193.

8) *Japī*, meditazione d'apertura.

9) *Rāg Sūhi*, I; versione hindī in prosa di M. Sahgal, in *Sant kāvya kā dārśnik viśleṣaṇ*, pp. 162-163.

10) Ma ben prima di Śaṅkara, su queste stesse posizioni, sia pur nell'ambito di un rigoroso ateismo, si era sviluppata tutta la speculativa psico-gnoseologica delle scuole buddhiste antiche. Del resto, lo stesso Śaṅkara finì con l'essere definito un 'cripto-buddhista' da Rāmānuja, prima, e Madhva, poi.

11) « Come in una rete si è imprigionati dalla mente e dalla *māyā*. Ad ogni respiro non si fa che ingurgitare veleno: Chi nasce a questo mondo ha già l'aspetto di morto » (*Rāg Bilāval*, strofa XLI)

12) *Japī*, strofe I e II.

13) *Āsā dī vār*, strofa VII.1.

14) *Āsā dī vār*, strofa VII.2; questo brano viene tradizionalmente attribuito a guru Aṅgad, primo e diretto successore di Nānak.

15) *Rāg Bilāval*, strofa VII.

16) *Āsā dī vār*, stanza IV.

17) *Rāg Sorath*, II.3.

GUIDO SAMARANI

NUOVI SVILUPPI NELLA STORIOGRAFIA CINESE
SULLA STORIA DEL PCC 1921-1949 *

La storia del Partito Comunista Cinese (PCC) è una di quelle delicate « zone interdette » (*tingqu*) che in questi ultimi anni si stanno riaprendo, dopo un lungo periodo di silenzi e di semplificazioni portate all'estremo, alla ricerca e al dibattito tra gli storici cinesi. In verità, il fenomeno ha assunto dimensioni quantitativamente e qualitativamente consistenti solo negli ultimi 2 anni; subito dopo l'eliminazione della « banda dei quattro », infatti, l'obiettivo primo che venne indicato agli studiosi del settore era più di carattere « distruttivo » che « costruttivo ». Si trattava cioè, come sottolineava nel marzo del 1977 *Lishi Yanjiu* (Ricerche Storiche), di rendere evidente come « I caporioni opportunisti all'interno del Partito Comunista Cinese hanno visto nella distorsione della storia del partito un momento-chiave per la sua usurpazione e per la presa del potere... »¹⁾. La punta della critica era soprattutto rivolta a quelle « Lezioni di storia del Partito Comunista Cinese » (*Zhongguo Gongchandang lishi jiangyi*) che, pubblicate a Shanghai alla vigilia del X Congresso del 1973 e ristampate due anni dopo in edizione riveduta, avrebbero dovuto costituire l'arma teorica della conquista da parte dei « quattro » del potere nel partito²⁾.

Ancora nel 1978, l'impellente necessità di scardinare la costruzione politico-storiografica che aveva dominato fino a pochi anni prima sembrava ancora prevalere, andando talvolta a scapito di quella lucidità di analisi che più avanti si affermerà con gradualità sulle varie riviste. Era cioè l'elemento « politico » che dominava, ma senza saldarsi ancora con eguali, coraggiose svolte in campo storiografico, tanto che in dicembre Tan Zhenlin, una delle figure più importanti nel PCC e tra i bersagli della Rivoluzione Culturale, celebrava l'85° della nascita di Mao difendendone la strategia rivoluzionaria avviata con l'ascesa al Jinggangshan ma più avanti, nel chiedersi l'origine dell'esistenza di tanti oppositori a questa linea che poneva la

*) Lavoro eseguito nell'ambito della ricerca finanziata dal CNR sulle « Nuove tendenze storiografiche nella Repubblica Popolare Cinese » diretta dal prof. Mario Sabattini.

campagna al centro della lotta rivoluzionaria, rispondeva con un certo semplicismo: «La differenza fondamentale sta proprio nel fatto che essi non partivano che da una « mentalità libresca », distaccandosi dalla concreta pratica rivoluzionaria, mentre il compagno Mao Zedong non ha mai considerato la teoria rivoluzionaria come un dogma, (ma) ha sempre messo l'accento sull'indagine e sullo studio della situazione concreta... »³⁾. E anche quando si era in presenza di contributi più interessanti e approfonditi come quello che lo storico Hu Hua dedicava a Zhou Enlai sulle pagine di *Shehui Kexue Zhanxian* (Il Fronte delle Scienze Sociali)⁴⁾, l'insistenza più sul personaggio che sulla situazione complessiva, il prevalere delle generalizzazioni nei giudizi dati, inficiavano non poco le novità positive che già si potevano riscontrare.

Per queste ragioni si è preferito concentrare l'attenzione sugli ultimi due anni, rimandando per valutazioni più generali sulla prima fase post-1976 alle pubblicazioni esistenti⁵⁾. L'esigenza di guardare essenzialmente alla storia del partito nel suo complesso ha pure consigliato di prescindere dall'ampio dibattito che va sviluppandosi in Cina sulla figura di Liu Shaoqi, la cui complessità richiederebbe di per sé uno studio specifico⁶⁾.

Fin dagli inizi del 1979, nei vari articoli che si succedono con frequenza sempre maggiore una questione emerge subito come centrale: il significato da attribuire alla concezione della « lotta di linea all'interno del partito »; il suo rapporto con la lotta sociale, di classe; quali elementi di contraddizione essa inserisce nella vita del partito stesso; e così via.

Una prima, attenta risposta a queste domande viene, fin da gennaio, dalle pagine di *Lishi Yanjiu*: « Ma a che cosa serve il Partito Comunista? A fare la rivoluzione, ovviamente... Però, secondo il punto di vista di Lin Biao e della « banda dei quattro », in sostanza il Partito Comunista dovrebbe esistere non per lottare contro i nemici ma perché si conduca la lotta all'interno del partito stesso. Secondo quanto hanno scritto, la storia del Partito Comunista non è che storia delle lotte di linea al suo interno, e non solo « la linea è decisiva di ogni cosa » ma addirittura « la linea è tutto », e tutto esiste in funzione del dare rilievo alla lotta di linea »⁷⁾. È per questo – continua l'articolo – che è indispensabile fare chiarezza su alcuni punti-chiave: 1) circa il rapporto tra lotta di linea e lotta di classe, « ..., prima viene la lotta di classe nella società e solo in seguito quella di linea all'interno del partito ». Questo perché è nell'esistenza delle classi sfruttatrici nella società che va ricercata l'origine della lotta nel partito: pertanto, « Se si eliminassero le classi all'interno della società anche il Partito Comunista stesso si estinguerebbe e non ci sarebbe quindi la cosiddetta lotta di linea nel partito »⁸⁾. 2) « Contraddizioni nel partito esistono da sempre, ... ma non necessariamente si trasformano tutte in lotte di linea ». Diverse contraddizioni, infatti, possono essere risolte « ... attraverso la vita democratica del partito, portando avanti la critica e l'autocritica, ... »⁹⁾.

E poi, in generale, si può affermare che lotta nel partito « ..., significa lotta di natura ideologica tra i suoi membri ». E se anche in questo modo non si riuscisse a dare una risposta alle divergenze esistenti, si ricorrerà ai principi del centralismo de-

mocratico, su cui esso si regge. È chiaro quindi che « Il compagno che sta dalla parte della linea sbagliata, se non ha ancora riconosciuto sul piano ideologico i suoi errori, solo se si sottoporrà a quanto stabilito dai principi organizzativi e non si dedicherà ad attività cospiratrici o alla formazione di piccoli gruppi sarà ancora (considerato) un compagno di partito. Questo tipo di contraddizione interna al partito differisce fondamentalmente nella natura da quella tra il popolo rivoluzionario e il nemico di classe, e anche il modo di risolverla è sostanzialmente diverso: non è possibile parlarne come (se si trattasse) di una cosa sola »¹⁰.

Ma come si è potuta verificare una distorsione del concetto di « lotta di linea » quale quella verificatasi nel passato? La risposta di *Lishi Yanjiu* non lascia adito a dubbi: si è trattato di una vera e propria utilizzazione a fini particolari della famosa frase di Mao « La giustezza o meno della linea sul piano ideologico e politico decide di ogni cosa ». I « quattro » ne hanno data una interpretazione « estensiva », affermando che « ... ' la giustezza o meno della linea ' sarebbe decisiva nell'ambito del successo rivoluzionario ». Ma qual'è allora la giusta lettura da dare a questa frase? « ...: la rivoluzione che si produce in determinate condizioni sociali – conclude la rivista – ha proprie leggi oggettive. Se il Partito Comunista vuole dirigere la rivoluzione e ottenerne la vittoria, dovrà allora far sì che la propria linea corrisponda alle leggi oggettive, altrimenti il fallimento sarà inevitabile. La linea che corrisponde alle leggi oggettive è una linea giusta; quella che non vi si conforma è erronea... Le leggi sono oggettive, il (loro) riflesso, soggettivo. Se il soggettivo corrisponde all'oggettivo, si è nel giusto. Se si agisce sulla base di una linea giusta, la causa rivoluzionaria potrà svilupparsi e crescere. Se soggettivo e oggettivo non coincidono, si cade nell'errore. Se si agisce sulla base di una linea sbagliata, si batterà certamente la testa dappertutto e non si potrà che condurre la causa rivoluzionaria in modo estremamente confuso. Come si vede, ciò di cui il Presidente Mao parla qui è la ragione dell'ideologia (nei confronti delle leggi oggettive) »¹¹.

Sono toni e contenuti, questi, che si ritroveranno sovente nelle pubblicazioni successive; la stessa *Bandiera Rossa* dedicherà nel suo numero di settembre una consistente riflessione al tema della lotta di linea nel partito, rifacendosi per molti versi alle argomentazioni di *Lishi Yanjiu*¹².

Bisogna però attendere i primi mesi del 1980 perché la discussione diventi più serrata, andando anche oltre i temi già toccati. Alle domande sul rapporto fra lotta di classe e lotta di linea, infatti, se ne aggiungono altre, non meno complesse: qual'è il ruolo dei dirigenti all'interno della lotta rivoluzionaria, che rapporto deve esistere tra singolo e organizzazione nel suo insieme, quale tra gruppo dirigente e masse? Per Ting Shouhe¹³ e Fang Kongmu, è chiaro che se si parla, ad esempio, della storia del partito nel periodo della rivoluzione democratica (ossia fino al 1949) non si può non discutere della lotta di linea; tuttavia, essa « ..., è innanzitutto la storia del partito che guida le masse popolari alla vittoria contro i tre grandi nemici ». (cioè il feudalesimo, l'imperialismo, il capitalismo burocratico). Non bisogna quindi fare come Lin Piao e i « quattro » i quali « avevano fatto della storia del

partito la storia delle lotte di linea », ma « ... regolare con attenzione i rapporti tra lotta di linea e l'insieme delle lotte rivoluzionarie dirette dal partito ». E bisogna soprattutto stare attenti a che cosa vuol dire « lotte rivoluzionarie », a non farne un qualcosa di uniforme; questo perché « ..., vi sono tra di esse le lotte contro il nemico, le lotte di classe all'interno del fronte unito, e anche quelle di linea. Queste lotte a volte sono intrecciate tra di loro, ma hanno pure delle differenze, diversa in una certa misura ne è la natura »¹⁴). Non è quindi la stessa cosa – continuano gli autori – la lotta durante il periodo 1924–1927 contro i militaristi e quella contro la vecchia e la nuova destra del Guomindang all'interno del fronte unito; allo stesso modo, la lotta condotta contro l'imperialismo giapponese e quella portata avanti nella stessa fase contro Jiang Jieshi e il Guomindang sono pure assai diverse.

E poi – si chiede ancora l'articolo – si può veramente credere che « servendosi unicamente della lotta di linea » si possa spiegare l'intero corso di un qualsiasi periodo rivoluzionario¹⁵? La risposta è ovviamente negativa, tanto più che ritorna qui la stessa interpretazione già avanzata a questo proposito da *Lishi Yanjiu*: « In generale, la lotta di linea rientra tra le contraddizioni interne. Se qualcuno commette un errore ciò è sovente dovuto a un basso livello marxista, al non essersi impadronito dell'essenza dello spirito marxista, alla carenza di studio e indagine della situazione sociale in Cina, a una conoscenza confusa delle leggi della rivoluzione. Che poi in alcuni casi l'errore di linea si sviluppi fino a diventare una contraddizione tra noi e il nemico, con il tradimento del partito, questa è una cosa a posteriori. Pertanto, nella critica delle linee erronee all'interno del partito occorre distinguere rigorosamente tra le due contraddizioni di natura diversa; se si tratta di un errore di una certa natura, allora sarà quello (e non altro), senza estensioni e anche senza riduzioni »¹⁶). La riaffermazione di questa concezione della lotta di linea è un punto molto importante all'interno delle nuove tendenze storiografiche sul PCC in Cina, in quanto spezza senza mezzi termini quel collegamento che i « quattro » avevano stabilito tra lotta di classe e lotta nel partito e riconduce quest'ultima in una dimensione più ristretta, fundamentalmente non antagonistica dal punto di vista delle contraddizioni.

Ma, come già detto, è ormai ben più ampio il ventaglio di problemi che viene man mano affrontato; e sono la stessa figura e il ruolo storico di Mao ad essere sovente in primo piano nella discussione. Lo sforzo per fornire un quadro storico più rigoroso all'operato di Mao senza sminuirne la grandezza del contributo è oggi presente un po' in tutte le pubblicazioni, ma nell'articolo di Ting Shouhe e Fang Kongmu i risultati appaiono particolarmente positivi. « I dirigenti rivoluzionari del proletariato – rileva infatti la rivista – non sono un singolo individuo, ma un insieme... La storia della rivoluzione cinese mostra in modo vivo che chi ha costruito il partito, l'esercito, lo Stato, non è una persona sola ma un gruppo. La vittoria della rivoluzione cinese è il frutto della brillante direzione di Mao Zedong, Zhou Enlai, Liu Shaoqi, Zhu De e altri numerosi rivoluzionari proletari, è il frutto della guida del marxismo-leninismo e del pensiero di Mao Zedong »¹⁷.

Il ruolo di Mao è dunque fondamentale, ma egli non è che « ... uno dei creatori del nostro partito, uno degli eminenti dirigenti del movimento operaio e contadino, della lotta armata e del lavoro nel fronte unito del nostro Paese nella loro fase iniziale »¹⁸. Questo atteggiamento di mettere in rilievo le due facce di ogni cosa, di ogni aspetto (quella positiva e quella negativa), tocca un po' tutti i periodi dell'attività politica di Mao; nemmeno scritti celebri dei suoi primi anni di militanza comunista quali *L'analisi delle classi nella società cinese* del 1926 sfuggono a rilievi e osservazioni critiche. A proposito di questo saggio *Lishi Yanjiu* noterà nel suo primo numero di quest'anno: « Naturalmente quest'articolo ha anche dei punti deboli, in particolare nel non aver sollevato con chiarezza la questione della direzione proletaria... Ed è proprio perché la questione della direzione proletaria non è stata qui sollevata con chiarezza che in seguito il compagno Mao Zedong, al momento di inserire questo saggio nel I volume delle « Opere scelte di Mao Zedong », vi ha apportato delle modifiche »¹⁹. Fatto, questo, a proposito del quale *Jindai Shi Yanjiu* (Ricerche sulla Storia Moderna) osserverà: « In quanto documento storico, sarebbe stato meglio in generale non apportarvi modifiche, ... Tuttavia, non possiamo a causa di questi cambiamenti negarne il significato, poiché basandosi completamente sul testo originale quest'opera resta un luminoso capitolo di quel periodo »²⁰.

Un'attenzione particolare è riservata infine dai due autori alla delicata questione del ruolo di Mao nella costruzione e nella direzione del movimento contadino²¹). Come in precedenza, accanto a una giusta enfasi del suo apporto, si cerca di fare giustizia di lacune e distorsioni storiche del passato: « Nel periodo della Prima Guerra Civile Rivoluzionaria, la teoria e la prassi del compagno Mao Zedong per quanto riguarda il movimento contadino sono state estremamente brillanti. Tuttavia, se si guarda al movimento contadino diretto dal nostro partito, questo ha avuto il suo inizio nel Guangdong e a sua volta il movimento contadino del Guangdong ha preso l'avvio con il movimento contadino di Haifeng diretto dal compagno Peng Pai »²²).

Una rivalutazione di tutta una serie di dirigenti comunisti e rivoluzionari è quindi indispensabile: al pari di Peng Pai per quanto riguarda gli anni '20, vi sono stati in altri periodi molti combattenti il cui contributo va ricordato al pari di quello di Mao. Così è stato, ad esempio, per i duri momenti successivi alla sconfitta del 1927 e per la stessa scelta della via della lotta sul Jinggangshan: « Il compagno Mao Zedong ha tratto il bilancio delle esperienze della lotta del Jinggangshan e di quella delle altre località, ..., e in seguito ha arricchito e sviluppato in modo progressivo (il suo pensiero) trasformandolo nella teoria dell'accerchiamento delle città da parte della campagna e della conquista armata del potere ». Tuttavia, « Questa teoria non è che la condensazione della intelligenza collettiva del nostro partito ». Un'intelligenza collettiva e non di un singolo pur grande, dunque, come propagandavano Lin Piao e i « quattro », per i quali esistevano solo « ... l'Insurrezione del Raccolto d'Autunno, il Jinggangshan, la I Armata Rossa, la base centrale, al confine Hunan-Jiangxi, e alla cui guida era il compagno Mao Zedong ». E ciò mentre « L'Insurre-

zione di Nanchang nel propagandare la storia del partito veniva gravemente sminuita, l'Insurrezione di Canton quasi negata, (e mentre) le altre insurrezioni e basi rivoluzionarie insieme alla lotta delle armate congiunte anti-giapponesi nel Dongbei svanivano, esse pure, nella stesura della storia del partito »²³).

Una storia, insomma, prodotto delle masse e dei suoi dirigenti e non di pochi individui, nella quale la stessa elaborazione politica, lo stesso pensiero di Mao « ... non sia semplicemente conoscenza di una sola persona, il compagno Mao Zedong, ma il prodotto dell'intelligenza collettiva sua, dei suoi compagni di lotta, del partito, della grande massa dei combattenti dell'Armata Rossa e del popolo rivoluzionario, (un pensiero) che nasca « nel corso della lotta collettiva del partito e del popolo »²⁴).

Accanto alla discussione sulle questioni più generali e metodologiche della storia del PCC, si sviluppava negli stessi mesi sulle riviste cinesi un serrato confronto su un ampio arco di problemi inerenti singoli periodi (e all'interno dei vari periodi, sui momenti più o meno significativi) dei primi ventotto anni di vita del partito. Si trattava di un dibattito assai aperto e vivo, ma che si collocava all'interno di uno schema di periodizzazione sostanzialmente eguale a quello degli anni passati e quindi non sempre corrispondente al rapido susseguirsi delle novità nell'analisi. L'ipotesi di schema che il *Beijing Daxue Xuebao* (Giornale dell'Università di Pechino) proponeva sulle sue pagine nella prima metà del 1979 può essere sufficientemente rappresentativo dei criteri adottati²⁵:

a) Fondazione del Partito Comunista Cinese e Prima Guerra Civile Rivoluzionaria: maggio 1919–luglio 1927.

b) Seconda Guerra Civile Rivoluzionaria: agosto 1927–luglio 1937.

c) Guerra di Resistenza al Giappone: luglio 1937–agosto 1945.

d) Terza Guerra Civile Rivoluzionaria: agosto 1945–settembre 1949.

e) (per quanto riguarda la fase immediatamente successiva alla Liberazione) Ripresa dell'economia nazionale e riforme socialiste: ottobre 1949–1956.

