

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

ANNO XXVII, 3

1988

(SERIE ORIENTALE 19)



Editoriale Programma

## INDICE

### ARTICOLI

- 5 GIULIANO TAMANI, *L'emancipazione ebraica secondo Elia Morpurgo da Gradisca*
- 21 LUIGI MAGAROTTO, *L'impegno sociale. Note sull'opera critica e artistica di Ilia Č'avč'vadze*
- 49 GIAMPIERO BELLINGERI, *'Alī Šīr: Cento verbi sprecati?*
- 69 IDA ZILIO-GRANDI, *Il problema della visione di Dio secondo il manuale di onirocritica Muntahab al-kalām fī tafsīr al-aḥlām*
- 83 PAOLA RADAELLI, *La teoria di Darwin nel mondo arabo. Due atteggiamenti a confronto: Salāma Mūsā ed Ismā'īl Mazḥar*
- 97 STEFANO CARBONI, *Ricostruzione del ciclo pittorico del Kitab al-bulhān di Oxford: le miniature delle copie ottomane mancanti nell'originale*
- 127 ANNA CONTADINI, *Due pannelli di cuoio dorato nel Museo Civico Medievale di Bologna*
- 143 SILVANA VANNUCCHI, *Sudhā Arorā: una voce femminile nella letteratura hindi degli anni Sessanta*
- 157 MAGDA ABBIATI, *L'uso della punteggiatura in Cina*
- 207 MAURIZIO SCARPARI, *La costruzione zhi yu...ye nella lingua cinese classica*
- 225 PAOLO SANTANGELO, *Conformità e difformità nella società cinese Ming e Qing*

279 AMINA MALAGÒ, *The Origin of kesi (1), the Chinese Silk Tapestry*

299 MASSIMO RAVERI, *Forme rituali di violenza e ideali di purezza*

NOTE

321 ELENA ROVA, *Ġamdat Naşr: una fase archeologica in discussione*

331 GIORGI BERIDZE, *L'urbanistica di Tbilisi nei secoli XIX-XX tra rinnovamento e tradizione*

337 TAMAZ GHERSAMIA, *Les architectes italiens à Tbilissi au XIX<sup>e</sup> siècle*

343 DONALD RAYFIELD, *La poesia popolare georgiana e l'opera di Važa-Pşavela nell'evoluzione dei Corni azzurri*

349 GIAN GIUSEPPE FILIPPI, *Nuove note sui Nāgakala*

357 DOMENICO DI VIRGILIO, *Alcune osservazioni su musica e cultura popolare nell'India del Nord*

367 GUIDO SAMARANI, *Notes on Recent Studies in Japan on Law in the People's Republic of China*

DISCUSSIONI

373 GIANROBERTO SCARCIA, *Attualità bibliografiche d'Oriente: dissacrazioni filologiche e apocalissi socialiste*

RECENSIONI

385 MICHAEL KUTUZOV-TOLSTOY, *The Story of my Life, Marburg/Lahn 1986*. MYRIAM KUTUZOV-TOLSTOY, *Budapest 1944-1945, ibid., 1987* (L. Magarotto)

387 JOHN S. GUEST, *The Yezidis. A Study in Survival, London New York 1987* (G. Rota)

391 ANITA M. WEISS, *Islamic Reassertion in Pakistan: Islamic Laws in a Modern State, Syracuse 1986* (D. Bredi)

IN MEMORIAM

395 GIANROBERTO SCARCIA, *Per Alessandro Bausani, 1921-1988*

Giuliano Tamani

L'EMANCIPAZIONE EBRAICA SECONDO ELIA MORPURGO  
DA GRADISCA

L'illuminismo, come più volte si è osservato<sup>1</sup>, non provocò grossi traumi nell'ebraismo italiano<sup>2</sup>. In Italia, infatti, l'isolamento, almeno dal punto di vista intellettuale, degli ebrei nei ghetti non fu totale: finestre e porte sul mondo circostante rimasero quasi sempre aperte. Opere come l'*Historia dei riti ebraici*<sup>3</sup> di Leone Modena e il *Discorso circa il stato de gl'hebrei*<sup>4</sup> di Simone Luzzatto, potenziali trattati di sociologia ebraica apparsi a Venezia nel 1638, testimoniano i tentativi compiuti dagli ebrei per offrire al mondo non ebraico un'immagine di se stessi più realista, fuori dai consueti stereotipi con i quali li classificava il mondo cristiano. Simili opere, scritte in italiano e rivolte, soprattutto, al pubblico dei gentili, erano inconcepibili, ad esempio, per gli ebrei della Polonia. La letteratura profana non era del tutto ignota agli ebrei italiani: c'era chi si diletta a comporre

<sup>1</sup> S.D. LUZZATTO, *Epistolario italiano francese latino*, 1, Padova, 1890, p. 375: «Mendelssohn esercitò la più grand'influenza sugli Ebrei della Germania e del Nord; assai poca però sugli ebrei dell'Italia, i quali non furono in alcun modo alieni dalla cultura scientifica». S. ASSAF, *Meqorot le-toledot ha-hinnuk be-Yisrael*, 2, Tel Aviv 1925, pp. 6-7, citato da D. LATTES, *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Torino 1970, p. 435. U. CASSUTO, *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Firenze 1938, p. 179.

<sup>2</sup> Alla fine del Settecento i trentamila ebrei italiani erano distribuiti fra un'ottantina di comunità e vivevano prevalentemente in città, cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 336-337. Sulla loro condizione sociale cfr. R. DE FELICE, *Per una storia del problema ebraico in Italia alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX* (La prima emancipazione, 1792-1814), «Movimento operaio», n.s., 1955, n. 5, pp. 684-727.

<sup>3</sup> Una ristampa fotolitografica dell'edizione veneziana del 1678 è stata pubblicata a Bologna nel 1979 presso l'editore A. Forni.

<sup>4</sup> S. LUZZATTO, *Discorso circa il stato degl'Hebrei et in particular dimoranti nell'inclita città di Venetia*, Venezia 1638; una riproduzione in facsimile è apparsa a Bologna nel 1976 presso l'editore A. Forni.



poemetti di ispirazione dantesca<sup>5</sup>, e c'era chi si diletta a parafrasare in ottava rima le *Metamorfosi*<sup>6</sup> di Orazio. Altri erano in grado di scrivere sia in ebraico sia in italiano<sup>7</sup>.

A svolgere un ruolo fondamentale per la diffusione dei principi dell'illuminismo berlinese in Italia furono in particolare, almeno all'inizio, singoli esponenti delle comunità ebraiche di Gradisca sull'Isonzo e di Gorizia: Elia Morpurgo e Isacco Samuele Reggio. Ora, se l'attività di Reggio, il più illustre ebraista vissuto a Gorizia durante la prima metà dell'Ottocento, è abbastanza nota<sup>8</sup>, non altrettanto nota, anche se quasi sempre data per scontata, è, invece, quella svolta da Morpurgo, «capo – come lui stesso si definì nel 1783 nel frontespizio del *Discorso* – della nazione ebraica di Gradisca»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Moshéh Zakut (1625-1697) scrisse *Tofteh 'aruk* (titolo italiano: *L'inferno figurato in rima*) che fu stampato a Venezia nel 1715; nuova edizione a cura di D.A. Friedman, Berlin 1922. Yaaqov Daniel Olmo da Ferrara (c. 1690-1757) compose *'Eden 'aruk* (Il paradiso esposto) che fu pubblicato a Venezia nel 1744 insieme al poema precedente. Cassuto (*Storia* cit., pp. 138-139) scrisse: «Non c'è, si può dire, nessuno fra i dotti ebrei italiani del Settecento che non si provi a far versi, e, per quanto si tratti per lo più di componimenti d'occasione, talvolta non senza qualche successo».

<sup>6</sup> Shabbetai Chayyim Marini (1690-1748), medico a Padova, compose un rifacimento ebraico delle *Metamorfosi* di Ovidio attraverso quello italiano dell'Anguillara. L'autografo e il primo foglio dell'edizione a stampa, interrotta dalla morte dell'autore, si conservano nella Biblioteca Palatina di Parma (ms. parmense 2481 – De Rossi 1110), cfr. G.B. DE ROSSI, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, 2, Parma 1802, pp. 39-40.

<sup>7</sup> Samuel Romanelli (1757-1814), da Mantova, tradusse in ebraico la *Merope* del Maffei (la versione fu pubblicata a Roma nel 1903 a cura di T.A. Weikert), *L'Ifigenia in Aulide* dello Zeno (inedita) e il *Temistocle* del Metastasio (inedito), e compose in ebraico due melodrammi allegorici (*Ha-qolot yehdatun* – Le voci cesseranno, Berlin 1791; *'Olat ha-minhah* – La presentazione dell'offerta, Vienna 1793) e una relazione sui suoi viaggi nel Marocco (*Massa ba-'arav* – Discorso sugli arabi, Berlin 1792).

<sup>8</sup> G. TAMANI, *I.S. Reggio e l'illuminismo ebraico*, in P.C. IOLY ZORATTINI (a cura di), *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra «ancien régime» ed emancipazione*, Udine 1984, pp. 29-40.

<sup>9</sup> M. STEINSCHNEIDER, *Die italienische Literatur der Juden*, MGWJ 44 (8), 1900, pp. 80-91. E. MORPURGO, *La famiglia Morpurgo di Gradisca sull'Isonzo (1585-1885)*, Padova 1909, p. 18. I. RIVKIND, *Nuovi documenti sul sostegno offerto da E. Morpurgo a Wessely al tempo dell'illuminismo* [in ebraico], in *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of A.S. Freidus*, New York 1929, pp. 138-159. *Universal Jewish Encyclopedia*, 7, New York 1948, p. 654, s.v. *Morpurgo, Elia*. A.I. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo* (trad. dall'originale inglese, New York 1955), Torino 1969, p. 350, basandosi sul già citato saggio *Meqorot le-toledot ha-hinnukh be-Yisrael* di S. Asaf, scrisse che Morpurgo, autore di uno studio sull'educazione ebraica, si batté con tutte le sue forze perché l'*haggadah* non fosse inclusa nel curriculum degli studi. Nell'*Encyclopaedia Judaica* del 1971 (vol. 12, col. 348) si registra solo il suo nome fra i membri della famiglia Morpurgo. P.S. COLBI, *Elia*

Membri della famiglia Morpurgo, le cui origini sembrano risalire alla fine del sec. XIV o al principio del sec. XV e il cui cognome sembra derivare da Marbourg (Stiria), risiedevano nel *Capitanato* di Gradisca già dalla fine del sec. XVI. Il 21 marzo 1624 l'imperatore Ferdinando II, considerati «i servigi più volte prestati ai propri avi dagli antenati dei Pincherle, dei Marpurger e dei Parente» e constatato che i predetti, durante la guerra del 1616-17 contro la *Serenissima*, avevano dimostrato straordinaria fedeltà, «avendo dato corpo, beni e sangue contro i nemici» della Casa d'Austria, stabilì di porre queste famiglie «sotto la sua speciale grazia, clemenza, protezione e difesa»<sup>10</sup>. I Morpurgo divennero così ebrei di corte e poterono usufruire dei privilegi concessi agli *Hofjuden*. Alcuni, dopo aver conseguito la laurea in medicina presso l'Università di Padova, esercitarono la professione medica in quella città, a Venezia, e a Gorizia. Altri impiantarono fabbriche di tessuti di seta. Altri, infine, divennero banchieri. Giuseppe Lazzaro Morpurgo (Gorizia, 1759 – 1835) fu il fondatore delle *Assicurazioni generali austro-italiche*<sup>11</sup>.

A Gradisca, verso il 1731-40 – la data sicura non è ancora stata rinvenuta –, da Gabriele Isacco Morpurgo nasceva Elia sulla cui vita si hanno, inspiegabilmente, pochissime notizie. Ignota è la sua formazione. Lui stesso afferma, minimizzando, di aver compiuto «pochi e men regolati studi» e di possedere una «picciola libreria» (*Discorso*, pp. 7-8). Dall'esame dei suoi scritti risulta che aveva una buona cultura sia ebraica sia profana. Questa competenza gli fu riconosciuta, anche se in forma non priva di sarcasmo, dal barone Cadelli

*Morpurgo capo della nazione ebraica di Gradisca*, «Rassegna mensile di Israel» 46, 1980, pp. 179-188. M. DEL BIANCO COTROZZI, *La comunità ebraica di Gradisca d'Isonzo*, Udine 1983, pp. 125-129. N. VIELMETTI, *E. Morpurgo di Gradisca, protagonista dell'illuminismo ebraico*, in IOLY ZORATTINI (a cura di), *Gli ebrei a Gorizia* cit., pp. 41-46. In generale cfr. O. ALTIERI, *La comunità ebraica di Gorizia: caratteristiche demografiche, economiche e sociali (1778-1900)*, «Civiltà del risorgimento, 26», Udine 1985. F. SALIMBENI, *Gli ebrei nel litorale austriaco – Venezia Giulia tra interdizione ed emancipazione*, saggio introduttivo premesso a M. MORPURGO, *Valdirose*. Memorie della comunità ebraica di Gorizia. «Civiltà del risorgimento, 28», Udine 1986.

<sup>10</sup> MORPURGO, *La famiglia Morpurgo*, cit., pp. 14-15.

<sup>11</sup> G. CERVANI L. BUDA, *La comunità israelitica di Trieste nel sec. XVIII*, «Civiltà del risorgimento, 5», Udine 1973, pp. 125-126.

<sup>12</sup> P.A. CODELLI, *Gli scrittori friulano-austriaci negli ultimi due secoli*, Gorizia 1792, pp. 164-168; cfr. anche DEL BIANCO COTROZZI, *La comunità ebraica* cit., pp. 128-129.

<sup>13</sup> M. DEL BIANCO COTROZZI, *Ebrei e industria della seta nel Gradiscano attraverso gli atti del Magistrato e del Consesso commerciale*, «Quaderni giuliani di storia» 2, 1981, pp. 41-71: 58, 66. DEL BIANCO COTROZZI, *La comunità ebraica* cit., pp. 91, 93.

che nella sua opera *Scrittori friulano-austriaci* polemicamente osservò: «Giusta il costume di sua nazione, invece di attendere alle mercature ed al traffico, tutto si dà allo studio della lingua santa ed alla lezione di sacri libri del Vecchio Testamento»<sup>12</sup>. Risulta, però, che Elia non rimase estraneo alle attività commerciali a cui attendevano i suoi correligionari di Gradisca: egli contribuì, ad esempio, allo sviluppo della gelsicoltura<sup>13</sup>. Elia fu, sicuramente, a capo della locale comunità ebraica dal 1769 al 1782 e forse anche in altri periodi. Prima di questa data, come si legge nel *Discorso*, era stato ricevuto in udienza dall'imperatore per almeno quattro volte, la prima e la seconda a Vienna alla fine del 1770 e all'inizio del 1771, la terza a Trieste nel 1776 e la quarta, sempre lo stesso anno, a Venezia. Nel 1771, durante il secondo soggiorno viennese, Elia presentò al Metastasio il volumetto *Elleh bene ha-ne'urim* (Londra 1768) che conteneva le poesie di Efraim Luzzatto da San Daniele del Friuli. Il Metastasio non solo apprezzò la versione ebraica della sua canzonetta *La primavera* ma domandò che gli fosse tradotta anche *La libertà a Nice*. La versione, fatta da Isacco Luzzatto, fratello di Efraim, fu inviata a Vienna nel 1773<sup>14</sup>.

Elia, inoltre, per tre mesi nel 1768 e per un anno intero, dal 1776 al 1777, rimase a Firenze dove il granduca Leopoldo lo ammise «a frequenti udienze» e «gli accordò la grazia di poter copiare le cose inedite, che in si' gran numero si conservano nella sua Biblioteca Palatina chiamata anco Laurenziana» (*Discorso*, pp. 17, 35, 66-67). Da un manoscritto miscelaneo di trenta carte, copiato da due diverse mani nei secc. XV-XVI, trascrisse il «trattato del contegno fisico per conservare il corpo ed un trattato di morale per la conservazione dell'anima in 1240 versi» (*Discorso*, p. 66) del filosofo spagnolo Shem Tov b. Yosef Falaguera, e tre poesie inedite di Abraham

<sup>14</sup> Secondo S.D. Luzzatto (*Autobiografia*, Padova 1882, pp. 22-23) Isacco Luzzatto si recò a Vienna nel 1797 «dall'imperatrice Maria Teresa per ottenere a favore dei suoi confratelli, espulsi dalla Repubblica veneta, il permesso di stabilirsi nei villaggi austriaci... Fu in quell'occasione a fare una visita al poeta Metastasio, di cui tradusse in versi ebraici per espresso di lui desiderio una canzone [*La libertà a Nice*]». Su I. Luzzatto (San Daniele del Friuli, 1730-1803) e su suo fratello Efraim (San Daniele del Friuli, 1729 - Losanna, 1792) cfr. A. MODENA E. MORPURGO, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816* (Opera postuma edita a cura di A. Luzzatto, L. Münster, V. Colorni), Bologna 1967, pp. 92-93, n. 255; 95, n. 260. La versione del carne *La libertà* è stata edita nella raccolta (pp. 89-109) di poesie dal titolo *Toledot Yishaq* di I. Luzzatto pubblicata a Tel Aviv nel 1944 a cura di D. Ekert e N. Wilenski. Si veda anche la dissertazione di laurea, dal titolo *I sonetti di Efraim Luzzatto*, che Laura Bonifacio ha discusso con lo scrivente il 26.II.1988 presso il corso di laurea in Lingue e letterature orientali dell'Università di Venezia.

ibn Ezra: «specialmente una sul giuoco de' scacchi, una in difesa del bel sesso, ed una graziosissima per un cattivo pranzo, che [il poeta] ebbe in casa di un avaro» (*Discorso*, p. 67)<sup>15</sup>. Esaminando i manoscritti ebraici della Biblioteca Riccardiana, Elia riuscì a identificare l'autore di un trattato di medicina<sup>16</sup>. Nella biblioteca dei Domenicani di S. Maria Novella copiò (*Discorso*, pp. 59-60) un certo numero di «assiomi rabbinici» dal *Florilegium rabbinicum* (Lodovae 1645) di Jean Plantevit de la Pause.

Durante il suo secondo soggiorno toscano strinse amicizia con Cesare Malanima, professore di lingue orientali e bibliotecario del granduca nella Specola di Pisa, il quale nel 1774, quindi solo due anni prima, aveva pubblicato a Firenze la traduzione latina del commento di David Qimchi al libro di *Isaia*<sup>17</sup>. Conobbe, inoltre, Beniamino Bolaffi<sup>18</sup> e Salomone Fiorentino, autore, tra l'altro, di una raccolta di elegie a suo tempo molto apprezzate dagli ultimi poeti arcadici<sup>19</sup>. Nel 1777 Elia, probabilmente a Livorno, lesse (*Discorso*, p. 71) una sua poesia ebraica di 14 versi durante un'*accademia* in memoria del medico Giuseppe Castelli<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> A.M. BISCIONI, *Bibliothecae ebraicae graecae florentinae sive Bibliothecae Mediceo-laurentianae catalogus...* complectens codices orientales omnes... Florentiae 1757, pp. 321-326, n. XLVI. Il ms. contiene il trattato *Iggeret ha-nahagot ha-guf we-hanefesh* di Shem Tov Falaguera, i poemetti sul gioco degli scacchi di Abraham ibn Ezra e di Bensenior ibn Yachyah, il poemetto epico *Qa'arat kesef* di Yosef Ezobi, una poesia anomina, e due poesie che Morpurgo attribuì a Abraham ibn Ezra.

<sup>16</sup> D. CASTELLI, *Catalogo dei codici ebraici Magliabechiani e Riccardiani di Firenze*, «Giornale della Società asiatica italiana» 15, 1902, p. 175, n. 3.

<sup>17</sup> Per informazioni biografiche su Malanima, morto a Pisa nel 1819, e per le sue probabili versioni dei commenti di Abraham ibn Ezra e di David Qimchi a numerosi libri biblici cfr. A. VIVIAN, *I Manoscritti ebraici della Biblioteca Universitaria di Pisa*, «Egitto e Vicino Oriente» 2, 1979, pp. 93-110: 101-104, n. 5-8. Cfr. anche A. DE GUBERNATIS, *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*, Parigi Firenze 1876, pp. 131-132; M. STEINSCHNEIDER, *Christliche Hebraisten*, Hildesheim 1973 [Sonderabdruck aus: ZfHB 1-5, 1896-1901], pp. 47, 53-54, n. 272. La versione fu pubblicata col titolo *Rab. Davidis Kimchii Commentarii in Iesaiam Prophetam*, quos ex Hebraeo in Latinum idioma vertebat, notisque illustrabat C.M.... Praeter nonnullas confutationes Jehudaicorum errorum inserta est... diatriba in explicationem totius prophetiae de partu virgineo. Florentiae 1774, pp. VIII, 487 (Parma, Biblioteca Palatina, stampato De Rossi 1216).

<sup>18</sup> Non è stato possibile identificare questa persona.

<sup>19</sup> Su questo poeta (Monte San Savino, 1743 - Firenze, 1815) cfr. O. DE MONTEL, *Sulla vita e sulle opere di Salomone Fiorentino*, Firenze 1852; E. LEVI MALVANO, *Salomone Fiorentino e le sue elegie*, in *Miscellanea in onore di G. Mazzoni*, 2, Firenze 1907, pp. 217-233; A. TOAFF, *L'opera ebraica di Salomone Fiorentino*, «Rassegna mensile di Israel» 15, 1949, pp. 195-215. La sua opera più importante fu la raccolta poetica *Elegie* pubblicata a Firenze nel 1801.

<sup>20</sup> Non è stato possibile identificare questa persona.

Grazie all'amicizia del suo coetaneo Giovanni Filippo, conte di Cobenzl, bene inoltrato presso il cancelliere Kaunitz e presso lo stesso imperatore, Elia ebbe la possibilità di accedere alla corte imperiale e alla classe dirigente austriaca. Probabilmente egli impersonava, come ha sottolineato P.S. Colbi, «il tipo di ebreo a cui aspirava Giuseppe II con le sue riforme: un ebreo che non si distingueva per lingua, costumi e cultura del mondo circostante. Elia Morpurgo per cultura e presenza, non doveva differire per nulla dai cavalieri settecenteschi dalla parrucca incipriata, tanto è vero che, ricevuto in udienza a Vienna dal ministro conte Stampfer, questi stentò a credere che il Morpurgo fosse un ebreo»<sup>21</sup>.

Nella battaglia a favore dell'illuminismo e, soprattutto, in quella a favore della riforma dell'istruzione ebraica, quale era prevista dalla *Clementissima Sovrana risoluzione* del 16 maggio 1781 e dal successivo edito di tolleranza (13 ottobre 1781), Elia si impegnò a fondo. Ben noto è il suo *Discorso* pubblicato a Gorizia nel 1782 per illustrare alla comunità di Gradisca il nuovo corso della politica imperiale nei confronti degli ebrei. Tale *Discorso*, ricco di note autobiografiche, rimane ancora la fonte principale per ricostruire la vita e la formazione culturale di Morpurgo. Sull'attività da lui svolta durante il mezzo secolo che va dagli anni immediatamente successivi al 1782 fino alla morte avvenuta, si presume, verso il 1820 o il 1830, ma sulla quale nulla si sa di preciso, non si hanno che scarsissime informazioni. Probabilmente notizie preziose si potranno ricavare dalla pubblicazione delle sue lettere inedite<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> COLBI, *Elia Morpurgo* cit., p. 181.

<sup>22</sup> Sui contatti epistolari cfr. COLBI, *Elia Morpurgo* cit., p. 186. Nella cassetta 119 del carteggio De Rossi custodito nella Biblioteca Palatina di Parma si conservano, inedite, 31 lettere che Morpurgo inviò, fra il 1782 e il 1794, all'ebraista parmense G.B. De Rossi. Da queste lettere risulta che fu Morpurgo a fare da intermediario per l'acquisto, da parte di De Rossi, di quattro manoscritti ebraici biblici posseduti dagli ebrei di Gradisca. De Rossi in questo modo venne in possesso dei seguenti manoscritti: I - ms. parmense 2174 (De Rossi 701); Kennicott 580; G.B. DE ROSSI, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, I, Parmae 1784, pp. CXIX-CXX, n. 701. II - ms. parmense 2521 (De Rossi 699); Kennicott 581; DE ROSSI, *Variae lectiones*, p. CXIX, n. 699, III - ms. parmense 3290 (De Rossi 716); Kennicott 583; DE ROSSI, *Variae lectiones*, p. CXX, n. 716. IV - ms. parmense 3294 (De Rossi 715); Kennicott 584; DE ROSSI, *Variae lectiones*, p. CXX, n. 715. La lettera inviata da Gradisca il 17.1.1782 da Morpurgo a De Rossi contiene un'osservazione assai interessante sui criteri che seguiva B. Kennicott nella raccolta delle varianti del testo ebraico dell'Antico Testamento (era stato Morpurgo, come appare dalla lettera, a mostrare a Bruns i manoscritti biblici): «La principale idea però di Kennicott era per le parole controverse tra la Chiesa e la Sinagoga; io ho veduto le memorie che aveva il sig. Bruns delle parole che doveva cercare e mi ricordo che tra le altre in *derek bar ba-'almah* [in ebraico nella lettera; il riferimento è a Isaia 7,14] egli cercava di trovare *ba-'alama(y)w* [sempre in ebraico], proposizione per me sino ad allora inaudita».

Verso la fine del Settecento Elia adottò il cognome Sarker. I suoi discendenti lo imitarono adottando i cognomi Sarcher o Sarchi<sup>23</sup>. Sicuramente era uno dei suoi numerosi figli quel Filippo Samuele Sarchi che, laureatosi in Giurisprudenza a Vienna, pubblicò a Londra nel 1824 *An Essay on Hebrew Poetry Ancient and Modern*, e nel 1828, a Parigi, una *Grammaire hébraïque raisonnée et comparée*<sup>24</sup>.

Gli scritti di Morpurgo si possono distribuire, per comodità, in tre gruppi: editi, inediti, e lettere. L'elenco, in ordine cronologico, delle opere stampate comprende:

1. *Orazione funebre in occasione della morte dell'Eroina della Germania S.S.C.R.A.M. Maria Teresa Imperatrice, e Regina... di Elia Morpurgo Ebreo di Gradisca*, Gorizia 1782<sup>25</sup>.

2. *Discorso pronunziato da Elia Morpurgo capo della nazione ebrea di Gradisca, nel partecipare a quella Comunità la Clementissima Sovrana risoluzione 16. Maggio 1781*. Dedicato all'alto merito di S.E. il Sig. Filippo del S.I.R. conte di Cobenzl..., Gorizia, Valerio de' Valerj, 1782, pp. 102, [6].

3. *Traduzione di Elia Morpurgo de' Discorsi Ebraici di Tolleranza e Felicità diretti da N.H. Weisel agli Ebrei dimoranti ne' domini dell'Augustissimo Imperadore Giuseppe II. il Giusto*. Con le note del traduttore. Gorizia, G. Tommasini, 1783, pp. 45. La versione è dedicata «All'erudito signore Leon Giuseppe Morpurgo uno de' direttori della magnifica comunità degli ebrei dell'inclita città e porto franco di Ancona».

4. *Nachricht an die Liebhaber der hebräischen Literatur* [in ebraico e in tedesco], Gorizia, G. Tommasini, 1783, pp. 10. Da

<sup>23</sup> Nel frontespizio dell'edizione della versione del poemetto *Esame del mondo* di Yedayah b. Abraham da Béziers (Trieste 1796) Elia Morpurgo si presentò come «Elia Sarker Ex-Morpurgo, ebreo di Gradisca», cfr. anche Morpurgo, *La famiglia Morpurgo* cit., p. 18.

<sup>24</sup> Queste due opere furono segnalate, tra l'altro, da S.D. LUZZATTO, *Prolegomeni ad una grammatica ragionata della lingua ebraica*, Padova 1836, pp. 66, 218. M. Steinschneider (*Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berolini 1852-60, col. 2500, n. 7091) qualifica l'autore (Sarchi, Philipp) della *Grammaire* come «docteur en droit de l'Université de Vienne». Hanno identificato Filippo Sarchi come figlio di Elia Morpurgo: J. FÜRST, *Bibliotheca Judaica*, 3, Leipzig 1863, p. 245 (sono elencate cinque opere dell'autore); S.D. LUZZATTO, *Yad Yosef*. Catalogue de la bibliothèque de littérature hébraïque et orientale de feu Joseph Almanzi, Padova 1864, p. 99, n. 1887; M. SOAVE, *All'illustre Mose' Dr. Steinschneider in Berlino* [17 lettere a integrazione della di lui *Letteratura italiana dei giudei*], «Vessillo israelitico» 26, 1878, pp. 150-151: «Io ritengo adunque che da Sarker il figlio Filippo abbia fatto Sarchi, ma evidentemente è uno stesso cognome»; DEL BIANCO COTROZZI, *La comunità ebraica* cit., pp. 110-111.

<sup>25</sup> A questa orazione accenna COLBI, *Elia Morpurgo* cit., pp. 181-183.

questo opuscolo bilingue risulta che Morpurgo si era messo in società col tipografo Tommasini per stampare libri ebraici; ma lo scopo per cui sorse questa società non fu mai realizzato<sup>26</sup>.

5. Yedayah b. Abraham da Béziers (Badreshi o Bedarshi), *Behinat 'olam. Esame del mondo*. Libera traduzione dall'originale ebraico di Elia Sarker Ex-Morpurgo. Trieste, Cesarea Regia Tipografia, 1796, pp. 10, 53. Morpurgo, secondo quanto scrisse nel *Discorso* (pp. 60-61) tradusse questo poemetto<sup>27</sup>, che tanta fortuna incontrò presso gli ebrei medievali, da lui stesso definito «opera breve, ma piena di pensieri morali esposti con energia e giudizio», «per evitare la noia delle lunghe notti dell'Inverno 1771. in Vienna». Ad esso si sarebbe ispirato, secondo Morpurgo, A. Pope nel comporre il suo *Essay on Man*. Nel *Discorso* (pp. 62-64) Morpurgo pubblicò anche la versione italiana dell'introduzione premessa da Philippe d'Aquin alla sua traduzione francese del *Behinat 'olam* apparsa a Parigi nel 1629.

Finora sono stati rintracciati tre manoscritti inediti, tutti quanti conservati nella biblioteca del Jewish Theological Seminary di New York, ma non si deve escludere la possibilità di scoprirne altri.

1. *Iggeret ogeret* (Lettera raccolta). Si tratta di un saggio polemico scritto il 2 luglio 1782 *ben gevule Ashkenaz we-Italiah*, cioè fra le frontiere dell'Austria e dell'Italia presso l'Isonzo che segnava il confine, per indurre gli ebrei ashkenaziti ad inserirsi nella società dei gentili e ad abbracciarne la cultura seguendo l'esempio degli ebrei italiani. Questa lettera si conserva in una miscellanea intitolata *Devash we-helev* (Miele e latte) che contiene opuscoli editi e lettere, sempre già stampate, scritte da Morpurgo o a lui indirizzate<sup>28</sup>.

2. Una traduzione, dall'italiano in ebraico, degli *Apocrifi* dell'Antico Testamento eseguita nel 1781.

3. Estratti in nove capitoli col titolo *Devash we-helev* (Miele e latte) della raccolta di sentenze *Mivhar ha-peninim* attribuita a Shelomoh ibn Gabirol copiati a Trieste nel 1791<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Un rarissimo esemplare di questo programma si conserva (segnatura: R.P. Misc. 2-2300) nella Biblioteca Civica di Trieste, cfr. M. DE GRASSI, *La stampa ebraica e di autori ebrei a Gorizia nell'Ottocento nei fondi della Biblioteca dei Musei provinciali*, in IOLY ZORATTINI, *Gli ebrei a Gorizia* cit., pp. 133-144: 133-134.

<sup>27</sup> Un esemplare di questa edizione si conserva (segnatura: R.P. Misc. 3-7100) nella Biblioteca Civica di Trieste. La versione è stata ristampata nella rivista «Mose» (Antologia israelitica), 4, 1880; 5, 1882.

<sup>28</sup> E.N. ADLER, *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of E.N. Adler*, Cambridge 1921, p. 141, n. 2992; un analitico esame del contenuto è stato compiuto da RIVKIND, *Nuovi documenti*, cit., pp. 145-146.

<sup>29</sup> A. FREIMANN, *Union Catalogue of Hebrew Manuscripts and their Location*, 1, New York 1973, p. 193, s.v. *Morpurgo (Sarker) b. Gabriel Isaac*, rinvia ai numeri

Morpurgo intrattenne un fitto epistolario con corrispondenti sia italiani sia stranieri. La pubblicazione delle lettere contribuirà sicuramente a illustrare alcuni aspetti della sua attività letteraria. In periodici tedeschi di lingua ebraica Elia pubblicò brevi saggi in forma di lettera di contenuto pedagogico e letterario. In uno dei primi numeri del *Meassef* (Il raccoglitore, Königsberg 1786), il celebre periodico letterario-educativo curato dagli illuministi tedeschi, egli pubblicò, ad esempio, *Miktav Eliyyahu* (La lettera di Elia) per indurre la *Società educatrice dei giovani* della comunità ebraica di Berlino ad adottare programmi scolastici moderni, e il catechismo *Divre hokmah u-musar* (Discorsi di istruzione e di morale)<sup>30</sup>. Questi due saggi furono poi ristampati nel periodico viennese *Bikkure ha- 'ittim* (Le primizie dei tempi) degli anni 1824-25.

Delle lettere che Morpurgo inviò al «rabbini e ai savi d'Italia» per chiedere loro un appoggio esplicito ai *Discorsi di tolleranza e felicità* di Wessely ci sono pervenute solo quelle indirizzate a Israel Beniamin Bassan di Reggio Emilia e a Isacco Castelli di Livorno. Ci è pervenuta, poi, una lettera indirizzata, sempre su argomenti analoghi, ai responsabili della scuola *Talmud Torah* di Trieste, una a M. Mendelssohn, una a Jacob Danon di Costantinopoli, e, infine, una a Wessely<sup>31</sup>.

Il *Discorso*<sup>32</sup> rivolto alla comunità di Gradisca rappresenta, sicuramente, il testo più impegnativo che Morpurgo abbia scritto per indurre i suoi correligionari ad accettare senza riserve l'emancipazione avviata da Giuseppe II nei confronti degli ebrei. Già Maria Teresa aveva modificato – o, forse meglio, era stata costretta a modificare – la sua politica ostile agli ebrei permettendo a un centinaio di loro, espulsi dai territori della *Serenissima*, di stabilirsi a Trieste e a

1626 e 11312. Il n. 1626 (vol. 2, New York 1964, p. 63) contiene una miscellanea dal titolo *Devash ve-helev* che comprende estratti, in nove capitoli, dalla raccolta *Mivhar ha-peninim* (Scelta di perle), una raccolta di sentenze attribuite a Shelomoh ibn Gabirol; Freimann non indica la segnatura del manoscritto. Il n. 11312 (vol. 2, New York 1964, p. 442) contiene la versione degli *Apocrifi* (ADLER, *Catalogue* cit., n. 137). È a questi libri che forse si riferisce Del Bianco Cotrozzi (*La comunità ebraica* cit., p. 128) quando accenna al *Libro di Tobia* dedicato a un amico e al *Libro di Baruk* dedicato a Baruk Yaaqov Caprileis.

<sup>30</sup> Su questo saggio, scritto in forma di dodici conversazioni fra maestro ed allievo, cfr. I. ZINBERG, *A History of Jewish Literature* (trad. dall'originale *jiddisch* di B. Martin), 8, New York 1976, p. 69.

<sup>31</sup> L'elenco delle lettere e dei periodici in cui furono pubblicate è stato compilato da RIVKIND, *Nuovi documenti* cit., p. 146.

<sup>32</sup> Il titolo completo è il seguente: *Discorso pronunziato da Elia Morpurgo capo della nazione ebrea di Gradisca, nel partecipare a quella comunità la clementissima sovrana risoluzione 16. maggio 1781*. Gorizia, Valerio de' Valerj, 1782, pp. 102.



Fiume. Ovviamente la *risoluzione* del 10 aprile 1779 fu emessa per attirare commercianti, banchieri e industriali, senza distinzione di fede e di nazionalità, nel porto franco di Trieste e per far decollare la sua economia<sup>33</sup>. Ma Giuseppe II, deciso a strappare gli ebrei dal loro isolamento e a inserirli in attività produttive per sviluppare l'economia dell'impero, intraprese una politica molto energica verso di loro promulgando frequenti editti di tolleranza che miravano, con dieci anni di anticipo sulla rivoluzione francese, a equiparare gli ebrei a tutti gli altri cittadini<sup>34</sup>.

La *risoluzione* del 16 maggio 1781, intesa come atto preparatorio del famoso *Editto di tolleranza* (Judentoleranzpatent) che sarà emesso il 2 gennaio 1782, fornì a Morpurgo l'occasione per manifestare la sua totale fiducia nei benefici effetti dell'emancipazione. Nelle intenzioni dell'oratore il pubblico a cui era destinato il *Discorso* non era solo la piccola comunità di Gradisca formata da qualche decina di anime – anche se pomposamente chiamata «nazione» – ma, probabilmente, tutti gli ebrei di lingua italiana del Friuli orientale e di Trieste.

Il testo della *risoluzione*, stesa in sei articoli, nella traduzione commentata che Morpurgo ha collocato alla fine del suo *Discorso* è il seguente:

I. Io voglio che i figli degli ebrei siano ammessi in tutte le scuole pubbliche, e che dopo avervi terminato i loro studi, ricavandone degli attestati di capacità, siano francamente ammessi, ed abilitati ad esercitare ogni sorte d'impiego.

Tale articolo, consentendo agli ebrei di sviluppare i loro talenti, «ci invita – osserva Morpurgo – a imitare quei nostri maggiori che si sono in tutti i tempi tanto distinti, questo toglierà l'ignoranza nella quale gran parte della nazione era caduta, e renderà tanti talenti utili a se stessi, alla nazione, alla repubblica e allo Stato, ma quello ch'è forse ancora più utile, si è che quest'unione nelle scuole promuoverà un vero umano amore tra gli individui delle differenti nazioni, levando quell'odio interno, che era sostenuto da bigotismo...». L'oratore credendo ciecamente nella fratellanza universale, è ben lontano dall'immaginare i drammi che provocherà l'inserimento degli ebrei nelle scuole pubbliche.

<sup>33</sup> CERVANI BUDA, *La comunità israelitica* cit., pp. 111-116. COLBI, *Elia Morpurgo* cit., p. 183.

<sup>34</sup> Per la successione cronologica delle patenti emesse dall'Imperatore Giuseppe II per realizzare il suo progetto riformistico relativo agli ebrei cfr. G. FUBINI, *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano dal periodo napoleonico alla repubblica*, Firenze 1974, pp. 1, 15-16.

II. Fin da questo momento io dichiaro, che in tutte le Città, e luoghi del mio Dominio, gli ebrei non saranno più obbligati di portare dei contrasegni distintivi, ma sarà loro permesso di vestirsi a loro piacere con spada, bastone, ecc.

III. Così potranno occupare quella Casa, e quel quartiere che loro piacerà senza esser più rinchiusi in luogo apostato.

L'abolizione del ghetto doveva migliorare lo stato di salute degli ebrei. «Questi ghetti – nota l'oratore – che si aveva mira di destinare nelle più ristrette, remote, incommode, ed insalubri parti della Città, ..., obbligavano la nazione a vivere in abitazioni tanto ristrette, che rendeva i nostri quartieri incommodi, ed insalubri, a segno che la parola ghetto, che in Italia si è adoprata per spiegare la strada di nostro quartiere (senza che se ne sappia il perché) si adoprava altresì dal volgo per spiegare un loco sporco o imbrogliato».

IV. E poiché il loro commercio soggetto a tanti ostacoli, oltre gli aggravj enormi, che sopportano, li riduce all'impossibilità di sussistere, ciò che li sforza sovente a ricorrere all'usura; il loro commercio sarà ugualmente facilitato, come quello de' Cristiani, e si permetterà loro di poter fare dei negozi in ogni specie di mercanzia, e stabilire delle manifatture dovunque voranno.

Questo articolo, secondo Morpurgo, era di estrema importanza sia perché offriva agli ebrei la possibilità di dedicarsi a ogni professione sia perché toglieva loro «la taccia di usurari voluntarj, dichiarando S.M. l'Imperatore, che la nazione è stata strascinata a un tal contegno dagl'ostacoli insuperabili, che incontrava nel commercio, e dai enormi aggravj che le furono imposti».

V. Sarà parimenti loro permesso di prender in affitto ogni sorte di terre, e da coltivar da loro stessi i proprj campi, a quell'effetto io voglio espressamente, che le terre prese in affitto dagli ebrei non sieno lavorate dai Cristiani, bensì da loro stessi, affinché devenghino con una simil occupazione utili allo Stato.

Agli ebrei non viene ancora concessa la proprietà della terra. Morpurgo, tuttavia, per invogliare i suoi correligionari al lavoro dei campi, ben sapendo che da secoli se ne astenevano, tesse un autentico elogio dell'agricoltura riallacciandosi alla solita contrapposizione città = vita oziosa, campagna = vita sana. «L'agricoltura – egli scrive – è la più sana, la più naturale, la più utile e la più filosofica tra le professioni, ..., alla quale adattandosi non avremmo più la taccia di neghittosi, che ci veniva quasi con giustizia attribuita, ed alcuni de' nostri nazionali lascieranno di buona voglia il viver molle, e il lusso delle Città per dar mano ai lavori della terra». Coloro che abitano in campagna, insiste Morpurgo, sono i più utili, i più semplici e i più morigerati, mentre quelli che risiedono in città sono

dediti al lusso e alle frodi. A sostegno di questa sua opinione Elia ricorda che, secondo la *Bibbia* (Genesi 4,17), la prima città fu fondata dal reprobato Caino. Ai lavori campestri, comunque, avrebbero dovuto dedicarsi soprattutto gli ebrei «zinganati» che conducevano una «dura e raminga vita, soggetti alle maggiori intemperie dell'aria, portando sulle spalle i proprj figli caricandone alle volte tre o quattro su di un asino zoppo, e vivendo di una mal intesa, e peggio distributiva elemosina, menando una vita inutile, penosa, e incomoda che fa torto alla nazione, e fa fremere l'umanità». Erano proprio questi nomadi a compromettere la nuova immagine dell'ebreo che gli aspiranti all'emancipazione cercavano di costruirsi.

VI. Per facilitare la decisione de' loro processi, ed evitar le spese delle formalità forensi; tutto ciò che è relativo al commercio sarà per l'avvenire scritto in lingua tedesca, senza impugnarvi dei caratteri ebraici.

Solo nella liturgia era lecito usare l'ebraico. L'adozione del tedesco negli affari consentiva di risparmiare sul mantenimento dei pubblici traduttori e agli ebrei di evitare i danni e i pregiudizi provocati dall'incapacità dei traduttori.

Il *rescritto* del 20 ottobre 1781 confermò gli articoli precedenti e tracciò le linee dell'educazione scolastica ebraica. L'istruzione diventò obbligatoria e «quei giovani ebrei che avranno dato saggio di esser dotati di rari talenti potranno conseguire l'onore della laurea dottorale tanto in legge che in medicina». Per diffondere la conoscenza del tedesco e per favorire il loro inserimento nella società gli ebrei furono costretti ad aggiungere alle scuole religiose già esistenti anche scuole laiche nelle quali le lezioni, come avveniva nelle scuole statali, dovevano esser tenute in tedesco. L'insegnamento della religione e della morale poteva esser svolto secondo il metodo elaborato da Mendelssohn, ma per le altre discipline esso doveva adeguarsi a quello delle scuole statali. I libri di testo dovevano essere ristampati omettendo tutto quello che riguardava la religione cristiana. L'obbligatorietà dell'istruzione laica fu l'imposizione che sollevò le resistenze più accanite e fanatiche negli ambienti ebraici più legati alla tradizione.

L'illustrazione dei sei articoli della risoluzione, situata, come si è già riferito, alla fine del *Discorso*, è preceduta da una descrizione, sommaria ed erudita, con la quale Morpurgo intende dimostrare, storia alla mano, il contributo offerto dagli ebrei alle arti e alle scienze. Essi ben meritavano, quindi, una volta liberati dai «segnî di cattiva distinzione nei barbari tempi inventati», di essere accolti nella società moderna e di contribuire al suo sviluppo meglio di quanto

avevano fatto nei secoli passati. Le note, frequenti e prolisse, di gran lunga superiori per estensione al testo dell'orazione, servono a documentare le affermazioni di Morpurgo e presentano un quadro, probabilmente assai indicativo, di quella che era la sua cultura e dei libri che formavano la sua «picciola libreria». L'autore stesso avverte che la grande quantità di note è stata aggiunta per non obbligare i lettori a creder sulla sua parola.

Dopo aver paragonato Giuseppe II ai grandi personaggi dell'antichità e del medioevo – da Ciro a Carlo Magno – che, in qualche modo, avevano tenuto un atteggiamento non ostile verso gli ebrei, Morpurgo esordisce presentando subito il motivo principale a cui si ispiravano i sostenitori dell'emancipazione, sia ebrei sia gentili: i vantaggi economici che i governanti traevano dalla presenza degli ebrei nei loro stati. «La storia – ha osservato l'oratore – è piena di fatti dai quali scorgesi che ora fu a noi accordata qualche tolleranza ed ora ci fu limitata, ma a misura che ella fu maggiore per la nostra nazione nelle rispettive cattività, maggiori furono anche i servigi che le rispettive nazioni ne ricevettero». Le vicende storiche sono interpretate alla luce di questa storia. Così, per fare un esempio, gli ebrei *cortigiani* (la sottolineatura è dello scrivente) in Babilonia prestano a Nabucco, a Dario e ad Artaserse grandi servigi e dagli ebrei *schiavi* (la sottolineatura è ancora dello scrivente) in Babilonia non sente che lamentazioni e pianti (Salmo 136,1-2). «La grazia che Antonino il filosofo – per addurre un altro esempio – ha dimostrato per Juda il santo, servì a metterlo in istato di unire il più bello dei Codici legali che mai sia stato scritto». Anche nella seconda metà del secolo XVII si è creduto che gli ebrei potessero «accrescere la felicità de' loro stati... Nel Friuli orientale – ha constatato Morpurgo (*Discorso*, p. 29) – la nostra nazione può vantare di avere introdotto le manufature, e il commercio, come può questa vantarsi di aver piantate le fondamenta al commercio di Trieste».

Ma gli ebrei, oltre a rendere servizi ai governanti e ad attivare l'economia degli stati, hanno recato preziosi contributi alle scienze: astronomia, medicina, geometria, matematica, morale, logica, critica, metafisica, cronologia, storia e poesia. «Sembrerà forse troppo – afferma Morpurgo dopo aver segnalato gli ebrei che maggiormente si erano distinti nelle varie discipline – se io dirò che il regno di Francia e l'Europa tutta debba alla Nazione Ebraica il risorgimento delle lettere» (*Discorso*, pp. 77-79). Per convalidare questa opinione che indubbiamente anche a lui stesso doveva apparire quanto mai ardua, Morpurgo si appoggia subito alla testimonianza di un opuscolo a cui nel *Discorso* rinvia quasi ad ogni pagina: *Lettera ovvero riflessioni di un Milord sopra la nazione ebrea. Nella quale si conten-*

gono molte e singolari, ed erudite notizie riguardanti la medesima e si dimostrano i vantaggi recati dalla stessa al commercio e alle mercature in genere. Venezia 1769<sup>35</sup>.

Tuttavia, anche se tale affermazione, pur corroborata da una dotta citazione, può sembrare ancora esagerata e non rispondente alla realtà, per ritenerla valida basta a Morpurgo appurare che nemmeno Voltaire «ha osato di opporvisi ad onta del disprezzo che egli dimostra per l'ebraica letteratura» (*Discorso*, p. 82). All'antiebraismo del filosofo francese Morpurgo risponde rimandando alle *Réflexions critiques* dell'ebreo portoghese Isacco Pinto<sup>36</sup> e, nello stesso tempo, promette che rintuzzerà egli stesso le accuse in una serie di «cento lettere ebreë» dimostrando come gli ebrei, «nei paesi ove siano stati ben trattati, abbiano dato dei valenti uomini in ogni genere, e nei tempi di barbarie, e d'intolleranza, la povera nazione nostra ha neglette le scienze, irruginiti gl'ingegni» (*Discorso*, pp. 7, 84)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Lettera ovvero riflessioni di un Milord sopra la nazione ebrea. Nella quale si contengono molte e singolari ed erudite notizie riguardanti la medesima, e si dimostrano i vantaggi recati dalla stessa al commercio e alle mercature in generale. Venezia, Appresso Pietro Savioni, 1769, pp. XVI, 75.

<sup>36</sup> Isacco Pinto (1715-1787), ebreo di Bordeaux, per difendere gli ebrei dalle generalizzazioni antisemitiche contenute nel *Dictionnaire philosophique*, soprattutto all'articolo *Ebrei* contenuto nel settimo volume apparso nel 1764, scrisse un breve saggio che diventò ben presto un classico in questo genere di pubblicistica: *Apologie pour la nation juive ou Réflexions critiques sur le premier chapitre du VIIe tome des Oeuvres de monsieur de Voltaire au sujet des Juifs. Par l'auteur de L'Essai sur le luxe*. Amsterdam 1762, pp. 48. Le *Réflexions*, inserite nella raccolta edita da A. Guenée con il titolo *Lettres de quelques juifs allemands et polonais a M. de Voltaire*, 3 voll., Paris 1776, furono più volte ristampate. In Italia apparvero a Napoli nel 1791, in 3 voll., le *Lettere di alcuni giudei portoghesi, tedeschi e polacchi al signor de Voltaire, tradotte dall'originale francese* (Amsterdam 1762), senza le *Réflexions* di Pinto, per confutare le dichiarazioni che il filosofo francese aveva formulato sull'Antico Testamento. A proposito delle polemiche che sorsero in Europa nel sec. XVIII sulle condizioni degli ebrei e sui numerosi opuscoli che, relativi a questo argomento, si pubblicarono, cfr. A. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo* (trad. dall'originale francese, Paris 1968), vol. 3 (Da Voltaire a Wagner), Firenze 1976).

<sup>37</sup> Queste cento lettere non furono mai pubblicate. Esse erano state concepite per correggere gli effetti negativi suscitati dalla pubblicazione dell'epistolario del marchese J.B. BOYER D'ARGENS, *Lettres juives, ou correspondance philosophique, historique et critique, entre un juif voyageur en differents états de l'Europe et ses correspondants en divers endroits*, La Haye 1754<sup>2</sup> (1.a ed.: 1736-39); cfr. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo* cit., pp. 98-101. Il marchese d'Argens, secondo Poliakov uno degli apostoli del deismo nella sua versione francese, ricorrendo allo stesso artificio letterario impiegato da Montesquieu nelle *Lettres persanes*, si servì degli ebrei, che per lettera discutevano delle faccende dei paesi cristiani, dei loro costumi, istituzioni e credenze, per prendere in giro la Chiesa e per sostenere la propria propaganda deista (POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo* cit., p. 99). Morpurgo, a conoscenza, appunto, dell'artificio letterario, osservò che con le *Lettres juives*,

Il *Discorso* non è opera originale. Esso si sviluppa su un campionario di osservazioni, desunte dalla saggistica contemporanea, sull'utilità degli ebrei acriticamente date per valide e scelte in funzione della teoria da dimostrare. Il *Discorso* è il riflesso evidente della mentalità dell'epoca secondo cui l'emancipazione doveva essere concessa soprattutto perché giovava all'economia della società dei gentili. In fondo sia gli ebrei sia i gentili erano ancora prigionieri di un presupposto caratteristico dell'Europa medievale: nel medioevo gli ebrei potevano essere tollerati in quanto praticavano l'usura, professione preclusa ai cristiani; nell'età moderna è conveniente tollerarli per sviluppare i commerci.

L'insistenza sul contributo dato dagli ebrei al progresso delle scienze è giustificata dai pregiudizi allora molto diffusi sull'incapacità ebraica di dedicarsi a qualcosa di diverso dalla casistica e dalla ritualistica. In realtà, a quel tempo, era difficile conoscere l'attività intellettuale degli ebrei perché mancavano storie letterarie sia ad uso degli ebrei sia ad uso dei gentili. La storia ebraica postbiblica era quasi un tabù: l'unico manuale era – e lo rimarrà fino alla metà del secolo scorso – l'*Histoire* di J. Basnage.

Per una corretta valutazione del *Discorso* occorre, poi, aver presente che esso era rivolto, nonostante le ambizioni dell'oratore, a una piccola comunità e che la sua funzione era quella di convincere i suoi membri che gli articoli della *risoluzione* miravano anche, tutto sommato, a migliorare la loro condizione. Sicuramente Morpurgo temeva che il progetto riformistico avrebbe incontrato anche in Italia quelle accanite opposizioni che si manifestarono in gran parte del giudaismo ashkenazita, vanificando le aspettative degli ebrei illuminati. In realtà, i suoi timori non erano infondati. Infatti, gli editti promulgati da Giuseppe II, dopo i primi entusiasmi, trovarono applicazioni parziali. Anche i programmi di Mendelssohn e dei «berlinesi» – così erano chiamati gli illuministi tedeschi – scatenarono furiose polemiche e divisero il giudaismo<sup>38</sup>.

La posizione di Elia Morpurgo fu chiaramente a favore dell'illuminismo ebraico<sup>39</sup>, almeno fino alla fine del Settecento. Quale sia

«scritte senza sapere l'ebreo», il marchese «ha fatto alla nostra nazione il gran torto di mettere nella di lei bocca dei rabbiosi sentimenti che ella non ha mai nutriti contro la Chiesa cattolica, coprendo i pensieri protestanti con un manto ebreo mal a proposito» (*Discorso* cit., p. 7).

<sup>38</sup> E. BARZILAY, *The Italian and the Berlin Haskalah* (Parallels and Differences), PAAJR 29, 1960-61, pp. 17-54.

<sup>39</sup> L. Zunz (*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*, Berlin 1832, pp. 474-475) lo ricorda come uno degli otto ebrei italiani che si espressero apertamente a favore della nuova politica legislativa e culturale nei confronti degli ebrei; cfr. anche DEL BIANCO COTROZZI, *La comunità ebraica* cit., p. 126.

stato il suo atteggiamento e, soprattutto, quale sia stata la sua attività letteraria nel secolo successivo, cioè negli ultimi venti o trent'anni della sua vita – controversa è, come si è già visto, la sua data di morte<sup>40</sup> – rimane un mistero: manca o, meglio, non è stata finora ritrovata alcuna documentazione. Un fatto, comunque, è certo: suo figlio Filippo si convertì al cristianesimo e adottò definitivamente il cognome Sarchi, rompendo i legami con il giudaismo<sup>41</sup>. Anche alcuni discendenti di un grande sostenitore dell'illuminismo ebraico in Germania, Moshe Mendelssohn, finirono con il convertirsi al cristianesimo.

<sup>40</sup> DEL BIANCO COTROZZI, *La comunità ebraica*, cit., pp. 125, n. 32.

<sup>41</sup> MORPURGO, *La famiglia Morpurgo* cit., pp. 18, 21. DEL BIANCO COTROZZI, *La comunità ebraica* cit., pp. 110-111, 126; figlio e non nipote di Elia Morpurgo fu Filippo Sarchi nominato alle pp. 110-111, sulle cui opere cfr. la nota n. 24 del presente contributo.

Questo è uno dei risultati conseguiti con la ricerca «Raccolta delle fonti relative agli ebrei nel Friuli-Venezia Giulia» promossa da P.C. Ioly Zorattini (Università di Udine), G. Tamani (Università di Venezia), A. Vivian (Università di Pisa) e finanziata, negli 1983-84, da un contributo (fondi 40%) del Ministero della Pubblica Istruzione. Nell'ambito di questa stessa ricerca nel 1984 è stato pubblicato a Udine, dai medesimi promotori, il volume *Judaica forofuljensia*. Studi e ricerche sull'ebraismo del Friuli-Venezia Giulia.

Luigi Magarotto

L'IMPEGNO SOCIALE. NOTE SULL'OPERA CRITICA E  
ARTISTICA DI ILIA Č'AVČ'AVADZE

1.

È l'uomo che crea il destino, non il destino  
che crea l'uomo.

I.Č'avč'avadze

Nel numero di aprile del 1861, la rivista «Cisk'ari» (L'alba) pubblicava l'articolo di Ilia Č'avč'avadze *Oriode sit'q'va tavad Revaz Šalvas dzis Eristavis K'azlovis-mier «Šešlili»-s targmnazeda* (Alcune parole sulla traduzione de *La Folle* di Kozlov da parte del principe Revaz, figlio di Šalva, Eristavi) con il quale prendeva avvio la virulenta polemica tra la corrente democratica e i circoli più conservatori, che avrebbe irrigato la letteratura georgiana negli anni '60 e '70 del secolo scorso. L'articolo, pensato e scritto nel novembre del '60 a Pietroburgo, dove Č'avč'avadze frequentava l'Università, fu inviato alla rivista «Cisk'ari», che era diretta da una redazione sostanzialmente conservatrice, anche se non ostile a qualche apertura liberale, con il fine preciso di smuovere la allora stagnante atmosfera letteraria georgiana e tentare di affermare le idee democratiche dei *tergda-leulebi* di cui egli si era fatto portavoce. Con quest'ultimo, singolare nome, ci si riferiva a coloro, i quali negli anni '50 avevano attraversato il fiume Tergi (o Terek), anzi, letteralmente, ne avevano bevuto le acque, per recarsi a studiare in Russia, dove avrebbero formato una comunità aperta alle idee sociali e letterarie del tempo, che a sua volta avrebbe poi svolto una forte azione ideale sulla più chiusa e conservatrice società letteraria georgiana, come sta appunto a dimostrare l'articolo di Č'avč'avadze.

Il testo di I. Č'avč'avadze inizia esaminando il valore della poesia di I.I. Kozlov (1779-1840) e il significato che poteva assumere la traduzione del poemetto *Bezumnaja* (La Folle, 1830), in lingua georgiana, agli inizi degli anni '60. Sul primo punto l'opinione di Č'avč'avadze è drastica: «Kozlov ha scritto di piacevole soltanto qualche verso e nulla più»<sup>1</sup>. E anche se alcuni critici russi hanno voluto

<sup>1</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Oriode sit'q'va tavad Revaz Šalvas dzis Eristavis K'azlovis-mier «Šešlili»-s targmnazeda*, in *Txulebani or l'omad*, II, Tbilisi 1977, p. 8.



trovare del talento nella sua opera, egli ritiene di vederne poco, per non dire pochissimo<sup>2</sup>. Come traduttore, poi, (di A. Chénier, di A. Mickiewicz, di G. Byron, di L. Ariosto, ecc.) lo giudica ancora più debole di quanto non l'abbia valutato come poeta. Insomma egli lo stima un tardo karamziniano, un epigono del sentimentalismo, incapace, quindi, di trasmettere qualcosa di nuovo al lettore georgiano e pertanto non meritevole di essere tradotto. Č'avč'avadze crede di conseguenza di poter muovere a Eristavi una critica di fondo perché ha scelto un autore così lontano dalle esigenze del suo tempo, e, secondariamente, per aver preso, tra le sue pur tutte deboli opere, proprio la meno significativa.

La corrente letteraria dei *tergdaleulebi* era composta da una pleiade di poeti e scrittori giovanissimi, formatasi, sostanzialmente, come s'è detto, all'Università di Pietroburgo, e il cui leader riconosciuto era Ilia Č'avč'avadze, ma altri autori, non meno attivi e solerti, devono essere qui ricordati, come il poeta Ak'ak'i C'ereteli, lo scrittore e pubblicista Giorgi C'ereteli, il critico letterario Nik'o Nik'oladze, lo scrittore K'irile Lortkipanidze, il pedagogo Iakob Yoyebašvili, il critico letterario Sergi Mesxi, e ancora i prosatori Rapiel Eristavi e Ant'on P'urceladze ecc. ecc. Molti di loro ebbero la ventura di venire in contatto con le note idee sulla funzione sociale e il fine utilitaristico dell'arte, nonché con l'orientamento realistico in letteratura, allora sostenute da Černyševskij e Dobroljubov, che fecero proprie in gran parte calandole nella realtà e nelle tradizioni della letteratura georgiana. Nettamente contrari a ogni estetica idealistica, i *tergdaleulebi* rivolsero i loro interessi letterari verso la realtà che li circondava, intervennero, con i loro articoli polemici, sui problemi sociali che solcavano l'attualità, ripresero le tradizioni e i costumi georgiani per farne un vessillo della loro identità nazionale contro ogni tentativo di sopraffazione da parte della Russia. Muovendosi tra letteratura e realtà politica, essi diedero vita a un movimento ideologico che di frequente sconfinava dai limiti artistico-letterari per investire la sfera sociale e sempre più si poneva come una corrente politico-culturale che si batteva, sia con le opere letterarie sia con gli interventi sulla stampa periodica, per l'emancipazione e il progresso sociale, la liberazione e l'indipendenza nazionale. Non vi è dubbio che i *tergdaleulebi*, che vennero anche chiamati gli scrittori degli anni '60, furono variamente influenzati, nelle loro scelte ideologiche, dai compositi movimenti progressivi e rivoluzionari che in Russia godevano di un discreto seguito tra gli intellettuali e gli studenti universitari, ma è anche vero che essi seppero porre queste spinte diverse in

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 7.

relazione con le più autentiche aspirazioni del popolo georgiano fino a creare un movimento ideale e d'opinione che esprimeva profondamente le esigenze, le necessità e i desideri di riscatto e di giustizia sociale della gente georgiana.

In linea con i principi sostenuti da quella che potremmo definire la scuola letteraria dei *tergdaleulebi*, I.Č'avč'avadze mosse al lavoro di Eristavi una critica palesemente ideologica: scegliere di tradurre le opere di Kozlov significava non capire che esse non rispondevano più alle esigenze e alle aspettative delle masse popolari di quel tempo. Per Č'avč'avadze, dunque, la letteratura non è una disciplina fine a se stessa, non è l'espressione dei tormenti e delle pene dello scrittore solitario, non è un rimando a un mondo altro, secondo, né, tanto meno, una pura e semplice presa d'atto della realtà circostante, bensì uno strumento di impegno sociale, un mezzo per affermare un ideale progressivo, un artificio per realizzare un fine di giustizia sociale. Alla radicalità del suo giudizio, Č'avč'avadze era stato in qualche modo indotto anche da Belinskij, il quale, qualche anno prima, aveva asserito che la fama di Kozlov era dovuta esclusivamente al suo poemetto *Černec* (Il monaco), il cui contenuto, tuttavia, ricordava dappresso *The Giaour* di Byron<sup>3</sup>. «Giudica tu stesso, o mio lettore, – si domanda a un certo punto Č'avč'avadze – se per la nostra letteratura e il nostro popolo è necessario conoscere ora gli scrittori della scuola sentimentale. (...) La storia è grande perché ci dimostra gli errori dei nostri antenati e ci insegna come dobbiamo agire. (...) La vita che ci ha preceduto diventa senza senso se noi non riusciamo a trarne i dovuti insegnamenti»<sup>4</sup>. Fautore di un'estetica utilitaristica (è bello solo ciò che è utile) e sostenitore di un indirizzo letterario storicistico (la storia è maestra di vita), Č'avč'avadze è disposto a salvare, nella storia della letteratura, solo quelle correnti letterarie che rispondono alle esigenze progressive del popolo: tutte le altre, pur comprensibili entro il tempo che le ha espresse, non possono che restare «sepolte negli archivi», perché inutile, o anzi dannoso, sarebbe ogni tentativo di ripescarle dall'oblio, come ha fatto Eristavi con l'opera di Kozlov.

Č'avč'avadze muove alla traduzione di Eristavi una critica serrata anche sul versante estetico, pervenendo ad enunciare apertamente i principi della sua concezione poetica: «La poesia è la realizzazione della verità e della vita in immagini». Aderendo al realismo di Belinskij che aveva introdotto in Russia l'impostazione kantiano-romantica,

<sup>3</sup> V.G. BELINSKIJ, *Sobranie Stichtovorenij Ivana Kozlova*, in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, V, Moskva 1954, p. 69.

<sup>4</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Oriode sit'q'va* cit., pp. 11-12.

secondo la quale la differenza tra arte e scienza non consiste nel contenuto, ma nel modo di elaborare tale contenuto, dato che il filosofo (o lo scienziato) dimostra per «sillogismi», o meglio per concetti, mentre il poeta, pur asserendo la stessa nozione, si esprime per «immagini e scene». Č'avč'avadze s'inserisce in quel grande filone di pensiero che, intendendo l'arte e la letteratura come conoscenza del reale, affida all'artista la funzione, non solo di realizzare l'opera d'arte in stretta sintonia con la realtà che lo circonda, ma anche con i suoi progetti ideali, il futuro immaginario, le esigenze sociali, i quali, *ça va sans dire*, devono essere democratici e progressivi. Ma se Č'avč'avadze è severo con il lavoro di Eristavi sul versante estetico (pur negando di occuparsi di questo genere di critica: «Non ci si aspetti in quest'articolo una critica estetica»)<sup>5</sup>, non meno inflessibile è su quello linguistico. Egli sostiene che il traduttore abbia stravolto la normale costruzione sintattica della lingua e violato i principi della metrica georgiana, dimostrando un disprezzo e un disdegno per quel prezioso bene che è la lingua di una nazione (soprattutto di una piccola nazione che proprio nell'unità linguistica ritrova la propria identità nazionale) da sentirsi di dover mettere in guardia i posteri contro quell'esempio di inettitudine letteraria e di mancanza di amore per la lingua materna<sup>6</sup>. Per meglio evidenziare la volgarità della traduzione di Eristavi, Č'avč'avadze passa in rassegna la storia della letteratura georgiana, indicando nell'opera di Š. Rustaveli, A. Č'avč'avadze, N. Baratašvili e G. Orbeliani i modelli della lingua georgiana da imitare, e accanendosi contro altri autori, come Čaxruxadze, poeta del XII secolo, il quale esaurisce, a suo dire, la forza poetica nell'epiteto cortese e nella profusione retorica (ma negli ultimi anni Čaxruxadze è stato recuperato dalla critica ed ora occupa nella storia della letteratura georgiana un posto di tutto rispetto) oppure contro il poeta, a lui contemporaneo, D. Beriev, che infondeva nel lettore sentimenti buoni, di rassegnazione e di appagamento. Č'avč'avadze era invece per l'azione, il movimento, la rivolta. Sono noti i suoi versi giovanili: «Oh, Dio mio, sempre sonno, sonno, / quando verrà mai il nostro risveglio?»<sup>7</sup>, che formano la base del suo credo estetico sui cui, poi, si innalzerà tutta la sua opera.

Fin dall'inizio dell'articolo, in una breve nota, Č'avč'avadze aveva fatto una dichiarazione destinata a suscitare molte polemiche: malgrado le norme grammaticali codificate non avrebbe più utilizzato le lettere *ë*, *y*, *w*, *q*, *ö*. Nel successivo articolo su «Cisk'ari» spiegò che

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>7</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Elegia*, in *Txulebani* cit., I, p. 51.

era possibile esprimere i suoni corrispondenti a tali lettere con le restanti lettere dell'alfabeto e quindi trovava perfettamente inutile continuare ad adoperare quelle cinque dal momento che «la lingua cresce e si sviluppa (...) e nel processo di crescita anche muta»<sup>8</sup>. La presa di posizione di Č'avč'avadze non era, a dire il vero, del tutto nuova. Già un anno prima A. Č'ereteli aveva pubblicato, non senza suscitare notevole scalpore, la sua poesia *Saidumlo barati* (Lettera segreta), in cui non aveva fatto ricorso a quelle stesse lettere. Non si trattava, dunque, di una scelta improvvisa e isolata, ma era l'espressione del programma dei *tergdaleulebi*, innovatore sia in campo estetico sia in quello linguistico.

Con le critiche avanzate nel suo articolo, Č'avč'avadze investiva i principi artistici più consolidati e i canoni linguistici affermatasi nei secoli, per cui ne seguì una polemica dai toni spesso violenti, duri, aspri in cui intervennero con articoli, libelli, dichiarazioni, quasi tutti gli esponenti dei due campi ormai formati e che diedero vita a quella che è passata alla storia come *mamata da švilta brdzola* (la lotta dei padri e dei figli): da un lato i *tergdaleulebi* e dall'altro i conservatori. Già nel numero successivo della stessa rivista «Cisk'ari» la scrittrice B. Jorjadze accusava lo «studente» Č'avč'avadze (in effetti egli non aveva terminato gli studi iniziati presso l'Università di Pietroburgo) di scarse conoscenze «della teoria dell'arte verbale», gli imputava di voler «creare una nuova lingua» e rivoltava contro di lui l'accusa, che egli aveva formulato nei confronti della redazione di «Cisk'ari», di aver introdotto, cioè, nel suo articolo vari barbarismi o meglio termini privi di senso del tipo: «estetico, sentimentale, drammatico e altri»<sup>9</sup>. Se la risposta ai problemi linguistici sollevati da Č'avč'avadze era stata data dalla Jorjadze, toccò al critico G. Baratašvili occuparsi dell'aspetto estetico. In effetti egli tentò di liquidare le argomentazioni di Č'avč'avadze soprattutto sul piano etico, vedendo nelle critiche mosse a Eristavi un atto riprovevole condotto nei confronti di un collega. Entrando poi parzialmente nel merito, egli si richiamò all'autorità del *k'atalik'os* Ant'on I, vissuto nel XVIII secolo, per ribadire l'importanza letteraria e stilistica dell'opera di Čaxruxadze e concluse il suo intervento dichiarando di non trovare nulla di «commestibile» nei versi dello stesso Č'avč'avadze<sup>10</sup>. Il terzo, e ultimo, intervento nel n. 5 di «Cisk'ari» fu quello dello stesso Eristavi, il quale si limitò a esprimere la propria indignazione

<sup>8</sup> I. ČAVČ'AVADZE, *P'asuxi*, in *Txzulebani* cit., II, p. 35.

<sup>9</sup> B. JORJADZE, *t. Iliā Č'avč'avadzis k'rit'ik'aze*, in «Cisk'ari», 1861, 5.

<sup>10</sup> Cfr. G. BARATAŠVILI, *C'erili redak't'ortan šesaxeb t. Il. Č'avč'. k'rit'ik'isa*, in «Cisk'ari», 1861, 5.

per essere stato così gravemente offeso assieme a grandi scrittori come Karamzin, Kozlov e Čaxruxadze<sup>11</sup>.

Quando «Cisk'ari» pubblicò i tre interventi di risposta al suo articolo, Č'avč'avadze si trovava già a Tiflis, di ritorno appunto da Pietroburgo. Egli scrisse subito una replica (*P'asuxi*) alle risposte, che la redazione della rivista stampò nel sesto numero. L'articolo fu pubblicato costellato di note redazionali con le quali la direzione della rivista intendeva «correggere» le opinioni inesatte di Č'avč'avadze ed esprimere subito il suo punto di vista sulle argomentazioni manifestate. Come epigrafe Č'avč'avadze aveva scelto una frase di Belinskij scritta in polemica con S. Ševyrëv, professore di letteratura all'Università di Mosca, sulla comparsa delle donne scrittrici e la loro influenza sui costumi letterari, che non piacque molto alla redazione: una sua nota esplicativa evidenziava che Belinskij si riferiva a contesti sociali ben diversi da quello georgiano in cui la donna aveva sempre svolto un grande ruolo. In questo suo nuovo articolo, Č'avč'avadze, più che ricercare la facile polemica con i suoi contraddittori, tentò di fornire alcune risposte teoriche riguardanti la storia della letteratura, nonché di definire l'essenza e i limiti della stessa letteratura, oltre che i compiti della critica letteraria. Riprendendo quanto aveva affermato nel suo primo articolo, egli ribadì quella nozione di arte come pensiero per immagini che sarebbe stato il fondamento estetico degli scrittori e dei critici radicali russi e georgiani degli anni '60 e che, accettata successivamente anche da Plechanov, sarebbe divenuta la bandiera dell'estetica marxista<sup>12</sup>. Č'avč'avadze enunciò poi la nozione di letteratura che doveva manifestare «l'intelligenza, la coscienza, i sentimenti, i pensieri, le tradizioni, la cultura del popolo»<sup>13</sup>, schierandosi in questo modo, in maniera netta e evidente, con i precetti della scuola «naturale» russa che imponeva agli scrittori di rivolgere la propria attenzione alla 'folla', ai contadini, alla gente comune, dotati, non meno delle persone colte, di intelligenza e di cuore, e capaci di esprimere passioni e virtù. Nello stesso tempo, però, questa nozione della letteratura implicava che lo scrittore dovesse essere intimamente legato alle esigenze del suo tempo, alle tradizioni del suo paese, alle aspettative profonde della sua gente, che avesse, in sostanza, una «giusta visione della società», si formasse una concezione del mondo con la quale poter comprendere sino in fondo le attese del popolo. Va da sè, allora, che Č'avč'avadze, come gli scrittori radicali russi, associa la validità artistica dell'opera lette-

<sup>11</sup> Cfr. R. ERISTAVI, *P'asuxi t. II. Č'avč'avadzis k'rit'ik'isa*, in «Cisk'ari», 1861, 5.

<sup>12</sup> Cfr. I. Č'AVČ'AVADZE, *P'asuxi cit.*, II, p. 27.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 32.

riaria con il carattere progressivo dell'ideologia in essa operante: al di fuori degli ideali d'avanguardia non vi è salvezza neanche per l'artista. Belinskij, tuttavia, cercando di trovare una via d'uscita a questa rigida alternativa ed evitare, così, di cadere nel sociologismo volgare, aveva sostenuto, come avrebbe fatto poi la scuola d'estetica marxista russa con la formula del *vopreki*, del «malgrado», che nel caso di un grande artista le doti positive dello scrittore potessero avere la meglio sul pensatore reazionario, com'era accaduto per l'opera di Gončarov o, si sarebbe detto in seguito, per quella di Balzac. Da parte nostra possiamo arguire che anche Č'avč'avadze condividesse quest'impostazione del problema artistico perché, pur non essendo mai entrato direttamente nel merito di tale questione, egli nutrì sempre un grande rispetto per l'opera di scrittori pur schierati nel campo conservatore, com'è il caso della poesia di Grigol Orbeliani, con il quale polemizzò di continuo, portando, però, i suoi versi a modello di composizione poetica.

Nella critica letteraria è stata più volte sollevata la questione delle ragioni che spinsero Lessing in Germania o Belinskij e Dobroljubov in Russia a dedicare le loro migliori energie esclusivamente ai problemi di critica letteraria. Alcuni hanno visto in questo loro comportamento univoco una via d'uscita alla repressione poliziesca e alle violenze della censura, altri hanno invece avanzato l'ipotesi che la letteratura rappresentasse l'unico strumento di mediazione di istanze che erano insieme filosofiche, storiche, sociologiche, oltre che artistiche, per cui è accaduto che in epoche precedenti le grandi crisi i più importanti ideologi osservassero con la massima attenzione i fenomeni letterari e a volte la maggior parte della loro attività filosofica e pubblicistica venisse dedicata all'analisi critico-letteraria<sup>14</sup>. I. Č'avč'avadze, benché abbia avuto la possibilità, seppure nelle difficili condizioni editoriali create dalla censura zarista, di esprimersi ampiamente come pubblicista (diresse addirittura dei giornali), crediamo abbia fatto della letteratura il campo del suo manifestarsi più genuino, la sede delle sue costanti meditazioni, il locus in cui egli si palesa non solo come artista, ma soprattutto come pensatore. Anche se gli articoli critici occupano gran parte della raccolta delle sue opere, sono i suoi versi, i suoi racconti, i suoi personaggi a parlare, ancor'oggi, della Georgia, della sua storia e delle sue sofferenze a ogni georgiano.

In sintonia con la nozione di letteratura era anche il concetto di critica letteraria formulato da Č'avč'avadze, secondo il quale quella

<sup>14</sup> Cfr. I. AMBROGIO, *Belinskij e la teoria del realismo*, Roma 1963, pp. 216-18.

doveva essere intesa come «discussione, ricerca, spiegazione, scelta e valutazione insieme»<sup>15</sup>. Benché meno agguerrito in filosofia, nello stesso ambito terminologico, di un Belinskij e forse, invece, più prosimo alla sociologia di un Černyševskij, I. Č'avč'avadze si adoperò sempre, nella sua attività pubblicistica, per mettere in primo piano le necessità della nazione, occupandosi costantemente dei bisogni delle masse georgiane.

Alla replica di Č'avč'avadze fecero seguito altri articoli di intellettuali conservatori e quindi scesero in campo, nei n. 4 e 5 del 1862 della stessa rivista, altri tre giovani scrittori progressisti che si firmarono con lo pseudonimo di «Tergdaleulebi» e furono poi identificati dagli storici della letteratura con K. Lortkipanidze, S. Abašidze e A. Č'ereteli. La polemica crebbe di tono e, per certi aspetti, anche di contenuto. I *tergdaleulebi*, infatti, si preoccuparono non solo di rintuzzare gli attacchi degli avversari, ma soprattutto di affrontare i problemi generali che interessavano in quel momento la letteratura e formulare un programma di lavoro attorno al quale raccogliere le nuove forze letterarie democratiche. Dopo quasi due anni di dibattiti, discussioni e controversie, i *tergdaleulebi* sentivano di aver chiarito a sufficienza i fini da perseguire, i mezzi da impiegare, le forze su cui contare. Mancava soltanto un organo pratico per dare corpo alle loro idee ed essi, a partire dal 1863, lo trovarono nella rivista «Sakartvelos moambe» (Il messaggero della Georgia), fondato proprio da I. Č'avč'avadze.

Varrà la pena qui di ricordare che qualche critico georgiano ha creduto di dover anticipare l'origine del dibattito fomentato da I. Č'avč'avadze all'articolo di L. Ardaziani *Krit'ik'a* (Critica), pubblicato nel n. 9 di «Cisk'ari» del 1859, nel quale l'autore avanzava, in misura certo parziale e limitata, alcune delle argomentazioni poi sostenute da Č'avč'avadze. Ma il tono sommesso e l'imprecisione propositiva fecero passare sotto silenzio l'articolo, per cui, come ritiene la stragrande maggioranza della critica georgiana, anche noi pensiamo che debba essere riconosciuto a Č'avč'avadze il merito di aver indicato, per primo, nuove strade da percorrere al mondo letterario georgiano.

<sup>15</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Pasuxi*, cit., II, p. 30.

2.

All'Università Ilia Č'avč'avadze s'interessava soprattutto di economia e di politica.

N. Nik'oladze

Ilia Č'avč'avadze nacque a Q'vareli, nella Georgia orientale, il 20 gennaio 1837 e fu battezzato il 26 gennaio dello stesso anno, secondo il registro degli atti di nascita di quel villaggio. Ma lo stesso Č'avč'avadze scrisse di essere nato, invece, il 27 ottobre 1837: un piccolo mistero intricato dalla distrazione del tempo e che ormai non si riuscirà più a svelare. Prestando fede alle parole di I. Č'avč'avadze, la tradizione letteraria ha definitivamente optato per il 27 ottobre.

Di famiglia nobile (suo nonno P'aat'a era stato un consigliere di Erekle II), I. Č'avč'avadze ebbe, però, a soffrire delle gravi difficoltà economiche in cui versava la famiglia. Suo padre Grigori, dopo essersi congedato dall'esercito imperiale russo nel quale aveva prestato servizio come ufficiale, tentò invano di risollevarla dalla povertà in cui era caduta. Sua madre Mariami Beburisvili, di origine armena, era una donna dolce e colta. Come ricorda lo stesso Č'avč'avadze «conosceva molto bene la letteratura del suo tempo. Sapeva a memoria poesie, racconti e romanzi antichi che circolavano stampati o ancora manoscritti»<sup>16</sup>. Nel 1848, a trent'anni, la madre morì e dopo quattro anni, all'età di quarantun'anni mancò anche il padre. Ilia e i fratelli, K'onst'ant'ine e Teimuraz, e le sorelle Nino e Elizabedi, vennero a trovarsi in uno stato di nera miseria. I loro parenti si rivolsero alle autorità locali perché intervenissero in aiuto degli orfani, ma la domanda fu respinta. Fu la zia paterna, Mak'rine Eristavi, che si occupò della loro educazione e anche del loro sostentamento materiale.

Nel 1845, a otto anni, I. Č'avč'avadze cominciò a frequentare la scuola del suo villaggio, retta da un prete di campagna. Di lui Č'avč'avadze scrive: «La sua maggior qualità era quella di raccontare storie diverse con un linguaggio facilmente accessibile a noi bambini. Più spesso (...) ci illustrava le gesta di coloro che avevano lottato con coraggio per la difesa della patria o l'affermazione della fede (...). Molte di quelle storie s'impressero nel mio animo e anzi, molti anni dopo, ne usai una *Mepe Dimitri Tavdadebuli* (L'autosacrificio del re

<sup>16</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Ilia Č'avč'avadzis avt'obiograpija (dac'erili Brok'haus-Epronis rusuli encik'lop'ediuri leksik'onisatvis 1902-1903 c.c.)*, in *Txzelebani sruli k'rebuli*, IX, Tbilisi 1957, pp. 307-308.



Dimitri) – per il poemetto omonimo. Un'altra la utilizzai per un breve racconto natalizio [*Nik'oloz Gost'ašabišvili*]; in alcuni punti, poi, del mio *Glaxis naambobi* (Racconto di un povero) si possono incontrare reminescenze delle storie del prete». Nel 1848, a undici anni, il padre lo condusse a studiare a Tiflis, in uno dei migliori collegi privati della città. Nel 1851 Č'avč'avadze terminò i corsi di preparazione presso il collegio privato e nel gennaio 1852 fu ammesso alla quarta classe del liceo di Tiflis. Nel 1856 terminò gli studi liceali e nel 1857 si recò a Pietroburgo, dove si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza. Lontano dalla Georgia, furono anni non facili per Č'avč'avadze come egli stesso ebbe ad ammettere: «Quattro anni ho vissuto in Russia senza mai tornare a rivedere la patria! Quattro anni, lettore! E che quattro anni! È un'eternità per chi è strappato alla patria! Quattro anni simili sono la colonna dell'essere, sono la fonte del fiume della vita, sono un ponte di crine gettato dal destino tra le tenebre e la luce (...). Oh, dolci quattro anni! Benedetti coloro, i quali non hanno abbattuto con il loro passo quel ponticello da voi gettato, benedetti coloro, i quali hanno saputo vivervi utilmente!»<sup>17</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, durante i suoi anni di studio a Pietroburgo, Č'avč'avadze venne a conoscenza delle varie ideologie democratiche che allora affascinavano gli studenti russi e dei movimenti rivoluzionari in cui essi segretamente si organizzavano. A N. Černyševskij era addirittura legato da forti vincoli d'amicizia e si ipotizza che abbia conosciuto personalmente anche il suo compagno di lotta N. Dobroljubov<sup>18</sup>. La frequentazione degli ideologi del riscatto sociale, la lettura dei loro scritti, il contatto con quello che sarà poi chiamato lo spirito di Bazarov ebbero una grande influenza sulla formazione del giovane Č'avč'avadze, come si vedrà dall'analisi delle sue opere.

Nella primavera del 1861, senza aver portato a termine gli studi, Č'avč'avadze abbandonò Pietroburgo e tornò a Tiflis. Ci si è interrogati a lungo sulle ragioni che lo indussero a lasciare l'Università, ma non si è mai trovata una risposta convincente. Si è pensato a difficoltà economiche, ma egli aveva trascorso tutta la sua vita di studente in ristrettezze materiali e queste non si erano acuite in maniera particolare durante l'ultimo anno. È quindi più probabile che sia stato spinto all'inatteso ritorno dalle sue non buone condizioni di salute<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Mgzavris c'erilebi*, in *Txzulebani* cit., I, p. 256.

<sup>18</sup> Cfr. P. INGOROQ'VA, *Ilia Č'avč'avadze*, Tbilisi 1957, p. 55.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 64.

Nel 1863 fondò, come si diceva, la rivista «Sakartvelos moambe» e fece conoscenza della futura consorte – Olya Guramišvili –, con la quale ebbe, prima di sposarla, un'intensa corrispondenza d'amore, così profondamente lirica, che il primo curatore dell'epistolario affermò che questo «ciclo di lettere rappresenta di per sé un poemetto»<sup>20</sup>. Nel 1864, l'anno in cui anche in Georgia venne abolita la servitù della gleba, egli prese servizio come funzionario dell'Impero presso il governatore di Kutaisi. Alla fine dello stesso anno fu inviato nella regione di Dušeti, nella Georgia orientale, come conciliatore nelle numerose controversie che sorgevano tra i proprietari terrieri e i servi della gleba appena liberati. Dopo il 1868, quando ormai la riforma era stata portata a termine, continuò il servizio come vero e proprio giudice conciliatore fino al 1873. In questo periodo rivide le sue opere giovanili, scrisse altri lavori, raccolse materiale folcloristico e soprattutto ebbe la possibilità di conoscere a fondo la vita dei contadini, i loro problemi, le loro esigenze, il loro modo di pensare, di cui fece ampio uso non solo nella sua opera letteraria, ma anche nel suo lavoro di pubblicista<sup>21</sup>. Nel 1873, i nobili della Georgia orientale decisero di destinare parte dei fondi ricevuti come indennizzo della liberazione dei servi della gleba alla fondazione di un istituto di credito che avrebbe dovuto impiegare i propri profitti, in particolare, per l'educazione e l'istruzione dei figli dei nobili. Č'avč'avadze, grazie anche alla sua formazione giuridica, ma soprattutto all'atteggiamento equilibrato che aveva mantenuto nelle sue funzioni di conciliatore, fu invitato a far parte della commissione per la stesura dello statuto della banca e, nel 1874, venne chiamato al posto di direttore, che occupò per più di trent'anni, fino al 1905.

Si può dire che la linea politico-letteraria perseguita dalla rivista «Sakartvelos moambe» trovò una continuazione ideale nel mensile «K'rebuli» (L'antologia), pubblicato su iniziativa del critico letterario N. Nik'oladze, che tuttavia ebbe pure vita brevissima: uscì dal 1871 al 1873. Più ragguardevole fu la durata dell'altro organo di stampa su cui si espressero gli scrittori degli anni '60: «Droeba» (Il Tempo), fondato nel 1866 e chiuso nel 1885, al quale anche I. Č'avč'avadze collaborò sovente, e di cui, assieme al critico S. Mesxi, fu condirettore dal 1880 al 1881. Tuttavia il *medium* che continuò la linea democratica e progressiva sostenuta dai *tergdaleulebi* e meglio manifestò, per i temi affrontati, i teorici che vi intervennero e le soluzioni

<sup>20</sup> P. INGOROQ'VA, *Ilias c'erilebi Olya Tadeozis asul Guramišvilisadmi 1863 c'liša*, in I. Č'AVČ'AVADZE, *Txzulebani sruli k'rebuli*, X, Tbilisi 1957, p. 537.

<sup>21</sup> Cfr. G. JIBLADZE, *Ilia Č'avč'avadze. Cxovreba da P'oezia*, I, Tbilisi 1983, p. 106.

proposte, il clima politico-letterario della seconda metà dell'Ottocento in Georgia, fu il settimanale «Iveria» (Iberia), fondato da Č'avč'avadze nel gennaio del 1877 (trasformato in mensile nel 1879 e poi in quotidiano nel 1886) e chiuso nell'agosto del 1906. Qui Č'avč'avadze riversò tutta la sua passione polemica, il suo spirito critico, gli ideali libertari, sino a farne una palestra in cui sperimentare le nuove teorie, cimentarsi con la critica e, in particolare, ricercare quella «giusta misura», nel campo delle idee, dello stile, della tensione espositiva, che egli trasponeva in seguito nella creazione letteraria. Uomo di vasta erudizione, attento, puntiglioso, sicuro delle proprie idee e capace di una critica mordace, egli non ricusava nessun dibattito, non evitava nessuna discussione. La sua costante attività pubblicistica svolta sulle pagine dell'«Iveria» potrebbe, anche se questo compito non rientra strettamente nei limiti di quest'articolo, essere tematicamente raggruppata come segue:

1) *Critica letteraria.* Va da sè che è il settore più consistente, nel quale egli palesò le sue doti migliori di polemista e, in particolare, una straordinaria capacità di vedere la storia della letteratura georgiana da un 'altro' punto di vista. In quest'ambito scrisse articoli che oggi fanno parte della storia della critica letteraria georgiana.

2) *Storia.* È la disciplina sulla quale egli forse meditò ancora più a lungo che sulla letteratura. Sono state le sue riflessioni sull'amaro destino storico che aveva segnato il suo paese a condurlo a quelle idee democratiche e progressive che egli professava, intese nel senso di una riscossa nazionale dopo secoli di umiliazioni. E su queste meditazioni storiche avrebbe poggiato la sua opera letteraria, concepita in gran parte, per dirla succintamente, come un inno al riscatto dell'etnia georgiana.

3) *Pedagogia e istruzione del popolo.* L'alfabetizzazione prima e l'elevazione culturale del popolo georgiano poi si erano poste all'attenzione degli scrittori democratici in modo particolare dopo l'abolizione della servitù della gleba. Egli fece parte, per qualche anno anche in veste di direttore, della *Kartvelta šoris c'era-k'itxvis gamavrcelabeli sazogadoeba* (Società per la diffusione dell'alfabetizzazione tra i georgiani), che nella seconda metà dell'Ottocento svolse in Georgia un compito non soltanto meramente pedagogico, ma in qualche modo anche politico, affermando tra le masse, con il veicolo dell'istruzione, idee emancipatrici e di riscatto sociale.

4) *Politica e economia.* Il suo lavoro di conciliatore in Dušeti gli aveva fornito una conoscenza di prima mano della realtà economica e sociale del suo paese. Avvalendosi di quest'esperienza egli intervenne più volte nell'ambito delle soluzioni politiche che il governo avrebbe dovuto proporre di fronte ai problemi sociali (spesso si

soffermò anche su questioni di politica estera), ma più sovente si fece sentire in campo economico, dove maggiore era stata la sua esperienza, sui temi che allora più infervoravano l'*intelligencija* progressiva russa e georgiana di quel tempo, quali la proprietà, privata o collettiva, delle terre, la vita dei contadini, il destino degli emigrati ecc.

5) *Varia*. Note, polemiche, discussioni, ossia tutta la mole di articoli scritti da Č'avč'avadze che in senso stretto non sono catalogabili nelle suddivisioni sopraesposte<sup>22</sup>.

All'attività giornalistica I. Č'avč'avadze dedicò gran parte della sua vita, con un entusiasmo e un impegno non inferiori a quelli dedicati al lavoro letterario. Bisogna, però, aggiungere che ne ricavò un utile altissimo: in popolarità, in stima, in autorità. Già famosissimo come poeta e scrittore (i suoi versi s'imparavano a memoria, i personaggi dei suoi racconti si confondevano, nella memoria della gente, con gli eroi delle leggende popolari, le sue opere erano divenute un credo politico, filosofico, sociologico), con la sua attività di pubblicista egli si affermò anche nel dibattito socio-politico come la prima personalità della Georgia. Seguito da una vastissima opinione pubblica, egli si ergeva come l'unica persona nel suo paese capace di convogliare le masse verso obiettivi politici di emancipazione sociale. Le autorità governative, conscie di questa sua forza potenziale, seguivano con sospetto la sua attività, tuttavia sapevano che Č'avč'avadze non aveva mai favorito certo radicalismo estremo, né aveva condiviso il ribellismo anarcoide, anzi per tutta la sua vita egli si era battuto per un'emancipazione pacifica e graduale delle masse, sicuro che per gl'interessi del popolo valeva più una riforma sociale di cento gesti disperati. Questo non era un segreto per nessuno. Č'avč'avadze l'aveva sempre sbandierato ai quattro venti, era da sempre il suo credo politico. Ma se l'autorità guardava a Č'avč'avadze con sospetto, i fautori del ribellismo marxista o meglio i sostenitori del partito socialdemocratico lo avversavano perché, a sentir loro, le sue posizioni democratiche bloccavano ogni tentativo di sommovimento popolare. Nell'aprile del 1906 la sua fama lo portò a essere eletto al Consiglio di Stato, ma l'odio di cui quel manipolo di estremisti isolati l'aveva circondato da qualche anno stava ormai mettendo capo a una conclusione violenta. Il 30 agosto del 1907, mentre si recava nella sua casa di campagna di Saguramo, non lontano da Tiflis, lungo la strada, in località C'ic'amuri, Č'avč'avadze fu assalito da una

<sup>22</sup> Per questi raggruppamenti abbiamo seguito in parte la suddivisione proposta da P. INGROQ'VA, *Iliā Č'avč'avadze* cit., pp. 156-57.

banda di malfattori e ucciso. Il processo che ne seguì lasciò molti dubbi e sospetti sui veri mandanti dell'assassinio e per ora la storia non è in grado di fare piena luce su quel crimine. Ufficialmente si continua a ripetere che il piano per uccidere Č'avč'avadze fu ordito dalla polizia segreta zarista, ma mancano le prove per suffragare questa tesi. Con lui scompariva il padre della patria, il profeta della Georgia, con lui cadeva quella bandiera che aveva come ideali – sono parole di Važa-Pšavela – libertà, unità, amore<sup>23</sup>.

## 3.

I nostri antenati ci hanno lasciato tre tesori:  
la patria, la lingua, la fede.

I. Č'avč'avadze

La poesia di I. Č'avč'avadze è dominata da un unico motivo, poggia su una sola, grande base, insiste, con inusitata ostinazione, su un singolo tema: la patria. È indubbio che senza la sua terra, la Georgia, Č'avč'avadze sarebbe stato un poeta diverso, ma, bisogna aggiungere che anche la Georgia, senza Č'avč'avadze, sarebbe stata un'altra nazione. Non si pensi, tuttavia, a un'ispirazione limitata, chè la sua poesia si rivolge anche ad altri argomenti, i quali restano comunque sempre circoscritti, definiti, non solo nel tempo, ma soprattutto nell'attenzione del poeta. Addirittura, a differenza dei poeti romantici che l'avevano immediatamente preceduto come A. Č'avč'avadze e N. Baratašvili per i quali la donna era l'espressione di un mondo ideale e insieme il palesamento di una tensione erotica, in Č'avč'avadze l'innamorata diventa la metafora della patria, è un semplice pretesto per tornare a discorrere di temi sociali e politici. La sua concezione della poesia, che poi si confonde con il suo credo politico, scaturisce più da un imperativo morale che da una scelta ideale. Nei versi di *P'oet'i* (Il poeta), scritti nel 1860, egli afferma: «Non solo per i dolci suoni/mi ha inviato sulla terra il cielo./ (...) ma perché nella gioia e nel dolore/le ferite della nazione siano le mie»<sup>24</sup>. Sconfessando molti secoli di poesia 'disimpegnata' che l'aveva preceduto (e, *in primis*, Puškin, il quale aveva sostenuto che il poeta è

<sup>23</sup> *Sit'q'va Važa-Pšavelasi*, in *Ilia Č'avč'avadzis sik'vdili da dasaplaveba*, Tbilisi 1907, p. 189.