Un ulteriore elemento di interesse è rappresentato dalla tabella che la stessa rivista riporta sulla ripartizione delle ore di didattica sulla storia del PCC nella stessa Università. Le ore complessive previste per anno accademico per le discipline umanistiche sono 120 (80 per quelle scientifiche); se a queste si sottraggono le 30 destinate agli anni 1949–1956, la suddivisione delle restanti 90 per il periodo 1921–1949 risulta la seguente²⁶:

Argomenti del corso	Ore di didattica	Ore di discussione	Ore per il bilancio conclus.
Introduzione	2	-	-
Fondazione PCC e			
I Guerra Civ. Riv.	14	2	4
II Guerra Civ. Riv.	18	2	4
Guerra anti-Giappone	16	2	4
III Guerra Civ. Riv.	14	2	4
Conclusioni	2	-	-
Totale	66	8	16
Totale generale: ore 66 + 8 + 16 = 90.			

Venendo ai singoli temi specifici, va subito rilevato come una delle fasi che più in passato era stata trascurata e che oggi sta diventando oggetto di particolare attenzione è il periodo iniziale di attività del PCC e specialmente quella che si suole definire come Prima Guerra Civile Rivoluzionaria. I primissimi tempi in cui cominciano ad operare in Cina nuclei comunisti (cioè l'inizio degli anni '20) sono ancora in realtà poco conosciuti (e ciò naturalmente anche per ovvi problemi di documentazione e di materiali dell'epoca), e comunque a tutt'oggi assai meno dibattuti, ad esempio, di quanto lo sia il triennio 1925-1927. Sul I Congresso (quello di fondazione), gli spunti interessanti sono assai scarsi: la ricerca pare sinora concentrarsi essenzialmente sulla data e sul numero dei partecipanti, confutando passate teorie che parlavano di Mao come del « creatore » del partito ²⁷⁾. Molto stimolante è comunque un recente articolo (che si segnala, tra l'altro, per la cura e la precisione della ricerca e per l'abbondante documentazione utilizzata) apparso su *Social Sciences in China*, la rivista in lingua inglese della Accademia Cinese di Scienze Sociali che ha iniziato le sue pubblicazioni quest'anno, e nel quale si mette seriamente in dubbio che la data di fondazione del partito possa essere il 1° luglio. Per quanto riguarda il numero dei delegati presenti, poi, le conclusioni non appaiono meno sicure: « To sum up, the participants in the Party's First Congress were: Mao Zedong, He Shuheng, Dong Biwu, Chen Tanqiu, Wang Jinmei, Deng Enming, Li Hanjun, Li Da, Zhang Guotao, Liu Renjing, Zhou Fohai, Chen Gongbo and Bao Huiseng - 13 in all » ²⁸⁾.

Molti studi si concentrano invece, come già ricordato, sugli anni successivi e principalmente sulle molte e complesse problematiche storiche che rimangono ancora aperte per quanto riguarda l'esperienza del « I fronte unito » tra i comunisti cinesi e il Guomindang di Jiang Jieshi. La questione che su questo aspetto appare centrale nell'attuale dibattito è quella della direzione proletaria della rivoluzione (a cui è legato, del resto, il problema fondamentale della rivoluzione agraria e dell'alleanza con le masse contadine). Bisogna tuttavia rilevare subito che su alcuni nodi-chiave del periodo l'analisi risulta ancora carente, poco approfondita. È il caso del-

l'adozione da parte del PCC della linea del « fronte unito » e dello scontro che sarebbe avvenuto tra la maggioranza del partito (contraria all'ipotesi di « alleanza » col Guomindang così come prospettata) e il rappresentante del Comintern, Maring, (sostenitore di questa). Sulla questione non vi è praticamente cenno nelle pubblicazioni cinesi, anche se va dato il giusto rilievo alle critiche nei confronti della politica del Comintern verso la Cina in quegli anni sollevate recentemente sulla rivista *Zhongguo Shehui Kexue* (Le scienze sociali in Cina), in cui si fa riferimento ai « non pochi errori compiuti » per concludere poi verso la fine dell'articolo: « Il Partito Comunista Cinese era una sezione del Comintern, il quale prevedeva che: « Tutte le delibere dei Congressi del Comintern e quelle del suo Comitato Esecutivo sono vincolanti nei confronti di qualsiasi partito aderente ». In questo modo, il Comitato Centrale del Partito Comunista Cinese e il suo segretario generale, Chen Duxiu, si trovavano naturalmente nella posizione di diretti esecutori »²⁹⁾.

Poca e superficiale attenzione viene pure dedicata alla questione dell'ampiezza delle alleanze sociali così come delineata dai documenti dei primi tre Congressi comunisti. Poco chiara appare soprattutto la risposta che gli storici cinesi danno al quesito se l'alleanza proposta includesse o meno in origine la borghesia nazionale. Per il già citato articolo di *Zhongguo Shehui Kexue*, « Dopo la nascita del luglio del 1921 del Partito Comunista Cinese, il compito storico a cui esso si trovava di fronte era di condurre la rivoluzione democratico-borghese anti-feudale e anti-imperialista. All'interno di questa rivoluzione, la classe operaia, quella contadina e la piccola borghesia costituivano la forza motrice della rivoluzione, la borghesia nazionale era anch'essa una forza rivoluzionaria »³⁰⁾. E simili suonano le conclusioni di Guo dehong su *Lishi Yanjiu*: « “ Il II Congresso ” indicò inoltre che la forza motrice della rivoluzione cinese erano gli operai, i contadini e la piccola borghesia; anche la borghesia nazionale era una delle forze rivoluzionarie ».³¹⁾

Ma ritorniamo al tema della direzione proletaria della rivoluzione, sul quale l'analisi offre al contrario notevoli spunti. In che periodo della storia del partito si è posta con chiarezza questa questione? I giudizi sono sostanzialmente unanimi nell'individuare nel IV Congresso del 1925 la svolta sul piano teorico, e ciò benché l'allora segretario Chen Duxiu, su un piano generale, « ... negasse (il problema) della direzione proletaria »³²⁾. Questo « salto di qualità » nell'analisi è quindi soprattutto il frutto di un lavoro collettivo del partito, anche se non si può non rilevare che nel 1925 già esistevano i presupposti di questa maturazione politica nel PCC, in particolare con il saggio di Li Dazhao sul n. 14 di *Xin xuesheng* (Il nuovo studente) in occasione dell'anniversario dei fatti del « 7 febbraio ». « Tuttavia, è stato il compagno Deng Zhongxia (colui che) ha indicato chiaramente che la direzione della rivoluzione democratica doveva essere impugnata dal proletariato. Alla vigilia della convocazione del IV Congresso Nazionale del Partito, e cioè nel novembre del 1924, il compagno Deng Zhongxia pubblicò il saggio « Le nostre forze » sul secondo numero de *L'operaio cinese* »³³⁾.

La riapparizione di un prestigioso dirigente comunista e operaio quale Deng

Zhongxia, dopo anni di quasi silenzio sulla sua figura, è una costante in moltissimi articoli, come pure un' enfasi speciale viene spesso posta su questo suo celebre saggio, che a mio parere riflette assai bene, insieme ad altri suoi scritti, la lucidità e l'acortezza politica del personaggio, tanto più se si pensa al periodo e alla situazione in cui furono elaborati. L'importanza di Deng Zhongxia e più in generale del IV Congresso al fine di porre al centro del dibattito il tema della guida della rivoluzione è sostanzialmente ripreso da Guo Dehong, per il quale non vanno però nascoste carenze e difetti, « ... in particolare le insufficienze nella conoscenza della questione della conquista della direzione da parte della borghesia, il non aver sollevato chiaramente il problema della terra per i contadini; in più, benché il nostro partito portasse già avanti nella pratica il lavoro militare, il Congresso non condusse una discussione su questo importante aspetto »³⁴⁾.

Carenze teoriche dunque, ma – rileva ancora *Zhongguo Shehui Kexue* – anche una mancata decisione effettiva « circa l'attuazione di una tattica per (la conquista della) *leadership* »³⁵⁾. Ma quali sono stati i riflessi di queste incertezze, in quali fasi particolari si sono manifestati? I punti più importanti indicati sono 3: 1) il rapporto con il Guomindang, un partito che nella storiografia cinese su questo periodo ha perso oggi quella immagine chiusa, di un insieme quasi esclusivamente fatto di gruppi di potere e di cricche politiche, del passato e di cui si riconosce « ... la influenza di cui godeva tra le masse popolari del Paese ». ³⁶⁾. Ci fu una scarsa percezione – sostiene l'articolo – nella direzione del partito circa l'estrema necessità di adottare la tattica di « ... unirsi con la sinistra, colpire la destra, conquistare l'ala intermedia, ... ». e ciò in presenza, anche nei suoi settori più avanzati, di tesi nelle quali, ... si continuava a sottolineare che la rivoluzione democratica doveva essere guidata dal Guomindang ». La rappresentazione più esatta che di questo partito si poteva dare dal punto di vista della composizione di classe era, per Qian Feng e Liu Qifa, quella del « blocco delle quattro classi » (operai, contadini, piccola borghesia, nazionale); tuttavia, esso « ... rappresentava principalmente la borghesia nazionale. Pertanto, guida del Guomindang non era la stessa cosa di direzione proletaria »³⁷⁾. 2) la questione dell'armamento della rivoluzione, a proposito del quale « ... fino alla fase della Spedizione del Nord, il nostro partito, benché avesse già iniziato a capire l'importanza della lotta armata, non ne aveva ciononostante ancora afferrato a fondo il carattere fondamentale, non aveva ancora compreso che la lotta armata era la forma di lotta principale della rivoluzione cinese »³⁸⁾. 3) il problema contadino. Secondo i due autori, solo con la Spedizione del Nord il dilagare delle lotte contadine rese stretto il legame tra questione agraria e questione della direzione della rivoluzione agli occhi del PCC, ma fu proprio a questo punto che con « ... la progressiva comparsa della linea opportunistica di destra di Chen Duxiu, il partito adottò una serie di politiche sbagliate verso il movimento contadino »³⁹⁾.

Come abbiamo visto, dunque, la tesi centrale che emerge in questo saggio di *Zhongguo Shehui Kexue* (ma non solo in questo) riconduce le cause della sconfitta rivoluzionaria del 1927 a un insieme di errori e di scelte oggettive e soggettive, indi-

viduando allo stesso tempo nella « immaturità del proletariato e del suo partito » su tutta una serie di problemi concreti e in particolare nella capacità di porre ed attuare lucidamente una strategia per la conquista della *leadership* rivoluzionaria il motivo principale della tragica conclusione di quell'esperienza. I giudizi che si sono qui sintetizzati mi paiono i più rappresentativi della discussione oggi in corso, ma è certo che esistono e certamente verranno formulate riserve e valutazioni diverse da queste. Non va poi dimenticato che soprattutto negli anni '50 è stato prodotto diverso materiale al riguardo (ci si riferisce a figure di primo piano come He Ganzhi, Hu Qiaomu, oltre al già citato Hu Hua, etc.), e che non si potrà certo prescindere nel dibattito, pur in modo critico, da questi apporti ⁴⁰).

Gli anni fino al 1927 hanno finora assorbito una parte consistente della ricerca sulla storia del Partito Comunista Cinese e per questo ci si è soffermati abbastanza a lungo su questo periodo, e tuttavia va anche segnalato l'interesse per altre fasi ed eventi non meno importanti quale emerge oggi dalle varie pubblicazioni cinesi. Va subito rilevato come la grande maggioranza di questi scritti si concentri sul decennio immediatamente successivo alla sconfitta del 1927, ossia a quella che gli storici cinesi sogliono definire come « Seconda Guerra Civile Rivoluzionaria » (1927-1937). Periodi come quello della resistenza al Giappone (che pure in passato aveva goduto di una certa attenzione da parte di molti studiosi) o come gli anni immediatamente precedenti alla conquista del potere da parte comunista (la cosiddetta « Terza Guerra Civile Rivoluzionaria ») sono oggi al contrario scivolati in secondo piano. All'interno del decennio 1927-1937, inoltre, la più analizzata sembra la prima parte (quella cioè che inizia con la seconda metà del 1927 e va fino al 1931-1932). È il caso, ad esempio, dell'Insurrezione di Nanchang e più in generale del ruolo avutovi da Zhou Enlai, su cui pesano ancora diverse lacune sul piano dell'esame e della interpretazione dei materiali a disposizione, come ha rilevato l'anno scorso un contributo assai prezioso sotto il profilo documentario firmato da Wang Nianyi e apparso su *Lishi Yanjiu* ⁴¹).

Problemi di « lettura » dei dati ma anche di confronto di metodologie di ricerca, come ha fatto anche notare, quest'anno, il più volte citato articolo su *Zhongguo Shehui Kexue* ⁴²) Zhou Enlai è certamente uno dei personaggi più presenti e più coinvolti nelle vicende storiche di questi anni, e pertanto il suo nome lo si ritrova quasi in ogni articolo, a testimonianza tra l'altro del prestigio sempre crescente che la sua figura è andata acquisendo dopo la caduta dei « quattro ». Non è qui necessario ricordare tutto quanto prodotto negli ultimi anni su Zhou Enlai: basterà accennare, tra le ultime cose in ordine cronologico, all'esaltazione del ruolo importante da lui avuto sul piano politico-diplomatico nelle trattative successive all'incidente di Xian (un ruolo - indica una celebre figura di storico quale Li Xin - volto a « applicare fermamente il corretto orientamento del nostro partito, manifestando la posizione di principio del nostro partito nell'opporsi con decisione alla politica anti-comunista di guerra civile del Guomindang e mostrando pure l'intenzione del

nostro partito, al fine di ottenere la pace, di decidere per il bene del Paese la resistenza contro il Giappone » 43).

Più stimolante, invece, quanto ha scritto in giugno Wei Mu sulle posizioni di Zhou nei confronti della « linea Li Lisan », sostenendo la sua funzione di « contenimento e rettifica » della politica allora prevalente e negandone implicitamente ogni tentativo di difesa di Li di fronte al pesante intervento del Comintern. Non solo quindi la contrapposizione di Zhou Enlai era « globale », ma le sue critiche a Li Lisan risalivano all'epoca del suo viaggio a Mosca del giugno 1930, quando « ..., spinse il Comintern ad emanare la direttiva in cui si esigeva che il PCC bloccasse la Risoluzione dell'11 giugno » 44). Va da sè, pertanto, che nell'analisi dell'autore lo stesso III Plenum del Comitato Centrale del PCC di settembre non vide alcun tentativo di mediazione di Zhou Enlai ma solamente una sua decisa rettifica delle posizioni di Li, in modo tale che questa riunione « ..., pose fundamentalmente termine al dominio della linea Li Lisan » 45). Un'analisi, insomma, che nega certe conclusioni di storici occidentali che hanno visto nel Comintern un interprete fondamentale di questi eventi, tanto che non si fa nemmeno riferimento alla famosa lettera del 16 novembre del Comintern in cui si criticavano aspramente le decisioni del III Plenum.

Naturalmente altri ancora sono i temi che vengono oggi trattati, ma si tratta in generale di questioni che vengono affrontate ancora in modo poco sistematico o comunque sulle quali sta solo ora riprendendo la discussione 46). Un breve ed ultimo accenno merita invece la riflessione sullo stato degli studi sulle attività del PCC nelle zone controllate dal Guomindang (le cosiddette « zone bianche ») comparsa recentemente su *Jiaoxue yu Yanjiu* (Didattica e Ricerca) 47). Lo scritto in questione ha più che altro carattere metodologico, ma rappresenta indubbiamente un segno positivo nei confronti di un aspetto sovente trascurato della storia del Partito Comunista Cinese.

Un terzo ed ultimo punto su cui vorrei soffermarmi è quello della valutazione dei personaggi storici e quindi, in questo caso, di quelle personalità che, anche per ragioni diverse, sono un po' da sempre le più citate e conosciute tra i dirigenti che ha avuto il PCC. Seguire in modo particolareggiato e costante le vicende e i giudizi su tutti quanti era ovviamente impossibile; per questo, ci si è limitati ad una rassegna sull'impostazione generale che la storiografia cinese ha avuto negli ultimi anni su questo piano, aggiungendovi un breve esame particolare di poche figure tra quelle che sono oggi più studiate. Tolti Mao Zedong e Zhou Enlai (che meriterebbero un esame a sè e ai quali si è accennato in precedenza) nonché Liu Shaoqi (per i motivi precisati all'inizio), per i personaggi di maggiore rilievo esclusi si è pensato di fornire qui di seguito, in nota, alcuni riferimenti bibliografici relativi alle pubblicazioni degli ultimi due anni 48).

Il problema del come giudicare l'operato di singole personalità del PCC è certamente parte di quel dibattito più ampio sul ruolo della personalità all'interno dello sviluppo storico che occupa oggi una parte importante tra gli studiosi cinesi. Esso ha però proprie specificità e caratteristiche che non vanno trascurate; soprattutto,

come ha fatto notare *Jindai Shi Yanjiu*, ha un pesante passato da fare dimenticare, un passato nel quale « ..., il metodo della semplificazione e della categoricità è stato molto grave, in particolare nei confronti dei personaggi rappresentativi delle linee erranee, ... »⁴⁹⁾. Questo atteggiamento va dunque rovesciato, ma quali sono i criteri a cui conformarsi per impedire che si ricada in posizioni che «non coincidono con i principi del Marxismo-Leninismo»? « Un buon esempio può essere la valutazione che di Plechanov e Kautsky ha dato Lenin. Noi dobbiamo, al pari di Lenin, adottare l'atteggiamento di partire dalla realtà, condurre un'analisi e una ricerca concrete »⁵⁰⁾. Ciò significa – prosegue l'articolo – « ..., analizzare coscienziosamente le condizioni storiche di quel periodo, trarre un bilancio dell'esperienza storica. Nei confronti degli errori sul piano storico, non bisogna caricarne eccessivamente le responsabilità sul singolo; occorre quindi discernere tra giusto e sbagliato, e non provocare danni ai compagni, partire ogni volta dalla realtà, traendo conclusioni basandosi sui fatti »⁵¹⁾.

È questo approccio in positivo che dovrebbe consentire, secondo la rivista, di affrontare e superare i numerosi elementi di difficoltà e di complessità presenti, nei quali sono sovente coinvolti « , ... non pochi compagni dirigenti che hanno una loro collocazione nella storia del partito, i quali dopo la Liberazione, godendo ancora di buone condizioni fisiche, furono nuovamente incaricati di compiti dirigenti, ma che nelle nuove condizioni storiche hanno commesso, alcuni, questo o quel errore, oppure sono stati, altri, oggetto di rettifiche, criticati, eliminati politicamente, nel corso di campagne, e per questo non si è potuto più discutere della loro storia passata ». Evidenti nella loro gravità risultano i frutti di questa scelta: « ..., oggi sorgevano dei problemi sul conto del tale e si doveva modificare la storia, domani veniva eliminato quell'altro ed ecco che bisognava cambiarla nuovamente, (tanto che) un pezzo della storia del partito veniva immerso in una grande confusione. Inoltre, non solo le storie del partito curate dai vari organismi di ricerca e istituti superiori cambiavano in continuazione, ma le stesse « Opere scelte di Mao Zedong », questo documento estremamente rigoroso della storia della rivoluzione, sono state a volte modificate a causa di cambiamenti di personaggi ». Si impongono quindi – conclude l'articolo – profondi mutamenti sotto questo profilo, « Altrimenti, non si potrà mai più venire a capo della confusione a livello di storia del partito »⁵²⁾.