<sup>24</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *P'oet'i*, in *Txzulebani* cit., I, p. 64.

nato «per l'ispirazione,/i dolci suoni e le preghiere»<sup>25</sup>), Č'avč'avadze polemizzava apertamente con alcuni *tergdaleulebi* che avevano assunto un atteggiamento 'morbido' e 'svincolato' di fronte ai problemi della nazione, come sarebbe stato ben sintetizzato alcuni anni dopo dal verso di A. Č'ereteli: «Né al cielo, né alla terra io appartengo»<sup>26</sup>. Figlio della sua patria («è la nazione che mi educa»), il poeta deve sentire, come un ragazzo verso i propri genitori, un obbligo morale che lo impegna a 'prendersi cura' del suo paese. E questo è un principio al quale Č'avč'avadze resterà fedele per tutta la vita. La sua opera poetica, che è scandita sugli stati d'animo che quella segnarono, può essere facilmente suddivisa, come suggerisce il critico A. Bakradze<sup>27</sup>, in tre grandi gruppi. C'è la poesia giovanile (le prime prove di I. Č'avč'avadze risalgono alla sua adolescenza) irrigata di motivi di delusione e, talvolta, di disperazione, conseguenza diretta degli insuccessi subiti dal popolo georgiano nella lotta di liberazione della sua terra nel corso della prima metà dell'Ottocento e che ebbero i loro momenti salienti nelle rivolte del 1804 in Mtiuleti e del 1812 in K'axeti, nell'insurrezione del 1821 in Imereti, nel complotto del 1832 che coinvolse la migliore *intelligencija* georgiana, e ancora nei tumulti del 1841 in Guria. C'è la poesia matura densa di accenti satirici, accusatori e di condanna, quando I. Č'avč'avadze era più impegnato nel suo ruolo di pedagogo, di difensore degli ideali progressivi, di uomo politico democratico, di pubblicista mordace, e continuo era lo scontro con lo schieramento conservatore. C'è la poesia senile permeata di un senso di tranquillità, di calma solenne e di convinzioni certe, intesa come il bilancio di una vita tumultuosa, la conclusione di un destino di lotta. Questi periodi, non inusuali, della sua creazione poetica, anche se marcati da impulsi diversi, devono essere ricondotti a un unico, e ormai noto, motivo dominante: la dedizione totale alla causa del suo paese.

Dopo gli anni trascorsi a Pietroburgo come studente, egli si chiedeva, rientrando in patria: «Come accoglierò la mia patria e come essa accoglierà me? Che cosa dirò di nuovo io alla mia patria e che cosa essa dirà di nuovo a me?»<sup>28</sup>. Queste domande retoriche sono la prova più evidente di quell'imperativo morale, di cui si diceva, che porta Č'avč'avadze a personificare la patria, riconoscendole manifestazioni umane: «È possibile che mi volti le spalle come a un arbo-

<sup>25</sup> A.S. PUŠKIN, *Poet i tolpa*, in *Polnoe Sobranie Sočinenij v desjati tomach*, III, Moskva-Leningrad 1949, p. 87.

<sup>26</sup> A. Č'ERETELI, *P'oet'i*, in *Rč'euli or c'ignad*, I, Tbilisi 1977, p. 64.

<sup>27</sup> Cfr. A. BAKRADZE, *Ilia Č'avč'avadze. Č'ic'amuri*, Tbilisi 1984, p. 59.

<sup>28</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Mgzavris c'erilebi* cit., I, p. 257.

scello cresciuto altrove? O forse non mi volterà le spalle, ma mi accoglierà perché in fondo io sono carne della sua carne!»<sup>29</sup>. Queste affermazioni non erano il frutto di un'elaborazione filosofica, la conclusione di accesi dibattiti ideologici come accadeva per le teorizzazioni degli scrittori democratici russi di quegli anni, ma erano il risultato di un'intima scelta di carattere morale o, meglio, il rivelarsi di una moralità individuale che affondava le sue radici in una sofferta educazione religiosa e trovava la sua giustificazione nella tradizione letteraria georgiana.

Nella fede cristiana, uno dei tre tesori, con la lingua e la patria, che i georgiani avevano avuto in eredità dai loro antenati, Č'avč'avadze trovava un insegnamento costante, assieme a un insostituibile conforto. «Non sai che Gesù in croce ha comandato / di essere perfetti come il Padre celeste?» egli ricorda in una sua nota poesia<sup>30</sup>, intendendo, con questa citazione evangelica, che la perfezione in terra, a somiglianza di quella celeste, si raggiunge mediante una continua lotta in nome del Bene. Seguace degli insegnamenti dei padri della Chiesa, egli ritrova nello scontro del Bene con il Male il significato del divenire storico, il senso dell'azione umana, il motivo della lotta sociale, inserendosi, così, di fatto, nella grande tradizione georgiana, il cui massimo rappresentante, Š. Rustaveli, aveva posto questo principio alla base del suo poema *Vepxist'q'aosani* (Il cavaliere dalla pelle di pantera) come ben sintetizza il seguente, famoso verso: «Annientato il Male, il Bene non conoscerà confini»<sup>31</sup>. Partendo da questa impostazione dualistica del mondo, Č'avč'avadze riscopre l'unità di pensiero e azione dichiarandosi scrittore e cittadino insieme. L'obbligo interiore si coniuga con una scelta civile, l'onestà dello scrittore è un impegno morale che continua, e si afferma, in campo civile. Non vi è poesia non solo se non c'è indipendenza morale (quella politica è successiva, perché deve essere sempre conquistata, non è mai data), ma soprattutto se essa non si traduce in una scelta di schieramento, in una guida per l'azione. Č'avč'avadze, tuttavia, non persegue, nella sua azione di lotta, l'estremismo radicale dei populisti, non invoca la giustificazione della violenza dei nichilisti, né la prepotenza rivoluzionaria degli adepti marxisti, viceversa egli percorre, come si diceva, la via dell'esempio morale, s'immerge nell'impegno civile inteso come elevazione sociale delle masse, crede nella divulgazione della parola che va diritta al cuore. Dalle Sacre Scritture Č'avč'avadze non mutua, dunque, sol-

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>30</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Rodemdis*, in *Txzulebani cit.*, p. 29.

<sup>31</sup> Š. RUSTAVELI, *Vepxist'q'aosani*, Tbilisi 1974, p. 426.

tanto il linguaggio, ma accoglie insegnamenti, concetti, atteggiamenti di vita e quando sostiene: «Intrepidi la santa parola diffonderemo tra la gente, / e annienteremo i malvagi (...)»<sup>32</sup> recepisce note lezioni cristiane, le quali informano il suo comportamento come cittadino, il suo impegno nella società, la sua funzione di scrittore. In questa sua scelta di vita, che è un atto d'amore verso la patria, il poeta trascorre i suoi giorni, ma non se ne rattrista perché egli 'si cura' del bene supremo, il bene della sua terra («Passo il mio tempo pensando a te, amando te»)<sup>33</sup>.

I. Č'avč'avadze è animato da una grande fede nel futuro, sa che alla lunga il seme germoglierà, ripone nei giovani ogni speranza. Il rimpianto per il tempo degli eroi («È trascorso quel tempo!... / Dov'è il coraggio della spada, il braccio vincitore?»<sup>34</sup>) e un'attestazione della sua fiducia nel modesto lavoro quotidiano, in un'azione che non conosce scorciatoie, in una prassi che ha pochi accenti gloriosi. All'eroismo di un tempo non deve seguire il sonno in cui sono immersi attualmente i georgiani, ma deve farsi strada la convinzione che in certi momenti storici alla spada bisogna sostituire l'aratro<sup>35</sup>. Guardando indietro, un georgiano ha poco da rallegrarsi, guardando avanti non vede nulla che lo possa rendere felice, per questo non resta ad ogni cittadino che adempiere ai suoi doveri con profonda coscienza, nella certezza che il nemico può essere vinto non solo con la spada, ma anche dimostrando la propria superiorità, precisione e capacità nel lavoro di tutti i giorni<sup>36</sup>. Questo non è che il primo passo per avere una nazione di cittadini consapevoli delle proprie responsabilità, i quali dovranno essere di esempio, nella pace e non nella guerra, alle generazioni future che saranno educate «all'amore verso la gente, / alla fratellanza, all'unità, alla libertà»<sup>37</sup>.

Anche se Č'avč'avadze incitava i suoi connazionali a misurarsi con il lavoro di tutti i giorni dimenticando le grandi azioni esemplari, il suo animo in realtà parteggiava per i condottieri più famosi che avevano guidato il proprio popolo alla libertà, la sua fantasia vagheggiava improbabili riprese di gesta antiche, il suo cuore sussultava per gli eroi moderni, gli ultimi, gli irripetibili come Giuseppe Garibaldi che aveva sempre combattuto in nome della libertà dei popoli. L'eroe italiano entusias mò a tal punto I. Č'avč'avadze, allora ancora

<sup>32</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Čemo kalamo*, in *Txzulebani* cit., I, p. 78.

<sup>33</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Mas aket...*, in *Txzulebani* cit., I, p. 77.

<sup>34</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Kartlis dedas*, in *Txzulebani* cit., I, p. 36.

<sup>35</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Ra gitxravi? Rit gagaxarot?*, in *Txzulebani* cit., II, p. 320.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>37</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Kartlis dedas* cit.



giovinetto, che una volta confidò all'amico N. Natidze: «A un certo punto della mia vita avevo deciso di farmi monaco. Mi piaceva la vita tranquilla, isolata del monastero. Tuttavia, quando seppi della lotta di Garibaldi cambiai idea e decisi di partire volontario al suo fianco»<sup>38</sup>. Ma Č'avč'avadze cambiò ancora una volta idea e non diventò un garibaldino, pur continuando a seguire con grande passione e entusiasmo le gesta dell'eroe italiano fino a dedicargli, a quanto sembra, la poesia *Mesmis, mesmis...* (Sento, sento...): «Un rumore di catene infrante, / segno sicuro di antiche virtù, / la verità risuona squillante / e vince nel paese ogni schiavitù. / Sento questo magnifico suono / che accentua nel cuore la speranza... / Dio, alla mia terra come dono / dà della libertà la possanza». Questi versi, scritti nel 1870, furono pubblicati nel 1871 con una nota in cui si spiegava che erano dedicati alla liberazione dei contadini dalla servitù della gleba. È vero, però, che i contadini erano già stati liberati da sei anni per cui non si vede la ragione che abbia spinto Č'avč'avadze a occuparsi di questo tema con tanto ritardo. D'altra parte lo stesso Č'avč'avadze avrebbe detto all'amico N. Nik'oladze che quella poesia era stata scritta per Garibaldi, anche se bisogna dire che in quell'anno non vi erano state imprese garibaldine tali da suscitare particolari emozioni nell'animo dei poeti, ma forse egli vide nella liberazione di Roma da parte delle truppe italiane la realizzazione del vecchio sogno di Garibaldi. Lo stesso N. Nik'oladze si sarebbe occupato di scrivere la nota con la quale la poesia fu pubblicata, per nascondere il vero contenuto agli occhi della censura<sup>39</sup>. Ci pare sia molto difficile dirimere la questione ormai, anche perché i versi, carichi di motivi sociali e nazionali, possono essere facilmente riferiti a più di un avvenimento. Se il suo animo s'infervorava con intensità di fronte ai successi ottenuti dalle genti oppresse in lotta per la propria libertà, raggiungeva, però, anche limiti di profonda amarezza e delusione di fronte ai fallimenti delle loro battaglie, come avvenne per la caduta della Comune di Parigi, alla quale Č'avč'avadze dedicò la poesia *1871 c'eli, 23 maisi* (23 maggio 1871), colma di afflizione, di pena, di tristezza.

Nella poesia di Č'avč'avadze vi è un'altra nota di grande rilevanza, la satira, che spesso assume una forza straordinaria come nella poesia *Bednieri eri* (Una nazione felice) del 1871, in cui irride l'apparente felicità che la nazione georgiana ha saputo raggiungere con

<sup>38</sup> *Iliā Č'avč'avadze da «bnelos» avt'ori*, in *Lit'erat'uruli memk'vidreoba*, I, Tbilisi 1935, p. 573.

<sup>39</sup> P. INGOROQ'VA, *Ilias nac'armoebta k'oment'ari*, in I. Č'AVČ'AVADZE, *Txzulebani sruli k'rebuli*, Tbilisi 1937, pp. 689-757.

l'imposizione di un ordine fatto di bocche che non parlano, di occhi che non vedono, di orecchie che non sentono. Giustamente qualcuno ha rilevato che sembra scritta col sangue tanto è intenso il dolore che si percepisce al di là dello scherno<sup>40</sup> perché sappiamo che questa satira è il risultato di una sofferenza autentica provata dalla vittima di una tragedia immane, qual è la mancanza di libertà e di indipendenza nazionale, non la critica di uno spettatore esterno.

Il motivo della patria, il dolore del poeta per lo stato in cui versa la sua terra, le sue speranze in un futuro migliore, le gioie effimere e le ansie durature, ritornano con ostinazione, ma con più ampio respiro, anche in alcuni suoi poemetti come *Ačrdili* (Visione), scritto nel 1859 e più volte rielaborato fino all'ultima redazione che è del 1872. Scandito da un verso di dieci sillabe, il poemetto, infarcito di ripensamenti, modifiche, revisioni è una testimonianza del tormento sopportato da Č'avč'avadze durante la stesura di questo testo. Anche nella redazione finale il poemetto fu pubblicato con dei puntini di sospensione in luogo delle strofe XXII e XXIII, prova ulteriore delle difficoltà incontrate dal poeta nel processo creativo. A suo tempo si era fatta l'ipotesi che il testo fosse uscito incompleto per una violenza della censura, ma ora la critica è quasi unanime nell'addebitare questi due vuoti all'incapacità dell'autore di portare a compimento l'exkursus storico che nelle due strofe si era proposto di svolgere. Era la misura del testo che angosciava il poeta. La trattazione del motivo della patria, di per sé assai vasto, ma anche facilmente riducibile alla banalità, gli procurava evidenti difficoltà a superare i limiti ristretti della poesia e pervenire all'ampiezza del poemetto. Tuttavia, dopo tanta pena, il poeta ha saputo creare con *Ačrdili* una sinfonia poetica compiuta, dai tempi ora lenti ora vivaci, con la quale affronta il problema del passato, del presente e del futuro della sua terra e continua, e insieme completa, il poemetto di D. Guramišvili *Kartlis č'iri* (Le sventure della Georgia) e quello di N. Baratašvili *Bedi Kartlisa* (Il destino della Georgia)<sup>41</sup>. Già i versi di Rustaveli messi in epigrafe: «E quando col tempo avvizzisce la rosa, / un'altra giovane sboccia in suo luogo»<sup>42</sup> sono un'indicazione allegorica dell'indirizzo che prenderà il poemetto: una nazione, come quella georgiana, così ricca di storia e di tradizioni, non potrà mai soccombere definitivamente di fronte a nessun nemico. Potrà soltanto cadere, ma poi saprà sempre trovare le forze per risollevarsi. Di fronte, infatti, al

<sup>40</sup> Cfr. A. BAKRADZE, *Op. cit.*, p. 73.

<sup>41</sup> Cfr. S. ČIKOVANI, *Poetičeskoe nasledie Il'i Čavč'avadze*, in *Portrety i vstreči*, Tbilisi 1966, p. 64.

<sup>42</sup> Š. RUSTAVELI, *Vepxist'q'aosani cit.*, p. 33.

dubbio, allo scetticismo e alla disperazione che talvolta invadono l'animo del poeta mentre si interroga sulle sorti della sua patria, subito egli sa trovare la forza dell'ottimismo, della speranza e della fiducia. Anche il grande vecchio, simbolo dell'indomabile spirito del popolo georgiano, che dall'alto monte Kazbek osserva con amore la Georgia rimasta sola a combattere un'altra battaglia per la propria esistenza, ha, con la sua «solenne voce», parole di speranza nel futuro della sua terra. Č'avč'avadze rimprovera coloro, i quali, secondo il credo propagandato dai *tergdaleulebi*, non si erano 'curati' della propria terra: «L'avete abbandonata senza aiuto/e ora il suo corpo è coperto di ferite./ Lasciata alla mercè dello straniero,/si è nascosta come un'orfana»<sup>43</sup>. D'altra parte non vede neanche eroi che possano, come nel passato è accaduto tante volte, riprendere in mano i destini della Georgia: tuttavia i tempi sono mutati, per cui, secondo una nozione espressa in altre occasioni, non bisogna attendersi grandi imprese, ma lottare per la «liberazione del lavoro» che è il compito cui si trovano di fronte tutti i popoli di «questo secolo potente» perché è al lavoro, liberato dal giogo degli sfruttatori, che appartiene il futuro. Nella poesia di Č'avč'avadze, e in questo poemetto in particolare, deve essere anche evidenziato un elemento pedagogico non indifferente. Avvalendosi della sua non comune capacità poetica egli non fa che ribadire, salvo rare eccezioni, le tesi e il programma dei *tergdaleulebi*, con un'insistenza che ha rari precedenti. La sua è la prova di una fede immensa, sterminata nei valori sociali e nazionali, una fede che non conosce incertezze e vacillamenti, ma che, anzi quanto più sono grandi le difficoltà, tanto più si temprava e si conferma. Quella di Č'avč'avadze è stata una vita dedicata interamente alla sua patria, alla sua cultura, alla sua gente e, paradossalmente, questo eccessivo amore l'ha condotto alla morte.

Da tale compatta tematica sociale e nazionale che domina l'opera di Č'avč'avadze non si allontanano gli altri suoi poemetti. *Kartlis deda* (La madre della Kartli) del 1860, rielaborato nel 1871, è dedicato al patriottismo e all'amore materno; in *Ramdenime surati anu ep'izodi q'ačyis cxovrebidan* (Alcuni quadri o episodi della vita di un brigante), del 1879, il poeta condanna la servitù della gleba evidenziando il suo carattere antiumano e antisociale; in *Mepe Dimitri Tavdadebuli* (L'autosacrificio del re Dimitri) narra di tempi storici lontani nei quali si compie il tragico destino del re Dimitri che si immola per la patria. Sorprendente deroga a questa tendenza si presenta il poemetto *Gandegili* (L'eremita), scritto nel 1883 in decasil-

<sup>43</sup> I. Č'AVČ'AVADZE, *Ačrdili*, in *Txzulebani* cit., I, p. 140.

labi. Riprendendo un'antica e ben nota leggenda, un uomo, in tempi a noi vicini, imitando gli esempi dei grandi apostoli del romitaggio, fugge dalla società e si ritira a vivere solitario in un antico eremo sui pendii del possente monte Kazbek. Egli consuma i suoi giorni in preghiera e in penitenza, obbligando il corpo a soffrire per la maggior gloria dell'anima. Non è vecchio, ma con i quotidiani sacrifici, crede di aver vinto i desideri del corpo e di vivere nella sola beatitudine dello spirito. Una sera, al tramonto, stanco dopo una giornata di preghiera e digiuno, egli osserva, sulla porta del monastero, il calare del rosso sole, vedendovi un'ulteriore testimonianza della presenza divina e provando un incommensurabile senso di gioia davanti a tanta potenza. Quel tramonto instaura una sintonia perfetta tra il palesarsi della grandezza divina e la quiete raggiunta dall'eremita. Tutto è tranquillo. Dolce è la natura all'imbrunire e sereno è lo sguardo dell'eremita. Improvvisamente (e qui l'avverbio *uecrad* svolge una funzione analoga, anche se in senso inverso, a quella svolta dal corrispondente russo *vdrug* nell'opera dostoevskiana), la scena muta in maniera repentina. Si alza un forte vento, da un lato avanza minacciosa una nera nube, già si ode il fragore del tuono, si vede il bagliore dei lampi e dopo pochi istanti inizia a diluviare. Così come la quiete del paesaggio trovava una sua precisa analogia con l'animo dell'eremita, l'improvviso sconvolgimento dello scenario naturale è foriero di un più radicale turbamento che lo travolgerà. In quel nubifragio l'eremita ode una voce che invoca aiuto. Chi può essere in una notte simile? — si chiede, e subito pensa alla possibilità di una prova. «Chi sei — gli grida — una persona umana o uno spirito maligno?»<sup>41</sup>. «Una persona umana, una persona umana», è la risposta. In effetti si trattava di una pastora che, sorpresa dal nubifragio, cercava asilo nell'eremo. L'eremita la fa entrare senza accorgersi che era una donna, poi, alla luce del fuoco, gli appare una giovane piena di vita, gli occhi neri, di una bellezza sconvolgente. Seduta davanti al fuoco la pastora gli racconta come si era sperduta e poi gli chiede come egli possa vivere lontano dalle dolcezze e dalle bellezze del mondo. E se questo egli lo fa, come sostiene, per seguire la volontà di Dio significa che tutti quelli che restano nel mondo si perderanno? «C'è ovunque salvezza — risponde l'eremita — e questa è la via della salvezza che è toccata a me, infelice!». Dopo aver pronunciato quest'ultima parola, egli stesso ha un moto di meraviglia e di stupore per l'infausta scelta dell'aggettivo, che si esprime in un

<sup>41</sup> I. ČAVČ'AVADZE, *Gandegiti*, in *Txzulebani* cit., I, p. 210. Tutte le citazioni, fino ad altra indicazione, sono tratte da questo poemetto.

monologo interiore dal quale traspare con chiarezza che quell'«infelice» è il sintomo del mancato raggiungimento del tanto agognato equilibrio tra il corpo e lo spirito, del fallimento di una decisione che pretendeva di annullare le esigenze della carne per l'elevazione dell'anima, dell'impossibilità di rimuovere la presenza del sociale in nome del riscatto individuale. Intanto la fanciulla, accarezzata dal calore del fuoco, si era addormentata. La sua bellezza e la sua grazia risaltavano in maniera ancora più evidente, tanto da attrarre con insistenza lo sguardo dell'eremita. Il suo senso morale avrebbe voluto distaccarsene, ma egli, che da quella vista provava un inconfessato piacere, non riusciva più ad allontanarsene. Dopo aver intrattenuto a lungo lo sguardo sulla donna, la sua pulsione del desiderio lo spinge ad alzarsi e ad avvicinarsi alle labbra della pastora. Si china fino quasi a sfiorarle, poi ha un repentino moto di ravvedimento, di ritorno all'ordine che aveva lasciato, di rifiuto dell'eccesso al quale si era abbandonato. Veloce corre verso l'inginocchiatoio per prostrarsi davanti all'immagine della Madonna in cerca di aiuto, ma anche il santo volto ha preso le sembianze della ragazza. La pulsione del desiderio è ancora forte e la sua mano si rifiuta di fare il segno della croce, mentre la lingua ricusa la preghiera. Nella tensione prodotta dal confronto tra la coscienza morale e la dissolutezza delle pulsioni erotiche, si creano spazi per lo sviluppo di allucinazioni. Una voce maligna gli chiede: «Ti ho sconfitto o no?». Sconvolto, l'anacoreta fugge fuori dall'eremo alla ricerca di un improbabile aiuto. Egli vaga confuso tutta la notte per i boschi, poi, il mattino seguente, quando spunta il sole portandogli, con la sua luce, nuovo aiuto, l'eremita ritorna alla sua cella. La pastora se n'è andata e ogni cosa ha ripreso il suo aspetto di sempre. Egli sta per inginocchiarsi a pregare, quando i suoi occhi non vedono più la luce, la sua lingua non riesce più ad articolare un suono, cade e in pochi istanti esala l'ultimo respiro.

La critica ha cercato più volte di individuare le fonti cui, in qualche modo, si sarebbe ispirato o le influenze alle quali sarebbe stato sottoposto Čavč'avadze nella creazione della sua opera, inserendo, in questo possibile elenco, il poemetto *Mcyri* (1839) di M. Lermontov, il racconto di G. Flaubert *La Tentation de saint-Antoine* (1847-49), il romanzo di E. Zola *La Faute de l'abbé Mouret* (1875). Si è ancora tentato di trovare paralleli e analogie con opere più tarde, come il racconto di A. France *Thaïs* del 1890, tuttavia, dopo un'attenta analisi, si deve concludere che *Gandegili* vive un'esistenza assolutamente autonoma, risultato di una ispirazione autentica e originale. Nelle opere citate vi sono certo momenti tematici (la rettitudine morale, la passione amorosa, la tensione erotica, il piacere e il

timore del proibito, i conflitti che ne conseguono ecc.) che avvicinano le une alle altre, ma ognuna di queste creazioni risolve lo scontro che scaturisce dagli elementi comuni nell'ambito di un disegno proprio e autosufficiente, al di fuori di ogni reciproco influsso. *Gandegili* è permeato di una sottile, ma continua e profonda, forza erotica che conduce l'anacoreta alla devianza morale prima e alla morte poi. Nell'affermarsi lento, eppur costante, della pulsione erotica mediante la forza dello sguardo, che non solo fissa la pastora, ma, provocando un fenomeno sinestetico, anche sente, ascolta, tasta, accarezza il suo volto e insieme le parti del suo corpo difese dai pesanti vestiti, si genera l'urto con la dirittura morale dell'eremita che sconvolgerà a tal punto il suo animo fino a condurlo alla morte. Isolato nel suo remoto sito, l'anacoreta aveva trovato una sua via individuale di salvezza, tuttavia, e qui rispunta il tema sociale che Č'avč'avadze pareva avesse momentaneamente abbandonato, al di fuori della società civile non c'è rifugio. Riprendendo contatto con il mondo, l'eremita viene travolto, perché solo vivendo e operando nel mondo si giustifica la propria esistenza. A quest'uomo che, anziché salvarsi sacrificandosi per la sua patria, aveva preferito una scelta solitaria e individuale, Č'avč'avadze non riserva il castigo del rimorso, ma lo sacrifica senza salvezza.

## 4.

I. Č'avč'avadze è il fondatore della prosa georgiana dell'Ottocento e i suoi racconti sono a tutt'oggi insuperati.

*T. T'abidze*

La prosa artistica di I. Č'avč'avadze non è meno impegnata della sua poesia, anzi, con maggiore evidenza, le 'storie' dei suoi racconti si prestano a raggiungere quelle finalità pedagogiche che egli ha sempre perseguito in nome della giustizia sociale, della libertà, del riscatto del popolo georgiano. Non vi sono dissonanze nella sua vasta opera di poeta, scrittore e pubblicista, ma, al contrario, ogni suo atto creativo, ogni suo intervento critico concorre a inserire sempre nuovi elementi a sostegno e conferma delle sue tesi socio-politiche. Non si creda, tuttavia, che la prosa di Č'avč'avadze sia soltanto il frutto della sua razionalità, lo strumento per giungere a una mèta prestabilita, chè, proprio in questo campo, egli sa trovare una profonda emozione artistica, come accade nel suo racconto

lungo forse più famoso *Kacia-adamiani*?! (È un uomo?), pubblicato nel 1863 come forma compiuta di una stesura breve fornita nel 1859 col titolo *K'ak'o*.

Il racconto inizia con il ricco proprietario terriero Luarsab Tatkaridze che conversa amenamente con la moglie Darejan sui brutti tempi in cui vivevano, con tanti nobili che mandavano a studiare nella città i loro figli, non capendo che era proprio lo studio a rovinare la gioventù. Tatkaridze ha un corpo «tondo e ben nutrito come un maialino» e la sua maggiore preoccupazione è il cibo. Indolente, inerte, pigro, egli si cura appena delle sue proprietà, quando invece ci vorrebbero cento occhi per seguirle con attenzione. Trascorre le sue giornate tra la colazione, il pranzo, un sonnellino, il té, quindi la cena. La monotonia della giornata si dissolve nel piacere di non far nulla. Immerso nella sua inattività, egli non si era dato tanto da fare neanche quando si era trattato di trovar moglie, anzi aveva riposto la sua fiducia in una vecchia mezzana che l'aveva raggirato costringendolo, poi, a prendersi in sposa quella donna brutta, orribile che era Darejan, alla quale, però, si era affezionato. Anzi il suo cruccio è quello che la moglie non può avere figli, malgrado le tante visite a luoghi santi e a fattucchiere. E una di quest'ultime suggerisce alla moglie di bere una certa pozione che in breve tempo la porta alla morte. Vecchio, ormai, Tatkaridze resta solo e viene il giorno in cui muore anche lui come molti in Georgia: non avendo dato nulla di nuovo al mondo e non togliendo niente alla morte. Già nella sua introduzione l'autore aveva avvertito che non intendeva riferirsi a una singola persona, ma trattare un problema sociale, e alla fine del racconto aveva sostenuto di aver offerto soltanto uno specchio su cui ognuno potesse vedere e constatare un aspetto della situazione sociale georgiana. Il fine pedagogico del racconto non è, quindi, recondito, ma esplicitato dall'autore stesso, il quale compie la sua indagine sociologica narrando la vita di un personaggio come Luarsab Tatkaridze che assume una forza artistica eccezionale, paragonabile, forse, a quella di un Oblomov. All'eroe di Gončarov, Tatkaridze è avvicicabile non solo per la sua somiglianza fisica, ma soprattutto per quel tratto caratteristico che contraddistingue il suo comportamento: l'inerzia, la noncuranza, la pigrizia. Tuttavia non si può parlare qui di eventuali influenze perché le due opere sono quasi contemporanee (nel 1859, quando uscì l'*Oblomov*, Č'avč'avadze aveva già scritto la prima variante del racconto, *K'ak'o*), anche se il sogno di Oblomov, poi diventato il nono capitolo della prima parte del romanzo, pubblicato nel 1849, era stato probabilmente letto da Č'avč'avadze a Pietroburgo. È vero che a un certo punto del racconto anche Tatkaridze fa un breve sogno, ma il suo è

rivolto al futuro (egli si vede dopo la morte), mentre quello di Oblomov investe il passato (rivede la sua infanzia). Essenziale, nella somiglianza dei personaggi delle due opere, non è la volontà dei due autori a farsi interpreti o meno dei problemi sociali del proprio tempo (presente in Č'avč'avadze, ma assente in Gončarov), quanto piuttosto la scelta tematica obbligata, sia che essi volessero criticare i rapporti sociali esistenti sia che intendessero semplicemente descriverli.

Con il suo racconto lungo *Kacia-adamiani?!*, Č'avč'avadze ha voluto mettere alla berlina il tipo del proprietario terriero nella Georgia della prima metà del XIX secolo, utilizzando una satira sottile e mordace<sup>45</sup>. E nella prosa, più che nella poesia, egli trova la possibilità di rinnovare il genere satirico che, nella letteratura georgiana, aveva sempre avuto una tendenza emozionale, conducendolo verso un modello basato sull'argomentazione, il ragionamento, la dimostrazione. A Č'avč'avadze interessano il problema serio, la questione di fondo, il caso esemplare contro cui rivolge l'ironia della satira, la quale viene così ad avere per oggetto quei fatti, soprattutto sociali e nazionali, che solitamente sono trattati con altri generi letterari; ed è per questo che la sua satira ha sempre un sapore amaro: alla fine si capisce di aver riso su una questione che meritava la più grande serietà<sup>46</sup>. Mentre pone in ridicolo i vizi, le debolezze, i difetti del proprietario terriero georgiano, Č'avč'avadze, sempre animato da ideali di giustizia sociale, palesa un atteggiamento ottimista perché è convinto che alla fine quei proprietari dovranno lasciare il posto alle forze moralmente più sane. Infatti il degrado morale manifestato da Tatkaridze, e qui veniamo all'altro elemento cardine del racconto, non può che portarlo, assieme alla sua classe, alla sconfitta e il suo ruolo sociale sarà svolto da coloro che hanno mantenuto l'integrità morale, garanzia di una sicura unità nazionale<sup>47</sup>. Il «tatkaridzeismo» (*tatkaridzeoba*) è, dunque, un condensato dei peggiori difetti che può avere non un solo individuo, ma una classe intera, di fronte ai quali vengono indirettamente esaltate le qualità di altri ceti sociali, che sanno essere perfetti come il Padre celeste. E la pigrizia che domina la concezione del «tatkaridzeismo» (la sterilità di Darejan è la conseguenza della passività della sua vita) sarà sconfitta, su questo non vi possono essere dubbi, dalla attività, umile e quotidiana, degli oppressi.

<sup>45</sup> Cfr. G. KIKODZE, *Mecxramete sauk'unis kartuli lit'erat'uris istoriidan*, in *Rčëuli Tszulebani*, III, Tbilisi 1965, p. 256.

<sup>46</sup> Cfr. G. K'IK'NADZE, *Ilia Č'avč'avadzis šemokmedebis dziritadi t'endenciebi*, in *Lit'erat'uris teoritsa da ist'oris sak'itxebi*, Tbilisi 1978, p. 258.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 261.



Se con *Kacia-adamiani*?! Č'avė'avadze rivolge la sua feroce critica alla classe dei proprietari terrieri, evidenziandone il degrado morale e l'incapacità di svolgere la funzione cui storicamente era stata chiamata, con il racconto lungo *Otaraant kvrivi* (La vedova di Otar), del 1887, palesa le qualità e i tratti positivi che sono propri della classe contadina, alla quale dovrebbe spettare un ruolo ben diverso nella società. La vedova di Otar vive con il suo unico figlio in un piccolo villaggio. Di carattere buono, ma fermo, grande lavoratrice, madre esemplare, gode del rispetto di tutto il paese. Suo figlio Giorgi, educato secondo sani principi, è cresciuto come sua madre lo desiderava: buono, lavoratore, serio. Pur essendo in età di prender moglie, egli pare non s'interessi alle donne, anche se molte desidererebbero averlo come marito. Non solo non riesce a trovare l'amore, ma anzi, da qualche tempo, è diventato più cupo, più chiuso. Finalmente una sera la madre, che ha tentato invano di scoprire che cosa celi nel cuore suo figlio, gli chiede, con le lacrime agli occhi, di aprirsi, di rivelarle quale sia il motivo della sua sofferenza. Il figlio le confessa che ha deciso di lasciare la propria casa per andare a lavorare come bracciante presso il principe Arčili. La madre, pur di fare la sua felicità, acconsente e lo lascia partire, anche se non comprende subito la ragione di quella sua scelta. Nel nuovo posto di lavoro Giorgi ha modo di mettere in evidenza le sue straordinarie capacità di lavoratore, la sua fierezza, la sua intelligenza che colpiscono lo stesso principe e, in particolare, sua sorella K'eso. Un giorno, mentre lavora sopra un carro colmo di fieno, cade e si spezza la schiena contro una stanga, morendo di lì a poco. La vedova di Otar sopporta questo nuovo, immane dolore con la dignità che le è propria. La vigilia di Natale, recatasi in cimitero per pregare, viene colta da una tempesta di neve e, ormai vecchia e priva di forze, muore sulla tomba del figlio. La vedova di Otar, un'autentica popolana, una contadina, domina, con il suo orgoglio, la sua dignità, la sua forza questo racconto dall'inizio alla fine. Quale differenza, quanta lontananza dalla stirpe dei Tatkaridze! Un giorno di lavoro della vedova vale tutta l'esistenza di mille Tatkaridze! Dopo la morte del marito, alla vedova non era rimasto che il suo unico figlio, e con l'amore verso la sua creatura e con lo zelo verso il lavoro quotidiano aveva saputo ricostituire il nucleo familiare, quel centro della vita umana che la scomparsa del marito aveva infranto. Nell'amore e nel lavoro, la madre e, poi, anche il figlio, ritroveranno la loro condizione umana.

Privo di atteggiamenti apologetici, Č'avė'avadze non ci descrive, tra i contadini, rapporti sociali idilliaci, ma difficili e complessi, anche se segnati da un'intima fierezza e da una inequivocabile

dignità, e appunto per questo superiori a quelli dei proprietari terrieri (ad esempio, pur essendo figlia del popolo, la vedova di Otar, dopo la morte del marito, si era trovata completamente sola e abbandonata). Tuttavia, anche il comportamento del principe Arčili e di sua sorella K'eso è presentato in maniera ben diversa dalla condotta di Tatkaridze. Qui ci troviamo di fronte a un rapporto più umano, tollerante, sereno. Nel 1887, quando fu pubblicato il racconto, la riforma della servitù della gleba era già avvenuta da tempo (mentre *Kacia-adamiani?* era stato scritto prima della riforma), i rapporti tra proprietari terrieri e contadini erano senz'altro migliorati e comunque Č'avč'avadze non intendeva contrapporre una classe a un'altra, ma individuare, così come faceva nella sua attività politica, elementi positivi, di cui, tra l'altro, egli stesso era un esempio, anche nella classe che criticava ferocemente. Giorgi è come la madre (e così era il padre): il lavoro è per lui un'affermazione della sua concezione del mondo. È nel fare, nell'operare che egli manifesta i propri interessi, esprime i propri desideri, palesa il suo modo di essere. In lui non si produce la distinzione tra interessi propri e altrui, ma, al servizio del principe, lavora con lo stesso entusiasmo e la stessa capacità con cui lavorava nel proprio potere. Per Č'avč'avadze egli è il portatore, e il difensore, dell'autentica nozione di lavoro contro ogni tentativo di strumentalizzare l'attività umana per fini particolari. Giorgi ha, inoltre, un'altra dote (che è propria anche della madre): mantiene sempre la parola e fa quel che promette. Non vi è in lui traccia di vanagloria, di autocompiacimento, di vanteria, di ipocrisia come troviamo in Tatkaridze, perché in lui il senso morale è ancora intatto, la concezione stessa dell'inganno è al di fuori della sua educazione e del suo modo di pensare. Dopo il lavoro, l'amore. Anche Giorgi sa amare, e se ha lasciato la propria casa per porsi al servizio del principe Arčili non può essere che per una ragione: è innamorato della principessa K'eso. L'autore non lo dice mai apertamente, tuttavia dall'intuizione della vedova sappiamo che è così. Ma se nel lavoro Giorgi trova la propria affermazione, nell'amore trova la propria delusione perché non sarà ricambiato (quelle lacrime di K'eso, al momento della morte di Giorgi, dobbiamo ritenerle un segno d'amore o semplicemente di pietà per la scomparsa di un uomo?) e d'altra parte come poteva esserlo con tanta differenza di ceto? Č'avč'avadze è autore disincantato che non crede alle facili 'contaminazioni' amorose tra ricchi e poveri limitando un sentimento così importante (e coinvolgente anche economicamente) all'ambito della propria classe. L'amore sembra rientrare per Č'avč'avadze in canoni molto severi. Giorgi, infatti, per ragioni al di sopra di lui viene frustrato nel suo sentimento, ma sua madre rifiuta di sua volontà

l'amore che le offre un suo compaesano, un certo Sosia, dopo che è rimasta vedova. Amato un uomo, la donna deve forse restargli fedele, dato che l'amore sensuale è un valore in sé unico, come, d'altra parte, il lavoro, e non può essere mutato a piacere, ma proprio nella costanza è il pegno della sua autenticità. Morendo sulla tomba del figlio, la vedova di Otar ci fornisce una testimonianza conclusiva di quest'amore unico, e proprio per questo certo, verso la propria creatura e ancora verso l'uomo con il quale l'ha generata.

Gli altri racconti di Č'avč'avadze restano fedeli ai motivi che ormai conosciamo bene e che formano la struttura portante del suo lavoro artistico e critico, ai quali potremmo aggiungere ancora un altro tema sociale come la lotta contro la pena di morte patrocinata nel suo racconto del 1879 *Sarčobelazed* (Alla forza) in cui il vecchio e ingenuo contadino P'et're, pur avendo assistito a un'impiccagione, non crede ai suoi occhi e pensa si sia trattato di uno scherzo.

Affrontando i temi sociali e nazionali più sentiti dai georgiani, Č'avč'avadze si è certamente conquistato, con i suoi articoli di critica, la simpatia dei contemporanei, ma con i suoi versi e i suoi racconti egli è penetrato nei cuori dei posteri, e per questo motivo la sua figura si erge sempre superba tra i grandi delle lettere georgiane<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Nel licenziare questo lavoro ci sia consentito di esprimere tutta la nostra gratitudine alle colleghe e amiche dell'Università di Tbilisi N. Abesadze, Š. Apridonidze e N. Č'anišvili che ci hanno aiutati a capire i segreti dell'opera di I. Č'avč'avadze. Tutta la nostra gratitudine a S. Xaduri, direttore della Biblioteca dell'Accademia delle Scienze di Georgia e a A. Dzidziguri, direttore della Biblioteca Pubblica «K. Marx» di Tbilisi. Un ringraziamento particolarmente affettuoso a K'lara Ramišvili della biblioteca «K. Marx» e alle sue collaboratrici per la sollecitudine con cui hanno esaudito le nostre numerose richieste. Un grazie anche a G. Abašidze.

Questa ricerca è stata resa possibile da un soggiorno di studio a Tbilisi che ci è stato concesso dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, al quale vanno tutti i nostri ringraziamenti.

Giampiero Bellingeri

‘ALÎ ŞÎR: CENTO VERBI SPRECATI? \*

Le frange del turbante ha sparso sulle spalle,  
I cuori han dispiegato loro stendardo folle.  
Ma quali Pleiadi la luna nuova in cielo va esibendo?  
Non valgono la punta dell'unghia sua tagliata!  
Vuol tingere e ingannare il povero mio occhio,  
Facendo il labbro suo di rosso sangue.  
Le sue sciagure invia ad assalire la città dei cuori,  
Sul rivolo dell'occhio ha piantato la tenda.  
Quante schiere disperde quel ribaldo, quel bello,  
Quando scioglie i capelli ed il colbacco inclina!  
Dalla sua mano bevvi, e bevvi ancora,  
Non seppi più fermarmi, e la coppa del piede gli baciai.  
A lungo, poi, strisciando, lo pedinai per quelle  
Impronte sue osservare su polvere calcate.  
Gâlib, il Vittorioso, mai a nessuno permise di passare,  
Dovunque deviasse le sue parole in piena!  
Ben sa chi riconosce Nostro Signore Santo  
Chi tirerà le orecchie a chi Lo ignora!

Qui siamo a Costantinopoli in un convento *mevlevî* di Galata – frequentato anche dal sultano Selim III – cui era preposto uno *sceyh*, Gâlib (1757-1799), autore dell'elevato poema mistico *Hüsn ü 'Aşq*, «Bellezza e Amore», e del componimento or ora letto, in *türki-i basît*, «turco puro, semplice» (ma anche «ampio, diffuso, scorrevole, ridente»): scritto cioè con la scelta – artificiosa quanto oculata – di evitare al massimo il lessico e le costruzioni dei persiani. Tecnicamente quasi soddisfatta (quasi, ché si tratta pur sempre di un *gâzel*, di una forma canonica...), tale aspirazione resta comunque

\* Testo di una comunicazione tenuta presso l'Università di Siena (8.2.1988).

frustrata e dalla traduzione in italiano – che tutto uniforma, sia il lessico sia l'impianto, turchi – e dalla inevitabile adesione alla «difficile tradizione», greve non solamente per i turchi ma per i persiani stessi. Solo che i turchi, adesso, sanno, credono di sapere, con chi prendersela, hanno individuato un'etnia/accademia che li ha corrotti, mentre i persiani devono eventualmente ribellarsi a un'astratta tradizione.

A onore del vero, anche questo *gâzel* in *turco puro* porta a fronte, nelle edizioni contemporanee della Turchia repubblicana, la ritraduzione in un turco che dovrebbe essere ancora più semplice (cioè più comprensibile ai lettori attuali), esattamente come sono correati da una siffatta resa gli altri bei versi *turchi-ottomani* (cioè «impuri», astrusi, difficili da intendere, per via delle costruzioni, del lessico, dei concetti estranei, *non nazionali*) dello stesso Ğâlib, poeta che apprezziamo anche per questo aulico spirito giannizzeresco.

Ancora qualche brano di lui, di altro tono, mistico, per esempio da *Zindegânî-i 'Aşq yâxûd şîfat-i perverîş-i 'Aşq*:

Come Amore s'attorse nei vagiti,  
 Ai lacci della pena fu legato.  
 Il cielo, gravido di cure,  
 Comoda culla per Lui volle di bara.

e, da *Zindegânî-i Hüsn*:

Era l'irriducibile sciagura  
 A dondolare la culla di Bellezza.  
 Lei pure il cielo ingiusto piegò al vizio  
 Degli stravolti movimenti e giri.

Ma passiamo ad altri tempi, più addietro, con le solite comuni questioni.

Nei domini di Tamerlano – lontano erede di parte dei territori toccati a Ğagatay, il figlio secondogenito di Ğingiz Khan dal quale prenderanno il nome una lingua e una letteratura di prestigio – vigevano due leggi: consuetudine dei nomadi turco-mongoli e usi amministrativi persiani. E là, ruvidi guerrieri di varia parlata turca, irrequieti, interpretavano ancora con credulità le parole persiane *xasta am*, «sono stanco», sussurrate con un filo di voce da sedentari iranici sfiniti: scuotendo il capo e agitando i capelli raccolti in una coda, tornavano alle steppe con una netta impressione in testa: «Tutti di salute cagionevole, 'sti civili!».

Così, forse, il persiano *xasta*, «stanco», passò a significare

«malato» presso i turchi, i quali tante cose languide prima magari disprezzano, poi prendono troppo sul serio. E fu, di nuovo, inevitabile, il contagio.

Con il tempo, l'aristocrazia nomade, insediata in città, a Herat, per esempio, s'assimilò ai persiani e si lasciò tagliare la coda (Bombaci, 133-134). Non la lingua, però!

Ma quale lingua? In turcologia sarebbe più corretto chiedersi «quali lingue?».

Quella ciagataica, era la lingua letteraria classica dell'Asia Centrale. Fu coltivata fino ad alcuni decenni fa, quasi dovunque, anche a Occidente, a Costantinopoli: un po' per vezzo (evidentemente, non bastavano le finezze cortigiane dell'ottomana), un po' perché, forse, pareva potesse dire qualcosa di più vero, grazie anche a Nevā'ī (sempre più ad orientem si deve andare, a caccia di verità?).

Va d'obbligo premesso che l'elemento persiano-arabo è anche qui presente in modo massiccio. Secondo Agâh Širri Levend, in essa si trovano tracce di uiguro (est) e di oguzo (ovest). (Levend, I, 196-211). Chi attinge a Occidente e chi a Oriente, sempre in area turca. A. Bombaci, dopo aver ricordato che «tale parlata, come la composizione etnica di quelle genti, era tutt'altro che omogenea», e che vi «agivano due tradizioni colte: il linguaggio amministrativo degli uiguri e l'antica lingua letteraria centro-asiatica, e questa sia per diretto ricordo, sia attraverso gli scritti del Khvarizm e dell'Orda d'Oro», sottolineava: «Quale parte tocchi a ciascun componente è un problema non ancora approfondito». (Bombaci, 134).

A.M. Ščerbak la definiva «una sovrapposizione di due paradigmi di declinazione risalenti a due diverse basi dialettali, cioè all'antico uzbeko e all'antico ottomano.» (Ščerbak, 106).

In altri termini, si potrebbe osservare in essa un sistema centrale completo (base uigura), dove tutti i membri sarebbero organicamente collegati, sul quale si innestano forme periferiche difettive che si limiterebbero a comparire quasi esclusivamente nel paradigma possessivo-nominale. Insomma, varie parlate, lingue, tradizioni letterarie, chiamate genericamente *türkî*, precedono e danno corpo, forma, voci a un *türkî* più specificamente «ciagataico», quello reso classico da 'Alī Šīr. Veniamo dunque al nostro autore.

Di tale grande personalità tanti hanno discettato, molti si stanno ancora occupando. «(...) l'accademico più perfetto e più raffinato [dell'ambiente timuride, G.B.] è senza dubbio 'Alī Šīr Nevā'ī (1441-1501): per chi parla turco, un simbolo, anche se la sua arte è gemella di quella di un Giāmī, che i Persiani considerano talora l'ultimo, il «suggello» dei grandi poeti». (Scarcia, 531).

Nacque a Herat, da famiglia uigura. Era già dall'infanzia buon

amico del *mīrzâ* Husayn Bayqara. Fu allontanato dalla città natale da Sultan Abu Said Mirza per ragioni oscure. Soggiornò a Samarcanda. Rientrò a Herat quando Husayn Bayqara diventò sovrano (1469). Alla sua corte brillò, ma non ricoprì cariche supreme: va ricordato tuttavia che diresse una sorta di Ufficio Affari Turchi. Godette dei favori del sultano e a sua volta fu mecenate e arbiter elegantiae. Sorsero per sua iniziativa scuole, ospedali, mausolei, moschee. Fin dalla tenera età appartenne alla confraternita dei Naqšbandî. Suo Maestro e sua Guida spirituale fu Ġâmî, il *xâtm'oš-šo'ara* dei persiani. (Bombaci, 145-146).

Molto prolifico, era soprannominato *Zü-l-lisanein*, «il bilingue». Compose prima in persiano, con il *nom de plume* Fânî, «l'Effimero»: «(...) fu così che conobbi quanto di leggiadro e di grazioso vi era tra i *ğazel* e le *qaşide*, anzi alle poesie più vaghe (...) composi anche dei paralleli (*tatabbu' qilîpmin*)...» (Gandjeï, 147).

Vale a dire che si impadronì della tecnica, attingendo ad Amîr-i Xusrav, Hâfiz e Ġâmî. Ai comandamenti di quest'ultimo, «perla unica del mare della fama – Imâm della schiera dei santi», e all'ordine del «(...) Sultano che designa i sultani (...) *Ombra di Dio, sole pari ad Alessandro* (...) Abû 'l-Gâzî Sulţân Husayn Bahâdur Hân», ossia Husayn Bayqara, si deve la redazione, la compilazione del suo canzoniere persiano (1496/1500 ca.).

Successivamente, ravvedutosi – sempre con la spinta incoraggiante e con l'esempio del sultano Huseyn – compose in turco, e da «Effimero» divenne «Melodioso», *Nevâ'î*. Nei suoi scritti, però, non si legge esattamente di incoraggiamenti: si nota qualcosa di più forte. «(...) e siccome la [sua] debole mente [era] pronta a conformarsi agli ordini e ai divieti di quel signore [Ġâmî], il comandamento che era necessario diffondere, e l'ordine cui era obbligatorio ubbidire, di quella signoria, imponevano di continuo a questo umile [servitore] di girare talora le redini del discorso dalla valle del turco a quella del persiano e di volgere le briglie della versificazione dalla maniera turca verso l'idioma persiano (...)» (Gandjeï, 151-152).

È da sottolineare, nel brano citato, la presenza insistente di «termini di legge», restrizioni: *evâmir*, *fermân-i lâzem*, *emr*, *nevâbî*, ovvero ordini, comandamenti, divieti, redini e briglie. Viene in mente la maniera in cui Yakînî definiva Sakkâkî (entrambi poetavano in *türkî* nella prima metà del XV secolo, l'ultimo è apprezzato da Nevâ'î): «(...) *Sakkâkî* (...) *türk şâ'erlerining muğtabididur*»: «Sakkâkî è il *muğtabid* dei poeti turchi» (Rustamov, 100); e *muğtabid* è un dottore, un interprete della legge, quando non addirittura il legifere, o il fondatore di un sistema. Ovvero, già e ancora norme e canoni.

Guarda un po’, anche nel caso di *Muḥākamat-ul-luġatein*, opera estrema (1499-1500), e provocatoria, di ‘Alī Šīr Nevā’ī, ci troviamo di fronte a concetti che seguitano a rimandare alla prassi giuridica. Vediamo, per esempio, come è stato tradotto in italiano tale titolo: «Processo» (Rossi, 429); «Giudizio» (Bombaci, 160); «Confronto» (Gandjei, 146); «Contesa» (Bausani, 211); «Disputa» (Scarcia, 531), delle due lingue, o dei due verbi, il turco e il persiano, naturalmente. *Muḥākamat* si potrebbe anche tradurre con «questione», «discussione», «arbitrio», «ruzza», «battibecco», «partita», termini che quando non fossero più della giurisprudenza, entrerebbero nella sfera dell’agonismo sportivo, o della esibizione teatrale, della sceneggiata: giudice inappellabile, o avvocato di parte, regista o manovratore di marionette, uno solo, lui, l’arbitro, e noi qui ad assistere, a rivivere un certo fatto.

«Lode a Dio (...)

Inno a Colui che con il verbo avviò il creato,  
In esso fece l’uomo un’arca intima ai segreti,  
Fregio e modello alla pagina del «Sia!»,  
Sul tutto eletto lo credè con la favella.

(...) Spigolatore del raccolto dei signori d’eloquenza e custode del forziere delle parole perle e usignolo dell’orto delle ordinate rime, ‘Alī Šīr il Melodioso (...) chiede che gli sia concesso di definire la parola una perla il cui mare è il cuore.

(...) In ognuno dei sette climi del quarto abitato del mondo, sono tanti i paesi, e in ogni paese tante le città e i borghi e i villaggi, e in ogni steppa tante e tante le nazioni, e sui versanti e la cima di ogni monte, e sulle rive e le isole di ogni oceano tante sono le genti. Le parole e il fraseggio delle comunità si differenziano da quelli delle altre e si distinguono per alcune particolarità assenti altrove. (...) Fra tutte, la lingua araba è l’eletta, per la netta purezza del bel dire ed è stupenda per l’eloquenza ornata, e nessuno di quelli che ragionano e discorrono ha di che ridire a un tal proposito. (...) Vengono poi tre lingue notevoli e degne (...), turco, persiano e hindi, (...) le cui origini risalgono a Yâfeth, Sâm, Hâm, i tre figli del profeta Noé, su di Lui la benedizione divina (...). Noé, sia Egli benedetto, trovò la salvezza dal Diluvio e scampò a quel pericolo. Nel mondo abitato non era rimasta traccia di creatura, né di uomo segno. Inviò Egli allora Yâfeth, che gli storici chiamano Padre dei Turchi, nella terra di Khatâ, e fece Sâm, detto Padre dei Persiani, signore tra i paesi d’Îrân e Tûrân, e mandò Hâm, chiamato Padre degli Indi, nelle regioni dell’Indostan. E i discendenti e i sudditi di questi tre figli di



profeta si sparsero e divennero numerosi nelle soprammenzionate contrade. E gli storici sono concordi nel dire il figlio di Yáfeth, Padre dei Turchi, elevato tra i fratelli per la corona di profeta e distinto per la eminenza d'inviato di Dio. E le tre lingue, turca, persiana e hindi, divennero note tra i rampolli ed i popoli dei succitati tre. Noé, su di Lui la benedizione, maledisse nella sua lingua santa Hâm, in seguito a uno sgarbo subito. Così, il suo colore bianco si mutò in nero, la sua lingua si fece balbuziente e restò spoglia dell'arte di ben esporre. (...).

Comunque, la lingua araba con la sua sublime eloquenza, e il parlare indiano con le sue indecenze vane, sono usciti di scena, l'una da una dignità egregia, l'altro da un infimo gradino. Restano l'espressione gradita in lingua turca e il senso della parola nella locuzione persiana.

In questo modo, è evidente che il turco è più pronto nel capire e nell'intendere, e più genuino nell'indole, del persiano (*sâri*). E il persiano è più intelligente, più puntuale nelle scienze, e più profondo nel pensiero compiuto ed elevato. Tutto ciò è reso manifesto dalle intenzioni sincere, buone, rette dei turchi, e dalle scienze, la dottrina, la saggezza dei persiani. Tuttavia, a motivo della pienezza e dei difetti delle lingue, tra loro esistono grandi divari: nella formazione delle parole e nell'organizzazione della frase, il turco ha superato il persiano. Nella sua lingua ha palesato, rispetto all'espressione persiana, pregi che, a Dio piacendo, saranno menzionati al momento opportuno.

Da prova lampante della maggiore malleabilità del turco può servire il fatto che la mescolanza tra uomini e donne, adulti e bambini dei due popoli è massima; s'incontrano tra loro, e conversano e sono in contatto; e tra i persiani la classe colta è numerosa, così come è copioso il numero della gente misera e semplice tra i turchi. Pure, i turchi, dal grande al piccino, dal servo al padrone, tutti conoscono il persiano, sono in grado di parlarlo, talvolta finanche con un certo stile. I poeti turchi compongono versi vivi e dolci in persiano. Ma nessuno dei persiani, dal più meschino al più nobile, dall'ignorante al dotto, sa parlare turco, né capisce quanto in questo idioma viene detto. E se anche uno su cento, anzi su mille, ha appreso questa lingua e in questa si esprime, chiunque lo senta s'accorge che si tratta di un persiano. E quel parlante confessa così la propria carenza attraverso la sua stessa lingua.

A favore della migliore indole del turco, una testimonianza più incontestabile della seguente non può essere portata da alcuno (...). Il turco, nella disposizione e nell'uso delle parole, infinità di volte ha dimostrato di disporre di mezzi tali per la resa dei concetti più

sfumati, che fino a quando un abile esperto non li spieghi, non risultano comprensibili».

A questo punto, l'autore passa a enumerare cento, o novantanove, o novantotto (cfr. *infra*) verbi, o nomi. Li riportiamo tutti, corredandoli dei significati, spesso particolarmente evocativi di concetti più volte incontrati e riscontrabili in poesia, sia persiana che turca. Di certuni può ben comprendere, afferrare il contesto e l'ambito di applicazione anche un «fragile» «cagionevole», ma avvezzo e avveduto, persiano-*sârt*. Di certi altri, invece, potremmo forse allestire, o organizzare, o progettare, o vagheggiare – *tüz-*, cfr. l'elenco, significa proprio tutto questo – in una sorta di prospettiva a monte e a valle del Nostro, lo sfondo sul quale le scuole poetiche successive a Nevâî, e Ğâmî, li avrebbero, come effettivamente li hanno, collocati. E di quelli di sapore militaresco, poi, si veda il tardo esito ottomano a Istanbul, nel canto di Ğâlib Dede (il quale componeva anche in ciagataico) che apre le nostre pagine.

Benché non intendiamo condurre in questa sede l'auspicabile analisi storico-semantiche dei lemmi elencati, ricorriamo ad alcuni accorgimenti grafici al fine di operare una sia pur minima segnalazione di divergenze interpretative. Un ; evidenzierà qualche slittamento, o dilatazione di significato: p. es. *inde-* «chiamare; prestare attenzione, approvare»; *bur-* «arricciare, torcere; avvolgere». Una / interverrà a separare denotazioni discordanti, se non addirittura contrarie, secondo le contrastanti letture e interpretazioni di, nell'ordine, R. Devereux / A.S. Levend IV, 187-217: cfr., p. es., *tanla-* «to go stray, be surprised» per Devereux, p. 7 / «anlamak, seçmek» per Levend, p. 290. Tutte letture plausibili, in sé e per sé, dato che esiste sia *tangla-* «stupirsi», sia *tangla-* «albeggiare, farsi giorno» (*Drevnetjurkskij Slovar', s.v.*), ovvero quotidiano inizio della luce, l'ora in cui è dato di «discernere» (*seçmek*) qualche sagoma che più nettamente si staglia oltre i fantasmi e i fili neri della notte. Ma non possiamo sapere quale dei due gruppi di significati volesse il poeta privilegiare qui, in questa enumerazione. Anche perché, come fa notare A.S. Levend, IV, 194, in nota: «La maggior parte di queste parole non esiste nella lingua letteraria Çagatay. Nevâî, allineando le parole raccolte dalla lingua popolare a conforto della propria tesi, ha voluto dimostrarne le sottigliezze di significato». E il Levend avrebbe potuto aggiungere che – quand'anche queste «parole» avessero goduto già di prestigio, di *record* letterario – di puro sfoggio lessicografico, di mera (e vana?) contrapposizione al persiano si tratta, visto che, nel corso dell'esemplificazione e illustrazione, Navâî fornisce solo pochissimi versi in cui risuonano già alcune di tali voci. Meno esiguo, fatte le debite proporzioni, è il numero dei distici nei quali

entrano verbi e nomi che non troviamo elencati.

Dunque, la «disputa-disfida» non è propriamente ad armi pari, e denuncia almeno un pizzico di slealtà, o arbitrarietà. È veramente la lingua turca, in sé, che possiede più colore e più dinamismo di quella persiana, o non sarà invece la lingua popolare ad essere in questo senso più ricca rispetto alla lingua accademica? Potrebbe essere comodo equivocare. Si è talmente abituati a identificare l'accademia persiana con «il persiano», che non viene in mente a nessuno di fare ricerche di *dinamismo* e *colore* nella lingua popolare persiana, la quale peraltro non è detto che ne sia veramente priva: si tratterebbe di un caso pressoché unico a questo mondo!

Ma si veda in proposito la nota di A. Bausani (211, nota 1): «Questa "povertà" [di verbi del mediopersiano, G.B.] va meglio specificata, perché sarà una delle ragioni, una ragione interna, linguistica della direzione prevalentemente decorativa presa dalla letteratura persiana. Si tratta di una singolare scarsità di verbi esprimenti i vari aspetti dell'azione, del moto: sono del tutto ignoti in persiano, o meglio vengono espressi con perifrasi, verbi come scintillare, ammiccare, tentennare, centellinare e tanti altri del genere. L'unico letterato classico che, a mia notizia, abbia con notevole acutezza (...) descritto questa caratteristica della lingua persiana è il grande ministro e mecenate di poeti Mir 'Alī Scīr Navā'ī (...). Egli, in una interessantissima operetta in turco ciagataico, dal titolo *Mobâkamato 'l-loghatein* (Contesa fra le due lingue), compara il persiano con la sua lingua materna (...), dando la palma a quest'ultimo. Una delle ragioni da lui portate è proprio la grande scarsità, nel persiano, di verbi descrittivi degli aspetti dinamici della realtà. Il che, appunto, è tuttora causa di grandi difficoltà per la instaurazione di uno stile veramente «realistico» nella letteratura persiana. (...)».

Senonché, tale scarsità si riduce, a detta dello stesso Bausani, con l'arricchimento lessicale apportato dallo «stile indiano» (ancora accademia!), per annullarsi completamente in certa letteratura moderna. Basti pensare a un Sâdeq Cûbak, il quale scrive in una lingua pressoché incomprensibile alla maggior parte degli iranisti, pur ampiamente familiarizzati con i classici, ivi compresi i più astrusi, nei quali il «gioco di parole» era appunto «gioco *fra* parole».

Si potrebbe, forse, stabilire un parallelo con la letteratura italiana: la lingua stessa è stata ritenuta responsabile di quella assenza di immediatezza che secondo una visione post-romantica caratterizza i suoi classici. Una volta operata la rivoluzione anticlassicistica, anche la lingua persiana e l'italiana si possono ritrovare ricche.

Tutto sommato, il discorso di Nevâ'ī e le osservazioni del Bausani dimostrano semplicemente una cosa: la dittatura della capi-

tale accademica, antidemocratica non solo nei confronti delle *vilâyet*, ossia la «provincia» detta alla turca, ma anche delle *velâyat*, ovvero la stessa entità pronunciata alla persiana.

Alla vigilia dell'affermazione di un tal genere di dittatura, qui da noi, in Italia, Dante dichiarava di essere stato spinto a scrivere in volgare «per lo naturale amore de la propria loquela», e annunciava: «la gran bontade del volgare di sì si vedrà, però che si vedrà la sua virtù, si com'è per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente e acconciamente, quasi come per esso latino, manifestare»; e prometteva: «sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce». La profezia a tale punto si realizzò che di lì a poco quel volgare si trasformò in un'accademia più prepotente ancora della prima.

Poco di simile là, dove lo stesso Nevâî, nonostante quanto lo sentiamo andar sostenendo, mira in realtà e in fondo soprattutto a fare il Ğâmî, certo con «lo naturale amore de la propria loquela». Quando rinnovamento ci sarà, esso interesserà – questioni di qualità e di merito a parte – sia il mondo turco, sia il mondo iranico, siccome la luce (nuova) del (nuovo) sole dà, prima o poi, questione di minuti, lume al mondo.

E certa *indiscutibile* maggiore precocità modernistica, diciamo pure romantica, turca, parrebbe dovuta a ragioni di «collocazione», geografica e storica, e non a intrinseche attitudini linguistiche.

Quanto al numero dei verbi «colorati» – cento, secondo Nevâî – sono novantanove negli esemplari di *Muḥâkemet* basati sull'*Omnia* del *Topkapî*, cento nella copia della raccolta *Fâtih*: qui, il centesimo «nome» sarebbe *ğimdîla-* (Levend, IV 193, in nota). Per l'assenza del centesimo verbo è diversa la motivazione proposta da Devereux: «Actually only 99. In his subsequent illustrations of the correct usage of some of the individual words, Nawâî discusses several words not included in his list. Presumably one of these is the missing hundredth word». (Devereux, 9, nota 12).

Secondo noi, invece, si potrebbe parlare di novantotto o novantanove «parole», ché ci sembra che *k.nerge-* e *kînerge-* (entrambi «ampliarsi, estendersi, diffondersi; metter da parte, tirare da parte»), non facciano che ricalcarsi, magari senza necessariamente derivare «dal persiano» (*Farsça'dan*) come sostiene Levend, IV, 284. Perché non tenere nel ponderato conto una base-radice un pochino più autoctona? Cfr. *ké:ŋ* (g-), «wide, broad» (Clauson, *s.v.*).

«Ecco comunque *qovar-* «appassire, languire, perdere la freschezza»; *quruqşa-* «inaridire»; *üşer-* «infrangere, frantumare/spingere

avanti”; *ğığay-* “?” *üngdey-* “esultare, chiamare”; *çigri-* “perdere il sonno, l’intorbidirsi dell’occhio a causa della malattia (d’amore?)”; *dumsay-* “lanciare occhiate torve, sbuffare di rabbia, imbronciarsi”; *umun-* “nutrire speranze”; *usan-* “infastidirsi, essere disgustato”; *igir-* “filare, cingere, (far) girare”; *iger-* “(far) seguire, volgere, rovesciare”; *oxran-* “parlare mentre pascolano gli animali”; *tariq-* “essere oppresso, adirarsi”; *alda-* “ingannare, mentire”, *irgada-/argada-* “muover(si), scuoter(si) / ingannare”; *išen-* “credere, affidarsi”; *iglen-* “fermar(si), aspettare, riposare, oziare, divertirsi”; *aylan-* “girare, vagabondare”; *irik-* “piagnucolare, lamentarsi, aborrire / alzarsi presto il mattino”; *igren-* “provare avversione”; *avun-* “essere confortato, illudersi”; *qista-* “scolorire, serrar(si), spremere, avere fretta, mettere alle strette, far camminare”; *qina-* “biasimare”; *qozğal-* “muoversi”; *savrul-* “essere scosso, sbalottato”; *çayqal-* “essere risciacquato, sbattuto, ripulito”; *divdeşi-* “?”; *qıman-/qımsan-* “muoversi; udire; camminare piano piano”; *qızğan-* “invidiare, essere geloso, offendersi”; *nige-* “importunare, molestare”; *sılan-* “essere amato, considerato”; *tanla-* “smarrirsi, essere sorpreso / capire, scegliere, discernere”; *qımırda-* “muoversi, agitarsi”; *sirp-* “spargere, spruzzare”; *sirme-* “prendere, afferarre, sollevare”; *kenerge-* “diffonder(si) / tirar da parte”; *siğriq-* “andar via di soppiatto, sfuggire”; *siğin-* “rifugiarsi”; *qılı-* “deviare, fare uno scarto (di animali)”; *yalin-* “domandare, supplicare, lusingare, illudere / diffondere luce”; *munğlan-* “patire, subire, parlare con voce triste”; *inde-* “chiamare; prestare attenzione, approvare”; *tirge-* “allinear(si)” / cercare informazioni, sorvegliare, ostacolare”; *tivre-* “filare, girare, ruotare, curvar(si), perforare, trafiggere, commuovere”; *qıngğay-* “tremare, essere scosso”; *şığilda-/şığalda-* “cigolare, far stridere, digrignare i denti”; *singre-* “piangere afflitto, di nascosto, in silenzio”; *yaşqa-* “minacciare, spaventare”; *isqar-* “ricordare”; *köngren-/küngren-* “parlare sdegnosamente, adirarsi”; *soxran-* “mormorare, sussurrare, lamentarsi”; *sipa-* “lisciare, appianare, strofinare, vezzeggiare, carezzare”; *qarala-* “annerir(si), oscurar(si)”; *sürgen-* “trascinarsi”; *köymen-/küymen-* “provare avversione per una certa azione, trovare pretesti, trascurare, trasandare”; *ingren-* “gemere, lamentarsi in silenzio”; *tüşel-* “essere ipocrita, fingere di non sapere, vezzeggiare”; *munğay-* “essere addolorato, disperare”; *tançqa-* “stupire”; *tançqal-* “stupirsi”; *körükse-* “desiderare ardentemente; mancare, fallire, sentire la mancanza, implorare / costringere, forzare”; *buşurgan-* “essere adirato; addolorare”; *boxsa-/buxsa-* “singhiozzare nel distacco”; *kirgin-* “stringersi, avvinghiarsi, montare, salire”; *sögede-* “onorare, rispettare”; *bos-* “scappare dal nemico, accovacciarsi, star nascosto; migrare, tendere un agguato”; *bur-* “arricciare, torcere; avvolgere, coprire”; *tur-* “torcere, piegare”;

*tamši-/tamış-* “bere assaporando ogni goccia, gocciolare”; *qaba-* “cingere, accerchiare, avvolgere”; *sipqar-* “bere senza lasciare una goccia, inghiottire tutto in una volta / sorseggiare, sorbire”; *çiçerge-* “disegnare, decorare”, *çörge-* “attorcigliarsi”; *örten-* “bruciare, ardere, abbrustolirsi”; *sizğur-* “spremere fuori, fischiare, far trasudare, rendere manifesto, tracciare”; *körpekleş-* “rinfrescarsi, rinnovarsi, illuminarsi”; *çoprut-* “disperdere una moltitudine; portare l’uno sulle tracce dell’altro”; *ğırğa-* “divertirsi, provar piacere, vivere nell’agio”; *biç-* “tagliare, dividere”; *qinğzan-* “insistere, ostinarsi”; *şingür-* “digerire”; *köndelet/kündelet-* “camminare, saltellare; fare un viaggio; inciampare, far cadere”; *kömür-* “rodere”; *bikir-* “armare, rafforzare, fortificare”; *köngürde-/küngürde-* “indebolirsi/tuonare, rimbombare”; *künerge-* “allargar(si), estender(si)”; *kizer-* “indietreggiare; ritirarsi”; *doptol-* “essere pieno, colmo; pestare i piedi, per collera o gioia”; *çida-* “sopportare”; *tüz-* “ordinare, assettare, organizzare; sognare, fantasticare, immaginare”; *qazğan-* “vincere”; *qičiğla-* “provocare, irritare, stuzzicare, solleticare”; *kengire-* “imbarazzare, confondere, rendere perplesso”; *yada-* “smagrire, stancarsi, trovare strano, insopportabile”; *qada-* “inchiodare, fissare, legare”; *çiğan-* “essere schiacciato, sconfitto”; *köndür-* “soddisfare, persuadere; acconsentire, credere”; *söndür-* “estinguere, spegnere”; *suqlat-* “stimolare l’appetito”.

«Sono cento parole atte all’espressione insolita (*ğarīb*), e a nessuna di queste esiste in persiano un parallelo; tutte sono necessarie al momento del bell’eloquio. Molte tali sono che è impossibile capirle. Qualcuna si può spiegare, ma la comprensione di ognuna non si dà senza l’impiego di perifrasi, per giunta ricorrendo al lessico arabo. In turco si trovano tante voci siffatte. (...) I grandi poeti hanno inteso lodi al vino. Ed è prescrizione che all’atto di bere vino secondo l’etichetta esibiscano infinite finezze allineando lunghi discorsi. C’è un insuperabile *sipqarmaq* (“bere senza lasciare una goccia, inghiottire tutto in una volta / sorseggiare, sorbire”), e in turco si trova il distico d’apertura:

O coppiere, tieni la coppa, per un attimo  
 voglio uscire da me stesso!  
 Tienila quanto e come vuoi, basta che tu con me  
 la beva labbro a labbro!

Di grazia, pervenuti i turchi a un simile concetto, nella poesia persiana quale rimedio potranno mai trovare? E *tamşımaq*, che non vuol dire bere con avidità, ma a goccia a goccia, traendo da ogni goccia il piacere. In turco c’è in questa accezione il singolare inizio:



Dal monte io sono addetto a incanalare  
la piena dell'amore,  
Lontano nel dolore, come nuvola  
a scrosci sempre piango.

Poiché in persiano niente c'è che risponda a *ögürmek*, i poeti che cantano in persiano vengono a trovarsi orbi di questa idea. Di più, oltre al piangere diretto c'è ancora *inčkirmek* (manca nell'elenco), che è il piangere con clamore. In turco hanno trovato questa espressione:

Affranto nel vorticoso vortice  
del mondo,  
Piango e singhiozzo, come la ruota  
stride.

(...)

Di nuovo, in lingua turca ci sono *qımsanmaq* («muoversi piano piano; vibrare») e *qizğanmaq* («invidiare, essere geloso, offendersi»), due mirabili voci. Eccole espresse in questo distico:

Quando svelti la tua guancia, vibro,  
Ma poi fremo di furia, se la vedono altri!

I poeti che compongono in persiano sono di tali voci privi. Dicano pure, loro, *xâr* alla spina che affonda nel piede dell'amante, ma *çökür*, che è ancora più penosa, mica ce l'hanno! Invece in turco così risulta:

Le spine conficcate nel mio piede  
lungo il tuo cammino  
Estraggo, polvere raccolgo e belletto  
ne faccio del mio occhio.

(...)

Al turco *yasanmaq* («adornarsi», manca nell'elenco), corrispondono in persiano *ârâsta* e *ârâyış*, ma a *bizenmek* («id.», e manca nell'elenco) che cosa mai si giustappone? Esso è un accrescitivo di *yasanmaq*:

Grazia e bellezza hai già in abbondanza,  
Di lustro e di decoro, tu, che bisogno hai?!



(...)

Nei modi d'amore, dove alle lacrime e al pianto replicano il gemito e l'ardente sospiro, i turchi, paragonando il sospiro al lampo (*çaqin*) e il gemito al fulmine (*ıldırım*), hanno detto:

La gente da te lontana brucia, luna mia,  
Il mio sospiro è lampo, e fulmine il mio gemito!

(...)

In lode della bellezza, al neo i turchi danno il nome *ming*. Quelli nemmeno un nome a questo membro hanno trovato, e i turchi così cantano in onore di un'assemblea di belli:

Chi ha creato il neo sulla sua guancia rossa,  
Snella figura ed esili capelli anche ha creato. (...).

Peccato che la nostra traduzione non solo appiattisca, ma addirittura smentisca tutto!

Qui è forse il caso di porre fine alle esemplificazioni. Sarebbero seguite da considerazioni di tipo lessicale, sulle omonimie, e morfologico, sui formanti verbali; varietà vocaliche di parole monosillabiche, omofoni e omografi, ecc.: il tutto finalizzato alla creazione di figure e giochi retorici da tempo noti da quelle parti, probabilmente a quell'epoca particolarmente ricercati. Sorta di trattato sulle potenzialità artistiche della lingua, la «disputa arbitraria» rappresenta un appello ai poeti turchi a comporre in turco, con il vademecum in questione.

Ora, non abbiamo intenzione alcuna di ricorrere contro la sentenza già emessa da un giudice di parte. Né di contestare una giuria che parla la lingua del giudice. Tali giurati si sentono, con qualche ragione, lesi nella loro dignità quando si parla di Nevâî imitatore: quasi fosse calunnia che infanga lo splendore del brillante poeta, patriota con il cuore ardente votato a redimere, a difendere una lingua, e una nazione. Abbiamo tuttavia il sospetto che il problema vada ripreso in esame nella prospettiva di una diversa, possibile argomentazione, non certo destinata a favorire i sostenitori della novità, della originalità che Nevâî rappresenterebbe, ma nemmeno a ribadire gli argomenti addotti non tanto dai detrattori, quanto dai critici più scettici.

Se leggiamo che nei suoi versi sarebbero «nuove forme, audaci e ricercate, ma non troppo artificiose e non tanto complicate da richiedere per la comprensione un diffuso commento»; «lo splendore di una inesauribile fantasia che sa attingere sempre nuovi atteggiamenti dall'antica tradizione» (Bertel's, in Bombaci, 146 e 147), notiamo

immediatamente almeno una valutazione contrastante con il giudizio di E. Blochet, per il quale si tratterebbe semplicemente dell'opera di «un imitatore e mecenate» (da Köprülü, 1934, 261; id., 1941, 9).

È R. Rustamov – studioso centrasiaticeo «naturalmente» propenso a vedere nel Nostro un Maestro e un vate nazionale – nell'introduzione alla sua monografia sulla poesia uzbeka della I metà del XV secolo, riconosce a E. È. Bertel's vari meriti; egli è stato il primo orientalista a segnalare la novità rappresentata dai *gâzel* di Sakkâkî, Âtâyî e Lutfî; ha dimostrato come non sia possibile studiare l'opera di Nevâ'î prescindendo dall'eredità di tali suoi predecessori; ha preso in esame per la prima volta la storia della letteratura classica uzbeka ponendola in stretto contatto con lo sviluppo della letteratura persiano-tagica, sottolineando al tempo stesso l'originalità e l'alto valore artistico della poesia uzbeka. (Rustamov, 7-8; l'autore si riferisce a E. È. Bertel's, *Navoi*, M.L. 1948). Addentrandosi poi nella sua ricerca, Rustamov ribadisce: «Certamente, Sakkâkî, Âtâyî, Lutfî, Gadâ'î risentirono della forte influenza dei poeti persiani, soprattutto di Hâfiz e di Kamâl Xuğandî (...), ma tale affinità è ben lungi dal significare che la loro è opera di imitazione e che non offre niente di nuovo rispetto ai *gâzel* di Sa'dî, Salman Savağî, Xosrov Dehlavî (...). Al contrario, questo influsso ispirò agli autori uzbeci l'idea di comporre in lingua materna *gâzel* nuovi, originali, per niente inferiori (...) a quelli dei precedenti autori persiani». (Rustamov, 101).

Come viene di nuovo sottolineato, Nevâ'î è il felice erede delle novità, già in *türki* – lingua da tempo collaudata in letteratura, dunque – di chi lo ha preceduto, sempre rinnovando. A questo punto, varrebbe ancora la pena di passare ad alcune considerazioni di carattere generale.

Sembra difficile non notare anche in Rustamov la tendenza a difendere la poesia «uzbeca», la sua lunga tradizione, da accuse sentite come inique. L'addebitare alle lettere turche classiche una continua, supina dipendenza da quelle d'Iran ha sapore di parzialità, specialmente se la medesima colpa non viene accollata a quelle persiane, pure loro – s'è già detto – vincolate alla solita accademia. Inoltre – è doveroso aggiungerlo – negare a quei poeti la possibilità di apportare innovazioni ai modelli, non è operazione molto diversa da quella di rifiutare di riconoscere a quei popoli (anche iranici) l'esistenza nella storia.

Solo che – e va fatta pure questa osservazione – non bisognerebbe romanticamente confondere, né da noi né da loro, certo, il poeta con il popolo, l'apporto personale del singolo poeta con la coscienza etnica. Un eventuale, geniale, contributo allo sviluppo della letteratura, sempre sottoposta alla dittatura accademica, non

dovrebbe, di per sé, essere ritenuto un merito della nazione (quando non della razza!).

A occidente, ma sempre in ambiente turco, tre decenni prima che Rustamov pubblicasse la sua importante ricerca, un altro studioso di fama, il Köprülü, non era estraneo a quel modo di procedere a una valutazione – ardente quanto erano brucianti, cocenti, le svalutazioni – dei meriti di Nevâî, mescolando questi con la sua appartenenza etnica: «(...) Vissuto in un'epoca in cui lo spirito turco e la lingua turca volevano realizzare una vera e propria rivoluzione contro lo spirito e la lingua dei persiani, ebbe il coraggio di sostenere che la lingua turca era superiore alla persiana (...). Fino a quale punto Nevâî, il quale risentiva della forte influenza della letteratura d'Iran (...) aveva ragione, e in quale misura ebbe successo? È, questo, un problema a sé stante che per la sua soluzione richiede lunghe e laboriose indagini (...)» (Köprülü, 1934, 259-260). Già! E scriveva, quasi a rispondere al superficiale apprezzamento del Blochet (cfr. *supra*): «Quando diciamo che Nevâî è un grande poeta, non esprimiamo un giudizio gratuito, legato al nostro gusto personale. È stato da secoli il *gusto comune*, che è il critico più imparziale e meno inducibile in errore, ossia il gusto universale del popolo turco, a pronunciare concordemente questo giudizio». (Köprülü, 1934, 261).

Non tanto nazionale, ma addirittura tesa a coprire l'intero Turan, comprese le appendici occidentali, l'appassionata difesa dello studioso d'Istanbul. Tutto logico, almeno in quell'ottica di cui si diceva: se denigrare Nevâî (e gli altri grandi poeti turchi) vuol dire denigrare il popolo turco, sarà bene il *gusto* che mai non falla del popolo turco intero a giudicare concordemente Nevâî un grande poeta. Ma logica sarà allora un'altra conseguenza, e contraddittoriamente autolesiva per l'etnia turca, o per chi l'esalta. Nevâî è uno dei degni rappresentanti di quella accademia – di cui fa parte anche il suo Maestro Ğâmî, persiano – così universale da poter essere chiamata, più che persiana, musulmana in genere, e così prepotente da imporre regole rigide, ineludibili. Ğâmî, componendo in lingua persiana secondo certi canoni, rispondeva a un certo gusto. Nevâî scriveva e in persiano, e in turco, per i turchi, tuttavia obbedendo a quegli stessi canoni e rispondendo a quello stesso gusto. Ergo: il gusto dei Turanici coincide con quello degli Iranici!!! Solo che questi ultimi, come scrive il Nostro, non sanno (o non vogliono?) intendere il turco, o, per meglio dire, non afferrano letteralmente, ma a senso sì!, alcune intermittenze allofone, alcuni verbi diciamo, che ricorrono nei versi turchi.

Ma passiamo ad opinioni e a valutazioni espresse a proposito dell'opera turca di Nevâî da altri studiosi e addetti ai lavori meno

soggetti a quello spirito nazionale che può trascinare a quella mescolanza di «etnica» ed etica letteraria anche le persone più seriamente impegnate. Non vittime di certi squilibri, si diceva, ma forse proprio per questo in grado di provarli, come si dà di leggere immediatamente qui di seguito: «Non si può ancora dare un giudizio definitivo sul valore estetico dell’opera di Nava’i, in gran parte inesplorata, ma da quanto si conosce è possibile arguire che egli non disse una nuova parola nel mondo della poesia. (...) non intese minimamente di svincolarsi dalla tradizione dei maestri persiani, e sperò soltanto di eguagliarli grazie alle virtù recondite del proprio idioma». (Bombaci, 163). Il nostro grande turcologo non sembra proprio intervenire a mediare le due posizioni...

Quanto al Bartol’d: «(...) non seppe sottrarre la letteratura turca, la sua poesia classica all’imitazione. Tuttavia, le sue opere non vanno considerate un frutto colto dalla letteratura iranica. La lingua, per quanto artificiale, è assai più pura e limpida di quella dei predecessori. Nella sua produzione si nota la vivacità creativa propria della letteratura dell’epoca timuride. Proprio come diceva il poeta, immobilità e morte sono una cosa sola». (Bartol’d, 71). Il Bartol’d, dunque, non avrebbe suggerito grandi resistenze al Bertel’s.

Una maggiore buona disposizione – più cauta e condizionata nel secondo (pur sensibile al vigore rinnovato del «dire» turco) – a riconoscere gli eventuali meriti del poeta si può notare nei due autori seguenti: «Sul finire del sec. XV la letteratura Čagatai produsse un grande scrittore, che occupa uno dei primi posti fra i Turchi di tutte le età e riassume i gusti della sua epoca: ‘Alī Šīr Nevā’ī (...). La lingua turca orientale, arricchitasi di elementi turchi occidentali (influenze del turcomanno oġuzo), acquista in lui una potenza di espressione non più superata, mentre l’educazione letteraria si affina alla scuola dei modelli arabi e specialmente persiani». (Rossi, 428).

«(...) Di particolarmente turco, non v’è in Nevā’î che l’involucro linguistico, e la coscienza delle possibilità espressive, retoriche e melodiche, di quell’involucro, cui solo la novità può dare, se qualche volta *forma dat esse rei*, una maggiore freschezza e spontaneità che non sia nella stanca lingua di Giâmî, la quale sembra andare avanti per inerzia laddove la lingua di Nevā’î è prodotto di vigile volontà poetica». (Scarcia, 531).

Voglia il Cielo che siano gradite agli strenui difensori, fautori, dell’eroismo innovativo di Nevā’î queste ultime opinioni, che riconoscono, se non la novità a tutti costi, almeno la coscienza, la freschezza, l’espressività, la volontà d’arte di un Melodioso, la cui opera è però pur sempre una summa di un *gusto* dell’epoca!

A noi pare che bisognerebbe tenere nel debito conto alcune altre, ovvie, considerazioni di fondo: «È l'epoca in cui (...) già un Giami compie delle ricerche di rinnovamento terminologico (...). Tentativi di un rinnovamento lessicale terminologico della poesia erano del resto già più antichi, già del periodo mongolo, e in modo abbastanza interessante. Intendo parlare della moda "mongola", o meglio "turco-mongola", di certi poeti persiani del tardo Duecento (...). Questi tentativi di arricchimento terminologico che nel periodo classico rimasero nel sottobosco della grande poesia e solo con Giami cominciano a emergere nei grandi, saranno uno degli elementi del discusso stile safavide-indiano». (Bausani, 480-481).

Ricorderemo che lo stesso 'Alî Šîr era «terrorizzato» da quel nuovo stile (*nav-āyîn*, non *Navâ'î!*), ormai affermato ai suoi tempi, caratterizzato da rifinimenti affettati, intrico formale, manierismo forzato, pretenziosità (*takalluf*). (Subtenly, 57 e 59). Un simile atteggiamento confermerebbe la semplicità, la limpidezza dei versi di Neva'î, un fatto dovuto alla «indole turca», stando alla *Muhâkemet*. Tutto questo non esclude comunque la ricerca, magari velleitaria, di «rinnovamento terminologico», del quale – rileggendo l'opera a una luce diversa da quella emanata dalle fiaccole patriottiche, nazionalistiche – potremmo trovare forti indizi nel *Trattato* delle due lingue: come se il poeta, con le domande retoriche, volesse chiedere più esplicitamente: «E come farà chi scrive in persiano a rinnovare il lessico, se non adopera *questo tipo di parole?*».

Non si dovrebbe, inoltre, dimenticare mai che la tanto deprecata imitazione non è di per sé vergognosa: era considerata come parte integrante della prassi poetica. Si sa poi che di essa esiste il tipo *tenbib*, «rimbrotto» di chi imita e tira le orecchie all'imitato con una invenzione più riuscita dell'originale. (Subtenly, 62).

A proposito di risultati, migliori del modello, dopo tanto di obblighi e redini, ossia forme e temi, perché non dovremmo concedere a un poeta finalmente una licenza, un arbitrio, un diritto? quello di riproporsi in un'altra – poco conta che sia la sua, materna e tribale – lingua, pur ubbidiente ai dettami di un universo letterario aulico, islamico?

Dovremmo accettare, altrimenti detto, una disputa, una gara con sé, quindi, vinta in qualche modo «traducendosi», per ritrovarsi ancora autore di versi estranei al ricamo affettato, fedele alla scorrevolezza ideale del Maestro Gâmî, e aperto alle innovazioni terminologiche dell'epoca? Traduzione «in bella» di sé allora, raggiunta con quella marcia in più dell'elenco-elemento turco, terminologico, che si adagia accanto a quello persiano, sempre presente anche nei versi turchi, con il quale non arriva a concetti nuovi, ma a voci con suoni nuovi?

Sappiamo tutti, per personale esperienza, che vien voglia di dire in una lingua cose che in un'altra non si è invogliati, o si è reticenti a dire: sciocchezze banali altrove. Una lingua è capace di invitare, e sa ospitare, argomenti a volte un po' diversi dai soliti in un'altra, anche nella propria. Può succedere che il invitato racconti e dica, senza pudori particolari e generali, fatti che in differente ambiente linguistico esprimerebbe a stento. Si potrebbe sostenere che proprio come quando si è ospiti in una certa casa, si sperimenta un agio, o un imbarazzo, differenti da quelli che si sentono in un'altra. In certe case, e lingue, poi, si può pure tacere tranquilli.

Vero è che, tutto ciò nonostante, l'«infante» ben educato tenderà a esprimersi *dovunque* a quel modo non che «ditta dentro», ma che genitori e maestri severi gli hanno additato a indiscutibile modello.

- BARTOL'D: W. Barthold, *Islâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1963<sup>2</sup>.  
 BAUSANI: A. Pagliaro, A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milano 1960.  
 BERTEL'S: E.É. Bertel's, *Navoi*, Moskva-Leningrad 1947, 53-75 (da Rustamov; s.p. da Bombaci)  
 BLOCHET: E. Blochet, *Les enluminures des mss. or., turcs, arabes, persans de la Bibl. Nationale*, Paris 1926, 95 (da Köprülü)  
 BOMBACI: A. Bombaci, *La letteratura turca, con un profilo della letteratura mongola*. Nuova edizione aggiornata. Firenze-Milano 1969.  
 CLAUSON: Sir G. Clauson, *An etymological dictionary...*, Oxford 1972.  
 DEVEREUX: R. Devereux, *Muḥakamat al-Lughatain by Mîr 'Alî Shîr*. Intr., Trans., and Notes by R. Devereux, Leiden 1966.  
 Drevnetjuskij Slovar', Leningrad 1969.  
 GANDJEÏ: T. Gandjeï, «*Il Canzoniere persiano di 'Alî Şîr Navâ'î*», *AIUON*, n.s., IV, 1952.  
 KÖPRÜLÜ 1934: Köprülüzade M. Fuat, *Türk dili ve edebiyatı hakkında araştırmalar*, İstanbul.  
 KÖPRÜLÜ 1941: M. Fuad Köprülü, *Ali Şîr Nevaî*. 9 şubat 1441- 3 ilkkânun 1501. (Opuscolo del T.D.K., commemorativo).  
 LEVEND I: Ağâh Sîrî Levend, *Ali Şîr Nevaî*, I, Ankara 1965.  
 LEVEND IV: A.S. Levend, *Ali Şîr Nevaî*, IV, Ankara 1968.  
 ROSSI: E. Rossi, *Letteratura dei Turchi*, in *Le Civiltà dell'Oriente*, II, Roma 1957.  
 RUSTAMOV: E. Rustamov, *Uzbekskaja poëzija v pervoj polovine XV veka*. Pod red. E. É. Bertel'sa. Moskva 1963.  
 SCARCIA: G. Scarcia, *Letterature Turche*, in *Storia delle Letterature d'Oriente*, II, Milano 1969.  
 ŠČERBAK: A.M. Ščerbak, *Grammatika starouzbekskogo jazyka*, Moskva-Leningrad 1962.  
 SUBTENLY: M. Eva Subtenly, «*A taste for the intricate: the persian poetry of the late timurid periods*», *ZDMG* 136, 1, 1986.

Ida Zilio-Grandi

IL PROBLEMA DELLA VISIONE DI DIO SECONDO IL  
MANUALE DI ONIROCRITICA *MUNTAḤAB AL-KALĀM FĪ*  
*TAFSĪR AL-AḤLĀM*

Il *Muntaḥab al-kalām fī tafsīr al-aḥlām* è un testo composito che tuttora conserva la propria importanza nel mondo islamico e che ha interessato gli studiosi per la sua natura e per le questioni legate all'attribuzione. Ci sembra perciò interessante premettere alcune righe introduttive. Di tale opera esistono manoscritti a Parigi, Alessandria, Ankara. Il più antico sembra Paris, B.N. Ara. 2749 nel quale compare la data 819 h (= 1416 d.C.)<sup>1</sup>. Tawfiq Fahd vi segnala un indice, un'introduzione comprendente cospicui estratti da Ibn Qutayba (m. 276/889)<sup>2</sup> e da Abū Sa'īd al-Wā'iz al-Ḥarkūšī (m. 406/1015)<sup>3</sup>, la trattazione di 59 capitoli e una sezione finale costituita dalle 15 *maqālāt* del *Qadīrī fī al-ta'bīr* di al-Dīnawarī (m. 400/1009 circa)<sup>4</sup>.

Risale al 1284/1867 la prima edizione (a Bulaq); a partire dal 1294/1877 il *Muntaḥab* compare a margine del *Ta'ṭīr al-anām fī tafsīr al-manām* di 'Abd al-Ganī al-Nābulusī; dal 1302/1884, invece, esso compare solo a margine della prima parte del *Ta'ṭīr*, mentre a margine della seconda si aggiunge *al-Iṣārāt fī 'ilm al-'ibārāt* di Ibn Šāhīn

<sup>1</sup> Cfr. T. FAHD, *La Divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966, 335, n. 27 e nota 4.

<sup>2</sup> *Ta'bīr al-ru'yā*, di attribuzione ancora incerta. Una traduzione parziale compare in FAHD, *Divination*, 316-328; vedi anche 350, n. 97. Un altro manoscritto, recentemente scoperto nella Biblioteca dell'Università ebraica di Gerusalemme, è ampiamente analizzato in M.J. KISTER, *The Interpretation of Dreams-An Unknown Manuscript of Ibn Qutayba's «'Ibārāt ar-Ru'yā»*, «Israel Oriental Studies», 3 (1973), 67-103.

<sup>3</sup> *Al-Biṣāra wa al-nidāra fī ta'bīr al-ru'yā wa al-murāqaba*; cfr. Fahd, *Divination*, 358, n. 128 e GAL S I, 361.

<sup>4</sup> *Kitāb al-Qadīrī fī al-ta'bīr*, composto nel 397/1006; cfr. Fahd, *Divination*, 336-337, n. 30 e GAL I, 224 e S I, 433.

al-Zāhirī, trovandosi così i testi di *ta'bir* più noti riuniti in un unico volume in due parti<sup>5</sup>.

La questione dell'attribuzione del *Muntaḥab* ha interessato gli specialisti per più di un secolo. Fin dalla prima edizione, infatti, il testo porta sul frontespizio il nome di Muḥammad ibn Sīrīn, celebre onirocrita della seconda generazione musulmana, morto nel 110/728. Nel 1856 N. Bland<sup>6</sup>, sulla base di un ambiguo passo di al-Kirmānī (m. 169/785)<sup>7</sup>, considerò Ibn Sīrīn autore di opere; nel 1863 M. Steinschneider<sup>8</sup>, rileggendo lo stesso brano, dedusse che fino alla data di stesura dell'opera dello stesso al-Kirmānī (vissuto sotto il califfato di al-Mahdī, 158-169/775-785) non si riconobbe ad Ibn Sīrīn alcuna opera scritta e di conseguenza né il *Muntaḥab* né le altre opere conosciute sotto il suo nome erano autentiche. La sua posizione è tuttora ritenuta valida. L'attribuzione dell'opera ad al-Ḥalīfī al-Dārī<sup>9</sup> ha ricevuto conferma da T. Fahd.