Un'esigenza di chiarezza che emerge non solo a proposito delle questioni di metodo ma che si ritrova anche nell'esame di tre tra le figure più importanti di comunisti: Chen Duxiu, Qu Qiubai, Li Lisan.

1) Chen Duxiu, liquidato in passato come l'ispiratore della cosiddetta « linea opportunistica di destra » (la prima storicamente delle « lotte di linea » nel PCC), è ora oggetto di un giudizio più articolato, che tende a distinguere i meriti del periodo del « 4 Maggio » e immediatamente successivo dalla valutazione essenzialmente negativa del suo comportamento politico durante gli anni '20⁵³⁾. Ma anche su quest'ultima fase non ci si trova in presenza di interpretazioni schematiche, di-

struttive del ruolo del personaggio, ma al contrario si distingue, ad esempio, tra un periodo iniziale abbastanza positivo e uno successivo (che inizia all'incirca tra il 1924-1925) che ne vede emergere i maggiori limiti teorici e di classe e nel quale avrà origine la « deviazione » all'interno del partito. L'indicazione degli errori di Chen Duxiu nella Prima Guerra Civile Rivoluzionaria è comunque sempre legata, nelle analisi cinesi, alle scelte del Comintern ⁵⁴⁾ e tuttavia elementi soggettivi e oggettivi non si elidono a vicenda come succedeva diverse volte in passato ma si compensano, fornendo un quadro in cui nè i limiti del singolo nè la situazione storica esistente bastano da soli a spiegare il perché degli avvenimenti. Si è già accennato alle cause oggettive; i limiti intrinseci di Chen Duxiu, in particolare sul problema della direzione proletaria, sono, per *Zhongguo Shehui Kexue*, individuabili in: 1) estensione della forza della borghesia e del suo carattere rivoluzionario, e sottovalutazione di quella del proletariato; 2) confusione delle differenze-base tra Partito Comunista Cinese e Guomindang, con la sostituzione della guida del primo da parte della direzione del secondo; 3) attuazione di una politica capitolazionista di sola unità e non di lotta nei confronti della borghesia e del Guomindang, facendo sì che il proletariato e il suo partito ne divenissero una appendice; 4) sottoestimazione della forza contadina, trascuratezza verso l'indispensabilità delle armi, incomprensione fondamentale del fatto che la mobilitazione dei contadini e la presa delle armi costituivano le condizioni essenziali per l'acquisizione della direzione proletaria » ⁵⁵⁾. Non vi deve essere però influenza, sostengono oggi unanimemente gli storici cinesi, di qualsiasi valutazione negativa di un determinato personaggio in un determinato periodo nei confronti del giudizio che di esso si potrà dare in altre occasioni. Ciò vale naturalmente anche per Chen Duxiu: se si dovesse seguire l'esempio dei « quattro » – sottolinea *Lishi Yanjiu* – per i quali Chen Duxiu non era che un « democratico », uno che « non aveva una comprensione fondamentale del marxismo », allora « Come sarebbe potuto accadere che una simile persona diventasse segretario generale del Partito Comunista? » ⁵⁶⁾.

2) Su Qu Qiubai, molta attenzione è dedicata alle famose « confessioni » scritte nelle prigioni del Guomindang e che prima del 1976 lo avevano fatto bollare come « traditore » del partito. Oggi si preferisce ricondurre il tutto in ambiti più ridimensionati, indicando che si trattò in realtà di « ... un resoconto in cui un comunista eseguì una severa auto-analisi verso il partito », e nella quale « ..., egli sviscerò i propri errori sul piano politico, teorico, ideologico, ... » ⁵⁷⁾. Le critiche e le riserve vanno quindi indirizzate nel capire il perché delle sue carenze sul piano dell'orientamento ideologico e di riflesso le sue posizioni sbagliate nella conoscenza di come « , ... atteggiarsi di fronte a questioni fondamentali quali la rivoluzione, se stessi, la vita e la morte... »: « sbagli gravi », certamente, ma che non inficiano il fatto che « , ... sono errori sul piano politico e ideologico commessi da un compagno rivoluzionario, e non un'autoconfessione di tradimento al nemico » ⁵⁸⁾. E anche come « errori da compagno », « problemi del partito », « contraddizioni interne al partito » ⁵⁹⁾.

va vista la sua linea « putschista » successiva alla sconfitta del 1927, della quale egli ha certo una forte responsabilità ma senza dimenticare che « , ... egli attuava anche le direttive del Comintern » ⁶⁰).

3) « Il metodo (adottato) nel periodo della Rivoluzione Culturale di negazione completa del compagno Li Lisan non è un comportamento marxista ». hanno scritto recentemente Ting Shouhe e Fang Kongmu su *Jindai Shi Yanjiu* ⁶¹). E in effetti la figura di Li Lisan è stata tra le più attaccate per un lungo periodo come interprete della famosa « deviazione di sinistra » che guidò il PCC tra la fine degli anni '20 e i primi anni '30. La ripresa della discussione su questo personaggio si è avviata da troppo poco tempo perché non siano ancora molti gli aspetti da chiarire. Ciò vale anche per Qu Qiubai, ma nel caso di Li la situazione è assai diversa non solo per l'età assai più tarda in cui morì ma soprattutto perché egli fu, molto più del primo, uomo politico impegnato in prima persona in moltissime delle vicende che coinvolsero in vari momenti l'intero Partito Comunista Cinese. Quel poco che si è pubblicato sinora sul ruolo storico da lui avuto ha privilegiato essenzialmente il periodo in cui fu a capo del partito e in particolar modo i suoi rapporti con Mao Zedong e Zhou Enlai ⁶²). Particolarmente interessanti le riflessioni di Dian Yuan sul confronto-scontro Mao-Li, quasi una risposta a certe tesi che circolavano durante la Rivoluzione Culturale e che avevano attribuito a Mao una intuizione immediata degli aspetti sbagliati della « linea Li Lisan ». Quest'ultimo articolo rifiuta al contrario atteggiamenti aprioristici verso eventuali accettazioni da parte di Mao di questa linea, anche se ne sottolinea in conclusione il carattere transitorio. Un « processo di sviluppo », insomma, all'apice del quale egli « , ... avrebbe portato avanti l'opposizione e la lotta alla linea Li Lisan » ⁶³).

Come si vede, il ventaglio di problemi e di personaggi che emergono dalle nuove tendenze della ricerca in Cina su questo aspetto fondamentale della storia nazionale è molto ampio. Altre questioni e figure importanti sono ancora oggetto di poca o nessuna attenzione: è il caso di Zhang Guotao e di Wang Ming (anche se recentemente è apparso un isolato articolo sul primo) ⁶⁴), ma anche di dirigenti che hanno ottenuto ultimamente una revisione positiva del proprio operato come Peng Dehuai, nei confronti del quale è stato sollecitato apertamente un attento riesame ⁶⁵). È chiaro che nei confronti, ad esempio, di Zhang Guotao, che abbandonò a suo tempo le « basi rosse » e passò in campo avverso, lo sforzo per una analisi obiettiva risulta oggi certamente più travagliato e difficile che non in molti altri casi. Tuttavia, anche di fronte a questi ostacoli, l'approccio prevalente sembra sostanzialmente aperto a introdurre dei mutamenti, del resto inevitabili, anche nelle questioni più spinose. In questo senso, quantomeno, pare muoversi un recente invito di Ting Shouhe e Fang Kongmu a discutere anche dei « rinnegati e traditori della patria » nella ricerca storica: nel caso di Lin Piao, per esempio, « , ... nei confronti di ciò che egli ha fatto sul piano storico, bisogna egualmente partire dalla realtà e non cancellare il tutto con un tratto di penna ». Questo metodo, inoltre, non può che « ... aiutare a

riflettere correttamente la situazione reale della storia del partito »⁶⁶⁾.

Insomma, come si può vedere i problemi rimasti aperti non sono nè pochi nè marginali, e altri sicuramente verranno alla luce in futuro, e su tutti questi sarà necessario riprendere o approfondire la discussione. In questo senso, il 60° anniversario della fondazione del PCC che ricorre l'anno prossimo (il 1981) costituirà senza dubbio un'occasione importante per chi si occupa degli sviluppi della storiografia cinese sul PCC.

1) Chen Tiejian, « Yi zhuang yihu xinchan de fandang shijian » (Un fatto anti-partito fuori dell'ordinario), in *Lishi Yanjiu* (Ricerche Storiche), 1977, 3, pp. 68-79, p. 79.

2) *Ibid.*, p. 68. Cfr. anche l'articolo del Gruppo di critica del Comitato di Partito di Shanghai, « Cuangai dang shi shi weile cuan dang duo quan » (La deformazione della storia del partito è finalizzata all'usurpazione del potere del partito), in *Hong Qi* (Bandiera Rossa), 1978, 7, pp. 63-69.

3) Tan Zhenlin, « Jinggangshan douzheng de shijian yu Mao Zedong sixiang de fazhan » (L'esperienza della lotta sul Jinggangshan e lo sviluppo del pensiero di Mao Zedong), in *Hong Qi*, 1978, 12, pp. 3-10, p. 4.

4) Cfr. Hu Hua, « Wei Zhongguo jueqi wei gongchan huakai » (Gloria per la Cina, primavera per il comunismo), in *Shehui Kexue Zhanxian* (Il Fronte della Scienze Sociali), 1978, 2, pp. 1-11.

5) Cfr. Magda Abbiati, « Recenti reinterpretazioni cinesi sulla storia del PCC », in *Cina*, 14 (1978), pp. 67-77.,

6) Si rimanda per questo al lavoro di Patrizia Dadò di prossima pubblicazione su *Cina* del 1981.

7) Li Honglin, « Dapo dang shi tingqu » (Spezziamo le zone interdette nella storia del partito), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 1, pp. 20-32, p. 23.

8) *Ibid.*, p. 23.

9) *Ibid.*, p. 23.

10) *Ibid.*, pp. 23-24.

11) *Ibid.*, pp. 24-25.

12) Cfr. Zhu Yan, « Xuexi dang nei douzheng de lishi jingyan » (Studiamo l'esperienza storica della lotta all'interno del partito), in *Hong Qi*, 1979, 9, pp. 5-10.

13) Celebre storico autore, tra l'altro, di studi sull'influenza della Rivoluzione d'Ottobre sulla rivoluzione cinese.

14) Ting Shouhe, Fang Kongmu, « Guanyu dang shi yanjiu zhong de wenti » (Questioni all'interno della ricerca sulla storia del partito), in *Jindai Shi Yanjiu* (Ricerche sulla Storia Moderna), 1980, 2, pp. 38-67, p. 59. D'ora innanzi citato come *JSY*.

15) *Ibid.*, pp. 59-60.

16) *Ibid.*, p. 60.

17) *Ibid.*, pp. 42-43.

18) *Ibid.*, p. 41.

19) Guo Dehong, « Guanyu dang de minzhu geming zong luxian jiben sixiang de xingcheng » (Sulla formazione nel partito del concetto-base della linea generale per la rivoluzione democratica), in *Lishi Yanjiu*, 1980, 1, pp. 85-92, p. 91.

20) *JSY*, cit., p. 41.

21) Cfr. a questo proposito anche Feng Jianhui, « Wo dang kaichuang nongcun baowei chengshi daolu de lishi kaocha » (Un esame storico circa il come il nostro partito intraprese la

via dell'accerchiamento delle città da parte delle campagne), in *Zhongguo Shehui Kexue* (Le Scienze Sociali in Cina), 1980, 2, pp. 131-142, articolo peraltro poco stimolante sul piano della analisi.

22) *JSY, cit.*, p. 43. Su Peng Pai, cfr. anche Zhu Hai, « Nongmin yundong de xianqu » (Avanguardia del movimento contadino), in *Hong Qi*, 1979, 4, pp. 52-58.

23) *JSY, cit.*, pp. 44-45.

24) *Ibid.*, p. 46.

25) « Zhongguo Gongchandang lishi jiaoxue dagang » (Linee generali di didattica della storia del PCC), a cura del Gruppo Redazionale per le « Linee generali di didattica della storia del PCC », in *Beijing Daxue Xuebao* (Giornale dell'Università di Pechino), 1979, 4, pp. 56-94.

26) *Ibid.*, p. 94.

27) *JSY, cit.*, p. 43.

28) Shao Weizheng, « The First National Congress of the Communist Party of China: A Verification of the Date of Convocation and the Number of Participants », in *Social Sciences in China*, 1980, 1, pp. 108-129, p. 129. Simili tesi si ritrovano anche in *Lishi Jiaoxue* (Didattica della Storia), 1980, 3, p. 62, nella rubrica « Domanda e risposta » (*Wenti jieda*).

29) Qian Feng, Liu Qifa, « Diyici guonei geming zhanzheng shiqi de geming lingdaoquan wenti » (La questione della leadership rivoluzionaria nel periodo della Prima Guerra Civile Rivoluzionaria), in *Zhongguo Shehui Kexue*, 1980, 4, pp. 57-72, p. 71 e p. 72. Sui rapporti PCC-Comintern, cfr. anche Xiang Qing, « Guanyu Gongchan Guoji he Zhongguo geming wenti » (Il Comintern e la rivoluzione cinese), in *Beijing Daxue Xuebao*, 1979, 6, pp. 25-38.

30) Qian Feng, Liu Qifa, *art. cit.*, pp. 57-58.

31) Guo Dehong, *art. cit.*, p. 86.

32) Qian Feng, Liu Qifa, *art. cit.*, p. 58.

33) *Ibid.*, pp. 58-59.

34) Guo Dehong, *art. cit.*, p. 89.

35) Qian Feng, Liu Qifa, *art. cit.*, p. 60. Enfasi mia.

36) *Ibid.*, p. 60.

37) *Ibid.*, pp. 60-61.

38) *Ibid.*, p. 62.

39) *Ibid.*, p. 62.

40) Una rassegna critica di alcuni di questi contributi si può trovare in *Ibid.*, pp. 63-68.

41) Cfr. Wang Nianyi, « Guanyu "Ba yi" Nanchang qiyi ruogan shishi de kaozheng » (Una verifica testuale di alcuni fatti storici inerenti l'Insurrezione di Nanchang del « 1° agosto »), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 7, pp. 6-13.

42) Qian Feng, Liu Qifa, *art. cit.*, pp. 66-67.

43) Li Xin, « Xian shibian chu tan » (Indagine preliminare sull'Incidente di Xian), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 11, pp. 17-35, pp. 31. Su Zhou Enlai cfr. anche Hu Hua, Wang Jianchu, « Shishu Zhou Enlai tongzhi cong lu Ou dao da geming shiqi de lilun gongxian » (Un tentativo di descrivere il contributo teorico del compagno Zhou Enlai dal viaggio in Europa al periodo della grande rivoluzione), in *Shehui Kexue Zhanxian*, 1980, 2, pp. 5-15; Zheng Jianmin, Yang Shizhao, Wang Jintang, « Lu Ou qijian Zhou Enlai tongzhi jianli... » (Il compagno Zhou Enlai...), in *Nankai Xuebao* (Giornale di Nankai), 1980, 2, 1-6.

44) Wei Mu, « Zhou Enlai tongzhi zai dizhi he juzheng Lisan luxian zhong de zhongda zuoyong » (Il grande ruolo del compagno Zhou Enlai nell'opporsi e rettificare la linea Li Lisan), in *Lishi Jiaoxue*, 1980, 6, pp. 15-18, p. 16. Ci si riferisce a *La nuova marea rivoluzionaria e la vittoria preliminare in una o più province*.

45) *Ibid.*, p. 18.

46) Cfr. ad esempio la questione della rivoluzione agraria: vedi Liang Shangxian, « Dierci

guonei geming zhanzheng shiqi tudi geming luxian de xingcheng guocheng » (Il processo di formazione della linea della rivoluzione agraria nel periodo della Seconda Guerra Civile Rivoluzionaria), in *Jiaoxue yu Yanjiu* (Didattica e Ricerca), 1980, 1, pp. 72-80 e 1980, 3, pp. 74-79; Jin Dequn, « Dang shi jiaoxue zhong guanyu tudi geming de liangge wenti » (Due problemi di didattica della storia del partito circa la rivoluzione agraria), in *Jiaoxue yu Yanjiu*, 1980, 4 pp. 58-60.

47) Li Kun, « Yindang chongfen pingjia baiqu gongzuo de diwei he zuoyong » (È necessario valutare pienamente la collocazione e il ruolo del lavoro nelle zone bianche), in *Jiaoxue yu Yanjiu*, 1980, 3, pp. 18-20.

48) Citiamo, tra gli altri: su Cai Eshen, tra i più rivalutati con Deng Zhongxia, cfr. Dai Xugong, « Cai Heshen de jian dang sixiang he huodong » (Teoria e attività di Cai Heshen nella costruzione del partito), in *Huazhong Shiyuan Xuebao* (Giornale dell'Istituto Normale dello Huazhong), 1980, 2, pp. 11-18; Liu Jianqing, Zhang Hongxiang, « Cai Heshen zai Zhongguo Gongchandang chuangujian zhong de diwei » (Il ruolo di Cai Heshen nella edificazione del PCC), in *Nankai Xuebao*, 1980, 3, pp. 1-5; Ting Shouhe, « Lun Cai Heshen de geming shijian ji qi guanghui sixiang » (Sulla pratica rivoluzionaria di Cai Heshen e sulla sua brillante ideologia), in *Lishi Jiaoxue*, 1980, 3, pp. 2-13. Su LiDazhao, uno dei fondatori del PCC, cfr. Zhu Qiaosen, « Jiefang sixiang de xianqu, jianchi zhenli de dianfan » (Avanguardia della emancipazione ideologica, modello nel far risaltare la verità), in *Hong Qi*, 1979, 11, pp. 20-25. Su Li Da, cfr. Li Qiju ed altri, « Jian dang qian hou de Li Da tongzhi » (Il compagno Li Da prima e dopo la costruzione del partito), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 8, pp. 15-31.

49) *JSY*, cit., p. 49.

50) *Ibid.*, p. 50.

51) *Ibid.*, p. 52.

52) *Ibid.*, pp. 52-53.

53) Feng Jianhui, « Jian dang chuqi de Chen Duxiu » (Chen Duxiu nei primi tempi della costruzione del partito), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 4, pp. 25-33; cfr. anche Li Honglin, *art. cit.*, p. 21.

54) Cfr. *JSY*, cit., p. 50 e Qian Feng, Liu Qifa, *art. cit.*, pp. 70-72.

55) Qian Feng, Liu Qifa, *art. cit.*, pp. 68-69.

56) Li Honglin, *art. cit.*, p. 21.

57) Cfr. Liu Lian, « Qu Qiubai pingshu » (Un giudizio su Qu Qiubai), in *Lishi Jiaoxue*, 1980, 1, pp. 8-16, p. 15.

58) Wang Weili, Du Wenjun, « Yingdang quanmian pingjia Qu Qiubai » (È necessario valutare globalmente Qu Qiubai), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 12, pp. 15-26, p. 21; cfr. anche Chen Tiejian, « Zhongping “Duoyu de hua” » (Una lettura di « Parole senza importanza »), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 3, pp. 25-35.

59) Cfr. Wang Weili, Du Wenjun, *art. cit.*, p. 19 e Liu Lian, *art. cit.*, p. 14.

60) *JSY*, cit., p. 51.

61) *Ibid.*, p. 52.

62) Su questo aspetto, cfr. Wei Mu, *art. cit.*

63) Dian Yuan, « Lisan luxian shiqi de yige wenti » (Una questione circa il periodo della linea Li Lisan), in *Lishi Yanjiu*, 1979, 10, pp. 13-18, p. 17.

64) Cfr. Jiang Kangmei, « Disanci “zuo” qing luxian zai EYuWan genjiudi » (La terza linea deviazionista « di sinistra » nelle aree-basi dello Hubei, Henan e Anhui), in *Huazhong Shiyuan Xuebao*, 1980, 3, pp. 90-96.

65) *JSY*, cit., pp. 57-58.

66) *Ibid.*, p. 58.

UNA MISSIONE A VENEZIA E A ROMA

Dal mese di settembre al mese di novembre 1980, grazie a un invito del Seminario di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia, ho avuto l'opportunità di trattenermi nuovamente in Italia: l'invito rivoltomi di concerto con il CNR mi ha gentilmente offerto la possibilità di soggiornare, oltre che a Venezia, anche a Roma. In questo modo ho potuto continuare il mio lavoro negli Archivi e nelle Biblioteche veneziane e romane dove, nel quadro degli scambi scientifico-culturali tra l'Unione Sovietica e l'Italia, avevo già lavorato dal 1 novembre 1975 al 31 gennaio 1976¹⁾.

Al centro dei miei interessi di studio e di lavoro rimangono i rapporti italo-russi, in particolare la Russia e le potenze alleate negli anni della prima guerra mondiale²⁾ e le relazioni russo-italiane nel 1917-1922.

Sempre relativamente a questo periodo mi sono interessato della politica italiana nei confronti della Georgia. È noto che nell'estate del 1919 esisteva un piano politico (proposto da Lloyd George a Orlando) sulla base del quale l'Italia doveva ottenere un mandato sulla Georgia e l'Azerbaigian. In questa occasione si recarono in Georgia molti italiani, tra cui varie missioni militari (con a capo il colonnello Gabba) ed economiche.

Nel giugno 1919 tutto era pronto per la spedizione dell'esercito italiano nel Caucaso, ma il 19 giugno il governo Orlando-Sonnino cadde. Il nuovo governo Nitti-Tittoni esaminò più realisticamente il problema e lo trovò inattuabile anche per le condizioni politiche ed economiche della società italiana. Così questo piano fallì.

Sul problema ha pubblicato, nel 1972, un'importante opera la studiosa italiana Marta Pettricioli, con una presentazione del professor Rodolfo Mosca³⁾. Con un'altra opera è intervenuto sul tema anche un allievo del professor Valdo Zilli di Napoli.

Nell'Archivio storico del Ministero degli Affari Esteri d'Italia, nell'Archivio Centrale dello Stato e nella Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, ho trovato numerosi documenti e materiali interessanti sui problemi suddetti; con mio grande rincrescimento, fino ad oggi, non ho potuto peraltro lavorare all'Archivio dell'Ufficio Storico dello Stato Maggiore dell'Esercito, dove certamente è possibile reperire i documenti più preziosi e studiare capillarmente il problema summenzionato. Qui, purtroppo, le mie richieste non sono state prese in considerazione.

D'altra parte, m'interessavano le questioni riguardanti le relazioni storico-culturali tra la Georgia e l'Italia dall'antichità ad oggi. È noto che l'inizio di tali rapporti risale ai tempi antichi e che queste relazioni hanno avuto carattere diverso nell'antichità, nel medioevo, nell'età moderna e contemporanea.

Nel corso dell'anno passato sono stati compiuti molti passi avanti nelle relative ricerche. Nel quadro degli scambi scientifico-culturali che esistono tra l'URSS e l'Italia, arrivano ormai spesso in Italia studiosi georgiani. Attualmente, ad esempio, su invito dell'Università di Firenze si trova in Italia il collaboratore scientifico dell'Istituto di Matematica di Tbilisi dott. S. Lascikhi. Nell'ottobre del 1980 si è tenuto a Bari e Lecce il Terzo Simposio Internazionale sull'arte georgiana, al quale hanno partecipato studiosi georgiani, italiani, francesi e altri. Il Simposio ha ottenuto largo successo⁴⁾, così come la settimana della cultura georgiana che ha avuto

luogo in novembre, di nuovo a Bari, e come la tournée del teatro georgiano a Bologna. Ricordiamo inoltre che Tbilisi e Palermo, Batumi e Bari sono città gemellate. Speriamo che in futuro, quando il Quarto Simposio Internazionale sull'arte georgiana si terrà in Gerogia, sia possibile istituire una sezione separata sulle relazioni storico-culturali tra la Georgia e l'Italia.

Vivo è l'augurio che a Venezia, gradualmente, si crei un focolare di cultura georgiana. L'iniziativa in questo senso appartiene al professor Gianroberto Scarcia, e gli sviluppi dipenderanno dal suo impegno e da quello del dottor Luigi Magarotto, il quale ha soggiornato due volte in Georgia per diversi mesi, ha studiato la lingua georgiana, traduce con vigore le opere degli autori georgiani, ha partecipato al Simposio italo-georgiano e si è appassionato alla cultura, al popolo e alle tradizioni della Georgia.

Durante il mio soggiorno, ho lavorato all'Archivio Segreto Vaticano sui *Registri Vaticani*, sugli *Epistolari ad Principes* e sul *Fondo Borghese*. Anche l'Archivio Storico della Sacra Congregazione de Propaganda Fide è particolarmente ricco di documenti concernenti la Georgia. Per il momento mi sono limitato a studiare quelli riguardanti la prima metà del XVII secolo, approfondendo le seguenti questioni: le relazioni della Georgia con i paesi occidentali durante il governo di Teimuraz I (la Georgia Orientale o Kartli) e di Levan Dadiani (la Georgia Occidentale o Mengrelia); una missione diplomatica di Nicifore Irbakhi, ambasciatore del re di Kartli Teimuraz I al Papa Urbano VIII e ai sovrani d'Europa per chiedere loro alleanza e aiuto contro i secolari oppressori del popolo georgiano. (Su quest'ultimo problema lavoro insieme con Kéthévane Bagrationi-Orsini. Un nostro comune articolo sarà pubblicato in un prossimo futuro).

Ho inoltre lavorato per la prima volta all'Archivio dei Teatini, dove grazie al cortese aiuto del R.P. Francesco Andreu (autore di molte opere sull'attività dei missionari teatini, particolarmente in Georgia) ho trovato documenti molto preziosi sulla Georgia. In particolare, promemoria e lettere dei missionari (Don Pietro Avitabile, Archangelo Lambertini, Giuseppe Giudice, Cristoforo de Castelli e altri) che hanno dimorato in Georgia nella prima metà del XVII secolo.

Di estremo interesse sono i materiali contenuti nella raccolta in due volumi *Istoria delle missioni dei Chierici regolari Teatini de' quattro regioni della Georgia: Iberia, Odisci [Mengrelia], Guriel [Guria] e Imereti*.

All'Istituto Patristico «Augustinianum» lavora Mgr. Carlos Alonso O.S.A. che conduce una fruttuosa ricerca sull'attività dei missionari agostiniani in Oriente, soprattutto in Georgia. Egli ha pubblicato un importante libro su questo problema ⁵⁾, e l'opera ha già ricevuto l'alto apprezzamento degli studiosi ⁶⁾.

Lavorando sulle relazioni storico-culturali tra la Georgia e l'Italia, ho voluto precisare alcune questioni concernenti il periodo antico, sul quale le fonti danno notizie contraddittorie. Per esempio le questioni connesse alle relazioni tra l'Impero romano e l'Iberia (Kartli), particolarmente a proposito degli inviati dell'imperatore romano Adriano al re di Iberia Farsman II e dell'arrivo del re di Iberia a Roma. Alcune fonti parlerebbero infatti di un invio romano a Farsman II di « un elefante e una coorte di cinquecento uomini », inesattezza accolta non soltanto nella storiografia georgiana ⁷⁾, ma anche in quella italiana ⁸⁾.

Personalmente non sono riuscito a trovare la fonte dove per la prima volta viene commesso questo errore. In ogni caso, si tratta non già di « cinquecento », bensì di cinquanta uomini. Ho esaminato in proposito la prima fonte della *Vita di Adriano* pubblicata in varie epoche e in varie edizioni, che così recita (cito questo passo dall'edizione di Lipsia) ⁹⁾: « Regibus multis plurimum detulit, a plerisque vero etiam pacem redemit, a nonnullis contemptus est, multis ingentia dedit munera, sed nulli maiora quam Hiberorum, cui et elephantum et quinquagenariam cohortem post magnifica dedit dona ».

Un altro problema riguarda il numero delle visite a Roma del re d'Iberia Farsman II, e qui le fonti sono contraddittorie. Da una risulta che « l'Imperatore romano inviò a Farsman II ricchi doni in segno di amicizia e, dopo averlo invitato a Roma, gli eresse una statua equestre in Campo Marzio » ¹⁰⁾. Il viaggio fu probabilmente uno solo, e avvenne sotto Antonino

Pio (138-161 d. C.). Infatti il re Farsman era stato invitato anche dall'imperatore Adriano che era prodigo negli inviti, ma severo con chi li rifiutava: «I re che accettarono il suo invito a fargli visita riceverono un'accoglienza cordialissima; tutti quelli che l'avevano rifiutato - soprattutto per l'istigazione di Farasmane che aveva ignorato l'invito con ostentata superbia - ebbero a pentirsi»¹¹⁾. In seguito «Antonino ricevette a Roma la visita del re Farsmane, che si mostrò verso di lui più deferente di quanto non fosse stato verso Adriano»¹²⁾.

Passando ad un'altra questione esaminata, è noto poi che il missionario teatino italiano Don Archangelo Lamberti dimorò in Georgia (particolarmente in Mengrelia) per un periodo di circa 20 anni, e scrisse due volumi sulla Georgia: *La descrizione della Mengrelia* (Napoli 1654) e *Colchide Sacra* (Napoli 1657). Solo il primo è stato tradotto in georgiano. Di *Colchide Sacra* sembra sussistere un unico esemplare presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e addirittura senza copertina (nel catalogo è scritto: front. manca: Titolo desunto da annotazione manoscritta. I miei tentativi di reperire un altro esemplare di questo libro (in Italia, in Francia e in altri paesi) non hanno avuto successo fino ad oggi.

Allo scopo di tradurre questo libro in georgiano, era per me necessario prendere conoscenza delle sue fonti: Strabone, Tertulliano, Erodoto, Eforo, Zozomeo e altri. In materia mi sono giovato del cortese aiuto del professor Riccardo Scarcia che in questo modo mi ha dato la possibilità di concludere il mio lavoro.

Lavorando in Italia è stato molto piacevole per me avere contatti con persone che studiano e pubblicano documenti concernenti la Georgia. Tra questi, primi fra tutti Carlos Alonso O.S.A. e il R.P. Francesco Andreu, poi Luigi Magarotto (Venezia), e Nina Kaukhciscivili (Bergamo)¹³⁾, il principe Raimondo Orsini e la principessa Kéthévane Bagrationi Orsini (che lavorano soprattutto presso l'Archivio Vaticano e quello della Sacra Congregazione de Propaganda Fide).

Due o tre mesi sono certamente insufficienti per lavorare negli Archivi e nelle Biblioteche italiane, dove esistono enormi quantità di documenti e materiali sui problemi che mi interessano, ma contatti, conversazioni e consultazioni con il prof. G. Scarcia, il prof. M. Baratto (Università di Venezia), Mgr. J. Ruyschaer (Vice-Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana), Mgr. J. M. Sauget (Scrittore della stessa Biblioteca), il prof. Agostino Paravicini Bagliani (Scrittore della stessa Biblioteca), il prof. P. J. Metzler O. M. J., Snra M. M. Villaluz O.S.S. (Sacra Congregazione de Propaganda Fide), il prof. R. Grispo (Ispettore Generale degli Archivi di Stato), il dott. F. Bacino (Ministero degli Affari Esteri), il dott. G. Grazioli (Ufficio Relazioni Internazionali C.N.R.), il Col. f.s. T.M. Oreste Bovio (Ufficio Storico Stato Maggiore Esercito), il prof. M. Aranz O. J. (Pontificio Istituto Orientale), il prof. G. A. Wetter S.J. (Pontificia Università Gregoriana), Mgr. N. Wyrwoll (Segretariato per l'Unione dei Cristiani, Vaticano), H. Quecke S. J. (Pontificio Istituto Biblico), R. P. Fr. Andreu (Archivio dei Teatini), E. Rinaldi e P. Polakovic (Biblioteca Pontificia Istituto Orientale), il dott. A. F. M. Biagini (Roma), il prof. M. Van Esbroeck (Bruxelles), il prof. L. Lotti, il prof. A. Zanfarino, il prof. G. Petracchi (Università di Firenze), mi hanno enormemente facilitato il lavoro, e se il mio soggiorno ha avuto un esito positivo devo essere a loro particolarmente riconoscente.

Ilia Tabagua

Direttore del Dipartimento di Storia
dell'Accademia delle Scienze della
RSS di Georgia

¹⁾ Cfr. I. Tabagua, *Alcuni risultati del mio lavoro negli Archivi e Biblioteche d'Italia*, in «Bedi Kartlisa, revue de kartvélologie», vol. XXXIV, Paris 1976.

²⁾ Su questo problema ho già lavorato negli Archivi e Biblioteche francesi (nel 1961-62, nel 1972 e nel 1979-80. Cfr. *Les travaux du Professeur I. Tabagoua dans les Archives français*,

in « Bedi Kartlisa », vol. XXXI, Paris 1973) e austriache (nel 1969. Cfr. I. Tabagoua, *La Georgia sull'arena internazionale nella II metà del XVIII secolo [della politica estera del re di Georgia Irakli II]*, Tbilisi 1979).

3) M. Petriccioli, *L'occupazione italiana del Caucaso: 'un ingrato servizio' da rendere a Londra*, Milano 1972; cfr. anche E. Serra, *Nitti e la Russia*, Bari 1975.

4) Le relazioni d'arte saranno pubblicate negli *Atti del Simposio*, mentre quelle di letteratura saranno pubblicate in « Bedi Kartlisa », 1981.

5) C. Alonso O.S.A., *Misioneros Augustinos en Georgia (siglo XVII)*, Valladolid 1978.

6) Cfr. M. Van Esbroeck S. J., Carlos Alonso O.S.A., *Misioneros Augustinos en Georgia ecc.*, in « *Orientalia Christiana Periodica* », vol. XLVI, 1980.

7) Cfr. I. Djavachiscivili, *Storia della Nazione georgiana*, lib. I, Tbilisi 1928, pp. 158-59 (in georgiano).

8) Cfr. *Storia Augusta*. Traduzione, introduzione e note di Federico Roncoroni. Presentazione di Luigi Alfonso, Roma 1972. A pagina 60 leggiamo: «... a molti fece anche ricchi doni, come ad esempio al re egli Iberi, cui, tra l'altro, regalò un elefante e una coorte di cinquecento uomini».

9) Ael. Spartianus, *Scriptores Historiae Augustae*, edidit Ernestus Hohl, Lipsiae 1927, vol. I, p. 19, XVII, II; cfr. anche *The Scriptores Historiae Augustae*, with an English translation by David Massie, in three vols., vol. I, London 1953, p. 54, XVII, I.

10) Cfr. I. Djavachiscivili, *op. cit.*

11) *Storia Augusta. Vita di Adriano*, pp. 44, XIII; cfr. anche, *The Scriptores Historiae Augustae ...*, vol. I, pp. 42, XIII, 9.

12) *Storia Augusta. Vita di Antonino Pio*, p. 95, IX; cfr. anche *The Scriptores Historiae Augustae...*, vol. I, p. 122, IX, 5; «Pharasmanes rex ad eum Roman venit plusque illi quam Hadriano detulit».

13) Cfr. N. Kaukhiscivili, *L'art géorgien en Italie*, in « Bedi Kartlisa », vol. XXXI, Paris 1973.

TEMPI MODERNI, MODE D'OGGIDÌ.

È uscito « Afghanistan », volume n. 408-409 (juillet-août 1980) di *Les Temps Modernes*, ma i puri di cuore non devono sgomentarsi di tanta compattezza, nella sinistra elegante europea, per ciò che concerne il giudizio politico, anzi già storico, sui recenti avvenimenti consumatisi nell'ex microimpero dell'emiro di Kabul. C'è infatti il precedente tristissimo del 1967, e si che ragioni e torti erano allora assai più crudamente evidenti di quanto non lo siano oggi. Vero è che quando si tratta di Israele è normale abdicare alle proprie facoltà di raziocinio e di metodo, e chi non lo fa è un « diverso »: si veda un recente intervento di Mario Liverani sulle « origini di Israele »¹⁾, che proprio per il fatto di dire cose sensate, quasi ovvie, viene qualificato appunto di insolita « voce diversa », sostenendosi poi da taluno che « fede » e « non fede » si equivarrebbero nella loro capacità di intorbidare la limpidezza di pensiero scientifico di una ricerca²⁾.

Analoga ripartizione *fifty-fifty*, ma della purezza di ascendenza giudaica, c'è anche tra cittadini d'Israele e nomadi pathani; però, che questi ultimi provengano dalle tribù che colonizzarono il Ghur non lo sa ancora nessuno, nè il *Khair al-bayān* si vende nelle edicole, tutte le settimane, a sole lire tremila incisioni comprese. « Il faut insister », diceva uno dei miei maestri, un sartriano arcaico da cui troppo poco ho imparato: gli Afghani non hanno saputo *insistere* a sufficienza a tempo debito, altrimenti uno dei maggiori ombelichi del mondo sarebbe oggi il Kuh-e firuze (come lo sarebbe La Sgurgola, se solo la comunità marsicana avesse saputo, a sua volta, *insistere* imperterrita per due millenni). Ma ecco che si potrà ancora obiettare come sia proprio il saper insistere a denunciare un'ascendenza khazara, dal momento che solo i Turchi, oltre agli Israeliani, sono stati capaci, in pieno mondo contemporaneo, di cambiare lingua per decreto-legge...

Il fatto è che, se esiste una categoria veramente intorbidante, più della « fede » e più della « non fede », questa è la « perdita della fede », che vista da un'altra angolazione può anche definirsi « acquisto d'altra fede », mentre i non fideisti per tradizione la chiamano, più problematici e cauti quali ritengono d'essere nel confronto con gli zotici marchaisiani, « mort de nos illusions » (p. 3). Infatti, ecco gli eredi aggiornati di Sartre, e del Marchese de Custine, consapevolmente bisogna dire, « aux côtés d'aimables libéraux, de sages professeurs » (sempre p. 3), dei quali, tuttavia, magari facessero davvero parte i collaboratori del vol. 408-409. Perché l'illusione che l'URSS fosse « quand-même » un paese socialista si è ormai dissipata, ma se « le voci marxiste del dissenso sovietico » sono una vera rarità (pare ce ne sia una sola), le voci che perdendo la « fede » si arrestino alla « non fede », o perdendo le illusioni rinuncino a illudersi di bel nuovo, sembrano essere ancora di meno, cioè zero. Eppure sarebbe stato il caso almeno di riflettere, quanto a commenti sul « caso afgano », proprio su quello della mosca bianca dissidente e marxista, tra noi comparso su *La Repubblica* del 18 luglio 1980, unica voce sensata, quasi ovvia quindi « diversa » come quella di Liverani, che mi sia capitato di udire tra i cosiddetti « non kabulisti ».