\* \* \*

I problemi della percezione divina e della *ru'yat Allāb* in particolare hanno costituito, come è noto, fonti di complicate controversie e di fratture in seno all'Islam. A partire dalla meditazione sull'esperienza profetica e soprattutto sull'esperienza di Mūsā, l'«Interlocutore di Dio» cui la Parola fu concessa ma la visione negata<sup>10</sup>, la possibilità del rapporto con Dio, la natura e le modalità di tale rapporto, in questa vita e nell'altra, hanno costituito una delle questioni più discusse tra i teologi musulmani. Se per la Parola il pro-

<sup>5</sup> Ci siamo serviti nel presente saggio delle edizioni stampate da Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1359/1940 e Cairo s.d., e da Muḥammad 'Alī al-Ṣubayḥ, Cairo 1982, nella quale compare il solo *Muntaḥab*.

<sup>6</sup> N. BLAND, *On the Muhammedan Science of Ta'bir or Interpretation of Dreams*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 16(1856), 118-171.

<sup>7</sup> *Dustūr fī al-ta'bir* o *Kitāb al-ta'bir*, forse il primo trattato di onirocritica islamica, a tutt'oggi considerato perduto. Fu alla base di numerosi trattati posteriori tra cui *al-Iṣāra fī 'ilm al-'ibāra* di al-Salīmī, ma talvolta attribuito a Ibn Sīrīn. Cfr. FAHD, *Divination*, 345, n. 67 e 352, n. 103. Il brano in questione, concernente le fonti di al-Kirmānī è riportato da Fahd, *Divination*, 315.

<sup>8</sup> M. STEINSCHNEIDER, *Ibn Shabīn und Ibn Sīrīn. Zur Literatur der Onirokritik*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 17 (1863), soprattutto 243-244.

<sup>9</sup> Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan ibn Ibrāhīm al-Ḥalīfī al-Dārī, cfr. GAL, S II, 1039.

<sup>10</sup> Cfr. *Cor.* 7:143-145, 28:43 e G.C. ANAWATI-L. GARDET, *Mystique musulmane*, Paris 1968, 261-269 dove si considera l'esperienza di Mūsā secondo Ḥallāg, Kalābādī, Anṣārī e Gāzālī.



blema è meno complesso, così non si può dire della *ru'yat Allāh*. La problematica abituale verte, come è noto, sulla possibilità di visione *bi al-absār*, ciò che fu negato dal *kalām* mu'tazilita (ma in rari casi affermato *bi qalbibī*) ed affermato *bi lā kayf* dalla scuola aš'arita. In ambiente mistico la visione fu intesa come massima gioia riservata agli eletti e ritenuta, volta per volta, continua, intermittente, goduta con un sesto senso<sup>11</sup>. La questione è comunque confinata alla visione di Dio nell'aldilà, poiché, su questa terra, nessuno può vedere Dio senza morirne<sup>12</sup>. Solo tra i mistici la *ru'yat Allāh* si ritiene possibile, come anticipazione del Paradiso, «oggi con il cuore, come un mistero»<sup>13</sup>.

La percezione di Dio, qualora avvenga in sogno, sembra rappresentare invece un settore completamente distinto; udire la Voce di Dio è fatto ampiamente rappresentato nella letteratura islamica di ogni tipo e la Visione non sembra infrequente<sup>14</sup>. Il capitolo del *Muntahab* qui esaminato, relativo al sogno in cui il devoto si veda alla presenza del Signore (*al-bāb al-awwal fī ta'wīl ru'yā al-'abd nafsahu bayna yaday rabbihī 'azza wa ġalla*), costituisce un esempio rappresentativo, poiché contiene sia sogni/visione tratti dalla letteratura sia una sezione inerente all'effettiva possibilità della percezione di Dio in sogno, il tutto apparentemente libero dai vincoli di ordine teologico che ci si aspetterebbe data la controversia sopra accennata legata al problema della Visione.

Nel capitolo in questione si possono dunque individuare due sezioni distinte. La prima comprende tre sogni<sup>15</sup> attribuiti ad altrettanti celebri sufi del terzo secolo dell'egira: Sahl Tustarī (m. 283/896), Bīšr al-Ĥāfi (m. 227/841-2) e Ĥarrāz (m. 286/899). L'esposizione contempla un breve *isnād*. La seconda sezione contiene numerose interpretazioni inerenti le varie possibilità di apparizione di Dio in sogno, delle quali alcune verosimilmente tratte dal testo di Abū Sa'īd al-Wā'iz. Tale natura composita dà adito ad alcune osservazioni iniziali. È evidente nella prima sezione l'intento di riportare esempi

<sup>11</sup> Cfr. in particolare L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, 338-346 e L. MASSIGNON, *La passion de al-Ĥallāġ*, Paris 1975, III, 180-182.

<sup>12</sup> Cfr. ANAWATI-GARDET, *Mystique*, 268.

<sup>13</sup> Cfr. al-Makki, *Qūṭ al-qulūb*, II, 85, cit. da MASSIGNON, *Passion*, III, 176. Sulla *ru'yat Allāh* come elemento eretico rilevato in Ĥallāġ dai teologi mu'taziliti, vedi MASSIGNON, *Passion*, III, 249.

<sup>14</sup> MASSIGNON ne segnala alcuni esempi, cfr. *Passion*, I, 683-684; III, 181.

<sup>15</sup> Traduciamo il termine *ru'yā* con «sogno» nonostante sia più appropriata in alcuni casi la traduzione «visione». Ci sembra di mantenerci così più fedeli a questo come ad altri manuali di *ta'bir*, ove *ru'yā* designa tanto la visione di Dio quanto il sogno veridico in generale: gli esempi sono innumerevoli.

che attestino la possibilità di sogni in cui al credente sia concesso – o almeno sia stato concesso – di avere un contatto diretto con la divinità. Allo stesso tempo, però, vedremo che tali esempi si devono intendere come confinati all'esperienza di alcune personalità eccezionali, delle quali la fede sincera può dirsi ufficialmente ammessa<sup>16</sup>: Non a chiunque infatti il contatto diretto è concesso. Nel capitolo in questione i sogni «ripetibili» non sono certo questi. Essi non ricevono interpretazione: pur potendo essere solamente sogni fittizi e racconti edificanti, sono sostenuti da un solido sistema teorico che legge nel sogno proveniente da Dio – senza il tramite dell'angelo – il sogno veridico per eccellenza: l'interpretazione è inutile poiché il sogno è vero in tutta la propria sequenza, l'incontro con la divinità è assolutamente reale ed esaurisce in sé il proprio significato. Nelle interpretazioni successive, invece, l'incontro con Dio, Parola o Luce, viene tradotto e trattato in definitiva come semplice simbolo, spesso inerente realtà terrene seppure collegate alla fede. Se nella prima sezione la Parola di Dio in sogno viene effettivamente intesa come messaggio divino e il valore del sogno sta nel contenuto della Parola stessa, nelle interpretazioni, con atteggiamento apparentemente illogico, essa viene fortemente ridotta nella propria portata illuminatrice e normatrice, e il suo contenuto non viene assolutamente considerato. Poiché ciò che è indicato come ripetibile è palesemente rappresentato dalla seconda sezione, dalla forte differenza rilevabile tra le due consegue che i primi sogni sono inimitabili e molto lontani dall'esperienza del comune credente, al quale il contatto diretto con Dio viene dunque negato. Il messaggio del capitolo esaminato potrebbe anche essere tradotto in altri termini: il sogno/visione è previsto e accaduto ma sconsigliato ai posteri, così come le esperienze di Tustarī, Bišr al-Ḥāfi e Ḥarrāz furono tollerate ma non del tutto ben viste; al-Ḥallāğ e Ibn 'Ātā' Allāh, della generazione immediatamente successiva, verranno condannati a morte<sup>17</sup>.

Lungi dal voler proporre un contributo teologico al problema della Visione di Dio o della teofania in generale, possiamo però avanzare l'ipotesi che il capitolo in questione (e l'epoca in cui esso fu composto) non negò apertamente la percezione di Dio su questa terra, né auditiva né visiva, ma finì per tradurla in un'esperienza terrena. Il *ta'bīr* ben si prestò ad essere lo strumento di tale processo, cui spettò il compito di eliminare la portata anarchica del

<sup>16</sup> Gli eresiografi sunniti di scuola mu'tazilita misero comunque al bando le teorie di Bišāmī, Tustarī e Ḥarrāz, tra gli altri; Cfr. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968, 116.

<sup>17</sup> Notoriamente nel 922.

sogno di Dio e di garantire a Dio stesso la propria totale trascendenza; dovette però in tal modo rinunciare ad autonomia e creatività nella decifrazione del presagio.

\* \* \*

La prima sezione (teniamo come costante riferimento il testo riportato in appendice) si apre con un sogno attribuito a Sahl Tustarī. Esso ripercorre la traccia del sogno di ascensione attestato nel Corano<sup>18</sup> e nella tradizione semitica<sup>19</sup>, e sembrerebbe risentire del *topos* del *mī rāğ* avviato da Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 261/874), il quale, primo tentativo storico finora riconosciuto di ricostruzione personale dell'estasi muḥammadica, compì viaggi nell'aldilà grazie alla forza della meditazione<sup>20</sup>. La cavalcatura utilizzata nel presente sogno come mezzo di ascensione riproduce evidentemente Burāq, l'animale alato<sup>21</sup>, e costituisce una divergenza rispetto all'esperienza di Abū Yazīd, giunta sino a noi solo mediante fonti relativamente tarde, che non considerano un mezzo alato ma ritengono piuttosto Biṣṭāmī stesso capace di volare, sotto le proprie spoglie o sotto forma di uccello<sup>22</sup>. Ciò farebbe pensare ad un'evoluzione ideale del *mī rāğ*, secondo uno schema che prevede la sempre maggiore autonomia dell'estatico rispetto al mezzo di ascensione. In quest'ottica il presente sogno sembra appartenere ad uno stadio relativamente pri-

<sup>18</sup> Il precedente coranico è costituito, come è noto, da *Cor.* 81:19-25 e 17:1 e 60; nemmeno in quest'ultimo passo il riferimento all'ascensione in cielo è molto esplicito, ma a seguito degli studi pionieristici di Schrieke e Horowitz l'identificazione del Tempio Ultimo con il Paradiso è generalmente ammessa.

<sup>19</sup> Come quello della discesa agli inferi, cfr. FAHD, *Divination*, 256-257.

<sup>20</sup> L'accusa di voler imitare l'esperienza profetica gli valse, oltre al bando delle teorie, anche numerose espulsioni dalla città natale, Biṣṭām. Cfr. H. RITTER, *Abū Yazīd*, in *Encyclopédie de l'Islam* (= E I) I, Leyde-Paris 1960<sup>2</sup>, 167-168 e L. MASSIGNON, *Essai*, 277 sgg.

<sup>21</sup> Già menzionato da Buḥārī (m. 256/870), Ibn Ḥanbal (m. 241/855) e Ṭabarī (m. 310/923). Per i riferimenti precisi cfr. J. HOROWITZ, *Mī rāğ*, in E I, III, Leiden-Paris, 1936, 575.

<sup>22</sup> Si veda innanzitutto la versione attribuita allo ps. Ġunayd e successiva al 1005 di R.A. NICHOLSON, *An Early Arabic Version of the Mī rāğ of Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, «Islamica», 2 (1926-27), 404 e 409. V. Inoltre Sarrāğ (m. 377-378/987-988), *Kitāb al-lumā'*, cit. in Massignon, *Essai*, 278, in cui Biṣṭāmī compare come uccello verde; 'Aṭṭār (m. 627/1230), *Le memorial des saints*, tr. fr., Paris 1976, 178/180; Saḥlağī (m. 476/1084), cit. da R. DELADRIÈRE, *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī et son enseignement spirituel*, «Arabica», 14 (1967), 86, in cui Abū Yazīd possiede la capacità di volare assieme a tutti i suoi discepoli. È interessante notare inoltre che in tre sogni citati da L. MASSIGNON, *Thèmes archétypiques en Onirocritique musulmane*, in *Opera Minora*, II, Beirut 1963, 559, Ibn 'Arabī fu visto in sogno mentre volava verso il cielo più alto.

mitivo, sia concettuale che cronologico, e parrebbe trovare la propria origine non tanto nei racconti su Abū Yazīd quanto direttamente su fonti precedenti relative al Profeta e comunque, ciò che più ci interessa, molto anteriori la data di stesura del *Muntaḥab* (XII o XIII secolo). Questo non contrasta del resto con il fatto che Bistāmī e Tustarī furono contemporanei. Un diretto riferimento al Profeta è qui dato anche dal ruolo di intercessore<sup>23</sup> assunto dal sognatore nei confronti di Adamo<sup>24</sup>. La menzione della destra e la sua simbologia positiva hanno notevoli precedenti nella letteratura islamica. Mantenedoci qui nel terreno specifico del sogno, ricordiamo un *ḥadīth* riportato da Buḥārī<sup>25</sup> e il relativo commento di 'Asqalānī<sup>26</sup>: sognare di prendere la direzione destra si interpreta come appartenenza alla *ahl al-yamīn*, il che equivale a sostenere che Tustarī appartiene senz'altro al numero dei pii<sup>27</sup> e contribuisce a collocare il presente sogno in una letteratura onirica laudativa il cui precedente più alto è costituito dai sogni del Profeta relativi a 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb<sup>28</sup>.

Il secondo sogno è attribuito a Bišr ibn al-Ḥārīt al-Ḥāfi. Inquadrandosi nella tematica del sogno ammonitore, esso sancisce il verificarsi di una frattura nella vita del celebre mistico. Questo sogno differisce però dal noto racconto della conversione di Bišr, in cui l'appello divino esprime una ricompensa<sup>29</sup> e corrisponde invece ad una versione riportata nel *Ta'riḥ Baġdād*<sup>30</sup>. Il problema riguarda qui la condizione di eterno debito dell'uomo nei confronti di Dio: la conversione all'Islam e la vita devota si ascrivono a vantaggio del

<sup>23</sup> Tale ruolo è infatti prerogativa di Muhammad nel Giorno del Giudizio su mandato divino, cfr. AL-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, al-Anbiyā', 3 (trad. O. Houdas-W. Marçais, II, Paris 1977, 465).

<sup>24</sup> Con divergenza rispetto al testo sacro: infatti Adamo è colpevole secondo *Cor.* 2:36, 19:27 e 20:117-121, ma secondo *Cor.* 2:37 è stato perdonato.

<sup>25</sup> In cui si riporta il sogno di Ibn 'Omar, *Ṣaḥīḥ*, *Bāb al-ahḍ 'alā al-yamīn fī al-nawm*, IX, Cairo 1377/1958, 51.

<sup>26</sup> Cfr. IBN ḤAĠAR, *Fath al-bārī bi šarḥ al-Buḥārī*, VI, Cairo 1387/1959, 78.

<sup>27</sup> Cfr. ancora il testo di 'Asqalānī, 60 sgg.: il Profeta stesso così commentò il sogno di 'Abd Allāh ibn 'Umar, portato a visitare le regioni celesti: *Inna 'Abd Allāh raġul ṣāliḥ*.

<sup>28</sup> Raccolti e tradotti in Fahd, *Divination*, 276-278.

<sup>29</sup> Attestato ad esempio in IBN ḤALLIKĀN, *Biographical Dictionary*, tr. ingl. De Slane, I, New-York - London 1842, 257 e in 'AṬṬĀR, *Le memorial des saints*, 135-136. Vi si narra che, trovato per la via un foglio di carta su cui stava scritto il nome di Dio, egli ne ebbe cura e lo pose al sicuro nella propria casa; in seguito Dio gli apparve in sogno promettendogli pari cura in questo mondo e nell'altro.

<sup>30</sup> Cfr. AL-ḤAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ (m. 463/1071), *Ta'riḥ Baġdād*, VII, Beirut s.d., 78. Questa versione è più ampia di quella citata nel *Muntaḥab* ma molto simile nella terminologia.

credente costituendo un obbligo nei confronti del Signore.

Il terzo sogno, che chiude la prima sezione, è attribuito ad Abū Saʿīd al-Ḥarrāz. Esso rappresenta un'apologia a seguito delle accuse mosse al noto *ṣūfī* a proposito del *samāʿ*: pur avendone condannato le deviazioni, infatti, egli sembra indulgervi spesso. Sotto un profilo più generale, il sogno qui considerato si fa interprete della controversia legata al problema dell'audizione, tesa a definire se il *samāʿ* debba intendersi come mezzo estatico e puro godimento spirituale o se al contrario esso non sia che piacere sensuale e profano. Tale controversia, particolarmente viva all'epoca di al-Ḥallāğ<sup>31</sup>, ricevette definizione e soluzione nell'*Iḥyāʾ* gāzālīano<sup>32</sup>. Degna di nota, in quest'ultimo sogno, l'esclamazione *waybak* («povero te! Dio abbia misericordia di te!»)<sup>33</sup> di Ḥarrāz; pur essendo l'unico caso analogo a nostra conoscenza, essa si può inserire tra gli altri metodi esorcistici attestati nel *ʿilm al-taʿbīr*<sup>34</sup>, con i quali sognatore e interprete (nella fattispecie, trattandosi di *ruʿyā ṣāliḥa*, Abū Saʿīd è sia l'uno che l'altro) tentano di stornare l'effetto di un presagio nefasto. Non è esplicito se l'esclamazione sia diretta al discepolo come possessore della casa in cui avvenne il sogno, o piuttosto come primo uditore del sogno stesso. La seconda ipotesi sembra più plausibile sia per il forte rilievo accordato dalla scienza dei sogni al primo uditore, sia per la scarsa considerazione riservata, al contrario, al rapporto luogo/sogno<sup>35</sup>.

La seconda sezione si apre con la possibilità di trovarsi alla presenza del Signore e di essere da lui guardati: tale sogno predice misericordia al pio, ovvero a chi già ne è meritevole. Poché righe più giù l'atteggiamento non cambia: udire la Voce di Dio annuncia

<sup>31</sup> Secondo al-Ḥallāğ il *samāʿ* è «una commozione o un avvertimento. Chi vi coglie l'allusione divina ha il diritto di cogliervi un avvertimento, chi la imita senza comprenderla... è come colui che si uccide con le proprie mani»; cfr. MASSIGNON, *Passion*, III, 253.

<sup>32</sup> Cfr. GAZĀLĪ, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, II, Cairo 1939, K. ādāb al-samāʿ wa al-wağd (trad. parziale di G.H. Bousquet, Paris 1955, 179-186).

<sup>33</sup> Cfr. IBN MANZUR (m. 711/1312), *Lisān al-ʿArab*, II, Beyrouth 1955, 638-639.

<sup>34</sup> Cfr. ad esempio Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, IX, 39, 42 e 54 per l'uso di sputare a sinistra al risveglio da un *ḥulm* o da un sogno che atterrisca e *Muntaḥab*, 12, per la formula corrispondente. T. FAHD, *Les songes et leur interprétation selon l'Islam*, in *The Dreams and Human Societies*, a cura di R. Caillois e G.E. von Grunebaum, Berkeley-Los Angeles 1966, 144, cita la formula con cui il Profeta esorcizzava un sogno dal significato nefasto prima ancora che gli venisse narrato. Una formula simile si trova anche in al-Nābulusī, *Taʿtīr al-anām fī taʿbīr al-manām*, Cairo s.d., 6.

<sup>35</sup> Almeno in epoca islamica, escluso naturalmente il recinto sacro della Mecca. Cfr. per questo l'incerta incubazione di Ḥasan ibn Abī al-Ḥasan al-Baṣrī in Fahd, *Divination*, 258-259.

bontà nella fede, ma soltanto a chi già la possiede. In accordo al postulato che attribuisce a ciascun sogno infiniti significati potenziali subordinati alle caratteristiche personali del sognatore, l'interpretazione viene qui relativizzata e resa dipendente dall'esistenza di un terreno religiosamente ottimale nella personalità di colui che ha sognato. Il sogno inerente lo sguardo e la parola di Dio viene dunque, in un certo senso, privato di peso poiché si limita ad affermare la situazione preesistente: l'interpretazione è tautologica e la componente divinatoria è del tutto assente.

La subordinazione alle caratteristiche personali del sognatore manca al contrario ove compaia l'esplicito riferimento coranico: si tratta dei passi relativi a *Cor.* 83:6 sulla prudenza necessaria all'empio; *Cor.* 19:52 e *Cor.* 96:19 sull'amore divino e umano destinato a chi venga chiamato da Dio o si prostri dinanzi a lui; *Cor.* 42:51 sull'errore di chi veda Dio parlare senza velami; *Cor.* 24:17 sul ravvedimento di chi venga ammonito; *Cor.* 31:14 sulla corrispondenza a livello simbolico tra Dio e i genitori e infine *Cor.* 20:81 sulla triste sorte di chi ha meritato l'ira divina. In tutti i casi qui citati la componente divinatoria è presente, ma anziché essere svelata autonomamente dal *ta'bīr* trova le proprie radici nei più saldi dettami del testo sacro. Se prima, come abbiamo visto, il *ta'bīr* leggeva nel sogno di Dio l'attestazione della situazione preesistente, rifiutando di vedervi un reale presagio, qui il presagio stesso viene demandato al Corano, ovvero alla fonte religiosa più autorevole. Lo stretto rapporto con il libro sacro come costante punto di riferimento e di partenza, comune del resto a tutta la letteratura islamica<sup>36</sup>, assume qui una nota di deresponsabilizzazione. In entrambi i casi, nel testo qui preso in considerazione, il ruolo della scienza dei sogni è non creativo e mediatorio rispetto ad una forma stabilizzata del rapporto uomo/divinità, teso a razionalizzare il sogno di Dio, ad allontanarlo dalla manipolazione del singolo, e ad impedire che esso divenga lo strumento eversivo che pure è in potenza.

Vediamo ora se i rimanenti casi di interpretazione menzionati in questo capitolo del *Muntahab* contaddicano quelli già esaminati, conferendo al *ta'bīr* più creatività e autonomia di lettura.

Il paragrafo successivo all'interpretazione analogica di *Cor.* 42:50, «se vede Dio con il proprio cuore, grande (*azīm*), sublime...», come pure il passo poco oltre «Se vede una luce (*nūr*) che ne vela l'aspetto», sono entrambi derivati concettualmente dal suddetto ver-

<sup>36</sup> Cfr. L. GARDET-G.C. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1970<sup>2</sup>, 23-24.

setto coranico, dal momento che ribadiscono l'inaccessibilità divina. Nella menzione della percezione *bi qalbibi*, con implicita contrapposizione a quella *bi al-abṣār*, troviamo un'eco della controversia religiosa legata al problema della Visione.

Non è possibile riconoscere comunque a questi brani alcun valore autonomo, tanto più che i due termini usati, *ʿazīm* e *nūr*, compaiono nella lista dei più bei nomi divini<sup>37</sup> e testimoniano che il *taʿbīr* è semplice elemento deittico nei confronti del Corano o, in questo caso, di un'altra forma stabilizzata di sapere teologico. Anche il passo sulla Visione, del Trono di Dio è in fondo, *ex contrario*, un'eco di *Cor.* 42:50: il Trono è semanticamente corrispondente al velame. Si esprime la legalità della percezione divina a un livello inferiore a quello della Visione.

Il passo relativo al vedersi al cospetto di Dio in un luogo conosciuto discende dal postulato, comune ad ogni credo, che i luoghi in cui la presenza divina si manifesta sono benedetti. Ai nostri fini tale interpretazione è irrilevante. Anche il passo sulla promessa di Dio, che non può essere che veritiera, deriva dalla comune credenza secondo la quale alla divinità è estranea la menzogna: nell'Islam Dio è *al-Haqq*<sup>38</sup>, la Verità. La presenza di un passo simile in Artemidoro<sup>39</sup> va, a nostro parere, letta in questi termini e non come possibile fonte di derivazione. È tuttavia interessante notare che ad un certo punto l'idea di veracità della parola divina fu assimilata all'eredità greca, come testimonia un brano del tardo al-Nābulusī<sup>40</sup>. Il sogno della raffigurazione e dell'immagine viene tradotto con «trovarsi in errore» e «mentire». In *Cor.* 6:28 i mentitori (*kādībūn*) sono coloro che accostano a Dio altre divinità; la chiave dell'interpretazione è infatti il *tawḥīd*, il dogma dell'unicità di Dio. Si esprime in questo sogno il pericolo di politeismo insito nelle rappresentazioni della divinità. È interessante l'uso del termine *ru'yā* anche per questo evidente caso di *ḥulm*. Si può pensare che esso costituisca un'eco

<sup>37</sup> Cfr. F. MEIER, *al-Asmāʾ al-ḥusnā*, in E I, I, Leyde-Paris 1960<sup>2</sup>, 737-738, numeri 34 e 93.

<sup>38</sup> Cfr. ancora MEIER, *Asmāʾ*, 737, n. 52. La celebre affermazione di al-Ḥallāḡ (*Anā al-Haqq*) testimonia l'importanza di tale connessione presso i mistici.

<sup>39</sup> Cfr. ARTEMIDORO DI DALDI, *Il libro dei sogni*, tr. e note a cura di D. Del Corno, Milano 1975, 166; gli dei sono considerati garanti e inclusi tra coloro che non mentono qualora appaiano in sogno.

<sup>40</sup> Se nel *Muntahab* ci si limita ad affermare la veridicità di Dio, nell'analogo passo di Artemidoro la veridicità degli dei è accostata a quella di sacerdoti, vecchi, fanciulli e morti. In al-Nābulusī, *Taʿtīr al-anām fī tafsīr al-manām*, anche i suddetti altri garanti, esclusi naturalmente i sacerdoti, sono contemplati, cfr. *Taʿtīr*, 4.

del passato politeistico<sup>41</sup> o piuttosto che l'uso del termine *ḥulm* dovette sembrare al compilatore del *Muntaḥab* addirittura sacrilego dal momento che l'intero capitolo riguarda il sogno veridico il cui oggetto è Dio<sup>42</sup>. Il passo relativo alla chiamata di Dio si basa sull'identificazione operata dalla mentalità semitica tra le idee di «conoscere il nome» e «possedere»<sup>43</sup>. Essere chiamati da Dio per nome significa allora, per analogia, appartenergli ovvero divenire devoti e pii; il passaggio da un livello di positività spirituale (divenire devoti e pii) a un livello di positività materiale (accrescere il proprio potere, vincere i nemici) è frequentemente rappresentato nei testi di *ta'bir*. Sebbene la percezione della Parola sia legale ed ammessa, ci sembra che la laicizzazione qui operata sul significato del sogno possa essere letta come riduzione della portata del messaggio e in definitiva come frustrazione dell'esperienza personale della divinità. Per la prima volta, nel capitolo in questione, il *ta'bir* adempie alla funzione di «solutore dei simboli» senza riferimenti al Corano o ad altra letteratura sacra, ricorrendo direttamente all'universo simbolico della civiltà cui appartiene. I punti per noi più interessanti sono costituiti dal brano relativo ai vestiti – in cui si ricorda l'interpretazione di Ibn Sirīn – e quello immediatamente precedente sul bene materiale donato da Dio, che lo amplia e lo rende più comprensibile. La spiegazione è evidente: i doni di Dio non possono essere di ordine materiale. Si rileva però una differenza: la menzione dell'incontro con Dio, che nel responso dell'antico interprete inseriva la disgrazia in un contesto religioso, manca nella versione riportata dal compilatore del *Muntaḥab*. Il processo di laicizzazione che dovette operarsi tra le due epoche è esplicito e ci sembra che possa essere letto ancora in termini riduttori. Anche qui, esprimendo la relazione simbolica abito donato da Dio = disgrazia, il *ta'bir* appare più creativo e più libero dalle influenze della tradizione religiosa.

\* \* \*

La possibilità di percezione auditiva e visiva della divinità, che sembrerebbe troppo facilmente accordata dal *'ilm al-ta'bir*, è

<sup>41</sup> Rilevabile anche nel Corano, cfr. ad esempio 7:191-197 e 25:18.

<sup>42</sup> Non è possibile pensare che nell'epoca di stesura del *Muntaḥab* l'ambito semantico dei termini *ru'yā* e *ḥulm* non fosse ancora ben delimitato, poiché, se quest'ultimo non compare mai nel corso di questo capitolo, è invece presente nei seguenti e con la corretta accezione.

<sup>43</sup> Cfr. *Cor.* 2:29, in cui si legge che Dio donò ad Adamo la conoscenza dei nomi delle cose intendendo con ciò la signoria su di esse.



ammessa solo apparentemente: l'analisi delle singole interpretazioni mostra al contrario un frequente avvilitamento di tale esperienza mediante la traduzione in situazioni terrene (essere amati dalla gente, aumentare il proprio potere, rallegrarsi ma anche malattia, afflizione e disgrazia). La percezione visiva in particolare, la *ru'yat Allāb*, viene a) letta come errore se considerata senza il velame, b) ammessa *bi qalbibī* specificando la necessità di non vedere come Dio apparirà nel Giorno del Giudizio, c) resa insignificante da un'interpretazione tautologica. Il capitolo del *Muntahab* qui esaminato da un lato si inserisce perfettamente nella controversia teologica inerente la *ru'yat Allāb*, poiché finisce per negarla in questa vita, dall'altro sembra la risposta ortodossa<sup>44</sup> ai sedicenti casi di contatto diretto con la divinità. Ciò conferma, a nostro parere, che l'epoca di stesura del *Muntahab* fu quella della maggiore fioritura di scuole mistiche (XII e XIII secolo). I tre sogni posti all'inizio del capitolo, precedenti tale epoca e portatori di valori antichi e perduti al compiatore del *Muntahab*, appaiono ormai come esempi eccelsi ma inimitabili.

## APPENDICE

### CAPITOLO PRIMO

*L'interpretazione della ru'yā dell'uomo che si veda alla presenza del Signore potente ed altissimo*

Ci ha riferito ad Aciri Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Hārūn da Abū Ya'qūb Ishāq ibn Ibrāhīm al-Awzā'ī da 'Abd al-Rahmān ibn Wāsil Abū Zur'a al-Ḥādīrī da Abū<sup>45</sup> 'Abd Allāh al-Tustarī:

«Vidi nel mio sogno che il Giorno della Resurrezione era giunto ed io mi levai dalla tomba, presi una cavalcatura e cavalcai. Mi portò in alto fino al cielo ed eccovi un Paradiso; volli scendere ma mi fu detto: "Non è questo il tuo posto"! Mi portò ancora più in alto superando vari cieli in ciascuno dei quali stava un Paradiso, finché giunsi al più alto di tutti e scesi. Volli mettermi a sedere ma mi fu detto: "Ti siedi prima di aver visto il tuo Signore potente ed altissimo!". Dissi: "No" e mi alzai. Mi condussero con loro ed ecco Dio benedetto-ed eccelso; innanzi a lui stava Adamo, sia su di lui la pace. Non appena mi vide, Adamo mi fece sedere alla guisa di chi supplica, alla sua destra. Io dissi: "O Signore, hai perdonato il vecchio (=

<sup>44</sup> Parlare di «ortodossia» è senza dubbio troppo vago ma dati la conservatività del *'ilm al-ta'bīr* e il carattere compilativo del *Muntahab* è difficile individuare una corrente specifica.

<sup>45</sup> Anziché Ibn. L'uso del patronimico compare nelle edizioni consultate (vedi nota 5) e in MS Paris B.N. Ara. 2749, fol. 15.

Adamo) nella Tua misericordia!» E udì Dio dire: «Alzati, Adamo, ti abbiamo perdonato»!<sup>46</sup>».

Ci ha riferito Abū 'Alī al-Hasan ibn Muḥammad al-Zubayrī da Muḥammad ibn al-Musayyab da 'Abd Allāh ibn Ḥanīf che il figlio della sorella <sup>46</sup> di Bišr ibn al-Ḥārīt disse:

«Un uomo si recò da Bišr e disse: «Sei tu Bišr Ibn al-Ḥārīt?» Egli rispose: «Sì» L'uomo disse: «Vidi in sogno il Signore potente ed altissimo che mi diceva: Recati da Bišr e digli: Anche se ti prostrassi dinanzi a me sul carbone ardente, mi sarai debitore per quanto ti resi celebre tra la gente»».

Ci ha riferito alla Mecca, Dio la protegga, Aḥmad ibn abī 'Umrān al-Ṣūfī da Abū Bakr Ṭarsūsī che 'Utmān al-Aḥwāl, discepolo di al-Ḥarrāz, disse:

«Abū Sa'īd dormì a casa mia; trascorso un terzo della notte mi gridò: «'Utmān, svegliati e preparati!» Mi svegliai, mi preparai ed egli mi disse: «Guai a te! Vidi in sogno l'Ora in cui sarò nell'altra vita e che il Giorno del Giudizio era giunto, venni chiamato e mi trovai al cospetto del mio Signore; rabbrivii e dallo spavento tutti i capelli mi si drizzarono. Egli mi disse: «Tu sei colui che ha meditato su di me ascoltando Salmā e Butayna <sup>47</sup>. Se non fossi certo della tua assoluta sincerità in ciò, ti avrei inflitto una punizione che mai toccò ad alcuna creatura»».

Disse lo *ustād* Abū Sa'īd <sup>48</sup>, Dio si compiaccia di lui, che chi vede in sogno di trovarsi di fronte a Dio l'eccelso e di essere da Lui guardato, se appartiene al numero dei pii, la sua *ru'yā* annuncia la misericordia divina, se non è tra i pii dovrà invece aver prudenza per le parole dell'Eccelso: «Il giorno in cui gli uomini tutti staran ritti di fronte al Signore del Creato» <sup>49</sup>. Se il sognatore vede di ricevere un'ispirazione da Dio, Egli lo onora della Sua vicinanza e la gente lo ama poiché Dio l'Eccelso disse: «E l'avvicinammo a noi in colloquio segreto» <sup>50</sup>; simile interpretazione se vede di prostrarsi dinanzi a Dio, per le parole dell'Eccelso: «Prostrati, corri a noi» <sup>51</sup>. Se vede che Egli gli parla da dietro un velame, la sua fede è buona e la sua fedeltà a Dio è salda se già la possedeva; il suo potere aumenta. Se vede che Dio gli parla senza un velame, ciò rappresenta un errore nella sua fede per le parole dell'Eccelso: «A nessun uomo Dio può parlare altro che per Rivelazione, o dietro un velame» <sup>52</sup>. Se vede Dio con il proprio cuore, maestoso, sublime, Egli lo accosta con generosità e lo perdona, oppure lo giudica benevolmente nel Giorno del Giudizio, oppure lo rallegra, se il sognatore non fu testimone di come incontrerà Dio l'Eccelso nel Giorno del Giudizio. Similmente se vede che l'Eccelso gli promette il perdono e la misericordia, la promessa è reale e indubitabile poiché Dio non infrange la parola data; però viene colpito, nell'anima o nella vita materiale, da una disgrazia che lo affliggerà fino alla morte. Se vede che l'Eccelso gli rivolge un monito, pone fine a ciò che Dio l'Eccelso non ha gradito, per le parole di Dio: «Iddio vi ammonisce a non commettere più una simile colpa» <sup>53</sup>. Se vede che lo abbiglia con un abito, ciò rappresenta afflizione e malattia che patirà nella sua vita;

<sup>46</sup> Forse Muḥḥa, sorella prediletta di Bišr secondo Ibn Ḥallikān, *Biographical Dictionary*, I, 259.

<sup>47</sup> Probabilmente si tratta di cantatrici.

<sup>48</sup> Abū Sa'īd al-Wā'iz.

<sup>49</sup> *Cor.* 83:6. La traduzione di questo come dei seguenti passi coranici è di A. Bausani (*Il Corano*, Firenze 1961).

<sup>50</sup> *Cor.* 19:52.

<sup>51</sup> *Cor.* 96:19.

<sup>52</sup> *Cor.* 42:51.

<sup>53</sup> *Cor.* 24:17.

ciononostante è necessario ringraziare molto (Dio). Si racconta che qualcuno sognò che Dio lo abbigliava con due abiti ed egli li indossò dove si trovava. Ne fu chiesta l'interpretazione a Ibn Sīrīn ed egli rispose: «(Colui che ha visto questo sogno) si prepari alla disgrazia che lo colpirà non appena incontrerà Dio l'Eccelso. Se vede una luce che Ne vela l'aspetto, tanto da non poterLo descrivere, non trarrà di ciò vantaggio nella sua vita. Se vede che Dio l'Eccelso lo chiama per nome, o con il nome di un altro, si accrescerà il suo potere e riuscirà vincitore sui nemici. Se Dio gli fa dono di un bene mondano, ciò indica una disgrazia, che richiede la misericordia del Signore. Se vede che Dio l'Eccelso è adirato nei suoi confronti, ciò indica l'ira dei suoi genitori; se vede i propri genitori adirati nei suoi confronti, ciò indica l'ira divina, per le Sue parole, il Suo nome sia glorificato: «Sii grato a Me e ai tuoi genitori»<sup>54</sup>. Si racconta in vari *ahbār*<sup>55</sup> che la gioia di Dio l'Altissimo è la gioia dei genitori e che l'ira di Dio significa l'ira dei genitori. Si disse che chi vide che Dio l'Eccelso era adirato nei suoi confronti cade da un luogo alto per le parole dell'Eccelso: «Quegli sul quale l'Ira mia scende, sprofonda nell'abisso»<sup>56</sup>. Vedere di cadere da un muro, da un cielo o da un monte indica la collera di Dio. Vedere di trovarsi al cospetto di Dio l'Eccelso in un luogo conosciuto indica giustizia e abbondanza in quello stesso luogo: perirà chi vi agiva da oppressore e vincerà chi vi veniva oppresso. Chi vide di guardare il Trono di Dio benedetto ed eccelso ottenne prosperità e misericordia. Vedere una raffigurazione o un'immagine della quale gli venga detto: «Questo è il tuo dio» o della quale si pensi che è il proprio dio (*ilāh*) Altissimo tanto da adorarla e prostrarsi dinanzi ad essa, indica la completa dedizione all'errore nel ritenere che ciò corrisponda a verità; esso è il sogno di chi mente al Signore. Vedere di oltraggiare Dio l'Eccelso significa rinnegare i doni del Signore potente ed altissimo e non essere soddisfatti del Suo decreto.

<sup>54</sup> Cor. 31:14.

<sup>55</sup> Si veda tra l'altro al-Tirmidī, *Ṣaḥīḥ*, *birr*, 3.

<sup>56</sup> Cor. 20:81.

Paola Radaelli

LA TEORIA DI DARWIN NEL MONDO ARABO. DUE  
ATTEGGIAMENTI A CONFRONTO: SALĀMA MŪSĀ ED  
ISMĀ'IL MAZHAR

«La teoria di Darwin non è una dottrina meramente scientifica, ma anche sociale. Essa guida una nazione verso il progresso (*tatawwur*) che è suo diritto, sprona alla libertà, frantuma i ceppi che ne paralizzano l'evoluzione (*irtiqā'*) e la vitalità»<sup>1</sup>.

Queste parole di Salāma Mūsā sintetizzano perfettamente lo spirito e l'impostazione ideologica di quanti nel mondo arabo sostennero il darwinismo e ne promossero la diffusione. Le implicazioni sociali che è possibile dedurre dalla teoria evoluzionistica di Darwin sono infatti uno dei principali motivi che spingono tali intellettuali ad approfondirne lo studio. Questo nonostante essa crei, come vedremo, indubbi problemi di conciliazione con i principi religiosi, aspetto affatto trascurabile nella società islamica.

Ci occuperemo qui in particolare di due studiosi egiziani, il già citato Salāma Mūsā (1887-1958) ed Ismā'īl Mazhar (1891-1962)<sup>2</sup> e rivolgeremo l'attenzione al loro differente approccio a questo tema e a come giunsero, partendo da presupposti diversi, ad accettare entrambi la nuova dottrina. Essi furono infatti mossi nelle loro analisi da due contrastanti concezioni filosofico-religiose, e ciò li condusse ad affrontare e dover risolvere problematiche distinte nello studio della rivoluzionaria teoria.

È necessario in primo luogo dare uno sguardo, seppur superficiale, all'atmosfera intellettuale di quegli anni, estremamente ricettiva

<sup>1</sup> SALĀMA MŪSĀ, *Nazariyyat al-tatawwur wa-aṣl al-inṣān*, Il Cairo 1926, p. 9.

<sup>2</sup> Oltre all'opera già citata, di Salāma Mūsā vedi anche: *al-Insān qimmat al-tatawwur*, Il Cairo s.d.; *Tarbīyat Salāma Mūsā*, Il Cairo 1958, trad. inglese di L.O. SCHUMAN, *The Education of Salama Musa*, Leida 1961. Di ISMĀ'IL MAZHAR viene analizzato in questo articolo il suo *Malqā al-sabīl fī madhab al-nuṣū' wa-l-irtiqā'*, Il Cairo 1924. Si confronti anche: J. LECERF, *Le mouvement philosophique contemporain en Syrie et en Egypte*, «Melanges de l'Institut Français de Damas», I (1929), pp. 27-64; A.E.H. DESSOUKI, *The Views of Salāma Mūsā on Religion and Secularism*, «Islam and the Modern Age», IV (1973), pp. 23-34; G. CONTU, *Gli aspetti positivi e i limiti del laicismo in Salāma Mūsā (1887-1958)*, AION, XL (1980), supplemento n. 24.

per tutto ciò che potesse recare la «ventata di cambiamenti» ritenuti indispensabili.

I primi contatti nel mondo arabo con il darwinismo, verso la fine del secolo scorso, avvennero infatti in un momento particolarmente delicato dalla sua storia recente, caratterizzato da un movimento di rinnovamento culturale di apertura verso le teorie illuministiche europee<sup>3</sup>. Era allora in discussione l'assetto politico-sociale degli stati nascenti ed i nuovi movimenti di pensiero andavano formando le loro basi ideologiche anche ispirandosi alle correnti positiviste «d'oltre Mediterraneo». Scrive Bausani: «Il mondo moderno, nato... in ambiente cristiano, è stato imposto al mondo musulmano colonialisticamente. Di qui una specie di *odi et amo* verso il moderno, nel musulmano. Da una parte egli... apprezza la modernità perché la sente, almeno alle origini, anche sua, dall'altra, dato che nelle forme attuali gli è stata imposta dall'Occidente colonialista, anzi, è quasi un simbolo di questo colonialismo, la odia»<sup>4</sup>.

La *querelle* accesasi in quegli anni attorno al darwinismo si inserì dunque intellettualmente e temporalmente nel periodo cosiddetto «modernista»<sup>5</sup>. In un simile contesto il fatto stesso di interessarsi e prendere posizione nei confronti di una teoria tanto discussa e criti-

<sup>3</sup> Il primo contatto documentato con la teoria darwinista si ebbe però in ambiente europeo, al Syrian Protestant College di Beirut, oggi Università Americana. Nel 1882 il prof. Lewis menzionò tale teoria in un discorso agli studenti, sottolineando come essa non fosse in contraddizione con i dogmi religiosi. La reazione suscitata fu a tal punto negativa che il professore fu costretto a rassegnare le dimissioni. Cfr. D.M. LEAVITT, *Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College*, «Muslim World», LXXI (1981), pp. 85-98.

<sup>4</sup> A. BAUSANI, *Modernismo ed «eresie» nell'Islām contemporaneo*, in «Atti del convegno: Sviluppi recenti e tendenze moderniste nelle religioni asiatiche», Napoli 1975, pp. 9-23.

<sup>5</sup> Testi di fondamentale consultazione sull'evoluzione generale del moderno pensiero arabo sono: A. HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londra 1962; G. ANTONIUS, *The Arab Awakening*, Londra 1954; C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford 1933; H.A.R. GIBB, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947; A.J. ARBERRY-R. LANDAU, *Islam To-day*, Londra 1943; K.H. KARPAT (ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, New York 1982; H. ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982. Si vedano inoltre gli articoli: J. LECERF, art. cit.; A. BAUSANI, art. cit.; H. LAOUST, *Le Réformisme Orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle*, «Revue des Études Islamiques», VI (1932), pp. 175-224 e *Le Réformisme d'Ibn Taymiya*, «Islamic Studies», I (1962), pp. 27-47; F. RAHMAN, *The Impact of Modernity on Islam*, «Islamic Studies», V (1966), pp. 113-128 e *Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives*, «Int. Journal of Middle East Studies», I (1970), pp. 317-333; MAHMUD-UL-HAQ, *Islamic Modernism*, «Islam and the Modern Age», II (1971), pp. 80-86; E. SALEM, *Arab Reformers and the Interpretation of Islam*, «Muslim World», LV (1965), pp. 311-320.

cata denunciò chiaramente una scelta politica ben precisa. Nell'interpretazione che ne fecero alcuni autori, essa assunse, come abbiamo visto, una connotazione molto particolare e soprattutto una funzione sociale di primo piano. Dalla lettura dei testi arabi sull'argomento notiamo come vennero enfatizzati gli aspetti della teoria che meglio si ricollegavano ed adattavano al deciso bisogno di liberazione da strutture e concezioni ritenute di ostacolo per un corretto sviluppo socio-politico. Tramite l'ausilio dei concetti base del darwinismo, si volle dimostrare come il progresso ed il superamento di precedenti posizioni ormai obsolete siano fattori inscindibilmente legati alla storia umana e costituiscano altrettanti paradigmi di una «legge naturale» che coinvolge ed opera in ogni ambito ed a qualsiasi livello. La società stessa è «un'associazione naturale», una «realtà naturale» e ne deriva quindi che la riforma sociale deve seguire le regole proprie della Natura. Ecco che l'evoluzionismo darwinista risulta essere la loro chiave di lettura. Vedremo più avanti come Salāma Mūsā conduce tali concetti sino alle estreme conseguenze.

L'attuazione di questo rinnovamento necessita di alcuni passaggi imprescindibili, primo fra tutti il rifiuto del *taqlīd*, esigenza avvertita come indispensabile da tutti i modernisti di ogni tendenza per poter giungere alla libertà ed originalità di pensiero fondamentali per la formulazione e la discussione di nuove idee. «Le tesi dei modernisti, pur nella loro amplissima gamma di applicazioni pratiche, sono riconducibili in sostanza a una lotta contro il *taqlīd*. *Taqlīd* (letteralmente "imitazione", seguire un maestro) è il nome che si dà in arabo alla tendenza... di considerare chiuso l'*iğtibād* personale ormai da molti secoli e nell'imitare e seguire i trattatisti del passato»<sup>6</sup>.

Come sottolinea Caspar: «La posizione tradizionale, e il metodo stesso di affrontare i problemi, non erano più sufficienti per rispondere alle nuove domande poste dalla giovane generazione sia al diritto religioso (*fiqh*) sia alla teologia musulmana. Era necessario uno sforzo inventivo, quella "riflessione personale" (*iğtibād*) la cui porta si diceva fosse stata chiusa dai tempi di Ahmad b. Hanbal, l'ultimo *imām* giuridico. L'Islām doveva adattarsi ai nuovi problemi se voleva ritrovare il suo vecchio splendore. Ma un tale confronto non esigeva forse di rivedere i rapporti fra l'insegnamento tradizionale e la riflessione personale, tra fede e ragione, fra l'Islām e la civiltà straniera? Se ci si fosse rifiutati di affrontare tale problema, non si sarebbe rischiato di vedere le nuove generazioni cedere all'efficacia del temporale ed allontanarsi da una religione chiusa in se

<sup>6</sup> A. BAUSANI, art. cit., p. 16.

stessa, che vieta di utilizzare le idee e le tecniche moderne per l'avvenire del popolo musulmano?»<sup>7</sup>.