Io, beninteso, ho idee non tutte collimanti con quelle del Medvedev a proposito dell'intervento sovietico, che m'è subito parso simile all'intervento pietoso e tardivo di Antigone nei guai della terra di Cadmo, intervento che piace solo agli dèi, spiace ai Creonte, e comunque non è detto riesca a salvare Tebe³⁾; ma non pretendo certo che i *Temps Modernes* mi seguano, mi domando solo come mai chi ha recuperato tutta la propria autonomia non ne faccia tesoro. Non appartengo a nessuna corrente marxistica (altrimenti neppure io potrei capire certa « profondeur psychologique », cfr. p. 51), ho sempre preferito il vecchio suadente Platone, da cui deriva

l'« afgano » Jāmī, quindi ho sempre sospettato che le sovrastrutture precedano spesso le strutture, ma non avrei mai pensato che fossero le mode, a loro volta, a partorire le sovrastrutture, per cui le strutture risulterebbero nipoti di Madama Moda, come un tempo si diceva, forse con minor grado di approssimazione al vero, dell'arte rispetto a Dio. Talora s'usa curarsi con pillole sofisticatissime, talora con le erbe; talora s'usa destare i poppanti a ore fisse, inflessibilmente ingozzandoli anche se non hanno fame, talora si considera dogma nutrirli solo quando si svegliano naturalmente. Ieri c'era Stalin a destare i popoli poppanti, e il bello è che quasi tutti erano d'accordo con lui, a sinistra; oggi la moda cui deve sottostare chi teorizza di rivoluzione è l'altra, e impone di decapitare quelle teste soltanto che da sole (aspetta e spera) porgano il capo alla mannaia. Non si dimentichi, ci ammonisce la sinistra socialista italiana⁴⁾, che « la struttura afgana pur essendo attardata, non è per nulla feudale ». Fosse feudale, allora? E ci si emozioni, aggiunge, dinanzi alle formule della costituente reale afgana del 1964, quasi ci fosse stato, anche allora, un popolo dietro, e non una cricca interessata solo al compromesso coi grandi di questo mondo: oh, giornata del nostro riscatto, il 19 settembre 1964, oh, infelice per sempre colui che ai suoi figli narrandolo un giorno dovrà dir sospirando: io non c'era... Io c'era, nel mio completo marrone gabellato per smoking d'ultimo grido a quei poveri impataccati, e naturalmente pensavo: ma quando, quando si farà sul serio da queste parti?

Inoltre, i safari in ripresa diretta sono più umani. Chi lascia assistere i telespettatori persino all'assassinio del presunto assassino del suo Presidente è sempre meglio di chi non l'oserebbe. Perciò la guerra nel Vietnam era *quand-même* più umana, in quanto produceva *nausée*. La mosca bianca di cui sopra non è d'accordo nemmeno su questo, e le mie personali reazioni sono ancora una volta impercettibilmente diverse. Mi restò a lungo impressa nella mente, quand'ero bambino, l'immagine cinematografica (da me poi indissolubilmente legata al maggior corno della fiamma antica che parlava del suo programma di virtù e conoscenza dimenticando le scottature) di uno stoico giapponese braccato da un lanciafiamme. Gli antifascistici e cobelligeranti spettatori si sentivano, allora, cacciatori spietati ma giusti essi stessi. Il pensiero fascista, invece, aveva già da tempo adeguatamente commentato Tolstoj, là dove dice che non gli sembra ci sia bisogno di regole per uccidere: « Basterebbe quest'ultima frase per rivelare integralmente l'assoluta incomprendimento da parte dell'anima russa per tutto quel meraviglioso raffinamento di civiltà che da molti secoli prima di Cristo già scintillava in altri popoli, ed aveva assunto un fermo splendore nell'anima latina »⁵⁾.

Ecco dunque un'*autobiografia* « de base » piuttosto inverosimile (pp. 379-380), addirittura dermiana⁶⁾, dove accanto al discreto divulgatore, recensito positivamente (insomma) anche qui da noi⁷⁾, si trovano, chissà perché, un solo specialista scelto a caso (Centlivres), le *Caravanes de Tartarie*, « Somptueux album pour rêver » (ripeto: *rêver!*), e poi il più americano tra i manuali ovvi possibili (Dupree: « une mine », ma si sente la mancanza della moglie Nancy). Ecco le virgolette attorno all'aggettivo *progressiste* (e a p. 85 è tirata in ballo anche la cecità di Gramsci in proposito), ma non attorno all'aggettivo *infidèle*, che accompagnano il regime del povero Amānollāh Khān (p. 13), e per contro « l'épopée du Fils du Porteur d'eau » (86). Come non temere che l'immagine del « seul exemple actuel d'une authentique résistance, populaire, unanime et religieuse » (p. 132), anche se contro *chiunque* regni a Kabul (p. 247), possa restarne un tantino inficiata?

Mi limiterò comunque a tre sole osservazioni ancora. Infatti, che Anāhitā, di cui non si fa altra parola forse perché è troppo bella, oltre che buona, diventi Anita (p. 92), o Peshāwar la capitale *estiva* di quei masochisti degli emiri di Kabul (p. 46), che gli Afghani dormano a letto (nell'emigrazione un letto è un miracolo, p. 246), che gli Harāti amino il tè verde, fa più Krishna (p. 39), e parlino il persiano più puro (p. 34), che Vernoe si chiamasse così prima d'esser tale (p. 56), poco importa: ci sono abbastanza parole persiane, sparse qua e là, per rendere esoticamente ben informato il tutto.

Prima osservazione, « culturale ». Mike Barry crede (pp. 29-52) in una categoria storico-

metafisica afghana (un soggiorno laggiù *era* « un'entrée magique dans le temps suspendu de la liturgie », p. 29) anch'essa assai poco lusinghiera per gli interessati: la belluinità che ogni tanto s'addomestica e si raffina, ogni tanto si ridesta urlando. Dove « l'islam afghano » ricostruito a posteriori [si noti che invece i sovietici « creano »] (p. 72) le lingue nazionali, per meglio dividere e imperare, in maniera beninteso non latina] ricucirebbe ambedue gli aspetti nella raffinatezza + « barbarie exacerbée » delle corti di Herat e di Ghazna (p. 33); pure, almeno quello Shāh Esmā'il che beve nella coppa di Rosmunda (*ibid.*) renderà senza dubbio avvertito anche il lettore più sprovveduto che l'assenza di regole per uccidere non fa di per sé « nazione », se mai tolstoizza tutti, musulmani e cristiani, medievali e moderni. Dove, ancora, un « Djāmi transpose cette métaphisique [naturalmente corbiniana, ma in fondo la contraddizione in termini era già in Corbin⁸], che colpa ne ha l'orecchiante Barry?] au cadre géographique afghan; les éclairs de l'Intelligence Agente se lèvent à l'Orient du pays » (p. 36). E qui il falso è talmente clamoroso (ma stavolta il lettore sprovveduto non è in grado di accorgersene) che si deve pensare non tanto a un madornale abbaglio dell'esperto di belle lettere persiane di cui dispone il vol. 408-409 (si tratta della stereotipata menzione del Badakhshān in un contesto poetico di gemme), quanto a un braginskismo⁶ curiosamente « vecchio-credente ». Insomma, viene da dire, fate meno i « sovietici » almeno quando fate gli antisovietici.

Seconda osservazione, « storica ». Si dice in genere che nell'atteggiamento russo verso l'Asia colonizzata c'è stato un *gap* di respiscenza nei primi anni bolscevichi: dopodiché il sovietismo ritornerebbe ai suoi antecedenti zaristi. Bernard Dupaigne smaschera in maniera definitiva (pp. 55-82) quest'immagine ingenua di un bolscevismo « inizialmente buono », fornendoci una storia di totale e granitica coerenza. Infatti, « lorsqu'un communiste fusille un adversaire, ou un innocent, c'est toujours pour le bien du peuple » (p. 66). E qua si tratta di fatti del 1919, quando i bolscevichi entrano in Ashkābād. Gli Inglesi, viceversa, erano già allora più buoni: i ventisei commissari di Baku furono fucilati « pour des raisons encore obscures » (*ibid.*). Inoltre, venti anni dopo, « alors que les Anglais se contentent [*sic*] de protéger le pétrole et le golfe persique, les Soviétiques encouragent [magari] les mouvements autonomistes kurdes et azerbaïdjanis » (p. 109). Oggi, poi, mentre pare naturale che « l'Iran reste sous l'influence anglaise, puis américaine » (ma che gli americani siano gli eredi dell'imperialismo britannico è ipotesi che merita un punto esclamativo: ci mancherebbe altro! Cfr. p. 87), è un bel guaio che « sans doute, les Soviétiques espèrent-ils » la stessa cosa per sé (*ibid.*). Inoltre, semplicemente « dit-on » (p. 50) che il gran resistente Hekmatyār sia un assassino: il Karmāl, tanto accusato di *mildness* inopportuna da molti suoi collaboratori, ha commesso l'« erreur » di liberarlo dal carcere. Non si capisce se sia meglio sbagliare o fucilare. In ogni caso non *dit-on*, ma è certo (p. 96), che il martire Khaibar l'hanno fatto fuori i suoi.

Questa è la storia, non dico come la raccontava un Kerenskij, che direi corto, ma come la insegnavano a me ai miei tempi, (i tempi di « Addio Kira ») con la differenza che allora, e nonostante l'idillio col *Mufī* di Gerusalemme, « il ghigno satanico del commissario Cicerin » meditava complicità all'islam ai danni di noi cristiani. Proprio come qualcuno si ostina ancora a credere che stia accadendo oggi in Iran.

Tutto finisce, singolarmente, con la constatazione dei grandi progressi del Turkestan sovietico, ma naturalmente a scapito dell'economia afghana, ulteriormente fiaccata poi dagli aiuti elencati a p. 300-303. Perché allora irridere (p. 85) ai trattati del '21 e del '31 che rinunciavano a portare i confini turkmeni a Bālā Morghāb, come sarebbe stato indiscutibilmente equo se i Turkmeni medesimi fossero sfuggiti alla morsa bolscevica (nel caso, peraltro, ecco tanta bell'acqua inutilizzata sia per Turkmeni sia per « Afghani »)? Gli eredi di Sartre nutrono, per le frontiere imperiali, lo stesso sacro rispetto dei Cinesi? Forse sì; del resto anche il machiavellismo, che è più socialimperialista che non imperialista e basta (p. 99), non è un valore taoista: come potrebbero infatti i Cinesi, si domanda il valente turcologo R[émy] Dor, il quale come tale predilige le strutture un tardino « attardate » ma certo « non feudali » del nord, allearsi con un capo chir-

ghiso accusato a ragione d'aver massacrato una guarnigione cinese (p. 105)? (Del resto, anche gli interessi strategici dei Cinesi sono ovviamente più legittimi di quelli sovietici, cfr. p. 106). I bolscevichi non ci avrebbero pensato due volte, al pari dei mercanti di pelli da loro vilipesi ne « L'erede di Gengiscan ». (A proposito, altra turlupinatura demoniaca del cinema bolscevico dei tempi eroici è il « Turksib », cfr. p. 76). Con una seconda differenza, che quelli del mercato di Londra erano, per le pelli, bei tempi (p. 82). Comunque, quanto a progressi, « fallait-il pour cela tant de millions de morts, tant de trahisons et la perte de l'indépendance nationale [non ancora « creata »]?» (p. 78). È questa, certo, una domanda che tocca porsi nel novantanove per cento dei casi della storia. *Fallait-il* produrre 600.000 morti, parecchi in seguito a decimazione secondo tutti i codici militari perbene antitolstoiani, per conquistare Bolzano, che un tantino più confortevole di Ashkābād, nel 1915, lo era di sicuro? Turkestan batte Re Soldato dieci a zero nei risultati di progresso relativo ma non certo nei costi del medesimo, tra noi latini comunque e a priori sproporzionati. E poi sarebbe stato bene optare o per il colpo premeditato (fase da'udiana compresa, p. 124), con i misteriosi movimenti di *limousines* nere di cui si parla a p. 96, o per la teoria del coinvolgimento inevitabile di p. 128. Quanto infine (p. 5, p. 128) al parallelo, ahimè forse esatto, con il caso cambogiano (Khalqī = Khmer rossi =, tutti quanti, acculturastrazione), qual'è stata la parte del mite *Parcham*? Nel '56, almeno, si diceva molto peggio di Janos Kádár, presto da tutti riconosciuto come il santuomo che è. Nè, per quanto l'ecatombe sia di proporzioni tali, diecimila morti di più o di meno sono un nonnulla, quando si voglia documentare: a Herat, allora, che il lettore crederà capoluogo del Balucistan (cf. p. 28), i morti sono trentamila (p. 15) oppure quarantamila (p. 154)?

Bisognerà che uno dei prossimi numeri della benemerita rivista, dopo questo contributo alla dissacrazione del 7 novembre, colpo di stato gabellato a lungo per rivoluzione e seguito da una guerra civile vinta per caso dai « rossi », sia dedicato allo sforzo ulteriore, peraltro agevole, di rivedere il mito spagnolo. Alla « furia rossa », infatti, non basterà perdere, sempre per caso, una guerra civile, per trovare la propria giustificazione morale. Tanto più che i progressi economici ci sono stati anche laggìù, che la libertà è tornata gratis (sia pure insieme, come s'usa, alla speculazione antiecológica), e che è giunto a maturazione proprio laggìù il più *mild* e il più autocritico dei *Parcham* di questo mondo, tanto karmalianamente socialdemocratico da essere quasi degno di cooptazione nel governo italiano.

Una terza osservazione, se possibile più angosciosa. Il contributo più intelligente, ma forse, direi meglio, più subdolo, è quello di Jean Bertolino (pp. 329-378) sul parallelo Afghanistan-Kurdistan, dove non si fanno « deux poids et deux mesures », e in pratica si dice che gli occupanti e i loro alleati sono meno feroci dei resistenti. Gli oppressi hanno sempre e ovunque ragione, sentenza sulla quale è difficile non concordare in astratto. Ma a parte che l'autore avrebbe fatto bene, oltre che a domandare ai Pathani resistenti che cosa pensino dei Curdi resistenti (un gran male, naturalmente), a chiedere anche ai Curdi che cosa pensino degli Afghani (forse ne avrebbe avuto risposte meno idiote), il lettore chiuderà il libro, stante un contesto generale che è tutto curiosamente antiiraniano⁹⁾, non già con l'impressione di cui sopra, bensì con l'altra, che i Persiani sono peggio dei Russi (già dati in fondo per simpaticoni, a pp. 113-114, nel confronto con gli Americani schifiltoosi che si portano dietro l'acqua in scatola in barba al codice « attardato » ma « non feudale » dell'ospitalità pathana). Si perpetua così senza apostasie l'antico atto di fede *hippy*, che gli Afghani sono più primitivi e di gran lunga migliori dei Persiani evoluti e corrotti. A tal punto infidi e traditori sono, questi Persiani, che gli *Hazāre*, sciiti, si vedono costretti a dare il nome di Khomeini (Ruhollāh? una bestemmia tale da far certo più ateo che pro-sunnita) ai loro cani pastori (p. 46). Che ci sia dappertutto sull'altipiano, in questi mesi, un grande, generale rimescolamento di carte, è indubbio ed era ora. Può venirne fuori un Afghanistan bieco, per la prima volta unificato dalla più feroce reazione, e può venirne persino una presa di coscienza collettiva provvidenziale (dove la Provvidenza va intesa come autonomia dalla politica sovietica, pur se certamente non s'identifica con l'antitesi di quella). Così è a dirsi del-

l'Iran, che ha anch'esso molti torti «interni». Tuttavia questa pubblicazione di fine estate 1980 fa da buon pendant «culturale» occidentale all'avventura orientale ba'thista. Qui non ci si sogna neppure, evidentemente, di proporre l'ipotesi di un trio Ḥafīẓollāh Amin-Simone de Beauvoir-Şaddām Ḥusain agenti «obiettivi» della CIA; però, di fronte a questa sinistra (nei due sensi, perché anche Şaddām è un «progressista») convergenza spontanea di umori e sentimenti e azioni, si rafforza la nostra impressione che tutto il resto faccia ridere (cioè piangere), e che l'unica cosa seria dei nostri tempi, talmente seria e nuova che la gente civile di tutti i paesi deve unirsi per distruggerla o almeno per corromperla, sia la rivoluzione iraniana: una rivoluzione forse troppo simile, appunto in quanto nuova, a quella russa, perché con essa ci si possa permettere comprensione e generosità.

Gianroberto Scarcia

1) M. Liverani, *Le «origini» di Israele, progetto irrealizzabile di ricerca etnogenetica*, in «RivBiblit», XXVIII (1980), pp. 9-31.

2) «RivBiblit», cit., p. 32.

3) Un'Antigone non inerme, grazie agli dei, lo so'; e inoltre Antigone non è un'ateniese, è soltanto sola. Ma si converrà che anche lo «straniero» Fortebraccio avrebbe fatto bene a intervenire almeno un atto prima; per non dire di Eracle, fra tutti gli dei ex machina il più santo finché il sole risplenderà sulle sciagure familiari di Fere.

4) Cito dal Programma del convegno di «Mondoperaio», *La Sinistra per l'Afghanistan*, Roma, 25-26 settembre 1980.

5) L. Tolstoj, *Napoleone e la campagna di Russia (Fisiologia della guerra)*. A cura di A. C. Trompeo, Roma 1937-XV, p. 106, nota 1.

6) Per questa definizione cfr. i nostri «Annali» del 1979, p. 200.

7) Cfr. sempre i nostri «Annali», 1978, pp. 183-184.

8) Non si capisce bene se l'impenetrabilità afghana al corbinismo di cui pur si parla a p. 41 sia un bene o un male. Dovrebbe essere un male, visto che equivale a non consapevolezza della propria «liturgia», ma allora come si fa a dire che gli Afghani sono meglio dei Persiani?

9) C'è a p. 131 un'incredibile affermazione (di Jean-Christophe Victor e Jean-José Puig) che devo citare per intero: «Le monde musulman... reussit le tour de force de nier l'Islam en Afghanistan opposé à l'Union Sovietique qui le piétine ... pour soutenir l'Islam irianien opposé aux Etats-Unis retirés an loin sur leur île gigantesque».

PER DILETTANZE O VER PER DOGLIE IRANISTICHE:
RECENSISCI E MANDA SECONDO CHE AVVINGHI

Lo scrivente non ha il vezzo, e non ha la fissazione, di chiosare a ogni piè sospinto, a qualunque livello scientifico e teleologico esse appartengano, le recensioni che delle grammatiche persiane in lingua italiana colleghi più giovani e meno esperti si ritengano in grado o in dovere di pubblicare. Pure, dal momento che Angelo M. Piemontese aveva reagito a certi miei accorati rimproveri (era un luminoso mattino dello scorso settembre, e lui mi riaccompagnava cortesemente a casa dopo una riunione ministeriale, con la sua vettura privata) assicurandomi che non avrebbe più recensito nessuno – e con ciò lasciandomi stupefatto ma commosso divulgatore della felice novità per i corridoi accademici – ecco che mi tocca intervenire ancora una volta in una materia dove, per giunta, ho appena un dito di competenza in più rispetto a recensori e a recensiti. Vero è che stavolta si tratta di una 'scheda bibliografica', che in *RSO* – ove la nostra compare nel vol. LIV, 1980, p. 243 – è concepita come cosa più modesta di una recensione vera e propria, ma è appunto la forma lapidaria di siffatti 'giudizi brevi' che può rendere maggiormente indecorosi, e meno tollerabili, i medesimi.