Vediamo sia Salāma Mūsā che Ismā'īl Mazhar auspicare come prima conseguenza di questa apertura la riforma della lingua araba<sup>8</sup>, a loro parere ancora arroccata su modelli medioevali, in modo da permettere la formazione di un lessico e di una struttura linguistica confacente alla trattazione di argomenti, in particolare scientifici e tecnici, che più necessitano di una terminologia precisa ed attuale<sup>9</sup>.

Le implicazioni politico-sociali che come abbiamo visto può comportare una lettura in tal senso della teoria evoluzionistica, sono quindi il fattore fondamentale motivante i due studiosi, ed altri con loro<sup>10</sup>, ad occuparsi del problema. Ne risulta così la tendenza a comporre testi divulgativi per tentare di rendere quest'idea più facilmente comprensibile ed alla portata del vasto pubblico. Nell'introduzione al suo scritto, Salāma Mūsā sottolinea infatti che, eccettuato quello di Šiblī Šumayyil<sup>11</sup>, «non ci sono fino ad ora [1926] libri esaurienti ed espliciti sull'argomento in lingua araba»<sup>12</sup>.

Ma se entrambi gli autori sostengono la validità del darwinismo, motivando questa accettazione con un interesse più sociale che strettamente scientifico, che cosa dunque differenzia il loro atteggiamento nei confronti della teoria?

Ciascuno rappresenta, in verità, una delle due principali correnti di pensiero andatesi formando fra l'*intelligencija* nascente verso la fine del secolo scorso nei paesi arabi, le quali diversificano non solo quanti si occupano di darwinismo, ma tutti coloro che presero in qualche modo posizione rispetto alle nuove tematiche «d'importazione».

Salāma Mūsā è l'esponente tipico del positivismo ateo, che relega l'eventuale credo ad un ambito eminentemente personale ben separato dal campo scientifico. Di conseguenza, la religione non costitui-

<sup>7</sup> R. CASPAR, *Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du Mo'tazilisme*, MIDEO, IV (1957), p. 142.

<sup>8</sup> Cfr. S. Mūsā, *Nazariyyat al-tatawwur...*, cit., introduzione; I. Mazhar, op. cit., pp. 124-141.

<sup>9</sup> Cfr. A.E.H. DESSOUKI, art. cit., pp. 27-28.

<sup>10</sup> Si interessano alle applicazioni sociali della teoria: ŠIBLĪ ŠUMAYYIL, *Falsafat al-nuṣū' wa-l-irtiqā'*, Il Cairo 1910; ḤASAN ḤUSEYN, *Aṣl al-maqāl fī falsafat al-nuṣū' wa-l-irtiqā'* (trad. della *Storia della creazione naturale*, di E. Hæckel), Il Cairo 1924, introduzione; S. Mūsā, *Nazariyyat al-tatawwur...*, cit.; *Al-insān qimmat al-tatawwur*, cit. Cfr. anche J.M.S. BALJON, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leida 1961, pp. 99-111.

<sup>11</sup> Si riferisce al già citato libro di Š. ŠUMAYYIL, *Falsafat al-nuṣū'...*, cit.

<sup>12</sup> S. Mūsā, *Nazariyyat al-tatawwur...*, cit., p. 5.

sce qui un fattore pregiudiziale all'accettazione di moderne teorie, accettazione che è invece subordinata unicamente alla loro verificabilità empirica. La religione tradizionale è anzi d'intralcio al naturale e corretto sviluppo del pensiero umano ed ha di conseguenza collaborato a rallentare il miglioramento delle condizioni di vita, che per Salāma Mūsā si sarebbero altrimenti autonomamente evolute raggiungendo un livello molto più elevato di progresso. Scrive Dessouki: «Per lui, la cultura Orientale era morta e non poteva più essere rivificata. Quindi, non avrebbe potuto esserci progresso in Egitto e nel resto del mondo islamico o dei paesi orientali senza una totale secolarizzazione politica e sociale... Il suo scopo era di distogliere l'attenzione dell'uomo dalla teologia e dalla metafisica per rivolgerla ai veri problemi della vita... Il punto di vista di Mūsā riguardo a religione e secolarismo è probabilmente il più estremista mai scritto in arabo da un influente autore egiziano»<sup>13</sup>.

Il secondo gruppo, probabilmente di importanza più rilevante poiché in grado di influenzare la società islamica direttamente dal suo «interno», non trovandosi in opposizione col pensiero dominante, è invece quello dei credenti. Ad essi si pone in primo luogo il problema della necessaria conciliazione della nuova teoria con la religione.

Naturalmente, come conseguenza anche delle moderne metodologie e criteri di studio meno rigidi e più personali, le conclusioni a cui si giunge riguardo al darwinismo sono differenti fra gli stessi credenti. La liberazione dalle ingombranti catene della tradizione ed il ritorno allo sforzo interpretativo, andatosi cristallizzando nel conservatorismo statico del *taqlīd*, permette agli studiosi più ortodossi di rifarsi all'esegesi diretta e personale delle fonti, prima fra tutte il Corano. Fatto oggetto di una lettura «storica e scientifica», il Testo Sacro si rivela sorgente inesauribile di conferme o smentite alle differenti tesi<sup>14</sup>. Ecco che i versetti coranici che spronano alla ricerca ed allo studio vengono citati ed esaltati come esempio della disponibilità ed apertura dell'Islām alle nuove idee e sono presi quindi a legittimazione per l'approfondimento di queste ultime. Come sottolinea

<sup>13</sup> A.E.H. DESSOUKI, art. cit., pp. 24 e 28.

<sup>14</sup> Un lavoro in tal senso è svolto in particolare dal movimento degli Ahmadiyya (cfr. H. FISHER, *The concept of evolution in Ahmadiyya thought*, «Muslim World», XLIX, 1959, pp. 275-286); da A.M. AL-'AQQĀD, *al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm*, Il Cairo s.d.; A. AHMAD AL-ŠAHĤĀT, *Naẓariyyat al-tatawwur bayn al-'ilm wa-l-dīn*, Il Cairo s.d.; M. 'ABDUH, *Tafsīr al-Manār*, Il Cairo 1963; ABŪ AL-KALĀM AZAD (cfr. S.A. KAMALI, *Abū al-Kalām Azad's commentary on the Qur'ān*, «Muslim World», XLIX, 1959, pp. 5-18).



Baljon, i primi esempi di commentari coranici, i *tafsīr*, si hanno quando l'Islām sente il bisogno di fronteggiare o di incorporare idee straniere al suo interno, e le cosiddette «interpretazioni moderne del Corano» non sono altro che tentativi di adattare il Testo ai bisogni dell'età, necessità sempre percepita sin dai tempi di Muḥammad<sup>15</sup>.

Com'era prevedibile, la conclusione per molti credenti fu però il rifiuto del darwinismo, accusato di negare l'intervento divino all'atto della Creazione e di essere quindi in netto contrasto con i fondamenti della religione<sup>16</sup>.

È importante a questo riguardo sottolineare, a nostro avviso, la profonda differenza intercorrente fra la principale motivazione addotta dallo studioso cristiano nel suo rifiuto del darwinismo e la posizione del musulmano. Una delle maggiori riserve sollevate in Europa a questo proposito è infatti connessa al tradizionale problema dell'esistenza dell'anima. Ci si chiede in che momento, in base alla teoria evoluzionistica, un animale per nulla diverso dagli altri è diventato un essere dotato del soffio vitale. È esso esistito da sempre in un'evoluzione parallela ed indipendente, oppure Dio ha insufflato l'anima in una scimmia antropomorfa, che solo in quel momento si è trasformata in uomo<sup>17</sup>?

In ambiente islamico il problema non si pone come primario. L'attenzione viene piuttosto spostata sulla nascita del corpo fisico nel suo insieme dalla materia primordiale e sulle modalità della partecipazione divina al momento della Creazione. Tale diversità di impostazione può forse risiedere nella differente concezione escatologica delle due religioni. Per il Cristianesimo il regno della perfezione alla quale l'uomo aspira non è di questo mondo, e quindi l'esistenza ed il ruolo dell'anima occupano un posto fondamentale, nettamente distinto dal corpo. L'Islām mira invece a realizzare la società ideale già qui sulla terra, attraverso la corretta applicazione ed osservanza delle leggi divine rivelate nel Corano. Ecco che è il corpo tutto a partecipare di tale realizzazione.

Non tutti i credenti seguono necessariamente i criteri di studio tradizionali. Ismā'īl Mazḥar, da parte sua, non utilizza la metodologia classica di commento ai testi, ma cerca di legittimare la sua accetta-

<sup>15</sup> Cfr. J.M.S. BALJON, op. cit., pp. 1-3.

<sup>16</sup> Fra coloro che rifiutano il darwinismo: Ġ. AL-DĪN AL-AFGĀNĪ (*al-Radd 'alā al-dabriyyin*, in *al-'amal al-kāmila*, Il Cairo 1968, pp. 127-174); I. HAWRĀNĪ (*al-Ḥaqq al-yaqīn fī radd 'alā baṭal Darwīn*, Beyrūt 1886); M. ŠAHHĀT (op. cit.); T. ĠAWHĪRĪ (cfr. J. JOMIER, *Le tafsīr coranique du shaykh Tantaoui Jawhari*, «MIDEO», V, 1957, pp. 141-201 e J.M.S. BALJON, op. cit.).

<sup>17</sup> Si veda, tra l'altro, G. MONTALENTI, *L'evoluzione*, Torino 1982; M. e J. NICOLAS, *Evoluzione e cristianesimo*, Milano 1978.

zione del darwinismo applicando i paradigmi della logica e definendo i rapporti intercorrenti fra religione, scienza e filosofia.

Mazhar struttura il suo libro in due parti distinte. Nella prima mira sostanzialmente a difendere il darwinismo dall'accusa di essere una teoria materialista. Nella seconda si dilunga invece nel delimitare i rispettivi campi d'azione di religione e scienza. Queste sezioni si articolano come critica agli scritti di due famosi intellettuali e letterati arabi, Šiblī Šumayyil ed al-Afgānī, il primo autore di *Falsafat al-nuṣū' wa-l-irīqā'*<sup>18</sup> ed il secondo di *Al-radd 'alā al-dabriyyīn*<sup>19</sup>.

Si può facilmente osservare che Mazhar mantiene una posizione di equidistanza dai due, secondo lui rei entrambi di aver assunto atteggiamenti estremisti, seppure antitetici, nei confronti dell'evoluzionismo. Egli scrive:

«Mi sono occupato in questo libro della critica a due uomini del secolo scorso, il dottor Šumayyil ed il professor al-Afgānī: il primo per aver diffuso la teoria di Darwin imbevuta di idee materialiste; il secondo invece per aver negato la veridicità di tale teoria ed aver affermato che essa guastò la natura degli orientali e le loro tradizioni più di quanto non sia stata loro utile. Critico il dottor Šumayyil perché ha usato l'evoluzionismo di Darwin come pretesto per confermare ulteriormente il suo materialismo, che egli abbraccia da quando è nato. Mi sono dilungato nell'analisi del saggio *al-Dabriyyīn*, scritto dal professor al-Afgānī, per spiegare esattamente il presupposto scientifico su cui si basa l'idea di evoluzione attraverso una critica diretta del libro. Ciò a ragione di quanto in questo saggio è lontano dalla verità, posizione che ha condotto la passata generazione a guardare alla scienza naturale con preoccupazione ed odio»<sup>20</sup>.

Mazhar, infatti, ritiene corretta la teoria darwinista sotto l'aspetto scientifico, e, per conciliarla con la sua posizione di credente, si preoccupa di chiarire che questa di per sé non nega assolutamente i principi della religione e neppure esclude l'intervento divino all'interno della Natura. Sono invece i materialisti che, nel momento in cui l'abbracciano, ne fanno una dottrina antireligiosa ed atea. Tale posizione, conclude Mazhar, non si identifica quindi necessariamente con il darwinismo, come sostiene al-Afgānī, ma è determinata piuttosto dalle convinzioni del singolo. «Nessuno di coloro che ha approfondito lo studio de *L'origine della specie* può affermare che Darwin negasse l'esistenza di Dio»<sup>21</sup>.

D'altro canto, pur criticando Šumayyil per il suo materialismo, Mazhar lo elogia però ritenendolo una sorta di riformatore sociale

<sup>18</sup> Š. ŠUMAYYIL, op. cit.

<sup>19</sup> G. AL-AFGĀNĪ, op. cit.

<sup>20</sup> I. MAZHAR, op. cit., p. 5.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 58.

(*muşlib*), per essere stato fra i primi nell'opposizione al *taqlid* ed aver sostenuto la libertà di pensiero e collaborato a rendere possibile l'apertura ai nuovi movimenti intellettuali. Grazie soprattutto alla sua opera, ci si rese conto chiaramente per la prima volta che l'applicazione della teoria darwinista non è limitata unicamente alla biologia, ma che alle sue leggi sottostanno sia tutti gli esseri, sia ogni aspetto del vivere umano, intellettuale e sociale. Nulla è esente dalle sue regole, neppure la religione, la filosofia o la morale, le quali, nella visione di Mazhar, risultano di conseguenza sempre più autonome e differenziate<sup>22</sup>. La percezione di tali meccanismi ci aiuta così a comprendere meglio anche la storia della religione stessa.

«Gli evoluzionisti studiano lo sviluppo del pensiero religioso attraverso l'analisi della mente umana ed hanno concluso che l'evoluzione è una legge (*sunna*) generale che riguarda anche gli attributi di una struttura non immediatamente percepibili. L'evoluzione del pensiero religioso non è altro che una delle manifestazioni di tale evoluzione»<sup>23</sup>.

C'è chi potrebbe obiettare che sottomettere la religione alle leggi dell'evoluzione significhi in qualche modo limitarla. In realtà, osserva Mazhar, queste leggi non trattano i dogmi, bensì mirano a chiarire e regolare le influenze del pensiero religioso sulla società. Resta infatti indiscutibile che scienza e religione operano in due campi distinti, sebbene non opposti, ed entrambe hanno degli ambiti da rispettare per non trovarsi snaturate nelle loro funzioni.

«L'evoluzione non studia i fondamenti ed i credo religiosi. La scienza ha dei limiti che non oltrepassa e l'evoluzione in quanto dottrina scientifica non supera tali limiti. Quindi se essa esamina la religione, è necessario che ciò facendo rispetti i suoi propri confini, lasciando ad essa il peso di quanto si trova al di là della comprensione umana. La scienza non varca il suo campo di azione se non per pretendere di essere una religione, e quest'ultima dal canto suo non scende al di sotto del proprio limite se non per diventare una scienza esatta... L'orientamento della religione è soggettivo, cioè cerca di mettere in relazione il valore soggettivo particolare con gli avvenimenti della vita e le sue manifestazioni... Quanto all'orientamento della scienza è oggettivo, studia cioè il mondo naturale esteriore, non la natura dello spirito nascosto... È opportuno che gli uomini di scienza non limitino i religiosi con il loro potere ed altrettanto dovranno fare gli uomini di fede con il potere della religione»<sup>24</sup>.

Scienza e religione agiscono in campi diversi ma complementari e non è compito della seconda l'entrare nel merito della validità scien-

<sup>22</sup> Cfr. I. MAZHAR, op. cit., pp. 87 e sgg.

<sup>23</sup> I. MAZHAR, op. cit., p. 89.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 89-108.

tifica di una teoria come il darwinismo, ma deve limitarsi piuttosto a stabilirne l'accettabilità da un punto di vista meramente religioso<sup>25</sup>.

La posizione di Mazhar a questo proposito non risulta in ultima analisi molto distante da quella di Mūsā, poiché anche egli sostiene la netta separazione fra i due rispettivi campi d'azione.

Con tali argomentazioni, Mazhar si rivolge principalmente ad al-Afgānī, intellettuale che più di altri ha influenzato il modernismo arabo ed è quindi maggiormente in grado, proprio grazie a questa autorevole posizione, di recare danno alla causa del darwinismo con il suo rifiuto. Al-Afgānī critica aspramente i materialisti, ritenendoli colpevoli di mirare alla distruzione della religione e di conseguenza responsabili della diffusa dissolutezza morale. Le sue invettive sono rivolte anche ai darwinisti, da lui accusati di ateismo e quindi rei di minare le basi della società. Mazhar, oltre che contestare questa sua posizione, gli imputa una mancanza di serietà scientifica nelle critiche da lui rivolte agli aspetti più puramente biologici del darwinismo. Il riferire la teoria commettendo errori ed imperfezioni<sup>26</sup> ha agito negativamente sui giovani studiosi, i quali, formandosi di questa un'opinione contorta ed inesatta, non hanno trovato sufficienti motivazioni per approfondirla ulteriormente.

Mazhar sostiene inoltre, sempre criticando la posizione di al-Afgānī, che scuole di pensiero e teorie filosofiche non vanno giudicate solo dall'ideologia che sta a loro fondamento, ma anche dalle influenze avute o che potrebbero avere sulla società. E sotto questo aspetto la dottrina di Darwin è in grado di svolgere un'opera indubbiamente positiva.

Da tutto ciò appare dunque evidente quanta importanza Ismā'īl Mazhar, e con lui tutti i modernisti, attribuisca al ruolo della ragione, principio primo e criterio ultimo di giudizio<sup>27</sup>. Questa funzione essenziale viene ancor più decisamente sottolineata da Salāma Mūsā. La sua stessa concezione filosofica è il frutto di un'elaborazione individuale ed originale. Copto di nascita, costruisce una *Weltanschauung* personale non esattamente inquadrabile entro gli schemi di alcuna religione, essendo piuttosto una sintesi di elementi differenti, mutuati dalle diverse filosofie e fedi. Si può facilmente parlare qui di un «dio della ragione», in perfetto accordo con la fiducia da Salāma Mūsā riposta nelle infinite possibilità della mente umana e

<sup>25</sup> La stessa tesi è sostenuta da AL-'AQQĀD, op. cit., pp. 177-178.

<sup>26</sup> Cfr. I. MAZHAR, op. cit., pp. 119-122.

<sup>27</sup> Per il rinnovato, fondamentale ruolo svolto dalla ragione in periodo modernista, cfr. R. CASPAR, art. cit.; D. KHALID, *Some Aspects of Neo-Mu'tazilism*, «Islamic Studies», VIII (1969), pp. 319-47.

della scienza. Nella sua formazione intellettuale svolse un ruolo essenziale la teoria darwinista dell'evoluzione. Come ha scritto di lui Dessouki: «Fu portato a vedere nell'idea di evoluzione una nuova religione che avrebbe trasceso quelle tradizionali... Considerò la teoria darwinista una sorta di misticismo mirante a creare un mondo felice»<sup>28</sup>. Mūsā stesso giunge a sostenere che «gli arabi devono fare della teoria evolutivista di Darwin un credo (*'aqīda*), anzi, una dottrina religiosa»<sup>29</sup>.

Il progressivo miglioramento, lento ma continuo, dell'ambiente e degli esseri viventi, implica per Salāma Mūsā che l'uomo debba ritenersi in qualche modo obbligato a favorire questo processo, sentendo il dovere di lavorare per facilitare la realizzazione di forme sempre migliori e perfette. Questo è un impegno morale – quasi paragonabile al «dover essere» kantiano – che coinvolge la sfera dello spirito ed è quindi equiparato ai concetti religiosi che sono propri appunto dell'ambito morale<sup>30</sup>. Egli individua inoltre nella teoria di Darwin un aspetto «dogmatico». Infatti questa, sulla cui esattezza non nutre alcun dubbio e che anzi sembra accettare come una verità aprioristicamente data, impone a chi l'accoglie affermazioni e corollari della cui giustezza non si può ancora essere empiricamente certi, e che rimangono quindi un «mistero». Ciò obbliga ad assumere un atteggiamento molto simile a quello del buon credente nei confronti del dogma di fede che non riesce a spiegare. Scrive Salāma Mūsā:

«La teoria dell'evoluzione stava in me prendendo il posto del credo religioso e mi impose un nuovo, spirituale senso del dovere. Da quel momento la coscienza di tale dovere divenne sempre più forte nella mia mente... Il fatto che esiste una relazione di tipo evolutivo fra noi, uomini, e gli animali, ha importanti implicazioni religiose. Tutti noi insieme abbiamo passato alcuni milioni di anni sulla faccia di questo pianeta. Alcune specie si sono estinte mentre altre sono sopravvissute. Attraverso questo processo di estinzione e sopravvivenza, l'evoluzione nel suo complesso si è diretta verso quello che noi consideriamo il progresso umano. La consapevolezza oggettiva prende il posto dei bisogni soggettivi, la mente prevale sugli istinti. Consi-

<sup>28</sup> A.E.H. DESSOUKI, art. cit., p. 27.

<sup>29</sup> S. MŪSĀ, *al-Insān qimmat...*, cit., p. 28.

<sup>30</sup> Non ci risulta che Mūsā fosse a conoscenza del pensiero di K. Pearson e della corrente dei seguaci di Darwin sostenitori della necessità di un «darwinismo sociale» e di un'igiene razziale. Lo stesso Pearson in un suo scritto sostiene essere obbligo dell'uomo operare per la sopravvivenza dei più adatti e a questo proposito cita Francis Galton, il quale riteneva che fosse «dovere religioso» di ognuno fare in modo che l'uomo sia migliore. Cfr. K. PEARSON, *Charles Darwin, 1809-1882*, in *The Making of Modern Europe*, New York 1951, p. 764, cit. in G. MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Firenze 1984, p. 145.

derando la nostra vita da questo punto di vista, vediamo come il progresso umano abbia le sue basi nella profondità della Natura, ed esso si presenta appunto come necessità naturale, che impone un dovere, un obbligo. Chiunque si oppone alle leggi dell'evoluzione è un infedele poiché si oppone alle leggi di una religione. L'evoluzione non è completamente comprensibile, e certo possiamo renderla oggetto di prove più perfette. D'altra parte in essa sono più i principi che possiamo accettare che quelli a cui ci dobbiamo sottomettere senza comprenderli. Ed è proprio per questo che tanta è la somiglianza fra la teoria dell'evoluzione ed i credo religiosi»<sup>31</sup>.

Salāma Mūsā mira a diffondere una nuova concezione di uomo, il quale cessa di essere «l'angelo decaduto» delle religioni tradizionali per diventare un uomo «naturale», cioè semplicemente un animale più evoluto rispetto agli altri e per questa sua posizione più responsabile dell'ambiente in cui vive e delle scelte sociali che opera. È per capacità sue proprie fornitegli dalla Natura che è riuscito ad elevarsi al di sopra degli altri esseri, soprattutto grazie all'uso del cervello, fattore primo e più importante di distinzione<sup>32</sup>.

Ponendo l'evoluzione a legge guida, Mūsā deduce la sua analisi dell'organizzazione sociale ed in tale luce teorizza i necessari cambiamenti. Non solo applica i principi del darwinismo, ma li porta fino alle estreme conseguenze, come nessuno aveva ancora fatto in modo così radicale. Giunge persino a ritenere necessaria l'attuazione di una selezione artificiale (*intihāb šinā'ī*) sull'uomo in sostituzione di quella naturale (*intihāb tabī'ī*), che per Darwin è uno dei presupposti fondamentali per la realizzazione dell'evoluzione. Questo artificio è quindi indispensabile poiché, sostiene Mūsā, nella moderna struttura sociale vengono a mancare le condizioni che determinano la lotta per la sopravvivenza (*tanāzu' al-baqā'*) e, di conseguenza, la selezione non ha più luogo correttamente<sup>33</sup>.

«Non è possibile che si attui un'evoluzione senza che abbia luogo la lotta per la sopravvivenza, o qualcosa che prenda il suo posto, come la selezione artificiale»<sup>34</sup>.

Per fini pratici di sfruttamento, l'uomo l'applica già sugli animali, ed è giusto che compia ciò anche su se stesso. Pur se non motivata da coscienti scopi selettivi, una forma di selezione artificiale sull'uomo è già operante. Segregando, infatti, criminali o psicopatici e costringendoli a vivere in isolamento, in pratica si impedisce loro di procreare, limitando in questo modo l'eventualità di avere prole

<sup>31</sup> S. Mūsā, *Nazariyyat al-tatawwur...*, cit., p. 176.

<sup>32</sup> Cfr. S. Mūsā, op. cit., pp. 150 e sgg.

<sup>33</sup> Cfr. S. Mūsā, op. cit., pp. 240 e sgg.

<sup>34</sup> S. Mūsā, op. cit., p. 243.

imperfetta da soggetti meno idonei. Questo ed altri sistemi, come l'approfondimento dello studio della eugenetica allo scopo di poter intervenire direttamente sul gene operando opportune variazioni, sono per Salāma Mūsā perfettamente giustificabili e leciti al fine di migliorare e perfezionare l'uomo del futuro e, per mezzo suo, la società e l'ambiente naturale<sup>35</sup>.

Un altro importante aspetto sembra qui opportuno evidenziare. Si tratta del più o meno esplicito tentativo, operato da Salāma Mūsā ed altri autori, di rivendicare la paternità islamica della teoria evolutivista<sup>36</sup>. Essi osservarono, infatti, come nelle sue linee generali questa fosse già stata enunciata da alcuni grandi filosofi arabi medievali<sup>37</sup>. Questo significava che nel XIX secolo essa semplicemente era «ritornata» all'Islām, seppure passando attraverso l'elaborazione e mediazione europee<sup>38</sup>. Con tale teoria alcuni intellettuali si sforzarono quindi di trovare una nuova conferma che legittimasse ulteriormente l'accettazione del darwinismo agli occhi di quanti erano più restii all'occidentalizzazione. Questa operazione di ritorno alle radici islamiche può realizzarsi, come abbiamo visto, sia rifacendosi direttamente al Corano, sia ai testi classici di filosofi e storici.

La lettura di tali testi dimostra tuttavia come presupposti e scopi degli autori antichi differissero radicalmente da quelli dei moderni evolutivisti. L'unica legge regolatrice della natura è infatti quella divina, non certo la selezione naturale o la lotta per la sopravvivenza. Queste teorie pseudo-evolutiviste elaborano piuttosto una sorta di graduatoria fra gli esseri, al cui apice viene posto il Profeta. Il criterio di classificazione è la maggiore o minore quantità di *ḥikma ilāhiyya* (intelletto divino) presente nelle creature e che in Muḥammad, il migliore degli uomini in quanto Inviato di Dio, raggiunge il massimo grado possibile prima dello stato angelico.

Questa ricerca di fonti arabo islamiche per una teoria «figlia del positivismo» europeo chiarisce ancora una volta come il suo accogli-

<sup>35</sup> Cfr. S. MŪSĀ, op. cit., pp. 244-47.

<sup>36</sup> Cfr. S. MŪSĀ, op. cit., pp. 14-17; AL-ʿAQQĀD, op. cit., pp. 82-98; H. ḤUSEYN, op. cit., pp. 55-58. Tratta questo aspetto particolare anche un articolo apparso nella rivista caiota «*al-Muqtataf*», XXXIII (1908), pp. 878-880.

<sup>37</sup> I filosofi antichi citati sono i medesimi per tutti gli autori modernisti presi in considerazione: IBN ṬUFAYL (*Ḥayy b. Yaqzān*, Il Cairo 1952); IBN MĪSKAWAYH (*al-Fawz al-aṣḡar*, Beyrūt 1319 A.H.); AL-QAZWĪNĪ (*ʿAḡā ib al-mahlūqāt*, Gottinga 1848-49); IBN ḤĀLDŪN (*Muqaddima*; Il Cairo s.d.).

<sup>38</sup> Probabilmente il primo ad esporre tale concetto fu RIFĀʿA AL-ṬAḤṬĀWĪ in *Manābiḡ al-albāb*, nel quale sostiene che è dovere dei musulmani studiare le scienze moderne proprio perché gli europei le hanno sviluppate dopo averle a loro volta prese dagli arabi.

mento non significhi necessariamente volgere le spalle al proprio passato in nome di un cieco desiderio di occidentalizzazione. Anzi, si riscontra in molti autori la volontà di rivendicare l'originalità di pensiero che fu loro, particolarmente in un momento in cui questo si trova a dover far fronte all'ondata delle nuove correnti laiche, che rischiano di pregiudicare l'essenza intrinseca del pensiero islamico.



Stefano Carboni

RICOSTRUZIONE DEL CICLO PITTORICO DEL *KITĀB AL-BULHĀN* DI OXFORD: LE MINIATURE DELLE COPIE OTTOMANE MANCANTI NELL'ORIGINALE

Tra le numerose miniature che illustrano due codici turchi della fine del XVI secolo <sup>1</sup>, copie tarde del *Kitāb al-Bulhān* di Oxford <sup>2</sup>, ve ne sono alcune attualmente mancanti dal manoscritto gialairide. Il *Kitāb al-Bulhān*, come è noto, si presenta oggi in uno stato di conservazione discreto, ma l'ordine originale di collocazione dei folios è stato sicuramente sconvolto in seguito a manomissioni e restauri. Per questo motivo le due copie esistenti di questo manoscritto, al di là del loro riconosciuto valore artistico inserito nella pittura ottomana della fine del 1500, sotto il regno di Murād III, ne acquistano uno ben preciso per ciò che riguarda la ricostruzione del manoscritto originale, ben più importante agli occhi di uno storico dell'arte islamica.

Proponimento di questo breve studio è proprio quello di presentare le miniature che si trovano nei due manoscritti turchi e che sono invece assenti nel *Kitāb al-Bulhān*, supponendo che all'epoca in cui essi sono stati copiati facessero ancora parte integrante del codice gialairide della fine del XIV secolo. Quanto al testo, un lavoro parallelo potrebbe essere svolto, ma naturalmente ciò esula dai limiti che mi sono proposto.

L'importanza delle due copie viene sottolineata anche dal fatto che esse permettono di ricostruire parzialmente la storia, altrimenti del tutto oscura, del *Kitāb al-Bulhān*: il manoscritto miniato, che doveva essere considerato prezioso e degno di traduzione in turco

<sup>1</sup> Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc 242; New York, Pierpont Morgan Library, ms 788.

<sup>2</sup> Oxford, Bodleian Library, Or. 133. Il manoscritto è stato oggetto della mia tesi di laurea, ora pubblicata: S. CARBONI, *Il Kitāb al-Bulhān di Oxford*, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, n. 6, Editrice Tirrenia Stampatori, Torino, 1988. Il lavoro è stato seguito in qualità di relatore dal prof. E.J. Grube.

ottomano dall'arabo, oltre che degno di imitazione pittorica, evidentemente fu conservato per un certo periodo nella biblioteca sultanale ottomana, facendo quindi tappa a Costantinopoli prima di prendere la via per l'Inghilterra ed entrare in possesso di Nathaniel Palmer<sup>3</sup>; questi poi lo donò nel 1717 alla Bodleian Library di Oxford, in cui il *Kitāb al-Bulhān* è tuttora conservato.

La copia di migliore qualità e presumibilmente redatta prima dell'altra, è conservata nella Bibliothèque Nationale di Parigi (suppl. turc 242). Porta il titolo di *Kitāb maṭālī al-sa'āda wa yanābī al-siyāda*, «Il libro dell'ascesa della fortuna e delle fonti della sovranità», ed è stato copiato da Sīdī Muḥammad ibn Amīr Ḥasan al-Su'ūdī nel 990/1582, sotto il regno di Murād III. Il manoscritto è dedicato alla principessa Fāṭima, presumibilmente la figlia stessa del sultano. La prima miniatura che si trova nel codice raffigura il sultano quale Pādīshāh del mondo (fol. 7v)<sup>4</sup>.

Il codice è composto da 143 folios ed è integro e in ottimo stato di conservazione. Paragonandolo all'originale (formato da 176 folios), ci si accorge subito che è stata omessa quella parte astronomica in cui compaiono nel *Kitāb al-Bulhān* le raffigurazioni delle costellazioni (foll. 81v-93v) ed un confuso trattato astronomico (foll. 94v-130r)<sup>5</sup>; essa infatti è un'aggiunta nella rilegatura del codice di Oxford, in quanto sia le miniature che il testo dovrebbero essere più antichi di una cinquantina d'anni (prima della metà del XIV secolo), probabilmente di ambiente mamelucco. Quindi, se questa parte era già rilegata con il *Kitāb al-Bulhān* nel 1582, è stata riconosciuta come estranea al suo corpus e scartata dal copiatore, oppure essa è stata inserita successivamente al 1582 da un disattento proprietario o restauratore.

Il rimanente testo e le miniature sono stati fedelmente ricopiati e suddivisi in sezioni e capitoli come nel *Kitāb al-Bulhān*. L'ordine iniziale è identico: il trattato sui dodici segni zodiacali (foll. 8v-32r; nel codice di Oxford foll. 2v-25r); la raffigurazione dei mestieri collegati ai sette pianeti (foll. 32v-33r; foll. 25v-26r); le miniature rappresentanti l'apogeo e il perigeo dei pianeti nei segni zodiacali (foll. 33v-35r; foll. 26v-27r); le stazioni lunari (foll. 35v-36r; fol. 27v)<sup>6</sup>.

A questo punto il codice di Parigi, differenziandosi nella

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 2, riportata da B.W. ROBINSON-B. GRAY, *The Persian Art of the Book*, Oxford, 1972, p. 4.

<sup>4</sup> Pubblicata in E. BLOCHET, *Les peintures des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1914-20, tav. LXX.

<sup>5</sup> CARBONI, *op. cit.*, pp. 16-21, 44-46.

<sup>6</sup> *Ibidem*, rispettivamente pp. 28-34; 34-35; 42-43; 43-44.

sequenza delle pagine da quello di Oxford, ci rende chiaro quale doveva essere l'ordine originale di quest'ultimo. Infatti segue (foll. 36v-74v) una serie di pagine di testo, tavole e disegni esplicativi collegati alla luna, le cui stazioni sono illustrate nelle due pagine immediatamente precedenti (foll. 35v-36r); si riconoscono, tra le altre, la tavola con i climi, quella dell'apogeo e perigeo delle costellazioni, il cerchio dei sette cieli, l'*iḥtilāğ*, la sorte del «vinto e del vincitore» tramite il lancio dei dadi, la disposizione della *qibla* intorno alla *ka'ba*. Questa sezione è presente invece più avanti nel *Kitāb al-Bulhān*, in forma più disordinata e confusa e con la mancanza di qualche pagina (foll. 50r-74r) <sup>7</sup>.

La sezione successiva comprende ben 32 miniature a piena pagina, completate solo da un titolo esplicativo in alto (foll. 75r-90v), che nel *Kitāb al-Bulhān* sono poste invece prima (foll. 28r-49v) <sup>8</sup> e rappresentano il gruppo più interessante per lo storico dell'arte: esse raffigurano storie tratte dalle *Mille e una notte* e dalla favolistica islamica medioevale; un gruppo di esse, in particolare, mostra i re dei ginn ed alcuni demoni che causano le malattie, con i loro talismani (foll. 85r-90r; nel codice di Oxford foll. 28r e v, 29v-33r).

L'ultima sezione non è molto differenziata nei due manoscritti: si trovano la *Qur'a Ġa'fariyya* o «Predizione dell'imām Ġa'far» (foll. 92r-124r; Oxford foll. 131r-163r), il *Fāl al-anbiyā* o «Predizione dei profeti», trattato geomantico illustrato con 16 miniature (foll. 125r-133r; foll. 163v-169v), ed un *Fāl maqbūl*, sorte tratta sempre dal lancio dei dadi, che nel codice di Oxford è stato invece sistemato prima (foll. 134r-140v; foll. 74v-80v) <sup>9</sup>.

La seconda copia del *Kitāb al-Bulhān* si trova attualmente nella Pierpont Morgan Library di New York, catalogata ms 788. Questo manoscritto è stato brevemente descritto nel 1937, poco dopo la sua acquisizione nella biblioteca <sup>10</sup>. Porta un titolo quasi identico alla copia di Parigi: *Maṭālī al-sa'āda wa manābī' al-siyāda*, dove la *yā* di *yanābī'* è stata sostituita dalla *mīm* di *manābī'*, rimanendo immutato comunque il significato della parola. Un'iscrizione in oro al fol. 137v, l'ultima pagina del manoscritto, reca la stessa data del codice di Parigi, 990/1582; il testo e le miniature sono identici a quelli del suppl. turc 242 e pare abbastanza probabile che questo codice di

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 11-15.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 7-11; 49-61; 71-91.

<sup>9</sup> *Ibidem*, rispettivamente pp. 21-22; 23-24 e 64-69; 16.

<sup>10</sup> *Review of activities of the Pierpont Morgan Library 1930-1935*, New York, 1937, pp. 23-25.

New York sia una copia della copia, e non una derivazione diretta dall'originale *Kitāb al-Bulhān*.

Le uniche differenze tra i due manoscritti turchi stanno nella diversa collocazione di alcuni folios e nella dedica del libro: mentre il volume di Parigi è stato eseguito per la figlia di Murād III, Fāṭima Sultāna, la copia della Pierpont Morgan Library porta il nome della «Regina A'īša»; infatti il fol. 4r include la seguente dedica: «Per la biblioteca della signora della stima e dell'onore, che possiede nobiltà e magnificenza, la regina adorata, la beneficiente e velata dell'harem del fausto sultanato, rosa del giardino di rose del regno e della gloria, preziosa perla del diadema della magnificenza, e splendente gioiello della Casa di 'Utmān: sua eccellenza A'īša della Casa del Sultano...»<sup>11</sup>.

Non è stato possibile, tuttavia, identificare tale A'īša; se la data 990/1582 è corretta, potrebbe essere stata una delle favorite di Murād III, ma se questa data è stata semplicemente copiata dal manoscritto di Parigi, potrebbe essere un membro più recente della famiglia ottomana.

Analizzerò ora singolarmente le 14 pagine miniate presenti nelle copie turche, ed invece assenti perché perdute nel *Kitāb al-Bulhān*, prendendo quale modello il manoscritto di Parigi per la numerazione dei folios<sup>12</sup>.

Tav. 1

*Il segno zodiacale del Toro* – fol. 10v<sup>13</sup>

taqsim-i darağat-i burğ-i tawr

«Il calcolo dei gradi del segno zodiacale del Toro»

Il trattato iniziale del *Kitāb al-Bulhān* (foll. 2v-25r) è un *Kitāb al-Mawālīd* tratto da Abū Ma'šār, riguardante i dodici segni zodiacali visti attraverso i tre pianeti decani che li presiedono. Questo trattato nel codice di Oxford è ben riconoscibile e quasi integro nella sua attuale composizione, tranne per ciò che riguarda il segno zodiacale del Toro (*al-tawr*), del quale è andata perduta la miniatura.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>12</sup> Ometto la già citata miniatura raffigurante Murād III, al fol. 7v, che evidentemente non riguarda il confronto tra i due codici. Per quanto riguarda le tavole, le nn. 1-2-3-9-10 sono riprodotte dal codice di New York, perciò vi sarà una discrepanza tra numero del folio segnato in didascalia e numero riportato nel testo, il quale si riferisce sempre al manoscritto di Parigi.

<sup>13</sup> Pubblicata in BLOCHET, *op. cit.*, tav. LXXXII.

Nel manoscritto di Parigi, al fol. 10v, tale miniatura è presente: sotto il titolo in alto, il segno è raffigurato, in un circolo a sfondo bianco e azzurro (a rappresentare il cielo nuvoloso), da un toro bianco.

L'animale è ben disegnato, armonico nella struttura e rappresentato in posizione araldica, di profilo, con la zampa anteriore destra sollevata; ha fini bardature ed una coperta gettata sul dorso. Lo sta cavalcando il pianeta Venere (*al-zubra*), classicamente raffigurato come una figura femminile nell'atto di suonare uno strumento musicale (un'arpa in questo caso); da notare la sua acconciatura: i capelli sono raccolti in una «coda» che si alza perpendicolarmente sulla testa della donna.

Sotto questa immagine principale, in una fila orizzontale, sono raffigurati i tre decani del segno del Toro, in ordine Mercurio (*al-utārid*), la Luna (*al-qamar*) e Marte (*al-mirrīḥ*); essi verranno poi singolarmente trattati nelle tre pagine di testo che seguono quella miniata (foll. 11r-12v). Anche per questi pianeti l'iconografia è classica: Mercurio è uno scriba nell'atto di redigere un documento su un rotolo di carta; la Luna è una figura simbolica, vista frontalmente, che regge uno spicchio di luna crescente e il proprio volto tondo inespressivo; Marte, dio della guerra, regge una mazza, anche se è assente la testa mozza che di solito tiene nella mano sinistra.

Tav. 2 a-b

*Apogeo e perigeo dei pianeti Marte, Sole, Venere e Mercurio* – fol. 34r-v

Come sappiamo dai vari trattati astrologici, i pianeti hanno un loro punto di massima e di minima influenza nello zodiaco, in un dato grado di un dato segno zodiacale. Questi punti vengono chiamati apogeo e perigeo, oppure esaltazione e depressione, e sono tra loro opposti all'interno dei 360° dello zodiaco stesso.

Nel *Kitāb al-Bulhān* è presente solo uno dei due folios in cui erano miniate le figure dei pianeti in apogeo e perigeo, quello rappresentante Saturno nei segni della Bilancia e Ariete, e Giove nel Cancro e nel Capricorno (fol. 26v), e quello con la Luna nel Toro e Scorpione, ed il Nodo Lunare nei Gemelli e Sagittario (fol. 27r): essi sono i primi e gli ultimi due pianeti nel classico ordine discendente tramandatoci dagli astronomi islamici.

I quattro pianeti centrali, in ordine Marte, Sole, Venere e Mercurio, sono invece regolarmente presenti nella copia di Parigi e in quella di New York. Le due pagine miniate sono divise in quattro

rettangoli uguali, ciascuno dei quali raffigura un pianeta in posizione diritta quando è in esaltazione, capovolta quando è in depressione, unitamente al segno zodiacale corrispondente; ognuna delle quattro piccole miniature reca in alto il suo titolo esplicativo.

Dal punto di vista iconografico non vi sono innovazioni o deviazioni dalla tradizione classica figurativa dei pianeti e dei segni: così Marte è un uomo d'armi che cavalca il Capricorno (*ğadi-deh šaraf mirriḥ*: «l'apogeo di Marte nel Capricorno»; fol. 34r in alto a destra) ed è poi capovolto sopra la figura di un granchio (*saratan-deh hubuṭ mirriḥ*: «il perigeo di Marte nel Cancro»; fol. 34r in alto a sinistra). Il Sole è una figura umana reggente con le mani la propria testa incorniciata dal disco solare raggiato a cavallo di un ariete, segno zodiacale della primavera (*ḥamal-deh šaraf šams*: «l'apogeo del Sole in Ariete»; fol. 34r in basso a destra) ed è poi a testa in giù a fianco della bilancia (*mizan-deh hubuṭ šams*: «il perigeo del Sole in Bilancia»; fol. 34r in basso a sinistra). Venere è una figura femminile nell'atto di suonare uno strumento musicale seduta sopra un grande pesce (*ḥut-deh šaraf zuhra*: «l'apogeo di Venere nei Pesci»; fol. 34v in alto a destra) ed è poi una suonatrice di nacchere (?) capovolta tra spighe di grano (*sunbula-deh hubuṭ zuhra*: «il perigeo di Venere nella Vergine»; fol. 34v in alto a sinistra). Infine Mercurio è uno scriba con un leggio aperto e un rotolo di carta sulle ginocchia tra spighe di grano (*sunbula-deh šaraf 'uṭarid*: «l'apogeo di Mercurio nella Vergine»; fol. 34v in basso a destra), per essere poi disegnato a testa in giù sopra un pesce (*ḥut-deh hubuṭ 'uṭarid*: «il perigeo di Mercurio nei Pesci»; fol. 34v in basso a sinistra).

Tav. 3

*Quattordici stazioni lunari* – fol. 36r

Questa pagina miniata comprende la seconda parte della doppia pagina raffigurante le 28 stazioni lunari, e riproduce quindi le ultime quattordici di esse. Si tratta di un soggetto rappresentato piuttosto raramente nella pittura islamica: la più antica figurazione che ho potuto trovare è presente in un codice frammentario attualmente diviso tra la collezione Keir di Londra e l'Istituto Orientale di Sarajevo, di ambiente gialairide della fine del XIV secolo; in esso, le stazioni lunari sono rappresentate due per ogni pagina<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Pubblicato integralmente e studiato in S. CARBONI, *Two fragments of a Jalāyrid astrological treatise in the Keir Collection and in the Oriental Institute in Sarajevo*, in «Islamic Art II», 1987, pp. 149-186.

Nel *Kitāb al-Bulhān* sono presenti solo le prime quattordici stazioni (fol. 27v), mentre nel nostro codice la sequenza è completa a libro aperto (foll. 35v-36r): sono sistemate su file verticali di sette vignette ciascuna, con brevi note esplicative ed il nome della stazione raffigurata. Le ultime quattordici sono, in ordine: *al-ḡafr*, *al-dibānā*, *al-iktāl*, *al-qalb*, *al-šawla*, *na'ā'im šarad*, *sa'd al-balda*, *sa'd al-dābi*, *sa'd al-bal'*, *sa'd al-su'ūd*, *sa'd al-aḡiba*, *al-farḡ al-muqaddam*, *al-farḡ al-mu'ahḡar*, *batn al-ḡūt*.

Tav. 4a

*La Ka'ba alla Mecca* – fol. 74v

suret-i qible-i 'alem ka'abe-i mu'azzamen (...?)

«Raffigurazione della *qibla* del mondo, la *Ka'ba* maestosa»

Il piccolo dipinto raffigurante la pietra nera è posto al centro di una corona circolare nella quale sono indicati i paesi correttamente orientati rispetto al «centro del mondo». La *Ka'ba* è inserita all'interno del sacro recinto e vicino ad essa si può vedere il *minbār* da cui predicò il Profeta.

Rappresentazioni della Mecca e di Medina sono molto comuni in manoscritti di quest'epoca, soprattutto nelle guide per i pellegrini nei luoghi santi dell'Islām; sono piuttosto comuni anche su piastrelle singole o composte a mosaico, da tenere esposte sulle pareti<sup>15</sup>. Un valido metodo per una datazione più precisa di queste raffigurazioni è rappresentato dal numero di minareti disegnati: infatti Ahmet I (1603-1617) aggiunse il settimo minareto alla Mecca durante il suo regno, mentre la maggior parte dei codici, tutti antecedenti, ne disegnano solo sei.

Tav. 4b

*La tomba del Profeta a Medina* – fol. 75r

ravda-i mutahḡara hadret-i resulullah

«Il luogo sacro dell'Inviato di Dio»

<sup>15</sup> Solo per riportare un paio di esempi, vedi l'*Antologia* di testi in persiano, con miniature ottomane, datata 990/1582, fol. 18v, della Collezione Binney: E. BINNEY 3rd, *Turkish Miniature Paintings and Manuscripts, from the Collection of Edwin Binney, 3rd*, New York-Los Angeles, 1973, pp. 128-129, n. 49. Un bell'esempio di piastrelle composte a mosaico è conservato nel Türk ve Islam Eserleri Müzezi di Istanbul; uno su una piastrella unica è stato esposto nella recente mostra di Ginevra: *Tresors de l'Islam*, catalogo della mostra 25 giugno-27 ottobre 1985, Musée Rath, Ginevra, 1985, p. 238, n. 240.