Dunque, nell'imputato di turno « ingenuità e rozzezze s'infoltiscono oltre ogni dire » (ma la documentazione fa difetto), non ci si affida, « con ogni evidenza, a una realtà linguistica determinata », la trattazione è dispersa, e l'*ežāfē*, quel che è peggio, è « battezzato suffisso » (capirai!; sempre più suffisso che maschio, avrebbe obiettato un super-recensore arabizzante, viene in mente quel Levi Della Vida di cui A.M.P. si diletta a fare, in casi del genere, la parodia).

Non si tratta stavolta, no, della grammatica di G. D'Erme, come potrebbe parere di primo acchito. Anzi, in quello stesso luminoso mattino A.M.P. si accingeva a dire e a scrivere, per informazione del Ministro, che G. D'Erme, invece, si ispira, magari con « introspezione interna », ai moderni criteri dell'indagine linguistica; e ciò facendo teneva con ogni evidenza almeno in incubazione sintomi preoccupanti, per gli amici caparbiamente e fraternamente solleciti che ha, di schizofrenia critica davvero oltre ogni dire.

Si tratta di Alessandro Coletti, il quale è caduto nell'ingenuità, poco rozza peraltro, di enunciare con umile leale esattezza, invece che qualche martinettismo orecchiato, la cosa piuttosto semplice, e storicamente anche ovvia se non imprescindibile, che intendeva fare: non già descrivere « strutture portanti », bensì insinuare nella testa a principianti, del neopersiano, quanto corrisponde a quella massa di coserelle varie che costituisce il neopersiano grosso modo noto a noi 'maestri'. Il che assolve a priori proprio A. C. dalle grandi colpe degli studiosi d'alto rango: in grammaticologia persiana si danno infatti o ricerche scientifiche (che da noi non si danno, perché da noi chi sa di persiano non sa di linguistica, e viceversa) o manualetti pratici; e questo è un manualetto pratico assolutamente dignitoso in quanto tale. Ciò basterebbe per « scoraggiare l'insegnante » e « sconsigliare lo studente dall'uso »; dunque è bene si sappia che noi, al contrario, quel manualetto lo consigliamo (al primo anno di corso, anzi che, leggermente 'scafati', i fanciulli siano in grado di attingere con profitto al Nanni-Loi, come dice l'amico Marzaduri). Così consigliamo agli stessi fanciulli di leggersi la giovanile 'storia letteraria' di A.M.P. che, dilettalesca rozza e ingenua in estetica molto più di quanto la grammatica di A.C. non lo sia in linguistica, è tuttavia utile a una prima infarinatura nonostante alcuni ma-

dornali errori di traduzione nei brani in prosa; laddove, per le numerose 'belle infedeli' che ospita in poesia, il discorso è con ogni evidenza diverso. (Dell'attuale A.M.P. 'linguista', che non osiamo consigliare, parlano molto, sebbene caritatevolmente non scrivano, i linguisti).

« Resta un punto di fondo per le sorti della nostra iranistica procedere coerentemente su vie di riscatto di alcuni suoi fattori dilettantistici originari o latenti. L'empiria occasionalistica abbozzerà pure qualche erudizione, ma, escludendo la disciplina, non costituisce dottrina, nè forma scienza ». Giustissimo, e per questo, dopo aver pazientemente atteso anni e anni che A.M.P. si decidesse a scegliere, una buona volta, la sua professione almeno lui, ci rendiamo oggi dolorosamente conto della sua lucida e impotente disperazione – un po' quella, forse, dell'ultimo Lenin secondo l'ultimo Strada – di sapere benissimo dove bisognerebbe andare e pur di non riuscire più a indicare altrui la via del riscatto, egli non sole e non ridente Trivia, nè in veste di lanterna né in abito di lucciola.

Purtroppo è proprio così: la nostra iranistica, più ancora, chissà, di altri settori della 'orientalistica', è nata e ha preteso di considerarsi svezzata in un oceano di dilettantismo. Però quando il dilettantismo – ma qui parlerei senz'altro di divertimento – è al livello geniale di un Bausani, le risultanze culturali sono quelle straordinarie che sono; quando invece esso passa nelle mani di epigoni poco colti, mediocrementemente intelligenti, malsicuri nel gusto, potrà anche sfociare, qua e là, in punte di tecnicità quasi accettabili, ma resta inesorabilmente inadeguato a costituire dottrina e a formare scienza. E non ci consola, anzi ci rattrista, che l'aulico divertimento del nostro grande Maestro-Bambino, del nostro *Kudak-e dānā*, si trasformi presso qualcuno in acuta sofferenza e in senso di frustrazione anelante al transfert.

Colpa anche delle strutture, certo. Già la dizione « lingua e letteratura persiana » era inadatta all'*ijāza* che concedemmo al modesto ma scrupoloso bibliotecario, pur si trattava dell'unica a disposizione per premiare un alacre, appassionato lavoratore; adesso, poi, la cosiddetta riforma, con la legge-truffa degli apparentamenti raggruppati, tenta in ogni maniera di ostacolare ogni conato di rinnovamento professionalistico spedendoci a mieter grano i coltivatori d'orzo, e le Facoltà gelose d'autonomia seriosissimamente li 'chiamano', con tanto di motivazione specifica. Ma la Provvidenza agisce anche nelle Università: le terza generazione iranistica, nonostante che A.M.P. l'abbia abbondantemente scoraggiata, promette – e mantiene – sempre meglio; e A.M.P., già da tempo non preso in considerazione da nessuno quanto a genialità, cultura generale e attitudine al divertimento, ormai è ampiamente superato anche nello scrupolo filologico da lui umiliato a mania, per non dire della capacità, equità e coerenza censoria in particolare. Tuttavia, o paggio incanutito del Duca di Norfolk, o smarrito compagno plebeo di porfirogenite adolescenze, siamo in debito con Dio, noi turre come voi tobernae, di una morte almeno: e prima di pagare tal debito, se Dio vuole, c'è forse ancora il tempo per qualche passo avanti; o meglio indietro,

Gianroberto Scarcia

G. Bebutov, *Bez sroki davnosti. Stat'i i očerki*, Tbilisi, Merani 1979, pp. 200.

Come già con il suo libro *Otrazenija*, Tbilisi, Merani 1973, anche in questa occasione lo autore riporta in superficie, dal fondo della sua memoria, momenti, attimi, frammenti di quella sua lunga e intensa attività, svolta prevalentemente a Tbilisi, che l'ha visto partecipe di gran parte della vita letteraria e giornalistica russo-georgiana degli ultimi cinquant'anni. Nato nel 1904, a vent'anni Garegin (o più amichevolmente Garich) Bebutov ha iniziato a lavorare in case editrici, redazioni di giornali e riviste fino a diventare il responsabile letterario del « Zarja Vostoka », il maggior quotidiano di lingua russa che si pubblica a Tbilisi. E questa sua attività l'ha portato a conoscere e spesso a diventare amico dei più importanti poeti, scrittori, artisti delle varie letterature dell'Unione Sovietica con i quali ha mantenuto spesso una intensa corrispondenza (note sono, anche in Italia, le lettere che gli scrisse Pasternak). Il suo lavoro di giornalista, sempre accompagnato da un profondo, vasto, intimo amore per la precisione dell'informazione, per la cura del particolare, per l'esattezza del giudizio critico, l'ha alla fin fine condotto a diventare un osservatore acuto dei protagonisti letterari con i quali si incontrava, un ascoltatore attento delle loro parole e spesso un esegeta profondo della loro opera. Incomparabili sono le sue ricostruzioni filologiche come attestano i suoi libri *Gimnazija*, sugli anni scolastici di Majakovskij e *Licom k licu*, sul genere di quesiti che il pubblico poneva al poeta russo durante le sue serate letterarie.

Con *mne vspominaetsja* inizia solitamente le sue note Bebutov e in questo modo semplice e tradizionale dà la stura a fatti e avvenimenti che, pur accaduti lontani nel tempo, sembrano a noi assai più vicini, talmente è vivace, fresca e immediata la loro esposizione. Così partecipiamo alla serata che Sergej Esenin tenne nel 1924 a Tbilisi durante la quale, oltre a leggere sue poesie, rispose anche alle domande del pubblico, ma lo fece così debolmente, senza convinzione alcuna da stupefare il pubblico presente; a un certo punto anzi supplicò di « non infierire su di lui », profondendosi in un vago impegno a scrivere « poesie ancora più belle », e da questo 'strano' comportamento si può forse concludere che il suo spirito fosse già segnato da quel male terribile che l'avrebbe condotto, con cadenza sicura, alla morte. Eppure in Georgia il poeta trovò anche momenti di grande entusiasmo creativo, tanto che a un certo punto del suo soggiorno a Tbilisi decise, per salvarsi almeno in parte dalle continue visite degli ammiratori che gli impedivano di lavorare, di trasferirsi dall'albergo in casa di T. T'abizė, cosa che poi ripeté a Batumi, dove si rifugiò in casa del giornalista L. Pavickij, chiedendo inoltre di essere chiuso a chiave nella sua stanza fino alle tre del pomeriggio, affinché, appunto, nessuno potesse disturbarlo (p. 17). Non appena ritornato a Mosca, Esenin scrisse al giornalista N. Veržbickij, che pure l'aveva avuto ospite a Tbilisi: « Tutto ciò in cui speravo, e che sognavo, se ne va in fumo. Evidentemente a Mosca non riesco a mettere la testa a partito. La vita familiare langue, voglio fuggire. Ma dove? Nel Caucaso » (p. 19). Sintomo evidente che il soggiorno georgiano aveva rappresentato anche un momento di pace che il poeta sperava ora invano di poter ritrovare.

Il 23 aprile 1935, durante la serata letteraria organizzata in occasione dell'anniversario della morte di Majakovskij, A. Aseev ebbe a evidenziare la presenza nei versi del poeta russo di due elementi che successivamente sarebbero stati accolti e sviluppati da numerosi specialisti. In primo luogo affermò con convinzione che la poesia di Majakovskij è intrisa, come avrebbero poi dimostrato soprattutto N. Chardžiev e V. Trenin, di un colorito pittorico, e in secondo luogo sostenne che la rivoluzione metrica che si rileva nella poetica majakovskiana è influenzata dalla

costruzione del verso georgiano (tesi ripresa poi da molti linguisti georgiani). La rima tradizionale del verso russo di regola si fondava, come è noto, sulla consonanza della sillaba tonica e di tutti i suoni postonici dell'ultima parola di due versi, Majakovskij invece, probabilmente seguendo l'insegnamento del verso georgiano (T. T'abiže ebbe a rilevare che Majakovskij, ancora in età matura, si ricordava a memoria gli *šairi* che aveva imparato da fanciullo), spesso coinvolge nella rima anche i suoni pretonici, come ha ben evidenziato un critico della struttura del suo verso, M. Štokmar. Anche se va ovviamente detto che la rivoluzione metrica majakovskiana non si limita a questo solo fenomeno, l'indicazione fornita da Aseev si dimostrò certo molto produttiva.

Al « Zarja Vostoka » collaborarono anche scrittori russi che poi sarebbero divenuti molto famosi, quali I. Babel' che firmava i suoi articoli con lo pseudonimo di Kirill Vasil'evic Ljutov (come avrebbe fatto anche con *Konarmija*) e L. Sejfullina che per circa sei mesi divenne corrispondente dalla Turchia e tenne sul giornale una rubrica dal titolo *Turcija našich dnej*.

Con Valerian Gaprindašvili, Bebutov aveva occasione di incontrarsi spesso e di lui ricorda la vasta cultura, le numerose traduzioni in georgiano dei maestri del simbolismo russo, ma soprattutto l'instancabile lavoro sul verso, il fare e il rifare con l'amore di chi affida alla poesia l'autentico significato della propria vita come testimoniano i suoi versi seguenti: « Foglietti dei miei versi! A un ignoto amico / io devo per sempre indifesi lasciarvi. / Chi potrebbe rendermi l'ultimo servizio? / Chi potrebbe salvare le mie righe dall'oblio? ». Tra i molti russi che amarono e si occuparono di letteratura georgiana, Benedikt Livšic (che G. Leonize aveva amichevolmente ribattezzato in georgiano Beno) fu uno dei pochi che si pose la non facile mèta di studiare, e imparare, anche la lingua georgiana e con l'aiuto di una tenace volontà, in qualche tempo egli riuscì a impadronirsi della struttura della lingua, tanto da poter tradurre i poeti georgiani direttamente dall'originale e non, come si usa generalmente anche oggi, dalle traduzioni interlineari compiute da altri (p. 62).

« La memoria. Quanto salva della vita vissuta, ma anche quanto perde » rammenta Bebutov (p. 65), e tra ciò che è riuscito a salvare, ci sono poeti e scrittori descritti soprattutto in un momento particolare, determinato, che coglie, però, la loro vera essenza di uomini e di artisti. Così sfilano davanti a noi N. Černjavskij, « disinteressato cavaliere della poesia, ossessionato, come V. Chlebnikov, dalle ricerche sulle profondità della lingua » (p. 71), E. Čarenc, per il quale la poesia è « la più alta impresa della vita » (p. 74) e G. T'abiže, che avendo posto fine ai suoi giorni col suicidio, riceve ora, nella sala grande, addobbata a lutto, del Palazzo degli scrittori, l'estremo saluto degli amici, degli ammiratori, dei cittadini.

Un affollarsi di accadimenti minuti dall'aria spesso insignificante, di incontri talvolta occasionali, di ricordi lontani che sono in realtà un apporto fondamentale per ricostruire l'ambiente e la vita artistico-letteraria del Novecento georgiano che ancora attende di essere indagato come si conviene.

Luigi Magarotto

Lado Gudiašvili, *Mogonebebis C'igni*, Tbilisi, Nak'aduli 1979, pp. 143.

Un libro di memorie si risolve quasi sempre, per l'autore che lo scrive, nel proprio commiato, definitiva dipartita dalle cose care, dagli amici, dal lavoro, dal mondo, dalla vita. E di questo sentimento, triste e solenne, sono profondamente intrisi i ricordi di Lado Gudiašvili che, giunto all'età di 84 anni, sente che il suo ciclo è compiuto e dal futuro non può attendersi più nulla, l'unica sua consolazione ormai, che « colma il suo cuore di gioia », è « l'aver vissuto così a lungo » (p. 101), e con tanta intensità. Stimolato da Tina K'obalaze, che ha raccolto con cura e amore questi ricordi, Lado Gudiašvili è riuscito a ripercorrere con la memoria la sua lunga vita, facendo affiorare squarci di fanciullezza, esperienze importanti, incontri non dimenticati...

Come è noto, egli ha avuto la ventura di far parte di quel manipolo di avanguardisti che, negli anni dieci e venti, segnarono una svolta nel campo delle lettere e della pittura georgiana, ma quelle dissacratorie e lontane avventure, risultano opacizzate dal tempo, quasi avviluppate nella morsa dell'oblio. Restano i tratti principali, i momenti più salienti, i personaggi più importanti, ma inutile sarebbe per il filologo cercare particolari minuti, dettagli di poco conto (comunque indispensabili per la ricostruzione di quel periodo): tutti rapiti dall'insolenza dei molti anni trascorsi. Chiara resta, invece, la memoria del caffè *Kimerioni*, di cui egli, con K. Zdanevič, Z. Waliszewski e poi S. Sudejkin, affrescò le pareti (sembra, però, non vi abbia partecipato D. K'ak'abaze) e alla cui fondazione contribuirono, con un ruolo determinante, i *cisperq'anc'elebi*, i quali anzi trascorsero decine di serate in continue discussioni per trovare il nome da dare al caffè e alla fine, influenzati da un verso di V. Gaprindašvili, decisero di chiamarlo appunto *Kimerioni*. Per Gudiašvili « gli incontri e le serate del *Kimerioni* svolsero un ruolo importante tra l'intelligencija artistica di quel tempo per la formazione di una propria fisionomia nazionale e la riaffermazione dei propri principi nazionali » (p. 15), e nella sua memoria si stagliano ancora nitidi i volti dei più assidui avventori di quel caffè, e tra questi in particolare, quello di T. T'abize, dai grandi occhi cerulei e il sorriso da bambino (p. 62). Poeta di prima grandezza, T'ician che, come ricorda Leonize, « è più grande di quanto lascino intravedere i suoi versi (...) perché essi limitano in parte la sua umanità » meglio di tutti, forse, esprimeva il tradizionale senso di ospitalità georgiana aprendo sempre le porte della propria casa e non vi è poeta che passando da Tbilisi non abbia mangiato alla sua tavola. Ricordiamo soltanto B. Pasternak (col quale era legato da profonda e intensa amicizia), S. Esenin, N. Zabolockij, Ju. Tynjanov, O. Mandel'stam, A. Belyj, K. Bal'mont, I. Erenburg, ecc. Altro fedele avventore del *Kimerioni* era poi P'aolo Iašvili il cui « cuore ribolliva come il sole » (p. 13). Persona di raro fascino e di straordinario carattere, era un eccezionale uomo di società, dove brillava per l'invenzione di epigrammi e i suoi giochi verbali. Organizzatore instancabile, egli operò attivamente per la fondazione del gruppo *Cisperi q'anc'ebi*, diventando poi direttore dell'omonima rivista.

Ma in quel tempo Tbilisi era una città abbondante di taverne e caffè, in parte luoghi di ristoro, e di riposo, per gli abitanti della capitale i quali, come ricorda anche K. Paustovskij, erano soliti trascorrervi il tardo pomeriggio e, in parte, sedi deputate, oltre che delle scomposte serate degli avanguardisti georgiani, anche di quelli russi, approdati nel Caucaso a cercare riparo dalle vicissitudini della rivoluzione d'ottobre. Tuttavia di quest'ultimi, e soprattutto di A. Kručënych che tanta influenza ebbe sui giovani poeti georgiani, con i quali Gudiašvili collaborò, e spesso polemizzò, la traccia è assai sbiadita nella sua memoria. Un segno profondo ha lasciato invece in lui il suo soggiorno parigino e « la parola Parigi » conserva ancora per lui una incre-

dibile forza magica (p. 17), evoca il ritorno alla sua giovinezza e, forse, ai tempi della creazione migliore, più intensa, più compatta. Nel 1919, a 23 anni, assieme a un altro grande pittore georgiano Davit K'ak'abaze, egli otteneva una borsa di studio per compiere la specializzazione in Francia. A Parigi, tuttavia, i due pittori georgiani non furono ammessi all'Accademia delle Belle Arti per una ragione apparentemente bizzarra, ma rivelatasi poi profondamente giusta. La commissione, infatti, che giudicò i loro lavori, ritenne che come pittori fossero già sufficientemente maturi, avessero già un proprio stile, una propria maniera definita di dipingere che poteva essere compromessa dall'influenza dei corsi di scuola francese. Così essi diventarono due dei tanti (circa centomila, secondo Gudiašvili) pittori che allora vivevano a Parigi e, come questi, si diedero a sperimentare le nuove, e numerose, tendenze avanguardistiche che nascevano a ritmo continuo, diventando, alla fine, membri di questo o quel gruppo artistico. Gran parte del loro tempo lo trascorrevano al caffè *La Rotonde* con i loro giovani amici pittori e poeti, molti dei quali sarebbero divenuti famosissimi, come Modigliani, Picasso, Rivera, Apollinaire, Léger, Foujita, Derain, Breton, Aragon ecc. ecc., e, tra questi, Gudiašvili ricorda con particolare stima e affetto Amadeo Modigliani, i cui lavori sanno esprimere « il dolore del tempo, l'eterno segreto delle umane gioie e sofferenze » (p. 25). Una volta che io ebbi la fortuna di visitare l'atelier di Gudiašvili a Tbilisi, il maestro mi mostrò con particolare entusiasmo un disegno che Modigliani gli aveva regalato durante il loro soggiorno parigino. Seppi poi da amici che egli è solito mostrarlo a tutti i visitatori con lo stesso manifesto entusiasmo, spia, credo, evidente di un affetto mai sopito. A Parigi Gudiašvili non era il solo pittore georgiano. Oltre a Davit K'ak'abaze, in quel medesimo tempo vi soggiornavano anche Ketevan Mayalašvili, Elene Axvlediani e Šalva Kikoze (un pittore giovanissimo, ma di raro talento, stroncato dalla tubercolosi nel 1921), con i quali Gudiašvili manteneva stretti contatti. In realtà la colonia georgiana era ben più numerosa. Vi erano tutti coloro che, abbandonata la Georgia, avevano trovato a Parigi la loro seconda patria, ma di loro il libro non può, naturalmente, fare menzione...