Sotto un baldacchino cupolato, sostenuto da quattro colonne su cui poggiano archi acuti, è dipinta la tomba del Profeta, edificio intorno al quale si è venuta in seguito costruendo l'attuale moschea di Medina. Si tratta di una costruzione quasi cubica, curiosamente rivestita con mattonelle bicolori, o in marmo, che formano un disegno a zig-zag, non raro nella pittura dell'epoca per rappresentare la tomba del Profeta e la *Ka'ba*. Una piccola finestra si trova sul lato visibile frontalmente. Dal soffitto dell'edificio cubico e dalla cupola del baldacchino si sprigionano alte fiamme che vanno a riempire tutto lo spazio circostante: sono il simbolo di massima santità e sacralità; infatti il Profeta ed i santi sono di solito raffigurati con un alone fiammeggiante intorno alla testa.

L'intero edificio è stato inserito in un paesaggio desertico, in luogo isolato, rappresentato dal colore crema del terreno e da due curiose palme con il fogliame a pennacchio, il cui tronco si curva a formare un doppio anello circolare.

In altre miniature turche più tarde, la tomba del Profeta è di solito raffigurata all'interno del vasto edificio della moschea, insieme ai luoghi sacri visitati da Muḥammad, ed è chiusa da una grata dorata<sup>16</sup>: in tal modo infatti essa si presenta ancor oggi, protetta da un cancello di ferro ed ottone. Qui la figurazione dell'edificio assume un significato evidentemente simbolico.

Tav. 5

*Il Re Dorato* – fol. 87v<sup>17</sup>

şekl-i melik mudahhab ve ana müta'allıq olan tilsim  
«Raffigurazione del Re Dorato e del relativo talismano»

Questa e la miniatura successiva (fol. 88r) raffigurano i due re dei ginn che sono andati perduti nel *Kitāb al-Bulbān*. Nel manoscritto originale, infatti, sono presenti cinque demoni, tra gli altri, che vengono individuati con l'epiteto *malik*, «re»: *Maymūn*, *al-Aḥmar*, *al-Aswad*, *Şambūraş* e *Zawba'a* (foll. 32r, 31r, 30v, 32v, 31v). Secondo diverse fonti letterarie, da Abū Ma'shar ad al-Būnī ad al-Şuyūṭī, sette erano i re dei ginn, più potenti quindi di tutti gli altri,

<sup>16</sup> Due dipinti molto significativi a riguardo sono pubblicati in G. MANDEL KHAN, *Maometto*, Milano, 1976, p. 41. Essi sono tratti da un manoscritto, probabilmente del XVII secolo, che, secondo l'elenco delle referenze fotografiche posto all'inizio del volume, è conservato nella Chester Beatty Library di Dublino; il numero di catalogo del codice non è comunque indicato.

<sup>17</sup> Pubblicata in BLOCHET, *op. cit.*, tav. LXIII.



che presiedevano ognuno ad un giorno della settimana, ad un metallo, un umore, un colore, e venivano affiancati da altrettanti re o angeli celesti<sup>18</sup>.

Secondo Abū Maʿṣar, al-Būnī e al-Ṣuyūṭī, *al-malik al-mudabbab* è il demone signore del giorno di sabato, mentre secondo Buqrāṭ presiede al giorno di lunedì.

Nella miniatura il demone è rappresentato frontalmente, seduto a gambe incrociate alla turca, mentre stringe nelle mani ed addenta un lungo serpente. La testa non ha alcun attributo umano, a differenza del corpo: il volto tondo incorniciato da riccioli, largo naso schiacciato, due piccole zanne sporgenti, occhi fiammeggianti, lunghe orecchie da coniglio; la testa è avviluppata da una grande fiamma che si alza e termina a punta. Il busto è coperto da quella che sembra una folta pelliccia arricciata, sopra le spalle fino al torace, mentre gli avambracci ed il resto del busto sono lasciati nudi fino alla cintola. Il Re Dorato è raffigurato in maniera classica per ginn e *dīw*, ornato con bracciali dorati ai polsi; le gambe sono coperte da ampi pantaloni lunghi alle caviglie.

Il demone è affiancato da due aiutanti ugualmente dotati di corpo umano e di volto mostruoso: quello alla sua destra, in piedi, con la pelle scura, sembra stia offrendo al suo signore un rettile, probabilmente a completamento del pasto a base del lungo serpente; l'altro, in secondo piano, inginocchiato alla sua sinistra, sembra in atto di devozione e rispetto nei confronti del suo padrone.

La miniatura è completata, sotto il titolo, dalle scritte talismaniche presenti in tutti questi dipinti: a destra l'esagono inciso sull'anello di re Salomone, nel quale sono tracciate lettere dell'alfabeto; a sinistra, due file di numeri in mezzo alle quali ne è presente una di lettere, che formano una parola incomprensibile: essa rappresenta la parte più importante del talismano.

Speciale caratteristica di questa e delle altre miniature raffiguranti i ginn e recanti scritte talismaniche è l'assenza di uno sfondo paesaggistico e figurativo, come del resto già nel *Kitāb al-Bulhān*. In questo manoscritto tale mancanza risulta però molto più evidente, in quanto in tutte le altre miniature viene dedicata una notevole attenzione ai dettagli: alberi, rocce, architetture rendono i dipinti più interessanti e ne fanno risaltare il valore artistico. Evidentemente, il valore talismanico di queste miniature superava le necessità pittorico-

<sup>18</sup> Per un approfondimento a riguardo, vedi S. CARBONI, *Ginn del Kitāb al-Bulhān e scienza talismanica nel mondo islamico*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere – Serie Orientale», 1985, pp. 97-108, con relativa bibliografia.

artistiche: infatti, un amuleto di regola deve essere tracciato su un foglio di carta bianco.

Tav. 6

*Il Re Bianco* – fol. 88r

šekl-i melik abyad ve ana müta'alliq olan tilsim

«Raffigurazione del Re Bianco e del relativo talismano»

Il re dei demoni con l'appellativo di «Bianco» (colore con cui viene infatti dipinti nella miniatura) è sconosciuto nella tradizione tramandataci di Abū Mašar, mentre appare invece nei lavori di al-Būnī e al-Šuyūfī quale signore del giorno di venerdì, e di Buqrāt, in cui viene spostato al lunedì.

I sette re dei ginn che compaiono nei codici di Parigi e New York, e quindi presumibilmente nel *Kitāb al-Bulhān*, sono quindi: *Zawba'a*, *Maymūn*, il Re Nero, il Re Dorato, il Re Bianco, il Re Rosso, *Šambūraš*. Purtroppo, questo identico gruppo non è elencato nelle tradizioni letterarie già citate: infatti, secondo Abū Mašar sono presenti *Marra* e *Burqān* al posto di *al-Abyad* e *al-Aswad*, e anche per gli altri autori citati ci sono delle leggere variazioni. Quindi non mi è possibile definire precisamente la fonte letteraria a cui si è ispirato il pittore del codice di Oxford, ma questo è un problema che mi pare riguardi a questo punto più lo storico della letteratura o della magia islamica, che lo studioso delle fonti iconografiche e del «riconoscimento» delle miniature in questione.

Nella miniatura, il Re Bianco è raffigurato di profilo, in una posizione molto simile alla demone *Tābr'a* al fol. 29v del *Kitāb al-Bulhān*, dipinto quest'ultimo che è invece inspiegabilmente assente nelle nostre due copie. È seduto per terra con le ginocchia unite e sollevate, le zampe sono dotate di artigli, mentre le mani hanno un aspetto umano. Indossa dei pantaloni e, caratteristica unica in questi dipinti, una sciarpa intorno al collo, che ricade sul fianco sinistro. Porta grossi bracciali alle caviglie, ai polsi, sulle braccia e intorno al collo; il busto è nudo. Il volto, come sempre, ha caratteristiche mostruose, pur essendo in questo caso più umanizzato e patetico: piccole zanne, orecchie appuntite verso il basso, occhi fiammeggianti, pelle rugosa, due corte corna da ariete, una piccola fiamma uscente dalla bocca.

I suoi due aiutanti, di fronte al demone, sono molto simili al loro padrone nell'aspetto fisico: uno, ugualmente bianco, è inginocchiato e si porta il dito indice alla bocca ad indicare, forse, sorpresa; il secondo è in piedi, seminascosto dal suo compagno.

Tra i segni talismanici si distinguono nuovamente l'esagono di Salomone, due file di lettere e numeri mescolati, una figura formata da tre linee verticali e due orizzontali, terminanti ad occhiello.

Tav. 7

*Un branco di scimmie* – fol. 83r

[may] munlar tayfesinin memleketini beyan ider  
«Il racconto del paese del branco [delle scimmie]»

Il titolo di questa miniatura, per quanto incerto dalla riproduzione fotografica in mio possesso, è piuttosto generico e non lascia capire a quale fonte letteraria si ispiri il dipinto.

La miniatura rappresenta sei scimmie, tre delle quali sono arrampicate su un albero con scarso fogliame, mentre le altre tre sono ai piedi dell'albero stesso; tra i sei animali vi è una chiara relazione, resa evidente dalla posizione e dai gesti che si rivolgono reciprocamente. Lo sfondo del dipinto è dato da due montagne e dal cielo dorato (?) su cui si staglia l'albero; la miniatura è leggermente rovinata nella fascia inferiore, che risulta macchiata orizzontalmente.

La fonte più probabile per questo dipinto appare il *Katīla wa Dimna*, raccolta di storie in cui le scimmie appaiono ripetutamente, tuttavia comunemente quelle raffigurate più di frequente sono «La scimmia e il falegname» e «Il re delle scimmie e la tartaruga»<sup>19</sup>, dipinti in cui non si vede mai alcun altro animale oltre il singolo protagonista. Eccezione a questa regola è però il *Katīla wa Dimna* smembrato nell'album dell'Università di Istanbul (F. 1422), le cui miniature sono probabilmente tardo-mongole o gialairidi: infatti al fol. 21r vi è un gruppetto di scimmie in riva al fiume<sup>20</sup>.

Un'altra fonte potrebbe essere la raccolta delle *Mille e una notte*, *Alf layla wa layla*, nel quinto viaggio di Sindibād<sup>21</sup>: «... Continuammo a camminare fino ad una vasta valle con grandi alberi su cui nessuno poteva salire; in quella valle vi erano molte scimmie che quando ci videro si impaurirono e fuggirono arrampicandosi sugli alberi; e allora essi incominciarono a gettare i ciottoli che avevano nelle bisacce sulle scimmie, che, spiccati i frutti di quegli alberi, li

<sup>19</sup> Gli esempi sono molto numerosi a riguardo, essendo stato il *Katīla wa Dimna* uno dei testi più amati dai pittori arabi e persiani. Per tutti, si veda comunque il manoscritto conservato al Cairo, Biblioteca Nazionale, Adab Farsī 61, foll. 26v, 63v, 65r, 66r. Il codice è datato 744/1343-44.

<sup>20</sup> La miniatura è inedita.

<sup>21</sup> *Mille e una notte*, trad. F. GABRIELI, Torino, 1978, vol. III, pp. 44-45.

gettavano su quegli uomini. Guardai quei frutti che gettavano le scimmie, e vidi che essi erano delle noci di cocco...».

L'albero raffigurato nella miniatura non assomiglia per nulla ad una palma da cocco, e non mi pare perciò verosimile che il pittore abbia voluto rappresentare questa storia, anche se nel codice ci sono altri dipinti sicuramente tratti dalla raccolta delle *Mille e una notte*.

Tav. 8

*Il serpente che sghignazza* – fol. 90v.<sup>22</sup>

šekl-i mar-i qahqaha ve ayine

«Raffigurazione del serpente che sghignazza e lo specchio»

Dal punto di vista iconografico, questa è senza dubbio la miniatura più interessante del gruppo: essa rappresenta un essere mostruoso, con corpo di grosso serpente e testa di donna, inserito in un paesaggio collinoso disseminato di alberi, sassi e ciuffetti d'erba, sul cui sfondo si erge una città fortificata. Dietro le colline, avanzanti verso la donna-serpente che li osserva perplessa, vengono alcuni uomini con turbante bianco, il primo dei quali rivolge uno specchio in direzione dell'essere mostruoso.

Tentando di risalire alle fonti letterarie di questo dipinto, che rappresenta, a quanto ne so, un *unicum* nella pittura islamica, ci si accorge subito della complessità di tale studio: infatti esso appare come una straordinaria sovrapposizione di miti antichissimi, iranici in prevalenza, ma non solo, che includono il motivo sistano del cavallo-fenice, Medusa, Khumbaba e il più iranico *Daḥḥāk*<sup>23</sup>. Ed analizzando singolarmente questi miti si nota anche la loro profonda interrelazione: lo sguardo del cavallo-fenice faceva morire la gente dal ridere; secondo gli autori arabi Ibn Ḥallīqān e al-Dāmīrī la

<sup>22</sup> Pubblicata in I. STCHOUKINE, *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés: Ire partie: de Sulayman Ier à Osman II – 1520-1622*, Paris, 1966, tav. XLVI.

<sup>23</sup> Tale ricerca appare talmente complessa ed interessante da meritare uno studio a sé, che non può essere inserito nell'ambito del presente articolo. Molto è già stato detto e scritto su questi miti, che hanno raggiunto un'enorme diffusione nel mondo antico, ma la nostra miniatura, tarda sopravvivenza di queste leggende, rimane effettivamente al di fuori delle tradizioni a me note. Nello spazio riservato a questo dipinto, quindi, mi limiterò ad elencare i miti più indicativi sull'argomento, senza tentare particolari interpretazioni, rimandando per ora ai due articoli di G. SCARCIA, *Leucippidi e dioscuro in Iran – I: Samand e Hing*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere – Serie Orientale», IX, 3, 1970, pp. 39-50, e *La piaga e la luna*, in *Studi su Harran*, Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasologia dell'Università di Venezia, 6, 1979, pp. 71-121, con relativa bibliografia.

fenice è chiamata *samandar*, che significa anche «salamandra», ed effettivamente il mitico uccello ed il rettile hanno entrambi la proprietà di restare illesi al contatto con il fuoco. Qui potrebbe avvenire il primo transfert tra il significato di *samandar* in quanto rettile e la rappresentazione di un serpente nella miniatura. Ma non è tutto: in persiano *mār-i qahqaha* significa «basilisco»<sup>24</sup>, una specie di lucertolone crestato che nella mitologia romana aveva uno sguardo che incuteva terrore<sup>25</sup> e anche in questo caso il passo alla trasformazione in serpente è breve.

Il prototipo del mostro dall'aspetto mortifero o in grado di uccidere con lo sguardo è probabilmente da ricercarsi nel mito elamita-caucasico di Khumbaba, che si trasformò poi nella leggenda greca di Medusa o Gorgone, la quale coincide con *Ḍahḥāk* in ambiente iranico. Ma *Ḍahḥāk* è anche «colui che ride» in arabo e persiano, e quindi non uccide solo con lo sguardo ma anche con il riso; il personaggio viene poi umanizzato in *Firdūsī* come un re estremamente malvagio, afflitto da due serpenti sulle spalle, i quali necessitavano di due cervelli umani al giorno per il loro pasto; infatti, *Ḍahḥāk* in persiano veniva chiamato anche *mār sār*, «colui che ha un serpente sulla testa»<sup>26</sup>.

Nella nostra miniatura il malvagio mostro che uccide con lo sguardo o con il riso sta per essere sconfitto con lo specchio per mezzo del quale, riflettendo la propria immagine, esso si autoincenerirà. Ma questa conclusione, pur ovvia, è del tutto deduttiva, in quanto il mito non si basa su una precisa fonte letteraria, che attribuisca l'atto eroico ad un personaggio della letteratura islamica.

Lo specchio in sé è un altro oggetto simbolico di cui i miti hanno abusato, e non è il caso qui di andar oltre<sup>27</sup>. È significativo comunque che lo specchio sia collegato anche alla figura di Alessandro, in cui forse è da ravvisare l'eroe che reca in mano l'oggetto e va incontro al mostro; oppure, si può trattare forse del figlio di Alessandro stesso, che ebbe a che fare con il mitico *samand aslār*, specie di Pegaso alato il cui sguardo era mortale<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Il titolo della miniatura, come del resto tutto il codice, è in turco ottomano, ma in questo caso è perfettamente leggibile in lingua persiana. STEINGASS, *Dizionario persiano-inglese*, s.v. «Mār».

<sup>25</sup> Ancor oggi sopravvivono i modi di dire «sguardo di basilisco» e «occhi di basilisco», per indicare chi incute terrore con lo sguardo.

<sup>26</sup> STEINGASS, *op. cit.*, s.v. «Mār».

<sup>27</sup> Si veda in toto l'esauriente opera di J. BALTRUŠAITIS, *Lo specchio, rivelazioni, inganni e science-fiction*, Milano, 1981, in particolare il cap. 10, pp. 241 ss. e l'ampia bibliografia.

<sup>28</sup> VULLER, *Dizionario persiano-latino*, s.v. «Samand aslār».

È un vero peccato che questa miniatura, così interessante e complessa, sia andata perduta nel *Kitāb al-Bulbān*: essa avrebbe sicuramente portato maggior chiarezza sulle sue fonti, retrodatandole, fra l'altro, di due secoli in ambiente più strettamente iranico.

Tavv. 9a-b; 10a-b

*Quattro case geomantiche* – foll. 130-131

Dal fol. 125r al fol. 133r si trova nel manoscritto di Parigi il trattato intitolato *Fāl al-anbiyā* o «Predizione dei profeti». Si tratta di una tavola geomantica completa nelle sue sedici combinazioni, una per pagina, più una tavola riassuntiva all'inizio del breve trattato.

Le quattro pagine che qui ci interessano sono quelle perdute nell'originale codice di Oxford: esse rappresentano la decima, undicesima, dodicesima e tredicesima casa geomantica, ognuna collegata ad un profeta, come dice il titolo del trattatello.

Dal punto di vista iconografico le miniature non sono molto interessanti, in quanto ognuna di esse raffigura l'edificio in cui il profeta, menzionato nel titolo, è stato toccato da Dio; l'unica eccezione è rappresentata dal fol. 131v che, riguardando il profeta Salomone, dipinge a colori vivaci alcuni ginn, che sempre accompagnano il re.

Ogni pagina porta in alto il titolo; la miniatura è posta sotto il titolo; la combinazione geomantica, con la sua denominazione ed il breve testo interpretativo, sulla destra e sotto il dipinto.

La decima casa, fol. 130r, denominata *našra al-ḥārīḡ*, è collegata al profeta *Musā* (Mosè); l'undicesima, fol. 130v, è *našra al-dāḥil*, collegata a *Ḥadr* (Elia); la dodicesima, fol. 131r, è *ataba ḥarīḡiyya*, del profeta *Ya'qūb* (Giacobbe); la tredicesima casa geomantica, fol. 131v, è quella del profeta e re *Sulaymān* (Salomone), denominata *tariq*.

Terminato questo breve studio sulle miniature perdute nel *Kitāb al-Bulbān* e riconosciutene i diversi soggetti, teoricamente i problemi di ricostruzione del ciclo pittorico dell'originale di Oxford dovrebbero essere risolti. In realtà, purtroppo, se è vero che si possono considerare i dipinti appena studiati come un tempo facenti parte del *Kitāb al-Bulbān*, è anche vero che ben 17 miniature sono attualmente presenti nell'originale ma mancano invece nelle due copie ottomane.

È questo un problema che richiede maggior studio ed approfondimento, e ritengo sarebbe superficiale risolverlo sostenendo che tali

miniature possono essere state aggiunte con i restauri successivi al 990/1582, alla stessa epoca cioè in cui sono spariti i 14 dipinti appena studiati<sup>29</sup>. Mi limiterò quindi per ora ad elencare le miniature e a dare alcuni elementi utili per un ulteriore studio, che mi propongo di svolgere in futuro.

Undici di questi dipinti si possono suddividere in due gruppi in sé completi: i sette climi, ognuno collegato ad una pianeta (foll. 41r, 47r e v, 48r e v, 49r e v) e le quattro stagioni (foll. 38v, 44r e v, 45r)<sup>30</sup>. Vi sono poi due miniature, raffiguranti «L'albero dell'isola di Wāq-wāq» e «Il pellegrino e la città di rame», che si trovano rispettivamente sul verso del clima del pianeta Saturno (fol. 41v) e della stagione dell'Inverno (fol. 45v). Le ultime quattro miniature, a loro volta, formano due folios completi, recto e verso: «I templi di Aḥmīm» (fol. 29r), «Il demone Tabī'a» (fol. 29v), «Il sapiente Abū Ma'sar al-Balḥī» (fol. 34r) e «L'arcobaleno e i pianeti» (fol. 34v).

<sup>29</sup> Tale tesi presupporrebbe che queste 17 miniature avessero fatto parte di un altro codice gialairide (data la loro sicura attribuzione a tale scuola) disperso, i cui dipinti conservatisi sarebbero stati rilegati e fusi nel *Kitāb al-Bulhān*, dopo il 990/1582.

<sup>30</sup> Studiati e pubblicati da D.S. RICE, *The seasons and labors of the months in Islamic art*, in «*Ars Orientalis*», I, 1954, pp. 1-41. Questi undici dipinti, effettivamente, potrebbero essere di una mano diversa e dimostrano lievi influssi occidentali assenti invece nelle altre miniature del *Kitāb al-Bulhān*; non è escluso, quindi, che possano provenire da un altro codice contemporaneo.

## APPENDICE

*Differenze tra le miniature dei codici di Parigi e di Oxford**B.N. suppl. turc 242*

- fol. 10v: il segno zodiacale del Toro
- fol. 34r: l'apogeo e perigeo di Marte e Sole
- fol. 34v: l'apogeo e perigeo di Venere e Mercurio
- fol. 36r: quattordici fasi lunari
- fol. 74r: la *Ka'ba* alla Mecca
- fol. 75r: la tomba del Profeta
- fol. 83r: scimmie sopra un albero
- fol. 87v: il Re Dorato
- fol. 88r: il Re Bianco
- fol. 90v: il serpente che sghignazza
- fol. 130r: il profeta Mosè
- fol. 130v: il profeta Elia
- fol. 131r: il profeta Giacobbe
- fol. 131v: il profeta Salomone

*Bodl. Or. 133*

- fol. 29r: i templi di Ahmīm
- fol. 29v: il demone Tabī'a
- fol. 34r: il sapiente Abū Ma'šar
- fol. 34v: l'arcobaleno e i pianeti
- fol. 38v: la primavera
- fol. 41r: il clima di Saturno
- fol. 41v: l'albero di Wāq-wāq
- fol. 44r: l'estate
- fol. 44v: l'autunno
- fol. 45r: l'inverno
- fol. 45v: il pellegrino e la città di rame
- fol. 47r: il clima di Giove
- fol. 47v: il clima di Marte
- fol. 48r: il clima del Sole
- fol. 48v: il clima di Venere
- fol. 49r: il clima di Mercurio
- fol. 49v: il clima della Luna





Tav. 1 – *Il segno zodiacale del Toro*, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 788, fol. 9v.





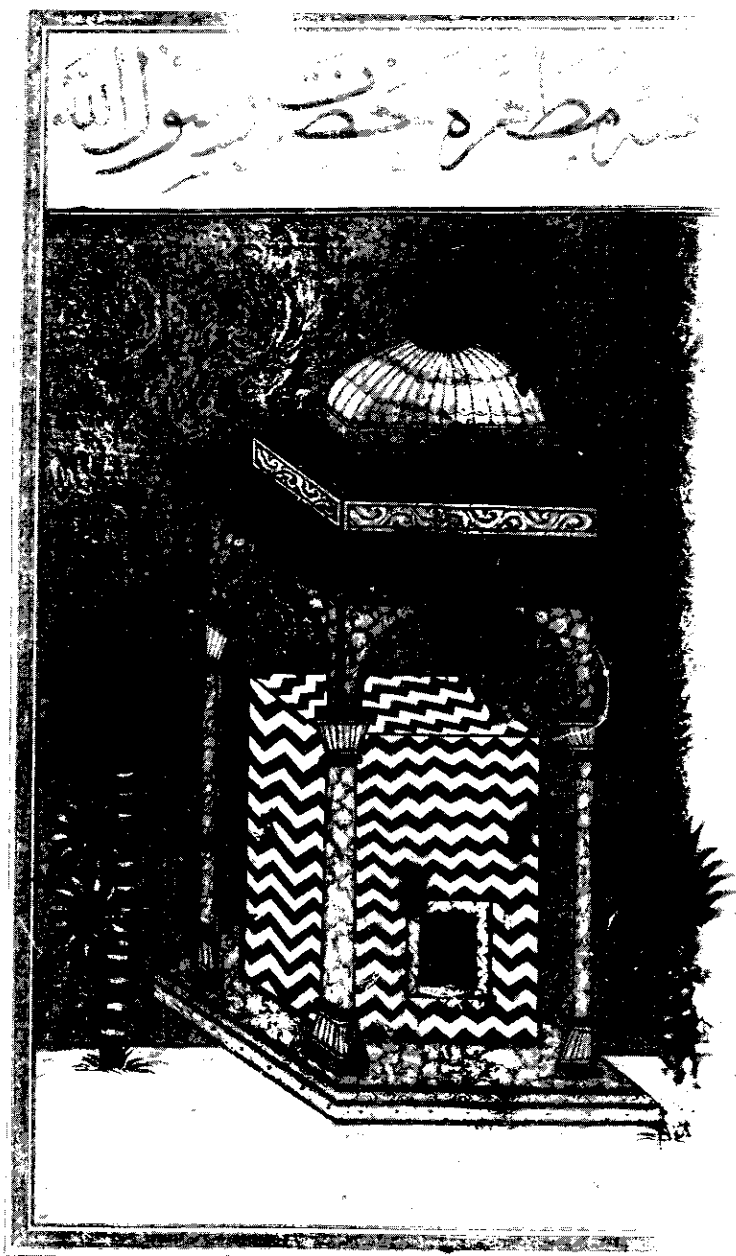
Tav. 2b – Apogeo e perigeo dei pianeti nei segni zodiacali: b) Venere e Mercurio, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 788, fol. 33.



Tav. 3 – *Quattordici stazioni lunari*, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 788, fol. 35r.



Tav. 4a: *La Ka'ba alla Mecca*, Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc 242, fol. 74v.



Tav. 4b - *La tomba del profeta a Medina*, Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc 242, fol. 75r.



Tav. 5 – *Il Re Dorato*, Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc 242, fol. 87v.



Tav. 6 – *Il Re Bianco*, Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc 242, fol. 88r.





Tav. 7 – *Un branco di scimmie*, Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc 242, fol. 83r.



Tav. 8 - *Il serpente che sgbignazza*, Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. turc 242, fol. 90v.



Tav. 9a – Due case geomantiche: a) il profeta Mosè, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 788, fol. 123v.



Tav. 9b – Due case geomantiche: b) il profeta Elia, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 788, fol. 127r.



Tav. 10a – *Due case geomantiche*: a) il profeta Giacobbe, New York, Pierpont Morgan Library, ms. 788, fol. 127v.



Tav. 10b – Due case geomantiche: b) il profeta Salomone, New York, Pierport Morgan Library, ms. 788, fol. 128r.

Anna Contadini

DUE PANNELLI DI CUIOIO DORATO NEL MUSEO CIVICO  
MEDIEVALE DI BOLOGNA\*

Nel Museo Civico Medievale di Bologna si trovano conservati due paramenti di cuoio da tappezzeria appartenenti al gruppo di cuoi lavorati con la tecnica detta dei «cuoridoro»<sup>1</sup>, ramo dell'arte dei pittori che raggiunse il massimo splendore nel XVI e XVII secolo. Come vedremo, questi due frammenti sono molto interessanti per la particolare e insolita decorazione che presentano, diversa da quella che usualmente si trova nei cuoi da tappezzeria del periodo (Tavv. 1 e 2).

Prima di passare all'esame dettagliato dei due oggetti ritengono opportuno presentare una breve nota sull'arte e la tecnica dei «cuoridoro»<sup>2</sup>, riportando alcune notizie riguardo alla produzione delle manifatture locali di Bologna e Ferrara.

La descrizione più antica pervenutaci della tecnica di lavorazione dei cuoi da tappezzeria è quella che Leonardo Fioravanti espone nel *Dello specchio di scientia universale*, stampato a Venezia nel 1572, seguita poi da quella descritta da Tommaso Garzoni ne *La piazza universale di tutte le professioni del mondo, e nobili et ignobili*, stampato anch'esso a Venezia, nel 1585. Entrambi riportano il fatto che quest'arte, di lontana origine orientale, è stata importata in Italia dalla Spagna dove essa fiorì e si sviluppò nel medioevo. A detta di entrambi gli studiosi, l'unico artigiano in grado di seguire in tutte le

\* Ringrazio il direttore del Museo, dott. Renzo Grandi, che mi ha permesso di studiare e fotografare i due pannelli e la stoffa a cui si fa riferimento a p. 129. Ringrazio anche la dottoressa Carla Bernardini che con grande disponibilità ha seguito la mia indagine, mettendomi a disposizione il materiale attualmente presente nel Museo e fornendomi utili informazioni.

<sup>1</sup> «Cuoridoro» è una forma dialettale, usata soprattutto a Venezia, per «cuoi d'oro», termine che sta ad indicare sia i cuoi a fondo dorato o argentato, che gli artigiani che li producevano.

<sup>2</sup> Cfr. A. CONTADINI, «Cuoridoro»: tecnica e decorazione di cuoi dorati veneziani e italiani con influssi islamici, «Atti del Primo Simposio Internazionale sull'Arte Veneziana e Arte Islamica», Venezia, Ateneo Veneto, 9-12 dicembre 1986, in via di pubblicazione, dove viene attentamente studiata la tecnica di lavorazione di questo tipo di cuoi, e dove si possono trovare delle notizie, frutto di una ricerca anche archivistica, sull'arte dei «cuoridoro» a Venezia.

sue fasi di preparazione una pelle argentata e dorata sarebbe stato un certo Maestro Pietro Paolo Maiorano, napoletano, che definiscono «uomo ingegnossissimo» e molto conosciuto proprio per la sua maestria in questa arte. Non bisogna dimenticare, infatti, che Napoli era un altro importante centro di produzione di «cuoridoro».

Dopo aver dato una descrizione sommaria della concia della pelle, i due studiosi passano alla descrizione della tecnica vera e propria del cuoio dorato, che si compone di queste fasi successive: si cosparge la pelle di colla «fatta di ritagli di carta pergamina», cioè colla d'amido, poiché questa colla è ottima per i «cuoridoro» in quanto morbida, e quindi facilmente lavorabile. La si distende «benissimo» con le mani, si attacca quindi la foglia d'argento e, dopo aver lavato e fatto asciugare la pelle sopra una tavola, la si squadra, tagliando via le parti non argentate; poi, con un brunitore «fatto di lapis ematitico», la si brunisce affinché l'argento risplenda; fatto questo «bisogna havere una stampa intagliata in legno del disegno del quale s'hanno a fare i corami» imbevuto di inchiostro nero per segnare il contorno del disegno che si vuole ottenere. Fatto asciugare l'inchiostro, si applica una vernice dorata, trasparente, che dia brillantezza all'argento sottostante. Volendo, poi, far risultare sulla pelle sia l'oro che l'argento, «con un coltello levi via la vernice di sopra l'argento»<sup>3</sup>.

Per ultimo, con diversi tipi di bulini, si possono creare delle piccole decorazioni quali: occhio di gallo, spina di pesce, quadratini, ecc. Infine si cuciono le pelli insieme e così «l'opera è finita»; ed è curioso il modo in cui Fioravanti conclude la descrizione elencando i vantaggi di questa attività: «et questa è arte mediante la quale, si fanno amicitie con i diversi personaggi, perciò che la maggior parte di quelli, che se ne servono, sono huomini illustri, e grandi, per esser l'arte in se di gran bellezza, e molto dilettevole da vedere: e ancor di grandissimo guadagno per coloro che, lo fanno, perciò che questa si chiama l'Arte dell'oro, e non senza causa, perché ella tira appresso di se oro e argento facendo ricchi i mercanti, che la essercitano».

<sup>3</sup> In CONTADINI, *op. cit.*, vengono interamente riportate le ricette di Fioravanti della colla d'amido, dell'inchiostro nero, della vernice dorata, della sandraccia. Quella ad oro e argento era un tipo di decorazione piuttosto diffusa, testimoniata da un quadro di Francesco Guardi, *Il ridotto*, del 1754 circa, attualmente conservato nel Museo di Ca' Rezzonico a Venezia. La decorazione però più frequente è quella che presenta disegni a rilievo dorati su fondo rosso. Se ne trovano esempi un po' in tutta Italia, ne citerò solo alcuni: a Venezia nei depositi del Museo Correr; nella sala detta della «magistratura alle leggi» del Palazzo Ducale; in una delle sale di palazzo Vendramin Calergi; a Napoli, nella biblioteca del Museo di Villa Pignatelli; a Roma, nel Palazzo Colonna all'Ara Coeli.



Nell'epoca in cui i cuoi da tappezzeria erano molto di moda, il XVI e XVII secolo, esistevano fabbriche di «cuoridoro» in diverse città italiane, Venezia, Napoli, Roma, ma anche Modena, Ferrara e Bologna. Si trova memoria di lavori eseguiti per gli Estensi già nel XV secolo: barde, alcune delle quali dipinte da Cosmè Tura nel 1465, rotelle, guaine dipinte e decorate a fiori e ad arabeschi. Allo stato attuale delle indagini, però, non si è a conoscenza di alcun oggetto quattrocentesco di cuoio lavorato con questa particolare tecnica.

Nel XVI secolo Ercole II, splendido fautore della manifattura degli arazzi, fece notevoli acquisti di cuoi d'oro dalle fabbriche bolognesi, tra i quali un ordine risalente al 1542 al «cuoridoro» Marc'Antonio Mazzante, di 526 pelli per il prezzo di 111 ducati d'oro. Anche Araldo Araldi imolese, che aveva trasferito la sua industria a Ferrara, lavorò per Ercole II e per Alfonso II. Nel 1553 Ercole II inviò in Francia Antonio Zerbinati suo familiare, latore di preziosi doni ad Enrico II, tra cui una tappezzeria di «cuoridoro» per la favorita del re, Diana di Poitiers, duchessa di Valentinois. Non si conosce il nome dell'autore di questa partita di cuoi, ma certamente ebbero un grand'effetto sulla duchessa, come Zerbinati stesso riferisce in un dispaccio del 10 settembre di quell'anno<sup>4</sup>. È probabile che questi cuoi dorati provenissero dalla manifattura di Ferrara, come erano gli altri doni spediti per quell'occasione in Francia.

Spesso i disegni da rappresentare sulle pelli venivano eseguiti da pittori, come anche gli intagli in legno degli stampi per le impressioni. Per esempio, nel 1555 il Cardinale Ippolito richiese alla manifattura di Ferrara due paramenti da camera, uno dei quali fu deco-

<sup>4</sup> «Addì 8 di settembre fui dalla Ecc.ma Madama la Duchessa di Valentinois a San Germano et cossi notificai a essa Ecc.ma Madama il presente che gli mandava V. Ecc.tia dicendole che era per fornire la camara de sua Ecc.tia del suo palatio de Aneto... et il seguente giorno a una ora dopo mezzo giorno gionsi a San Germano et feci portar tutte le robbe nell'anticamera di sua Ecc.tia et cominciai a far svalisare ogni cosa et attaccare li corami, et cossi Putino non aveva anco finito di attaccare doi pezzi, ecco giungere Madama lì, la quale era tanto desiderosa di vedere ogni cosa, che gli pareva un'hora mille anni. Vi era l'Imbasciatore di vostra Ecc.tia presente, il quale comandò a' suoi servitori che aiutassero Putino a far tutto quello che gli comandasse; così essa Madama commendò essi corami per li più belli, più lustri e meglio fatti che mai havesse veduti et mostrò che oltre modo gli piacesse et di averli sommamente cari. Gli dissi che il doppio comparitiano nella camera del palatio di sua Ecc.tia dove erano fatti li pezzi a misura et il solaro alto, che dove erano tirati andavano dal solaro sino a terra; così sua Ecc.tia confessò che era vero et disse che si reputava avere una camara fornita da estate meglio che nessun altro Prencipe di Francia». G. CAMPORI, *L'arazzeria estense*, Modena, 1876, Appendice (pp. 79-89), pp. 83-84.

rato da due pittori locali: «Alfonso piacentino e Oliviero di Bongiovanni», e gli intagli in legno per le impressioni eseguiti da due intagliatori stranieri: «Nicolò francese e Rigo fiammingo»<sup>5</sup>.

In Spagna la concia e la lavorazione delle pelli aveva raggiunto un alto grado di perfezione, e in un certo senso il mercato spagnolo costituiva una concorrenza ai mercati italiani. Sappiamo che fin dagli ultimi anni del XV secolo un certo Alvise, «cuoridor» spagnolo, lavorava per gli Estensi a Ferrara. D'altronde, gli stessi sovrani che tanto avevano attinto alle manifatture locali, non si privarono di soddisfare la curiosità di avere almeno un paramento dei tanto decantati cuoi d'oro spagnoli. Enrico II ne fece un ordine per mezzo di un mercante fiorentino che risiedeva a Siviglia. Il cardinale Ippolito ne comprò una partita nel 1560. Ma anche da Venezia, dove l'arte era fiorentissima, arrivarono partite di «cuoridor» per il duca Alfonso II nel 1597, mentre da Roma ne arrivarono per il cardinale Ippolito<sup>6</sup>.

Ritornando alle nostre bazzane, i due frammenti, provenienti dalla cappella Bargellini a Sant'Agata Bolognese, sono attualmente esposti nelle sale n. 18 e 19 del primo piano del museo, e misurano rispettivamente 7,70 metri per 3,06, e 1,56 metri per 2,83 (numeri d'inventario: 2013 e 2014). Dal restauro avvenuto nel 1984, è risultato che le due bazzane sono formate esse stesse da frammenti di quello che doveva essere un paramento di grandi proporzioni. Sulle singole pelli, che misurano all'incirca 70/80 × 40 cm, sono state trovate delle tracce di altri interventi di restauro, molto più antichi, che avevano provveduto, principalmente, a rattoppare le parti lese. Il restauro attuale ha provveduto a pulire e a rimuovere lo strato di sporco; ad ammorbidire il substrato, poiché la pelle era diventata secca; a rifare le cuciture tra una pelle e l'altra, poiché certe cuciture erano state rifatte molto grossolanamente, a punti larghi e quindi visibili. Sulla superficie esterna è stata applicata una vernice di protezione, sopra l'antica vernice originaria. Le bazzane sono state poi applicate ad un telaio costruito su misura con crociere multiple, con un sistema di tensione ad espansione micrometrica.

Alle pelli, dunque, secondo i dettami della tecnica dei «cuoridor», è stata applicata sopra tutta la superficie una foglia d'argento meccato, cioè una foglia d'argento sulla quale è stata stesa una leggera vernice dorata che la rende brillante e che crea, così, l'illusione dell'oro zecchino. Questo tipo di doratura, meno costoso di quello a

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 70.

foglia d'oro, è molto antico; se ne fece largo uso nell'arte bizantina, e in Italia è documentato a partire dal medioevo. Fu largamente impiegato nel XVII e soprattutto XVIII secolo, in particolare per velare le superfici lignee dei mobili, delle statue, delle cornici. È probabile che dalla Cina, paese dal quale sembra abbia origine, il procedimento sia stato trasmesso all'occidente tramite il mondo islamico.

Sopra questo substrato dorato, compaiono delle vernici verdi e rosse, e un grigio-azzurro che, invece, è una tinta opaca, che non lascia trasparire la doratura sottostante. La decorazione corre verticalmente a fasce, ed è costituita da fiamme oro, verde, oro, rosso, grigio-azzurro, oro, verde, ecc., alternate a delle colonnine dorate con un disegno geometrico ripetuto, delle stelle a 10 punte che racchiudono dei fiori a 8 petali, e stelle a 12 punte che racchiudono fiori a 4 petali. Quest'ultima decorazione presenta delle bulinature a occhio di gallo e a piccole linee parallele, mentre le colonne a fiamma sono completamente lisce. Questo tipo di decorazione è molto vicino a quello utilizzato in tessuti Ikat dell'Asia Centrale<sup>7</sup>, acquisito, poi, anche dal mondo turco-ottomano: lo riscontriamo, infatti, come decorazione di stoffe. Al Metropolitan Museum of Art di New York è conservato un tappeto Yomut<sup>8</sup>, che fa parte di quella serie di tessuti da appendere alle pareti delle tende come decorazioni, non usati, quindi, come tappeti nel senso comune del termine. L'ornamentazione di questo pezzo consiste in una serie di bande orizzontali, le più larghe delle quali sono decorate con questo disegno a fiamme di diverso colore, e una minuta decorazione interna<sup>9</sup>.

Sempre nel Museo Civico Medievale di Bologna si conserva una stoffa in seta<sup>10</sup> (Tav. 3) che presenta lo stesso motivo verticale delle bazzane, e che tra l'altro ha una somiglianza con esse anche nel cromatismo, poiché ritroviamo la stessa alternanza di rosso-bianco-verde-bianco-rosso. Questo motivo è alternato a delle colonne più

<sup>7</sup> Si veda la grande pubblicazione sui tessuti Ikat: A. BÜHLER, *Ikat, Batik, Plangi, Reservemusterung auf Garn und Stoff aus Vorderasien, Zentralasien, Südosteuropa und Nord-Afrika*, Basel, 1972, 3 voll. Si veda inoltre *I tessuti Ikat dell'Asia Centrale*, a cura di M. KLIMBURG e S. PINTO, Torino, 1986.

<sup>8</sup> Tribù nomadi dell'Asia Centrale hanno degli stanziamenti nell'attuale Urss, al confine nord-orientale con l'Iran, a nord di Buhara.

<sup>9</sup> Si veda M. JOSEPH, *Islamic Carpets*, New York, 1965, tav. 134; A.N. LANDREAU, W.R. PICKERING, *From the Bosphorus to Samarkand Flat-Woven Rugs*, Washington, 1969, tav. 96.

<sup>10</sup> In attesa di essere inventariata e schedata, questa stoffa non è esposta al pubblico.

grandi in cui corre una decorazione a grandi fiori e foglie verdi su campo bianco, decorazione di stoffe e tessuti da tappezzeria italiani molto comune alla fine del Cinquecento. Tra queste due colonne se ne inseriscono altre due più piccole, una con un motivo a losanghe bianche su campo rosso, e l'altra con un motivo floreale sinuoso di colore oro. È una stoffa molto bella e di notevoli dimensioni, sicuramente italiana della fine del Cinquecento, o primi anni del Seicento. La somiglianza della sua decorazione con quella delle bazzane, ci indica come questo motivo «a fiamma» fosse conosciuto e utilizzato anche in oggetti occidentali.

Il frammento di bazzana più piccolo, quello esposto nella sala n. 19 del Museo, presenta, poi, due altri interessanti motivi decorativi, che, a spezzare tutta la sequenza verticale, corrono in due fasce orizzontali piuttosto ampie: una superiore e una inferiore. Esamineremo per prima la decorazione in alto (Tav. 4), che nel frammento più grande, mutilato in tutta la sua parte superiore, è mancante. La decorazione, che è di tipo floreale, contrasta nettamente con la geometricità e il rigore ripetitivo della decorazione verticale. Essa presenta un nastro serpentiforme in cui si alternano un piccolo fiore e una foglia bucata tonda, e una serie di grandi foglie che si potrebbero definire una derivazione dal *berk-i-itri* ottomano<sup>11</sup>. Si confronti questa decorazione con quella di due stoffe in seta conservate al Metropolitan Museum of Art di New York, di cui una, turco-ottomana (Tav. 5), è databile in pieno XVI secolo (numero d'inventario 52.20.21), e l'altra, persiana (Tav. 6), con una decorazione più complessa e più elaborata, si potrebbe datare tardo XVI secolo (numero d'inventario 243 B). Se ad uno sguardo generale è subito evidente il comune significato del disegno complessivo dei tre oggetti, è interessante compiere un'indagine nei particolari, e vedere confermata la somiglianza tra la decorazione delle due stoffe orientali (in particolare quella turca) e la fascia della nostra bazzana. Si notino, infatti, in tutte e tre le decorazioni, il nastro serpentiforme, cardine su cui si sviluppa l'intera decorazione, costituito, nella bazzana e nella stoffa turca, da due sottili bande esterne che racchiudono un minuto disegno interno; l'alternanza di fiori e foglie disposti simmetricamente sopra e sotto il nastro; i piccoli fiori che ricorrono all'interno del nastro stesso e che, nella bazzana e nella stoffa persiana, sono sovrastati da un bizzarro fogliame; le grandi foglie ricurve arricchite da un disegno interno, che nella bazzana e nella stoffa turca ricorrono sopra e sotto il nastro.

<sup>11</sup> Varietà di rosa-geranio. Se ne trova spesso esempio in oggetti in ceramica, come in un pannello a piastrelle nella Çinili Cami a Üsküdar (Istanbul).

La decorazione che corre orizzontalmente in basso (Tav. 7), anch'essa completamente diversa da quella verticale, e che è presente in entrambi i frammenti, è costituita da due fasce, una piuttosto larga e una più stretta, che portano una decorazione quasi identica disposta a specchio. Si tratta di due mezze palmette rivolte l'una verso l'altra, che racchiudono nel mezzo un tulipano. Tra un insieme decorativo e l'altro (intendendo per «insieme» le palmette e il tulipano), c'è un'altra decorazione floreale astratta. Le due fasce sistemate a specchio sono sfalsate l'una rispetto all'altra, per cui il tulipano dell'una coincide con l'elemento floreale astratto dell'altra. Questa ornamentazione costituisce un ulteriore punto di contatto con il mondo islamico, poiché l'insieme delle mezze palmette e il tulipano è di chiara ascendenza turco-ottomana. Gli elementi tolti dal mondo cinese e persiano, il nastro a nuvola, il loto, il «cintāmaṇi»<sup>12</sup>, riceveranno, con l'installarsi dell'impero ottomano, caratteristiche eminentemente turche. Arabeschi, mezzelune, stelle geometriche e fiori disegnati piuttosto naturalisticamente (tulipani, garofani, giacinti, lillà), formando, in parte, armonici disegni a fiori a rosetta e a stella, vengono largamente utilizzati come decorazioni di ceramiche, di tappeti, di tessuti.

L'importazione ufficiale dall'Oriente del tulipano, che senz'altro era conosciuto in epoca anteriore (come rappresentazioni iconografiche ci danno modo di verificare), si fa risalire al XVI secolo, quando Ogier Ghislain de Busbecq (1522-1592), ambasciatore dell'imperatore tedesco Ferdinando I (1556-1564) presso Solimano il Magnifico, ne introdusse bulbi di diverse varietà in Europa<sup>13</sup>. In questo periodo

<sup>12</sup> «Cintāmaṇi», in origine un simbolo buddista di felicità, è costituito da tre sfere poste a triangolo e due nastri ondulati ai lati che sembra rappresentino perle nate sulle onde del mare, un simbolo di auspicio associato alla buona fortuna e al potere. Si veda W. DENNY, «Textiles», in *Tulips, Arabesques & Turbans*, London, 1982, pp. 121-144: 126; L. Mackie, «A Turkish Carpet with Spots and Stripes», *Textile Museum Journal*, IV, 3, 1976, pp. 4-20.