Nel 1926 Gudiašvili ritornava in Georgia e riprendeva il suo lavoro di pittore, ma di lì a qualche anno sarebbe iniziato « il periodo più difficile e complesso della sua vita » (p. 53): si approssimava l'orrore degli anni trenta nel quale anch'egli, come molti altri intellettuali georgiani, rimase coinvolto, riuscendo comunque, alla fine, anche a uscirne. Parentesi mesta, e pesante, nel suo itinerario artistico sulla quale l'autore non indugia, preferendo soffermarsi a discorrere della sua grafica (dove, forse, si espresse più alta la sua arte), dei suoi affreschi in diverse chiese di Tbilisi (« Il tempo passa... la religione mantiene il suo posto... ma anche la pittura resta » p. 88), della sua collaborazione alle scenografie teatrali che fu, per la verità, sempre saltuaria (alle scenografie cinematografiche lavorò con discontinuità ancora maggiore), malgrado le sollecitazioni del grande regista K'ot'e Marjanišvili. Ma questo sembra essere per Gudiašvili non tanto il libro della sua vita, ma soprattutto un caldo omaggio ai suoi amici, un piccolo monumento, questa volta in prosa, alla loro memoria. Ed essi si affollano tutti in queste pagine, raccontano di se stessi, della loro creazione, e della loro grandezza. Vi è K. Zdanevič con le sue mostre e il fratello I. Zdanevič con i suoi *dra*. S. Čikovani, uomo dai gusti raffinati e dalla straordinaria cultura (p. 75) e G. Leonize, incarnazione di una vita meravigliosa, il quale, tra il serio e il faceto, diceva spesso all'amico: « Io vorrei mettere in versi i tuoi dipinti e tu potresti dipingere i miei versi » (p. 96). E poi lo scrittore K. Gamsaxurdia, il critico G. Kikoze, il pittore I. Gamrek'eli, scenografo eccezionale, e molti altri scrittori, poeti, pittori ritornano ancora qui, anche solo per poche righe, per lasciarci qualche scheggia o frammento di sè, ultimo ricordo prima dell'addio definitivo.

Luigi Magarotto

Rita James Simon, *Continuity and Change. A Study of two Ethnic Communities in Israel*, London, Cambridge University Press, 1978, 180 pp.

Si tratta di un saggio interessante, frutto di una analisi sociologica condotta tra il 1970 e il 1974 su due comunità, quella ebraica ultra-ortodossa e quella arabo-israeliana. Lo scopo che si era prefissa R. J. Simon nell'intraprendere questa indagine era quello di valutare la percezione dei membri giovani e anziani di tali gruppi circa il futuro della propria comunità sia nei riguardi delle caratteristiche interne sia dei rapporti di questa con la società israeliana nel suo complesso.

Le comunità prese in esame sono paradossalmente molto simili: entrambe utilizzano come prima lingua una lingua diversa dall'ebraico (utilizzata invece dalla maggioranza della popolazione israeliana), gli ultraortodossi l'yiddish, gli arabi israeliani l'arabo; i membri maschi di entrambe le comunità sono esentati dall'obbligo del servizio militare – che costituisce il fattore principale di socializzazione e di integrazione dei diversi gruppi che compongono appunto la società israeliana contemporanea – per motivi, in ultima analisi convergenti. Per gli ultra-ortodossi infatti costituisce una forma di boicottaggio dello stato e per gli arabi israeliani una forma di lealismo verso gli altri arabi, considerati cugini che vivono in altri paesi e contro i quali non è lecito prendere le armi (p. 154). I giovani appartenenti ad entrambe le comunità poi, frequentano scuole separate: per tutto il periodo della durata degli studi gli ultraortodossi e per il periodo delle scuole elementari soltanto, gli arabi israeliani. La separatezza di questi due gruppi dal contesto della società più ampia è tale da suggerire all'A. del saggio un parallelo con la situazione dei negri nella società americana per quel che riguarda la comunità araba e con quella dei musulmani neri (nei confronti della società cristiana nera) per quel che riguarda gli ebrei ultra-ortodossi.

Vengono poi descritti dettagliatamente il piano e le modalità di conduzione delle interviste e i criteri sottesi alla difficile scelta di intervistatori idonei (pp. 35-43) ma sarebbe stata altrettanto utile ai fini della comprensione dei dati rilevati una descrizione precisa dei due gruppi intervistati che invece manca. Infatti scrive l'A., a proposito del sotto-gruppo dei *Nature Qarta'* (i guardiani della porta), una delle componenti più attive degli ultra-ortodossi che vivono a *Me'ah Še'arim*, che non si potevano non prendere in considerazione, nonostante le difficoltà che ciò avrebbe comportato « since the followers of Naturei Karta have retained an even greater degree of insulation from the mainstream of Israel society than have supporters of the Agudat Party gaining access to them was of course crucial to the purposes of this survey » (p. 39), ma poi non chiarisce successivamente se tutti gli intervistati appartengano al medesimo sotto-gruppo o, altrimenti, in quale percentuale. Ancora: sarebbe stata utile una rapida esposizione delle differenze esistenti tra i quattro sotto-gruppi che compongono la *hevrah ha-haredit* (la comunità dei pii) di *Me'ah Še'arim*, i *Prušim* (i separati), i *Hasidim* (i pii), i *Nature Qarta'* e gli *Hod* (Olanda e Germania), tutti ultra-ortodossi ma che differiscono gli uni dagli altri oltre che per abbigliamento, regole alimentari, modalità di preghiera e di educazione religiosa anche per il grado di opposizione allo stato di Israele, come è stato messo in luce recentemente da R. Schneller (*Continuity and Change in Ultra-Orthodox Education* in « *The Jewish Journal of Sociology* », 1 (1980), pp. 35-45). Poteva perciò essere rilevante, a mio parere, ai fini che R. J. Simon si era prefissa, tener conto delle differenziazioni presenti all'interno del gruppo ultra-ortodosso come variabili suscettibili di modificare anche profondamente le previsioni formulate dall'A. Per esempio, ana-

lizzando la percentuale di matrimoni misti (tra gruppi ultra-ortodossi) che si riscontrano a *Me'ah Še'arim*. Lo stesso si può sostenere per la comunità arabo-israeliana: l'A. accenna all'utilizzo di indirizzi di famiglie arabe musulmane prese dalle liste del maggior numero di organizzazioni possibili (p. 37) ma non è sufficientemente chiaro se tutti gli intervistati siano musulmani e, quando nelle conclusioni, si formulano ipotesi e previsioni per il futuro di tutta la comunità arabo-israeliana, l'A. non accenna alle differenziazioni più rilevanti riscontrabili all'interno del gruppo arabo - tra musulmani e cristiani e tra abitanti delle città e dei villaggi - le quali, se ignorate nel corso dell'inchiesta, rendono difficile l'estrapolazione di dati validi per l'intera comunità arabo-israeliana.

Nella elaborazione dei dati, comunque, pur nei limiti che ho più sopra rilevato, l'A. dimostra che per quanto riguarda la comunità ultraortodossa sono le madri e le ragazze - maggiormente sottoposte degli uomini all'influenza dei *mass media* (in particolare dei giornali e della radio) e più mobili nell'uscire dal quartiere di Me'ah Še'arim per acquisti e pratiche burocratiche e sanitarie - ad essere più esposte agli influssi esterni e meno critiche della società israeliana (come del resto era avvenuto per le donne dello *shtetl* nella diaspora). Questa tendenza, tuttavia, non è così rilevante da far intravedere cambiamenti all'interno di questo gruppo: scrive infatti l'A. che « on the basis of the data collected, and assuming no catastrophic external interference, we would predict that if a survey was to be conducted twenty years hence in Mea Shearim, the attitudes and attachments of that generation of adolescents would be basically unchanged from those reported in 1971 » (p. 164). Per quanto concerne invece la comunità arabo-israeliana, emerge dai dati raccolti che la gioventù arabo israeliana è molto critica delle modalità culturali proprie della generazione precedente e considera la famiglia estesa come un impedimento al cambiamento, desidera una limitazione delle nascite e, più in particolare, le donne desiderano mariti migliori « who would treat them with more dignity, who would help them more with the children, and who would provide them with more money for themselves and for making their homes more comfortable » (p. 104): l'A. conclude che ci si potrebbe aspettare tra vent'anni di riscontrare importanti cambiamenti all'interno di questa comunità soprattutto per quanto riguarda il numero di figli, lo standard di vita, il tipo di interazione tra sessi e generazioni e le osservanze religiose e aggiunge: « In all of these areas we would expect to find the Arabs behaving more like their Jewish neighbours than like their Arab parents » (p. 167) ma in questo caso l'incognita maggiore resta la disponibilità della società israeliana ad accogliere o rifiutare tale richiesta di modifica culturale.

In complesso, la ricerca qui recensita, sebbene limitata dalle carenze descritte, è interessante perché aggiunge ulteriori elementi descrittivi ed interpretativi di quel grande mosaico socio-culturale che è oggi Israele.

Emanuela Trevisan Semi

Yehudah Ha-Lewi, *Kitāb al-radd wa-'l-dalīl fī'l-dīn al-dhalīl (al-kitāb al-khazari)*. *The Book of Refutation and Proof on the Despised Faith (The Book of the Khazars) Known as the Kuzari*. Edited by D. H. Baneth, Prepared for publication by Haggai Ben-Shammai. Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1977, cm. 24, pp. xi + 243, 8 tavv.

L'A. scrisse il *Kitāb al-radd...*, noto nella tradizione ebraica con il titolo di *Sefer ha-kuzari*, nella Spagna islamica fra il 1130 e il 1140 per difendere il giudaismo dagli attacchi dei filosofi, dei cristiani, dei musulmani e dei settari d'Israele (caraiti). Il libro, composto in forma dialogica, registra, attraverso una finzione letteraria, una discussione « sulle credenze e sulle fedi », avvenuta quattrocento anni prima dell'epoca in cui visse l'A., fra un saggio ebreo e un re dei cazari, popolazione della Russia meridionale. Generalmente si identifica il protagonista di quest'opera con il re cazaro Bulan (sec. VIII) che si convertì, probabilmente insieme alla sua corte, al giudaismo. Sui cazari, sulla loro conversione al giudaismo e sui loro rapporti con questa religione, si veda il libro, suggestivo ma molto discutibile dal punto di vista storico, dello scrittore A. Koestler, *La tredicesima tribù, L'impero dei Cazari e la sua eredità* (trad. dall'originale inglese, 1976), Milano Edizioni di Comunità, 1980. Ancora non è chiaro se i cazari o, meglio, una loro parte si sono convertiti al giudaismo rabbanita o al giudaismo caraita. Appassionato sostenitore di quest'ultima tesi è S. Szyszman; si vedano, ad esempio, i suoi articoli: *Les Khazars, problèmes et controverses*, « Revue de l'histoire des religions », 152 (1957) 174-221; *Où la conversion du roi Khazar Bulan a-t-elle eu lieu?*, in *Hommage à A. Dupont-Sommer*, Paris, Librairie A. Maisonneuve, 1971, pp. 523-538; e il suo recente libro *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire*. Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1980, pp. 66-80. A questo proposito è opportuno far rilevare che il *Sefer ha-kuzari* è una delle rare opere della letteratura giudaica medievale che dedica ampio spazio al caraismo, se non altro per confutare la sua interpretazione del giudaismo, cfr. la terza sezione (pp. 123-189 della traduzione italiana *Il re dei Khàzari* a cura di E. Piattelli, Torino, Borighieri, 1960).

Il *Sefer ha-kuzari* fu composto in lingua araba scritta con lettere ebraiche, secondo la consuetudine degli ebrei che nel medioevo vivevano in ambiente musulmano. La lingua araba, infatti, era ritenuta più ricca, più espressiva e più adatta di quella ebraica a trattare qualsiasi argomento, come molto chiaramente osservò il celebre traduttore Yehudah ibn Tibbon (1120 c-1190) nella sua introduzione alla traduzione del *Sefer hovot ha-levavot* di Baḥyah ibn Paquda e del *Sefer ha-riqmah* di Yonah ibn Yanah, cfr. la traduzione inglese del passo in questione fatta da A. S. Halkin, *The Medieval Jewish Attitude toward Hebrew*, in A. Altmann (ed.), *Biblical and other Studies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, p. 237.

Nel 1167, circa trent'anni dopo la sua composizione, il *Sefer ha-kuzari* fu tradotto in ebraico a Lunel, in Linguadoca, dal già nominato Yehudah ibn Tibbon; fu proprio questa traduzione ad assicurarne la diffusione nel mondo giudaico aškenazita e italiano; il *Kuzari* diventò ben presto un *best-seller* come dimostrano i numerosi manoscritti, alcuni dei quali miniati e decorati, pervenutici; la prima edizione fu stampata a Fano nel 1506 da G. Soncino. Non ebbe fortuna invece la traduzione di Yehudah ibn Qardinal fatta in Palestina nel 1211, la quale ci è stata trasmessa solo da qualche frammento e da alcune glosse. Molti testi della letteratura giudaica medievale scritta in arabo ci sono pervenuti proprio attraverso le traduzioni dall'arabo in ebraico fatte dalla famiglia degli Ibn Tibbon. I testi che non ebbero la fortuna di essere tradotti scomparvero

dalla circolazione o non ebbero alcuna diffusione. L'esempio del trattato filosofico *Meqor hayyim* di Šelomoh ibn Gabirol è quanto mai significativo: perduto l'originale arabo, senza che ne fosse stata fatta per tempo una traduzione ebraica, quest'opera esercitò la sua influenza nel pensiero medievale nella traduzione latina di Giovanni Ispano e Domenico Gundissalvi.

Le difficoltà che si presentarono ai traduttori dall'arabo in ebraico furono notevoli, perché la lingua ebraica non era affatto preparata a tale funzione; perciò tali traduzioni, autentiche imprese da pionieri, spesso lasciano a desiderare. Attualmente, grazie a una più sicura documentazione, a una più solida conoscenza del pensiero giudeo-arabo e alla maggior espressività della lingua ebraica, queste traduzioni vengono rivedute e corrette o addirittura rifatte. In questa linea si inserisce la nuova traduzione del *Sefer ha-kuzari* fatta da Yehudah Even Shemuel e pubblicata nel 1972 e Tel Aviv dalla casa editrice Dvir.

Questa nuova edizione dell'originale arabo in caratteri ebraici (la prima fu pubblicata a Lipsia nel 1887 da H. Hirschfeld) si basa sull'unico manoscritto quasi completo esistente; il manoscritto, conservato nella Bodleian Library di Oxford (Neubauer 1228), fu copiato a Damasco nel 1463. Sono stati utilizzati inoltre 12 frammenti provenienti dalla *genizah* del Cairo e, come fonti indirette (pp. viii-ix), la *Psicologia* di Avicenna, il *Trattato sulle tre religioni* di Sa'd b. Maṣṣūr ibn Kammūna, una sezione del commento al Pentateuco di Abu Maṣṣūr al-Dhamārī e un testo sulla creazione del mondo e sull'esistenza di Dio che era già stato utilizzato da al-Gazzali. Ne è risultato un testo eclettico (p. ix), basato in ugual misura su tutti i manoscritti. Nella scelta fra le varianti e nelle correzioni l'editore ha tenuto conto del fatto che lo stile arabo di Yehudah ha-Lewi è molto più vicino all'arabo classico dello stile di qualsiasi altro autore ebreo e che, quindi, molte deviazioni, soprattutto morfologiche, dall'arabo classico, sono dovute agli amanuensi.

D. H. Baneth morì prima della pubblicazione di questa edizione a cui aveva dedicato lunghi anni di meticoloso lavoro. H. Ben-Shammai ha preparato il testo per l'edizione e ha scritto l'introduzione che, data la vicenda della tradizione del *Sefer ha-kuzari*, risulta troppo breve. Tutti i manoscritti utilizzati, ad esempio, rappresentano la redazione « orientale » (p. viii) del testo, ma il curatore non spiega che cosa intende con tale definizione e non accenna nemmeno alla redazione « occidentale » che dovrebbe essere rappresentata dal testo tradotto da Yehudah ibn Tibbon.

Giuliano Tamani

S. Stein-R. Loewe, *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann on the Occasion of His Seventieth Birthday*, The University of Alabama Press, University (Alabama) [in Association with The Institute of Jewish Studies, London], 1980, pp. x-362-108 [in ebraico], in 8°.

A. Altmann (nato nel 1906), fondatore a Manchester dell'*Institute for Jewish Studies* (ora con sede presso lo University College di Londra), e successivamente professore presso la Brandeis University, è uno dei più noti studiosi della filosofia e mistica giudaica. Nella bibliografia pre-messa a questa raccolta di studi a lui dedicata (comprendente 188 numeri, ed estendentesi dal 1927 agli inizi del 1978), si segnalano in particolare le traduzioni parziali della *Guida* di Maimonide (*Moreh Nevukim*: Berlin 1935), del *Libro delle dottrine e delle opinioni* di Saadia Gaon (Oxford 1946) e l'opera magistrale (la definizione è di uno dei critici più competenti in questo campo, G. Vajda [cfr. HUCA 43, 1972, p. 137]), scritta in collaborazione con S.M. Stern, su *Isaac Israeli* (Oxford 1958); tra le altre pubblicazioni, sono ben noti i volumi da lui curati per la serie «Brandeis University Studies and Texts»: vol. I: *Biblical and Other Studies* (1963), vol. II: *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History* (1964), vol. III: *Biblical Motifs: Origins and Transformations* (1966), vol. IV: *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (1967). Nel 1973, infine, ha pubblicato *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, che s'affianca degnamente all'edizione dell'*Opera Omnia* dello stesso Mendelssohn, iniziata nel 1971 e tutt'ora in corso di pubblicazione.

La presente miscellanea (che si presenta in una ineccepibile veste editoriale ed è distribuita in Europa dall'American University Publishers Group, 1 Gower Str., Londra) comprende i seguenti studi:

(1) C. Abramsky, *The Crisis of Authority within European Jewry in the Eighteenth Century* (pp. 13-28): anticipazioni di un più ampio studio sul rapporto tra rabbinato e comunità tra il 1650 e il 1850.

(2) S. W. Baron, *Civil versus Political Emancipation* (pp. 24-49): l'emancipazione come riconoscimento della parità dei diritti civili prima che politici e gradualità dei mutamenti nella vita economica e sociale che ne accompagnarono le diverse fasi.

(3) L. V. Berman, *The Structure of the Commandments of the Torah in the Thought of Maimonides* (pp. 51-66): il diverso ordine con cui Maimonide elenca i 613 comandamenti nelle sue tre grandi opere (*Libro dei Precetti*, *Mishneh Torah* e *Guida dei perplessi*) riflette una differente concezione della natura dei comandamenti.

(4) J. Dan, *The Concept of Knowledge in the Shi'ur Qomah* (pp. 67-73): la dottrina della conoscenza espressa in quest'opera della mistica giudaica con l'invito a conoscere le «dimensioni del Creatore» può essere (con Scholem) definita «gnostica», se a questo termine non si attribuisce il senso di «eretico».

(5) H. Davidson, *The Principle that a Finite Body Can Contain Only Finite Power* (pp. 75-92): critica e sviluppi in Proclo, Simplicio, Giovanni Filopono, Averroè e Hasdai Crescas del principio, enunciato da Aristotele (*Fisica* VIII, 10 e *Metaf.* XII, 7) per provare l'incorporeità del primo motore, che un corpo finito non può contenere una potenza infinita.

(6) M. Fox, *The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides: A Comparative Study* (pp. 93-120): la dottrina etica di Maimonide e in particolare il principio *in medio stat virtus* riflettono l'insegnamento aristotelico, ma ancor più quello biblico.

(7) N. N. Glatzer, *Was Franz Rosenzweig a Mystic?* (pp. 121-132): all'interrogativo l'A. risponde affermando che: «although he was not a mystic, Rosenzweig did reach a position of 'theistic mysticism', operating with 'strictly mystical theologoumena'» (p. 131).

(8) M. H. Goshen-Gottstein, *Maimonides' Guide of the Perplexed: Towards a Critical Edition* (pp. 133-142): saggio di un'edizione critica, con presentazione in colonne parallele di *Moreh Nevukim* II, 29 (primi due paragrafi) e III,34 (completo), nell'originale arabo e nella versione ebraica di Ibn Tibbon.

(9) A. L. Ivry, *Averroes on Causation* (pp. 143-156): analisi della critica di Averroè (*Tahāfut al-Tahāfut*, tr. Van den Bergh, London 1954, I, 311 s.) alla negazione della causalità di al-Ghazālī (*Tahāfut al-Falāsifa*, ed. Dunya, Cairo 1955, 220 s.).

(10) L. Jacobs, *Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought* (pp. 157-166): breve rassegna della dottrina chassidica sul nutrimento visto come momento di recupero ed elevazione delle «scintille divine» che anche il cibo contiene.

(11) H. Liebeschütz, *Mendelssohn und Lessing in ihrer Stellung zur Geschichte* (pp. 167-182): l'interpretazione della religione giudaica e della sua posizione nella storia offerta dai due pensatori, nel contesto della critica della religione illuministica.

(12) R. Loewe, *Ibn Gabirol's Treatment of Sources in the Kether Malkhuth* (pp. 183-194): alcune imprecisioni in particolare nel campo dell'astronomia, riscontrabili nell'opera di Ibn Gabirol, possono derivare dall'inaccuratezza delle fonti manoscritte a cui l'autore aveva accesso e dalla sua preoccupazione di conservare una perfetta simmetria nella struttura letteraria dell'opera (anche quando questo portava a semplificazioni eccessive).

(13) S. E. Loewenstamm, *Die Geburtsgeschichte Moses* (pp. 195-213): analisi letteraria e tematica del racconto biblico (*Esodo* 2,1-10) della nascita di Mosè.

(14) S. Pines, *The Jewish Religion after the Destruction of Temple and State: The Views of Bodin and Spinoza* (pp. 215-234): la tesi esposta da J. Bodin nel suo *Colloquium Heptaplomeres* che i comandamenti persero la loro validità dopo la distruzione del Tempio (tesi che ricompare nel *Tractatus* di Spinoza, derivando o da quell'opera o da una fonte comune) riflette forse un pensiero elaborato nell'ambiente Marrano.

(15) C. Rabin, *Hebrew and Arabic in Medieval Jewish Philosophy* (pp. 235-245): tentativo di chiarire, sfruttando le acquisizioni della sociolinguistica, le ragioni per cui i filosofi spagnoli e orientali si servirono dell'arabo e le possibili origini delle particolari caratteristiche linguistiche delle traduzioni ebraiche provenzali e italiane.

(16) E. I. J. Rosenthal, *Some Observations on Yohanan Alemanno's Political Ideas* (pp. 247-261): dall'esame della prima parte del commento al *Cantico* del fiorentino Alemanno emerge l'immagine di una «politica» come espressione della sapienza biblica e come perfezione in ogni virtù umana.

(17) N. Rotenstreich, *Enlightenment: Between Mendelssohn and Kant* (pp. 263-279): analisi e confronto di due saggi dedicati da Mendelssohn e da Kant (*Ueber die Frage: Was heisst Aufklären?* e *Was ist Aufklärung?*, ambedue del 1784) al problema della natura dell'«illuminismo».

(18) N. M. Sarna, *The Psalm Superscriptions and the Guilds* (pp. 281-300): le soprascritte dei *Salmi* costituiscono un elemento importante per la conoscenza delle tradizioni sulle corporazioni responsabili della musica liturgica.

(19) S. Stein, *The Concept of the «Fence»: Observations on Its Origin and Development* (pp. 301-329): sull'origine del concetto di *seyag* («sieve» come immagine di «difesa»), sui paralleli offerti dalla letteratura giudeo-ellenistica e greco-romana, e su alcuni suoi impieghi caratteristici nel Giudaismo (ad es., l'invito a «costruire una siepe attorno alla Torah»).

(20) C. Touati, *Les deux théories de Maïmonide sur la Providence* (pp. 331-343): un'attenta analisi di *Moreh Nevukim* III,23 e 51 dimostra che Maimonide non intende presentare due diverse teorie sulla Provvidenza, ma sottolineare che l'azione della Provvidenza si situa su due

livelli esistenziali (su quello proprio della maggioranza degli uomini, e su quello riservato a pochi eletti).

(21) G. Vajda, *Pour le dossier de Meṭatron* (pp. 345-354): traduzione e analisi di passi sinora trascurati del caraita Aaron ben Elia e di Shemtob b. Isaac Ibn Shapruf di Tudela relativi alla figura di Meṭatron.

(22) R. J. Z. Werblowsky, *O Felix Culpa: A Cabbalistic Version* (pp. 355-362): riflessioni sul tema del paradosso cristiano di Isaiah Horovitz (SHeLaH).

Nella sezione ebraica figurano i seguenti studi (qui citati secondo i titoli in inglese dell'indice [p. vi]):

(1) A. Rapoport-Albert, *Self-Depreciation (qaṭnuth, peshiṭuth) and Disavowal of Knowledge ('eyni yodea')* in *Nahman of Braslav* (pp. 7-33).

(2) N. Allony, *Ibn al-'am*, alias (*Ibn*) *Balaam - Philologist, Exegete, Poet, Halakhist and Controversialist* (pp. 35-52): rassegna della documentazione relativa alla grafia del nome di questo singolare personaggio dell'XI sec. e dei dati sulla sua produzione letteraria forniti dagli inventari di manoscritti ritrovati nella Genizah, con riedizione di estratti di suoi scritti contenenti motivi polemici contro i Caraiti.

(3) B. Sack, *The Simile of the Three Lights in Salomon Alqabeṣ' 'Ayeleth 'Ahavim* (pp. 53-61): sull'origine e il significato di una similitudine impiegata all'inizio del commento cabbalistico al Cantico di Alqabeṣ.

(4) I. I. Twersky, *Yeda'yah Ha Penini's Commentary on the 'Aggadah* (pp. 63-82).

(5) J. Katz, *The Possible Connection of Sabbataeanism, Haskalah and Reform Judaism* (pp. 83-100).

(6) G. G. Scholem, *The Case-History of Joseph della Reyna* (pp. 101-108): revisione con aggiunte di uno studio già pubblicato in «*Ṣiyyon*» 5, 1933, pp. 123-130.

Bruno Chiesa

Simon Szyszman, *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire*, «Bibliotheca Karaitica – Studia de doctrina, historia, lingua et ethnographia Karaeorum complectens – ordinavit Simon Şişman», Series A, Volumen primum, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 1980, pp. 247, con 24 tavv. f.t.

Il Caraismo è un movimento interno al Giudaismo, le cui origini storiche possono essere collocate nella seconda metà dell'VIII sec. e che sopravvive a tutt'oggi, sia pure in condizioni di assoluta precarietà¹⁾. Questo movimento è stato (ed è ancora) spesso qualificato come «set-tario» (nel senso di «eretico») per pregiudizi che poco hanno a che fare con l'obiettività che si richiederebbe in una ricerca scientifica²⁾. Non del tutto chiari appaiono inoltre i suoi rapporti con i movimenti per certi aspetti analoghi, ma anteriori di diversi secoli (in particolare con il Sudduceismo e l'Essenismo qumranico), così come è tuttora controversa la definizione dei suoi tratti caratteristici, trattandosi secondo alcuni di un movimento essenzialmente religioso, e per altri dell'espressione di una dissidenza che affonda le sue radici in conflitti economico-sociali³⁾.

Come già altri hanno rilevato, ad una convincente chiarificazione di questi problemi non si potrà giungere se non approfondendo lo studio del contesto storico e culturale all'interno del quale il Caraismo si è affermato⁴⁾. Questa esigenza – in verità avvertita non solo dallo storico del Caraismo⁵⁾ – non ha portato finora se non a studi parziali o a lavori di sintesi piuttosto discussi e discutibili⁶⁾. Allo stato attuale della ricerca, i risultati più sicuri appaiono quelli raggiunti in specifici settori, e segnatamente nel campo della letteratura esegetico-legale da M. Zucker⁷⁾ e nella storia comparata del pensiero teologico-filosofico da H. A. Wolfson⁸⁾ e da G. Vajda⁹⁾.

Appare quindi ancora lontano il momento in cui sarà possibile tentare una sintesi storica della genesi e dei primi sviluppi del Caraismo, sia per la scarsità di studi preliminari validi, sia per la molteplicità delle competenze che tale lavoro richiederebbe, sia ancora per la limitatezza delle fonti disponibili (è ben noto come buona parte della produzione letteraria caraita continui a giacere inedita in manoscritti spesso inaccessibili¹⁰⁾).

A colmare in qualche misura questa esigenza di informazione provvede ora S. Szyszman, nel volume che presentiamo. L'Autore riunisce in quest'opera i risultati di anni di appassionata ricerca, che già avevano portato a contributi originali e sempre interessanti, seppur discutibili in qualche caso, per il profondo coinvolgimento dell'Autore nella problematica discussa. Lo Szyszman è infatti una delle ultime voci del Caraismo contemporaneo ed il suo contributo alla ricerca va visto in primo luogo come un'importante testimonianza che ci giunge dall'interno del movimento stesso e (non suoni retorico) come il testamento spirituale di quelle comunità caraita dell'Europa orientale, a cui egli dedica forse le pagine migliori di quest'opera, sfruttando appieno informazioni di prima mano e ricordi personali.

L'opera è divisa in quattro parti. Nella prima, l'A. tratta della «Dottrina caraita: sua formazione e suo sviluppo» (pp. 15–54), delineando nell'ordine «Le origini del Caraismo all'interno delle religioni monoteiste» (pp. 19–25), «I principii del Caraismo» (pp. 26–33), «L'eredità essenica» (pp. 34–48), «Lo sviluppo della dottrina» (pp. 49–54). Nella seconda parte l'A. presenta un quadro della «Diffusione del Caraismo nel mondo» (pp. 55–98), nel «Vicino Oriente e nel bacino mediterraneo» (pp. 57–65), nei «Bacini del Mar Nero e del Mar Caspio» (pp. 66–80), nell'«Europa centrale e orientale» (pp. 81–98). La terza parte è dedicata alla «Decadenza delle comunità caraita» (pp. 99–135), mentre la quarta ed ultima parte presenta una

breve panoramica degli « Studi e documentazione » relativi al Caraismo (pp. 137-176). L'opera si conclude con alcune considerazioni d'insieme sulla dottrina caraita, sulla sua storia e sulle possibilità della sua sopravvivenza (« Postface »: pp. 177-182), a cui seguono una « Bibliografia » (pp. 183-195) e un'utilissima serie di indici (particolarmente curato è l'« Index documentaire » [pp. 197-236], che presenta una comoda sintesi per soggetti della materia trattata). Ad accrescere il valore documentario del volume concorrono le sei cartine inserite nel testo (intese ad illustrare in termini geografici la diffusione del Caraismo nei diversi momenti storici) e ventiquattro tavole fuori testo, riunite tra le pp. 128 e 129 (che testimoniano momenti di vita del Caraismo, ricordando luoghi e personaggi comunque significativi).

Per la vastità della materia trattata ed anche per la pungente polemica con cui l'A. delinea, in particolare, alcuni momenti della storia più recente del Caraismo, l'opera potrebbe prestarsi a più di una critica¹⁾. Va però sottolineato ancora una volta che essa merita considerazione, paradossalmente, proprio per la sua parzialità, che la rende un documento di estremo interesse per la comprensione del Caraismo, ed anche per la sensibilizzazione che certo contribuirà a creare per il problema della sopravvivenza di comunità che appaiono condannate all'estinzione sia per un fenomeno di decadenza interna che appare quasi inarrestabile, sia per circostanze - del tutto indipendenti dalla loro volontà - che sembrano caratterizzare il destino di tante altre cosiddette minoranze.

Bruno Chiesa

1) Come bene appare dal saggio dedicato alla comunità cairota da E. Trevisan Semi, *Identità e crisi nella comunità caraita del Cairo*, « Henoah », 1, 1979, pp. 353-370.

2) Cfr. M. A. Cohen, *Anan ben David and Karaite Origins*, *JQR* 68, 1978, pp. 129-145. 224-243: pp. 129 n. 1.

3) Si veda in proposito l'*art. cit.* di M. A. Cohen, e per una più completa rassegna degli studi, G. D. Cohen, *The Reconstruction of Gaonic History, Introduction to J. Mann, Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I, New York 1972 [= Cincinnati 1937], pp. xiii-xcvi.

4) Cfr. M. A. Cohen, *art. cit.*, p. 129.

5) Cfr., ad esempio, E. Ashtor, *Prolegomena to the Medieval History of Oriental Jewry*, *JQR*, 50, 1959-60, pp. 55-68.147-166.

6) Mi riferisco in particolare alle opere di R. Mahler e di A. Paul; il primo ha tentato un'analisi in chiave marxista della genesi e della storia più antica del Caraismo in *Karaites. A Mediaeval Jewish Movement for Deliverance* [in yiddish], New York 1947 [trad. ebr.: Merhaviah, 1948], che non ha convinto nessuno: si vedano G. D. Cohen, *op. cit.*, pp. LXIII sg., G. Vajda, *REJ*, NS 10 (= 110), 1949-50, pp. 124 sg., L. Nemoy, *JQR*, 40, 1950, pp. 307-315, G. Tamani, *Lo stato attuale degli studi sul Caraismo*, « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova », 2, 1977, pp. 325-345: pp. 335 sgg.; al secondo si deve l'opera *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam. Recherches sur l'origine du Qaraïsme*, Paris 1969, che ha avuto un'accoglienza più favorevole (cfr., ad es., G. Vajda, *REJ*, 130, 1971, pp. 107-109), ma che presenta anche limiti evidenti (cfr. M. A. Cohen, *art. cit.*, p. 137 n. 14, p. 138 n. 16), derivanti talora da un uso non accurato delle fonti (cfr., per un significativo esempio, B. Chiesa, *L'Antico Testamento Ebraico secondo la tradizione 'palestinese'*, Torino 1978, p. 381 n. 85).

7) *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah* [in ebr.], New York 1959; cfr. G. Vajda, *REJ*, 120, 1961, pp. 169-173.

8) *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge [Mass.] - London 1979.

9) A cui si debbono importanti studi su al-Muqammiš, Qirqisānī e al-Bašīr, ricordati in

Id., *Le «kalām» dans la pensée religieuse juive du Moyen Age*, *RHR*, 183 (92), 1973, pp. 143-160, e continuati in *REJ*, 134, 1975, pp. 31-74; «*Journal Asiatique*», 262, 1974, pp. 305-367 e 263, 1975, pp. 51-92; *REJ*, 137, 1978, pp. 279-365.

¹⁰⁾ Cfr. G. Tamani, *Repertorio dei manoscritti ebraici caraiti*, «*Henoch*», 1, 1979, pp. 272-282.

¹¹⁾ In molti casi, ad esempio, risulta carente l'informazione bibliografica. Segnalo alcuni casi: l'esegesi caraita di *Gen.* 1,28, ricordata dall'A. a p. 31, si ritrova già in Daniel al-Qūmist (cfr. J. Mann, *Early Karaite Bible Commentaries*, *JQR*, NS 12, 1921-22, p. 439; questo studio del Mann va, inoltre, aggiunto alla bibliografia raccolta dall'A.); sulla venerazione per la figura di Esra (p. 24 n. 20 e pp. 57 sg.) si veda anche l'importante testo pubblicato da S. A. Weston, in *JAOS*, 24, 1903, pp. 312-383, a p. 349 (testo arabo), e a p. 376 (trad. inglese); la tradizione secondo cui 'Anan stesso si recò a Gerusalemme e vi costruì un santuario (pp. 49 e 126) sembra avere valore più agiografico che storico (ricorre comunque in fonti tarde, e precisamente in *Hilluq ...* [Pinsker, *Lickute Kadmoniot*, Vienna 1860, seconda parte, p. 104], e in Simḥah Isaac Lutzki, *Orah Zaddikim* [1757], Vienna 1830, p. 19 [= p. 89 nella ristampa di Ramleh 1966]; quest'ultimo testo è in traduzione inglese in J. R. Marcus, *The Jew in the Medieval World*, Cincinnati 1938 [rist.: New York, 1979], p. 237; sul problema cfr. inoltre S. Poznański, in «*Jerusalem*», 10, 1913, p. 85 e J. Mann, *Texts and Studies*, cit., II, p. 4); sull'angelologia di Benjamin al-Nahāwendī (p. 29), oltre allo studio ivi citato del Poznański, si vedano N. Golb, in *JAOS*, 80, 1960, pp. 347-359 e H. A. Wolfson, in *JQR* 51, 1960, pp. 89-106; per quanto riguarda la bibliografia, va segnalato che il quarto titolo del Kahle, citato a p. 188, è in L. Goldschmidt, *The Earliest Editions of the Hebrew Bible*, New York 1950, pp. 41-60; sulle collezioni Firkovič di Leningrado, l'A. segnala (p. 192) uno studio (in russo) della Starkova, pubblicato nel 1974, omettendo di ricordare che lo stesso è apparso in traduzione francese in *REJ*, 134, 1975, pp. 101-117.

COMITATO DI REDAZIONE

Direttore Responsabile: Giuseppe Bellini
Sezione Occidentale: Giuliano Baioni, Mario Baratto, Remo Faccani, Sergio Perosa,
Giuseppe Bellini, Emma Stojkovic
Sezione Orientale: Adriana Boscaro, Gianroberto Scarcia, Giuliano Tamani
Autorizzazione del Tribunale di Venezia, 25 ottobre 1963.

Dall'annata 1968 gli « Annali di Ca' Foscari » escono con periodicità semestrale.
A partire dal vol. IX, 1970, un terzo fascicolo annuo costituisce la «Serie Orientale» degli «Annali»

© Copyright 1975 Università degli Studi di Venezia
Prezzo del presente fascicolo L. 10.000.
Conto corrente postale 17/2224 intestato a Paideia - Brescia.