<sup>13</sup> Ecco come ne parla in una delle quattro lettere sugli usi e costumi dei turchi, datata settembre 1554: «A coloro che transitano per quei luoghi si mostra ovunque grande abbondanza di fiori, narcisi, giacinti e di quelli che i Turchi chiamano tulipani: non senza nostro grande stupore, a causa della stagione, proprio a metà dell'inverno, la quale non è affatto amica dei fiori. La Grecia abbonda di narcisi e di giacinti fragranti di un profumo straordinario. Cosicché, gli odori di questa intensità, essendo molti, stordiscono la testa di coloro che non sono abituati. Il profumo del tulipano [invece], è assente o scarso; [esso] si raccomanda per la varietà e la bellezza del colore. I Turchi amano molto i fiori e non esitano, e non è da considerare affatto straordinario, a fare per [questo] fiore singolare qualche spesa gravosa. Anche a me quei fiori là non costava poco [averli] in casa. Infatti mi era solitamente difficile raccogliarli, e quindi li compravo. Occorre pertanto che colui che è in procinto di vivere con i turchi, tenga presente che non appena si è entrato nei loro

il tulipano cominciò ad essere coltivato estensivamente in Europa, raggiungendo una fortuna notevolissima e divenendo ben presto un fiore famoso e richiestissimo. Ed è proprio in questo periodo che il tulipano comincia ad essere rappresentato in occidente alla moda orientale, un periodo, oltretutto, di grande intensità di scambi commerciali fra la Turchia e le Repubbliche marinare (Venezia in particolare)<sup>14</sup>. Tessuti, tappeti, stoffe, armi e manufatti in genere vengono importati e le loro decorazioni variamente utilizzate, riprodotte, imitate in oggetti di fattura occidentale<sup>15</sup>.

Nelle nostre bazzane, che probabilmente sono un prodotto delle locali botteghe di Ferrara o Bologna (ma non escluderei che, proprio per le influenze islamiche che abbiamo visto nella decorazione, possano provenire dalle fabbriche di Venezia, città a contatto con l'oriente islamico per eccellenza), il tulipano non è riprodotto in

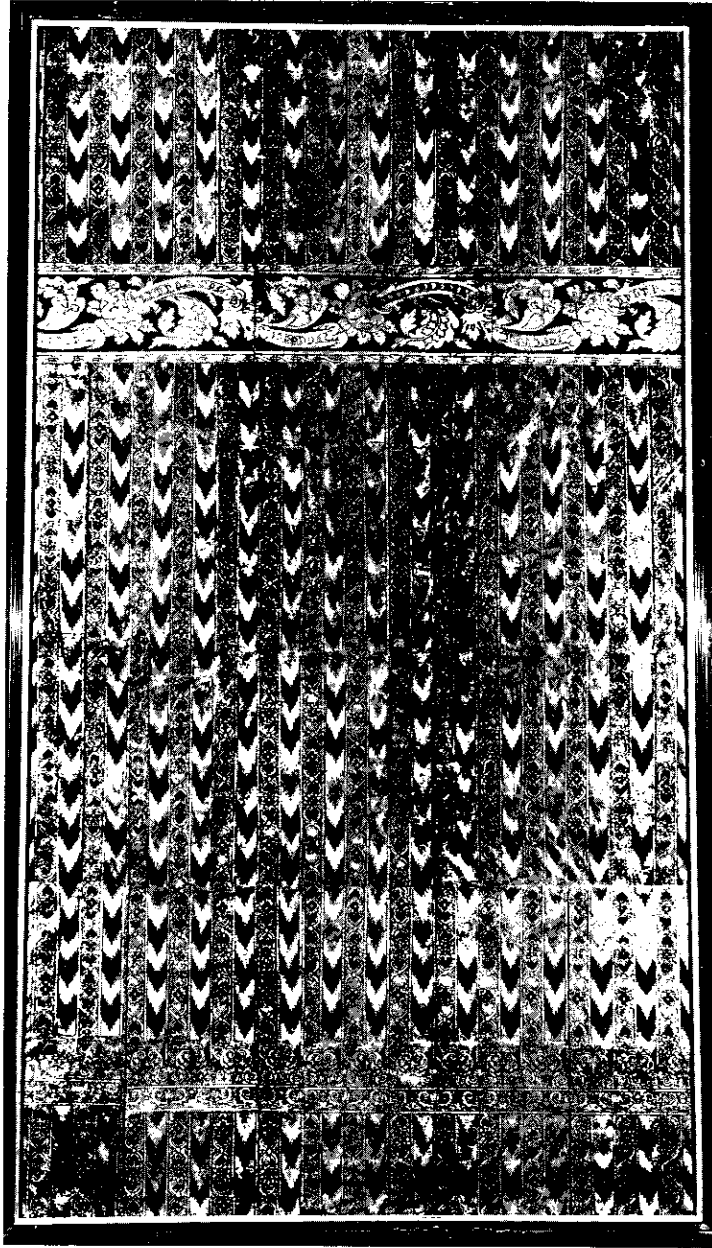
territori, apra la borsa; né la chiuda prima che sia uscito da quel Paese: nel frattempo faccia una continua, e voglia il cielo non infruttuosa, semina di danaro». O. GHISLAIN DE BUSBECQ, *Omnia quae extant cum Privilegio*, Lidge, 1633, p. 47 (traduzione dal latino di Attilio Contadini). Charles de L'Ecluse, botanico belga nato ad Arras nel 1526 e morto a Leida nel 1609, nella sua enciclopedia di botanica del 1601, riporta il fatto che Ogier Ghislain de Busbecq inviò dei bulbi di tulipano da Costantinopoli: «*Tulipano precoce variegato di rosso...* Ma prima di porre fine a questo capitolo, ho pensato di aggiungere ciò che osservavo intorno ai tulipani nati da una serie di semi pervenutami da Costantinopoli. Quell'illustre uomo Augerius de Busbeque aveva preso una grande quantità di semi di quei fiori, con moltissimi virgulti bulbacei. Nell'anno in cui mi trovavo a Vienna, andando egli l'anno seguente in Gallia, mi lasciò quei semi: essi, in verità, precisamente negli anni 1575 e 1576 (poiché erano vecchi e flaccidi, e stimavo che a stento sarebbero nati) tutti insieme li piantai. Da quei semi tuttavia nacque un enorme numero di tulipani, dei quali alcuni nacquero [proprio] nel 1575, nel 1576 e nei seguenti anni, spettacolari per la straordinaria varietà di colori». C. DE L'ECLUSE, *Rariorum Plantarum Historia*, Anversa, 1601, cap. VII, p. 142 (traduzione dal latino di Attilio Contadini, corsivo dell'autore). È interessante notare che già nel 1601 erano state classificate da de L'Ecluse nella sua enciclopedia numerosissime specie di tulipani, e già sperimentati numerosi incroci.

<sup>14</sup> Si veda G. BERCHE, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Torino, 1865; G. BERCHE, *Le relazioni degli Stati europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani, Turchia*, Venezia, 1871-1872; AA.VV., *Venezia e i Turchi*, Milano, 1985.

<sup>15</sup> Il tema dei rapporti artistici e delle imitazioni tra oriente e occidente (in particolare tra Venezia e l'oriente vicino), è stato ampiamente affrontato nel *Primo Simposio Internazionale sull'Arte Islamica e l'Arte Veneziana* (Venezia, Ateneo Veneto, 9-12 dicembre 1986). Nella mia relazione (si veda nota n. 2) prendo in considerazione diversi oggetti in cuoio dorato, tra cui, e in particolare, un gruppo di rotelle e brocchieri conservati nel Palazzo Ducale di Venezia che, di fattura veneziana, hanno però una decorazione così vicina ai moduli stilistici turchi del periodo, da costituire uno dei gruppi di oggetti occidentali a imitazione islamica meglio riusciti.

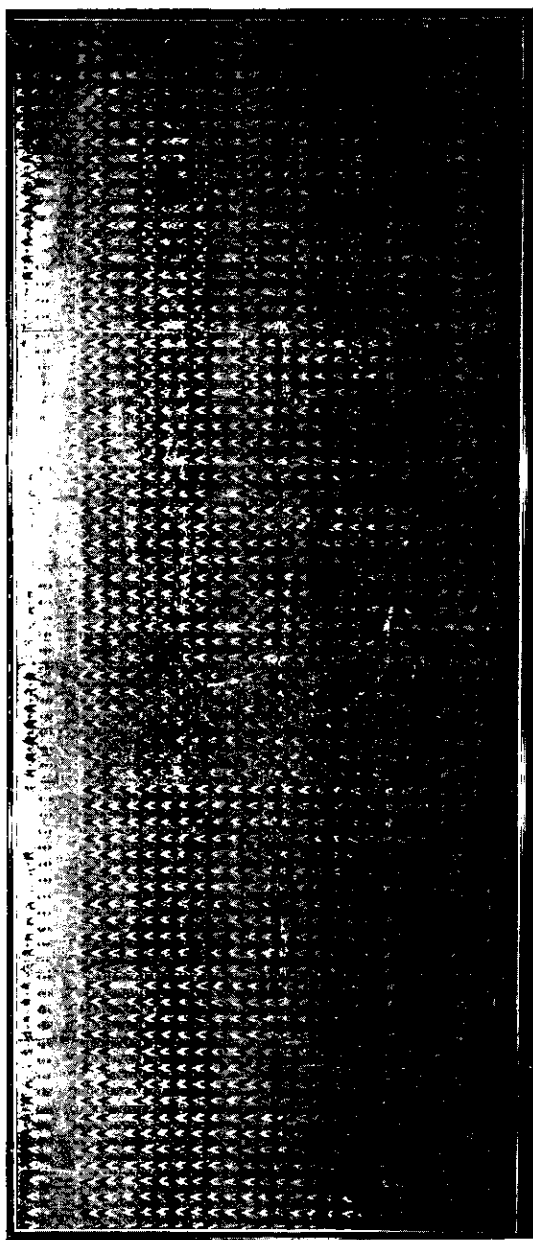
maniera identica a quella che solitamente troviamo in oggetti islamici. Si faccia il confronto con la stoffa turca alla Tav. 5. Qui il fiore è allungato e affusolato, mentre nella bazzana è piuttosto rigido e quadrato. Daltronde, anche la fascia che corre orizzontalmente in alto, è un motivo ampiamente attestato in stoffe occidentali. Nonostante ciò, sia il motivo combinato del tulipano tra le mezze palmette che il disegno a fiamma ci portano inevitabilmente, come sopra descritto, ad un parallelo con motivi di stoffe orientali.

Per concludere, abbiamo visto che le prime fonti per la lavorazione dei cuoi d'oro risalgono alla fine del Cinquecento e che questa particolare tecnica ebbe, infatti, il periodo di maggior voga a cominciare dal XVI per tutto il XVII secolo, sia a Venezia che a Bologna, Ferrara, Modena. Inoltre, la decorazione delle due bazzane si avvicina a stili occidentali di stoffe italiane della fine del Cinquecento come a quelli di tessuti orientali dello stesso periodo. Abbiamo visto, infine, che il tulipano è un fiore che ebbe il suo maggior sviluppo in Europa alla fine del XVI secolo, ed appare frequentemente come elemento decorativo in occidente proprio in questo periodo di maggior scambio culturale e commerciale tra l'Italia e il mondo turco-ottomano. Alla luce di queste considerazioni, e in base al confronto con gli altri oggetti presi in esame, ritengo, quindi, che i due pannelli si possano datare, con un buon margine di sicurezza, nel tardo XVI secolo, se non addirittura nei primi anni del XVII. Ritengo, inoltre, che essi debbano essere considerati come un prodotto di quel gusto per decorazioni «all'orientale» nelle arti decorative, così diffuso in Europa nel XVI e XVII secolo. I documenti, infatti, spesso fanno riferimento a «cuoridoro» decorati non solo «a la grottesca» e «a fiorami», ma anche «a rabeschi» e «all'orientale». È quindi probabile che esistano altri esempi di cuoi da tappezzeria con una decorazione «mista», come questa delle barzane in altri musei o collezioni private. Il loro interesse sta proprio nella singolarità della decorazione e nel fatto che rappresentano due oggetti dell'arte dei cuoi dorati da tappezzeria tra i più raffinati e meglio riusciti.



Tav. 1 – Museo Civico Medievale di Bologna, sala 19, pannello di cuoio dorato, tardo XVI secolo, n. inv. 2014, cm. 156 × 283.

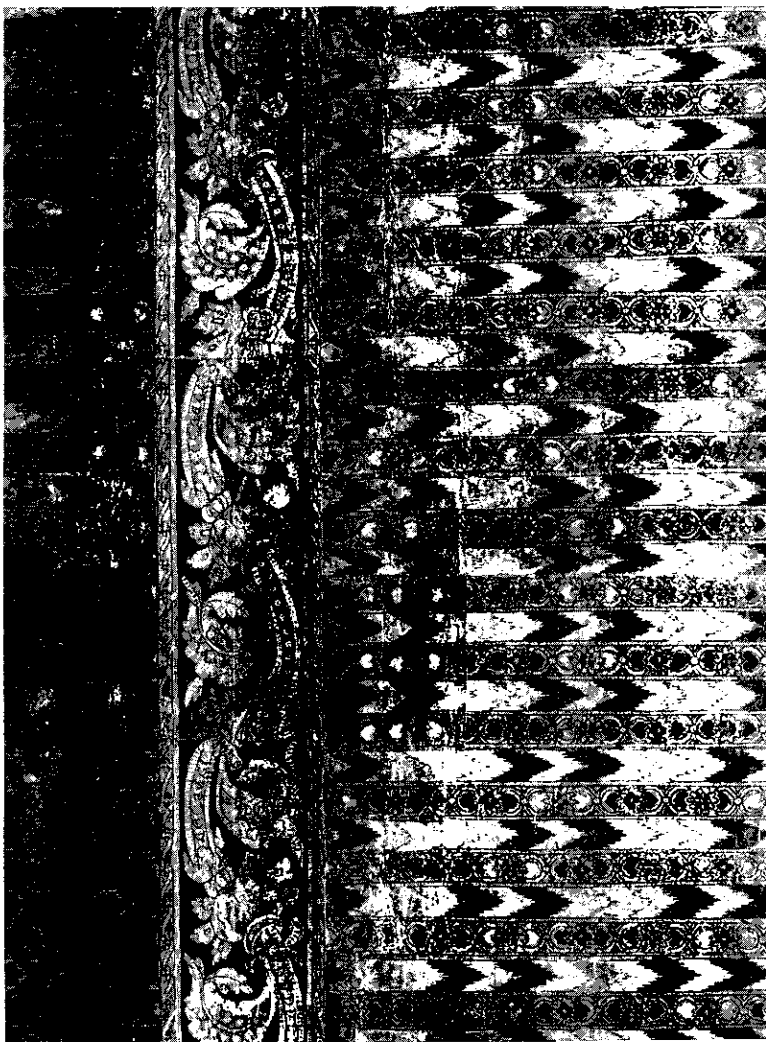




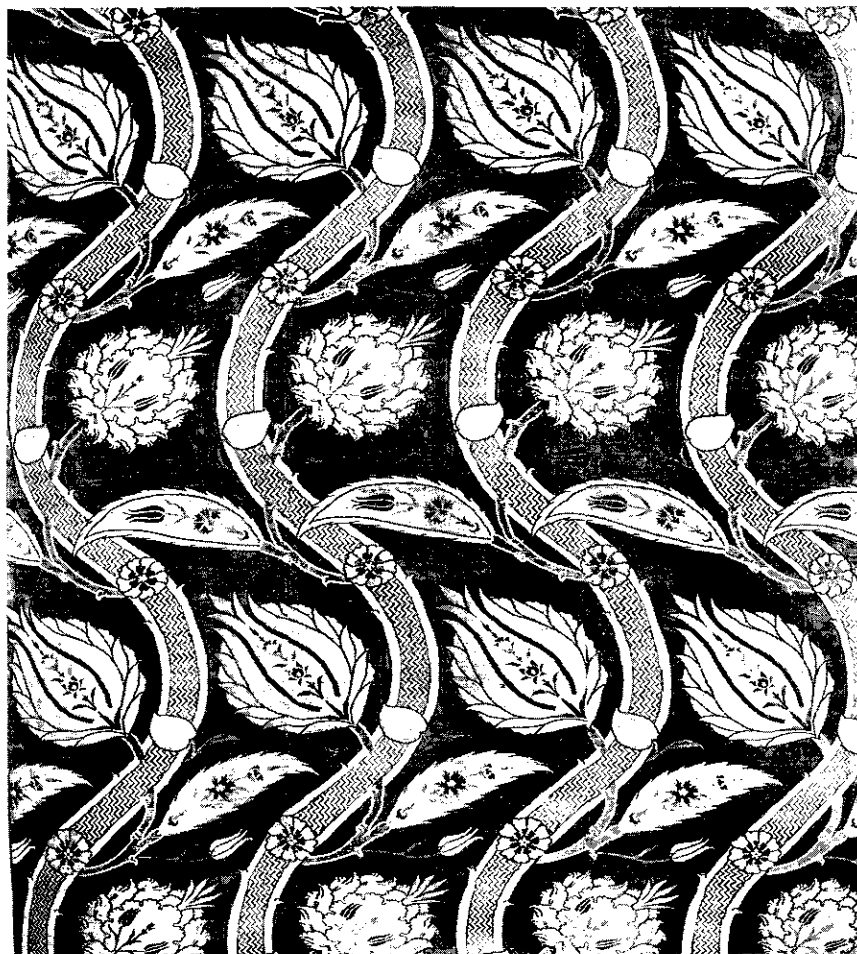
Tav. 2 – Museo Civico Medievale di Bologna, sala 18, pannello di cuoio dorato, tardo XVI secolo, n. inv. 2013, cm. 770 × 306.



Tav. 3 – Museo Civico Medievale di Bologna, stoffa in seta, probabilmente tardo XVI secolo, da inventariare.



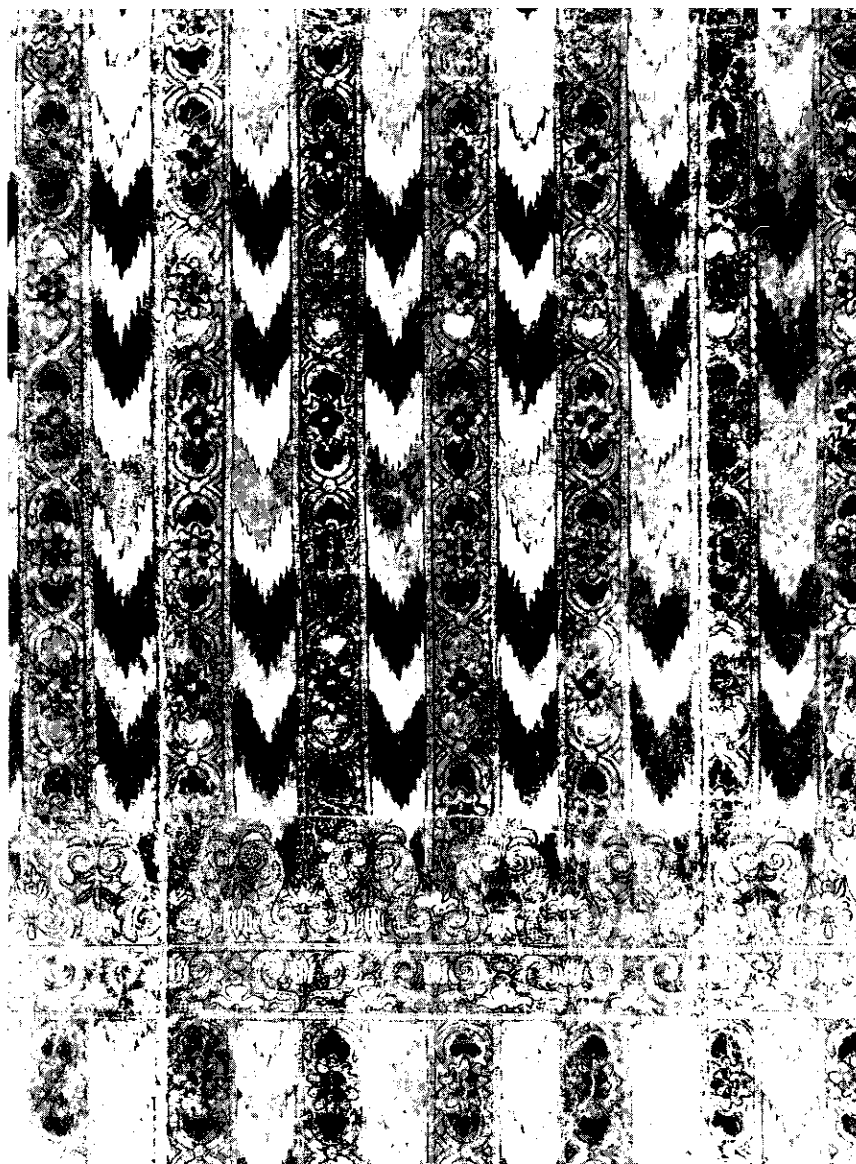
Tav. 4 – Museo Civico Medievale di Bologna, sala 19, particolare pannello Tav. 1.



Tav. 5 – Metropolitan Museum of Art di New York, stoffa turca in seta, XVI secolo, n. inv. 52.20.21.



Tav. 6 – Metropolitan Museum of Art di New York, stoffa persiana in seta, tardo XVI secolo, n. inv. 243 B.



Tav. 7 – Museo Civico Medievale di Bologna, particolare pannello Tav. 1.

Silvana Vannucchi

SUDHĀ ARORĀ: UNA VOCE FEMMINILE NELLA  
LETTERATURA HINDI DEGLI ANNI SESSANTA

«... ma sì, aggiungete un po' di "horror", "perception of death", alienazione, noia ai vostri sentimenti e diventerete moderni»<sup>1</sup>. Siamo alla fine della prima metà degli anni '60 e il dibattito sulla scena letteraria indiana è molto vivace. Le parole polemiche sopra riportate sono la sprezzante risposta di Rājendr Yādav agli scrittori della Akahānī (A-novella, Anti-novella) i quali, a loro volta, hanno definito indiscriminatamente commerciali le opere della Nayī Kahānī (Nuova Novella) – cui lo stesso Rājendr Yādav appartiene – sostanzialmente romantiche o imitazione di un deplorable modernismo occidentale.

Qualcuno, Mamtā Kāliyā, scrittrice della Akahānī, arriva a dichiarare platealmente al Congresso Letterario di Kalkattā del dicembre 1965 che la Nayī Kahānī è morta. Lo stile del suo intervento è da perfetta «angry young (wo)man», denunciando ella, in sostanza, vecchi, ormai esauriti e schiavi del sistema, i letterati di tale corrente. Il discorso fa fremere di aspettativa quanti sperano in una sorta di manifesto di ribellione alle regole, magari un rigurgito di quei principi dissacratori che avevano diretto l'opera di una piccola avanguardia sperimentatrice di audaci innovazioni nella tecnica letteraria – seppure nel campo della poesia – agli inizi degli anni '60<sup>2</sup>.

Purtroppo l'intervento si conclude bruscamente a sorpresa con l'affermazione che anche l'Akahānī sarebbe forse similmente morta di lì a breve, e lascia così sconcertati quanti si erano aspettati una proclamazione di modernità e di avanguardia.

<sup>1</sup> Cfr. Rājendr Yādav, *Kahānī: svarūp aur samvednā*, Dilli 1968, pp. 161-162.

<sup>2</sup> Ci si riferisce a quel gruppo di poeti che nel 1962, sotto l'influenza di Allen Ginsberg, fondò una sorta di movimento letterario, quello della "hungry generation", la generazione affamata, che voleva con tale definizione denunciare la propria autentica rabbia e, sarcasticamente, richiamarsi ma distinguersi dagli «angry young men», i giovani arrabbiati inglesi.

Nonostante la funebre profezia, una raccolta di Akahānī viene pubblicata a Lakhaunā nel 1967 e sancisce così, ufficialmente, la nascita di questa corrente letteraria. Vi sono rappresentati 18 autori<sup>3</sup> le cui opere sono suddivise in tre gruppi: *Scale immerse nell'acqua*, *Braccia spezzate e occhi ciechi*, *Statue distrutte e storie calpestate*.

Il curatore dell'edizione, Śyāmmohan Śrīvāstav, tenta di definire la Akahānī, ma le sue asserzioni hanno un sapore molto vago e non raggiungono affatto l'obiettivo di qualificare esattamente questa corrente, cui egli si riferisce con il termine inglese di Anti-Story<sup>4</sup>: «Alla Anti-Story si può dare qualsiasi nome: Akahānī, Vikahānī, Pratikathā, o racconto letterario. Lo scopo è quello di differenziarla dalla novella degli scrittori commerciali. Gli scrittori di novelle di questa raccolta hanno modi di sentire, desideri e modi di pensare comuni, ma, allo stesso tempo, ognuno di loro tocca così tante esperienze che non è facile descrivere. Ciascuno ha cercato di scrivere qualcosa di vero in maniera personale. In questo senso essi hanno scritto racconti molto lontani dai racconti "correnti"»<sup>5</sup>.

Tuttavia, se queste parole non definiscono il carattere della Akahānī, i titoli «parlano chiaro circa le idee di base delle novelle – e non soltanto di quelle di questa raccolta – che egli scrittori hanno in comune: strade che portano a nulla, disperazione dell'individuo e perdita dei valori della vita»<sup>6</sup>.

Si è chiaramente di fronte ad una nuova dichiarazione di resa, non già ad un terremoto nell'ambito delle tematiche e dei moduli espressivi tradizionali, così come gli scrittori avevano fatto prevedere nella loro denuncia. L'acquisizione innegabile di nuovi modelli culturali e potenzialmente eversivi al sistema non si tramuta in loro in coraggio del rifiuto dell'ordine costituito, e quindi in libertà formale nelle creazioni letterarie e nella proposta di tematiche nuove per quello che riguarda i contenuti.

Alla sezione *Braccia spezzate e occhi ciechi* appartengono le novelle di Sudhā Aroṛā che l'anno successivo avrebbe pubblicato

<sup>3</sup> Tali autori sono: Ravindr Kāliyā, Rājkamal Caudhūrī, Yogeś Gupt, Mamtā Kāliyā, Sudhā Aroṛā, Raghuvīr Sahāy, Himāpśu Jośī, Sarveśvar Dayal Saksenā, Jñānprakaś, Rameś Upādhyāy, Jagdīś Caturvedī, Sureś Sinhā, Kāmtānāth, Nirmal Varmā, Śyāmmohan Śrīvāstav, Surendr Arorā, Śrīkānt Varmā, Kulbhūṣan.

<sup>4</sup> Il termine inglese fu usato su una rivista letteraria indiana. Cfr. RAJEEV SAKSENA, *A year of Hindi Writing* in «The Century Special», New Delhi, January 1965, p. 51.

<sup>5</sup> Cfr. l'articolo di Dagmar Ansari, *Indian Social Reality of the Late 1960's and Hindi Anti-Story* in «Archiv Orientalni», 44, 1976, p. 242.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 242.



una raccolta di dieci novelle dal titolo *Bagair tarāse hae*<sup>7</sup> (Senza levigatura).

È interessante analizzare l'opera prima di questa autrice, all'epoca giovanissima (n. 1946) in rapporto a quella degli altri autori di Akahānī. Può apparire infatti singolare che scrittori con uno scarto di età di quasi vent'anni appartengano alla stessa corrente artistica. Ma questo è un momento di veloci cambiamenti nella letteratura hindī: non solo i nuovi scrittori rifiutano di collocarsi nella tradizionale posizione di sudditanza nei confronti degli autori più anziani, ma nascono correnti letterarie sulle ceneri non ancora spente di movimenti precedenti, oppure, addirittura, all'interno di un gruppo che si riconosce in una stessa definizione, gli scrittori più giovani prendono le distanze e guardano, non al gruppo, ma a se stessi individualmente, come a una nuova generazione letteraria.

Se ciò potrebbe far pensare ad una posizione dialettica proficua, è vero invece il contrario: essi, mentre appaiono sempre sulla soglia di una svolta epocale della società, di colpo si rivelano incapaci di mettere in questione i valori fondamentali della tradizione. La loro potenziale energia innovatrice svanisce dinanzi all'evidenza di una non attuazione di miglioramenti. Si trovano nel cerchio chiuso di chi è responsabile e insieme vittima della staticità della situazione. E ove fermenti di rinnovamento stanno nascendo, talora, è il caso di Sudhā Aroṣā, non sono in grado di coglierli.

Le dieci novelle della raccolta *Bagair tarāse hae*, composte tra il gennaio '65 e il settembre '67, hanno una collocazione temporale in questo stesso periodo e una collocazione spaziale urbana (la città di Kalkattā). Protagonista di ogni novella è sempre una ragazza, generalmente studentessa o quanto meno legata per qualche verso alla sfera studentesca.

Prima di analizzare la raccolta è opportuno quindi valutare qual è la situazione storica e socio-politica reale in questo preciso momento.

Kalkattā, città già tristemente indicata come la capitale mondiale del colera, è, anche in quegli anni, esempio estremo di affollamento e degrado urbano con la sua popolazione di quasi 7 milioni di abitanti, i quali, nella maggioranza, vivono in slums (circa 400.000 secondo una ricerca del '66)<sup>8</sup> privi di acqua corrente (solo l'1% ne è dotato) o addirittura per strada (e sono più di 30.000 secondo la stima della medesima fonte); è la città, di conseguenza, dove interi

<sup>7</sup> Sudhā Aroṣā, *Bagair tarāse hae*, Ilāhābād, 1968.

<sup>8</sup> Cfr. SUMANTA BANERJEE, *In the Wake of Naxalbari. A History of the Naxalite Movement in India*, Calcutta 1980, pp. 39-45.

quartieri durante il periodo monsonico diventano orribili cloache, e dove si contano più di 300.000 disoccupati accertati o occupati nel lavoro nero/stagionale sottopagato.

Ad esacerbare la situazione contribuisce la carestia del '66/'67 che, in tutto il Bengala occidentale, provoca una caduta nella domanda di beni prodotti nel settore industriale e quindi una recessione nello stesso, con conseguenti licenziamenti e ulteriore deterioramento delle condizioni sociali e crescita della disoccupazione. A questo si aggiungono, sul ristagno economico già in atto, gli effetti della svalutazione della rupia, su pressione della Banca Mondiale<sup>9</sup>.

Sono definitivamente crollate le illusioni di quella costante evoluzione economica e politica che avrebbe dovuto portare il paese all'autosufficienza alimentare e alla creazione di sempre nuovi posti di lavoro secondo i programmi dei Piani quinquennali di sviluppo. La disoccupazione, particolarmente fra le persone istruite, è in continuo aumento. Nell'università di Kalkattā le rivolte studentesche nel periodo '65/'66 denunciano una crisi di base nel mondo accademico, affetto, forse più di altri, dal morbo del nepotismo e della corruzione, e il tramonto degli antichi valori accompagnati dalla prospettiva di disoccupazione per i laureati. Gli esami, le cerimonie di laurea ecc. diventano quindi rituali privi di significato per gli studenti che con violenza gridano il loro nuovo slogan: «Vogliamo un lavoro, non un diploma!».

I disordini, sfocianti in ripetuti scontri fra studenti e polizia, portano ad una decisione senza precedenti: la chiusura *sine die* dall'8 dicembre '66 dell'università.

Siamo alla vigilia delle elezioni generali e la rivolta studentesca viene naturalmente strumentalizzata in diverse direzioni dai diversi partiti politici che fanno leva sui possibili sentimenti degli studenti: il desiderio di rivolta contro l'establishment, il senso di frustrazione e la speranza di cambiare costruttivamente il sistema.

La giovane donna istruita che vive questo momento di contraddizione fra le proprie aspettative e le reali opportunità di realizzazione delle stesse, è dunque l'eroina delle novelle di Sudhā Aroṛā. Ed è

<sup>9</sup> La rupia fu svalutata il 1° marzo 1966. Secondo la dichiarazione di Indirā Gāndhī, la svalutazione non superò il 36% e fu decisa, non già su consiglio della Banca mondiale, ma «per suggerimento di Ashok Mehta», economista e dirigente del partito socialista. Cfr. INDIRA GANDHI, *La mia verità* (Intervista di Emmanuel Pouchpadass), Roma 1981 (titolo originale, *Ma vérité*), p. 137. Secondo altre fonti, la decisione di svalutare la rupia avvenne immediatamente dopo l'incontro di Indirā Gāndhī con il presidente americano Johnson, e fu del 58%. Cfr. D. HIRO, *Inside India Today*, London 1976, p. 75.

chiaramente l'alter ego dell'autrice, ventenne e M.A. all'università di Kalkattā.

«Il mio primo diario era il diario di una ragazza molto incostante... allegra... maliziosa. Nel suo diario c'era solo il tuo nome... cose ultrasolite... canzoni di film... chiacchiere di scuola... descrizioni di viaggio... scherzi... tutte cose piacevoli, interessanti, deliziose, dolci.

Il secondo diario era l'edizione ampliata, corretta, bella, raffinata di questo.

Nel terzo diario quella ragazza cambiò. Sognava. Tu eri andato a studiare. A Rāñcī. Lei non vedeva l'ora che tu tornassi. Le piacevano le canzoni pañjābī. Compose queste canzoni in un diario. Talvolta ne scrisse parecchie anche lei... poi poesie... poi novelle. Tutte quelle canzoni, poesie, novelle lei mandò a Rāñcī, ma, senza essere state lette, tornarono indietro chiuse. Smise di scrivere. Bruciò tutto, ma, di quando in quando, cominciava ad accaderle qualcosa... nel suo cuore qualcosa si torceva dal dolore e lei di nuovo scrisse poesie (tutte queste cose oggi le ha cercate e bruciate... si è consolata dicendo a se stessa che erano tutte puerilità).

Nel quarto diario chissà che cosa ha scritto. Ora non lo si può più leggere. Perché al momento di scrivere ha lavato con le lacrime quelle lettere nere e blu.

Non riesco a credere di essere io quella ragazza...

Questo è il mio quinto diario. Al momento di scrivere questo diario più volte chissà che cosa mi capita. Quando sono triste, guardo una pagina vuota e su quella traccio delle righe. Si forma un viso. Sotto gli occhi faccio due o tre gocce. Mi piacciono questi visi piangenti». (*Ek sentimental dāyri kī maut* [Morte di un diario sentimentale], pp. 34-35).

Queste righe riassumono molto bene il motivo portante dell'opera, ovvero la parabola esistenziale di una giovane intellettuale indiana di quel momento storico, secondo una sequenza «classica»: l'entusiasmo, l'attivismo, il disinganno, l'amarezza, l'incapacità di reagire e, infine, la frustrazione. È la presa di coscienza di un'epoca che troppo in fretta è diventata di dissoluzione e disillusione, oltre alla quale non si guarda con speranza, ma solo con scetticismo. I personaggi si sentono ai margini di una storia alla quale non riescono a prendere parte:

«Sul cancello principale di quel parco il lucchetto.

Dentro un giardiniere al lavoro. I bambini di quelli che lavoravano là, sulle altalene del parco.

«Oggi è chiuso?»

«Chiedilo».

Il giardiniere disse che era l'ultimo giorno dell'anno, perciò era chiuso.

Noi per un po' restammo là così.

«Ora?» Sul viso di entrambi un'unica domanda.

Io feci una battuta: «Cartelli "No Entry" devono pur presentarsi anche nella vita. Poi, perché non dovrebbero essere percepiti prima?»

«Sì, fratello, sulla nostra strada qua e là ci sono cartelli "No Entry".» (*Caritrbin* [Immorale], pp. 114-115).

In ogni novella il personaggio appare in preda ad una inquieta disillusione e, nell'insieme, le novelle delineano questa figura di giovane alla vana ricerca di quella che potremmo definire «una costruzione dottrinale» che valga come metodo per individuare e controllare le contraddizioni di un sistema che emargina. È venuta meno la fede in un modello di società «giusta» auspicata sulla base di certezze teoriche. La realtà è tale da richiedere un enorme impegno volontario, forse gratuito e certamente continuamente ridefinito, davanti al quale l'intellettuale appare impotente. Al venir meno dell'immagine di società capace di suggestione immediata, egli ha subito una trasformazione della sua stessa identità, uno svuotamento della sua funzione sociale. Dinanzi alla estrema incertezza della strategia da seguire, paventa l'imminenza di un annientamento totale.

Il ripetuto motivo dell'anno che finisce senza prospettive future ne è una chiara manifestazione:

«In un club l'ultima notte del 31 dicembre '64.

Parecchie coppie! Allegría! Troppa, troppa allegría! Insieme alle note inquiete vibranti dell'orchestra, passi vibranti. Palloncini, lampadine – innumerevoli. Luce che abbaglia gli occhi. Palpebre che sbattono. Ebbrezza. Mezzanotte. Orchestra ancor più veloce... luce spenta... grande buio... chiasso di auguri di buon anno nuovo... chiasso. Si accesero le luci. Labbra che scoppiano a ridere, luce negli occhi, occhi pieni di malizia...

... E una ragazza triste seduta al triste tavolo di un angolo triste del club. Viso triste... solo un viso che nel lamento della morte dell'anno vecchio non sta affatto vedendo la felicità dell'anno nuovo. (...)

1 gennaio '65

Mattina di ieri, mattina di oggi, nessuna differenza. Tuttavia oggi tutti sono molto felici. Oggi hanno fatto un lungo programma: pranzo al Taj, poi Victoria, film, di sera un veglione ecc. ecc. Io ci andrò?

Quante pellicole di tristezza hanno avvolto la mia mente». (*Ek sentimental dāyri kī maut*, pp. 30-31)

E più avanti:

«Sono arrivate molte cartoline d'auguri per l'anno nuovo, Cumulo di formalità. Cinque di queste sono piene di formalità: quelle di Sila, Minu, dello zio, del fratello e di Alice (pen-friend). Tu non hai fatto gli auguri di happy new year. Sei intelligente, sai che quest'anno per me non passerà bene...» (*ibid.*, p. 32).

La protagonista, qui e altrove, avverte in sé una potenzialità che non troverà attuazione, in quanto non sospinta da una sorta di propellente, priva della forma ideologica della progettualità. Si spegnerà allora lentamente (*Ek sentimental dāyri kī maut*), oppure comincerà a girovagare senza meta per la città, a piedi o in un taxi che diventa simbolo della ricerca della propria identità, la fuga verso un centro

che sta sempre altrove, il bisogno esistenziale di un punto fermo interiore:

«Io vado a casa».

Lassezza.

«Ehi... taxiii...»

«Sì?»

Taxi. Meter down.

«Dove deve andare?»

«Vada, qui... diritto... fino al Maidān.

La mia mano vicina a lui.

«Guarda qui!»

«Mmmm...»

Gli occhi del driver fino a me dallo specchio retrovisore.

«Guarda nnn...»

«Ehhh...?»

Egli disse il mio vezzeggiativo.

...

«Bastaaa...»

(...)

Meter up. «For hire». Sguardi all'indietro del taxi driver. Incrocio afferrando la mano.

«Perché a questo incrocio mi prendi la mano?»

«Ho paura che ti possa capitare un incidente!»

«Se capitasse, benvenuto. Il peccato finirebbe.»

«Mm.» Full stop su questo argomento.

«Bene, pensa se capitasse davvero?» Questa frase sul full stop. (*Carithrīn*, pp. 115-116).

Si arriva in questo caso all'alienazione linguistica, quasi all'afasia da parte di due individui che non riescono più a comunicare con parole che appaiono avviliti da una perdita di significato. Manca completamente l'enfasi dei dialoghi, il rincorrersi degli avvenimenti. Il moto è solo apparente, perché solo esterno ai protagonisti, e le scene si succedono con fissità ripetitiva seppur con un ritmo saltellante. L'autrice sente qui il bisogno di usare un sistema linguistico aderente a questa realtà che si traduce in una scrittura frantumata e sobbalzante, in un sovrapporsi di immagini non ricomposte in una unità finale risoltrice.

Qual è in definitiva la tesi? nessuna. Il vero «succedere» sta proprio in questo non succedere. Tutto si disarticola, si sfilaccia nella frammentazione della vicenda e della parola.

«Egli aveva cominciato a cadenzare ogni frase: «Ooraa doveee si andrààà?»

«Hai cominciato a cantare?»

«È peccato cantare?»

«No, ma è peccato cantare per strada!»

«Questa è una filosofia. Visto che abbiamo la lingua cantiamooo!»

«Oh Dio!»  
 «Non menzionare davanti a me questo Signore-Allah, Padreterno-Dio.»  
 «...»  
 Continuamente andare e andare.  
 (...)  
 «Uf! Una città tanto grande e non un solo posto dove poter passeggiare e sedersi.»  
 «Prendiamo il taxi?»  
 «Perché?»  
 «Andiamo in qualche posto più bello». (*ibid.*, pp. 116-117).

La Akahāni, si è detto all'inizio, è accusata di insistere su particolari macabri e orribili. Anche Sudhā Aroṛā, pur se in misura minore rispetto ad altri autori, scivola talvolta sul versante del macabro e del feroce, in racconti che risultano (volontariamente?) sgradevoli e tormentosi.

«... continuavo a camminare pensando a quei vermetti bianchi. Di mattina avevo preso ĩsbagol \* insieme al dahī. Ne avevo mangiato una volta, due volte... stavo per mangiarne la terza volta quando mi fermai a guardare. Piccoli vermi di colore ĩsbagol. Stessa forma, stesso colore.  
 Come se il guscio di un ĩsbagol avesse cominciato a muoversi. Questa sensazione assolutamente orribile mi nauseò a tal punto che non riuscii a mangiare più nulla. Quando rovesciai gli ĩsbagol nel piatto, i vermi si sparpagliarono. Cominciarono a camminare sul bordo del piatto. Vermì in tale quantità!... E io ogni giorno mangiavo questi ĩsbagol. Oggi ho guardato, altrimenti fino a quando questa scatola non fosse finita avrei continuato a mangiarne...» (*Staiplar* [Stapler], pp. 55-56).

Immagine fatalistica della degradazione: ogni cosa è marciume e ogni sforzo etico e spirituale dell'individuo risulta pura illusione, è sopraffatto da un definitivo pessimismo distruttivo.

«Una volta una ragazza mi stava dicendo che quelli erano andati a vedere un film e avevano comperato due pacchetti di popcorn. Ne avevano mangiato uno durante l'intervallo. Quando all'uscita aprirono l'altro, quanti vermetti c'erano dentro! (...) E la mensa universitaria! Le ragazze sanno bene che ci sono sempre formiche nere o mosche nel dolce, tuttavia continueranno sempre a mangiare il dolce poiché costa poco e forse è per questo che le ragazze bengalesi mangiano il dolce con le mani, cioè senza guardarlo, senza spezzarlo. Manderanno giù e via!» (*ibid.*, p. 58).

È uno stato di alienazione che minaccia l'integrità dell'individuo costretto a non reagire, imprigionato nella morsa della non speranza.

Nonostante i riferimenti diretti ad ambienti e situazioni accertabili, ogni personaggio, ogni scenario, ogni fatto subisce una deformazione visionaria, l'aspetto spaventevole investe a poco a poco ogni cosa.

\* ĩsbagol/ısabgol ĩsabgul e anche ĩspagol: *Plantago ovata* Forsk. I semi di tale pianta sono usati contro la dissenteria e le malattie intestinali in genere.

«... Fuori l'ombra delle foglie del banano sui muri comincia ad assumere la forma della mano tagliata. Ogni ombra le sembra la mano tagliata. Dopo aver guardato quelle mani tagliate, perde coscienza. Quando ritorna in sé e riesce ad essere in grado di comprendere il significato dell'ombra, le sembra che si metterà a gridare forte ... e se non griderà, diventerà pazza e comincerà a borbottare...». (*Nirman*, [Indifferente], p. 86)

Si è detto come l'ambiente in cui i racconti trovano la loro collocazione potrebbe essere esso stesso portatore di «horror». Ma l'orrore «reale» non compare mai, è sempre orrore mentale, onirico, inconscio. Non c'è niente di «vero» in queste pagine, e, laddove la vicenda si svolge in luoghi e tempi ben definiti, dove la descrizione meticolosa diventa rassicurante, ci si accorge che l'uso dell'elemento oggettivo è funzionale solo alla rappresentazione mentale del personaggio. E la città di Kalkattā di queste novelle, paradossalmente, è uno stereotipo da cartolina, con i suoi parchi all'inglese, i giardini, i laghetti e il Victoria Memorial. La scrittrice, e questo è un dato piuttosto comune a molti autori di Akahānī, non trae i temi direttamente dalla scena socio-politica; descrive i sentimenti e le emozioni dell'individuo come risultato dell'atmosfera socio-politica.

Ecco che allora, altrove, la novella si decolora e acquista i toni grigiastri della malattia, s'impregna dell'odore della sala operatoria. L'eroina, incalzata da un destino devastante, spezzata dalla malattia, trova in quella la giustificazione inconscia alla non azione.

«Un'atmosfera malata. Odore strano. Dottori. Infermieri vestiti di bianco. Barella. Malati su malati. Medicinali. Alcool. Lamenti...»

Oggi sono arrivata in questa atmosfera. I malati intorno mi avevano guardato con una specie di simpatia. Nei miei occhi per un attimo si era accesa una luce perduta. (...)

Accanto al mio letto c'è un piccolo tavolo. Sopra un disinfettante, il cotone, il termometro, il grafico... chissà cos'altro. Dopo aver collegato tutto, mi ricordo che sono malata...» (*Ek sentimental dāyri kī mauṭ*, pp. 40-41).

Si tratta di racconti nettamente intimisti dove l'autrice indulge, forse troppo, ad una sorta di verismo sentimentale. Si cade così in un mondo di personaggi femminili un po' stucchevoli, i cui monologhi sono inevitabilmente impregnati di un senso di commiserazione e di autolesionismo:

«Anch'io ero come una di quelle sigarette profumate. Tu mi hai presa, mi hai accesa con il tuo bell'accendino. Mi hai portato alla bocca. Dopo avermi fumato a metà, mi hai gettato sulla ruvida terra. Mi hai calpestato con le tue scarpe dalla suola di gomma e sei passato oltre. Da allora sono rimasta lì. Schiacciata sotto una foglia d'autunno portata dal vento. Nessuno mi può vedere. Né raccogliere. Né accendere. Ma io non voglio bruciare. Attendo le tue scarpe conosciute con quelle suole di gomma... attendo...». (*ibid.*, p. 33).

Racconti di natura affliggente, dove la malattia o la pena d'amore non rispecchiano altro che il presentimento del fallimento. «Horror», «perception of death», alienazione, appaiono dunque, effettivamente, ingredienti ricorrenti in queste pagine, e non sono tematiche originali. La passione per il fantastico, la deformazione del reale sono espedienti cui hanno fatto ricorso altri scrittori per esprimere il senso di frustrazione nel buio di un preciso momento storico.

La particolarità di queste novelle è da ricercarsi piuttosto nell'analisi che l'autrice fa sulla condizione della giovane donna istruita, in tensione fra tradizione e modernità.

Qui Sudhā Aroṛā si dimostra osservatrice sensibile e perspicace, quando addirittura non si sdoppia scopertamente in un'altra che vive e che scrive.

La sua eronia, essendo in ogni caso giovane e istruita, inserita in una dimensione metropolitana particolare come quella di Kalkattā, culla di movimenti riformisti, rivoluzionari o comunque innovatori, appare un crogiolo perfetto di contraddizioni. È infatti portata dalla situazione storica a provare quei sentimenti di impotenza nei confronti del proprio paese, di sottomissione ineluttabile agli eventi e, in ultima analisi, di incongruenza – sentimenti comuni a tanti intellettuali «consapevoli» – il tutto senza avere ancora risolto il problema essenziale proprio della sua natura, e cioè quello della liberazione della donna, con la valenza che questo ha nel contesto sociale indiano.

Ella, da una parte acquisisce una *forma mentis* moderna mediante l'istruzione, fa proprio un modello di vita secondo canoni «nuovi», e dall'altra è di fatto succube del retaggio della tradizione per quello che concerne la sua posizione in seno alla famiglia e alla società.

Pertanto le novelle possono essere interpretate secondo una nuova duplice chiave di lettura: come lo specchio di una crisi generazionale davanti alla non realizzazione di un certo progetto di nazione, e insieme come una sorta di testimonianza sullo stato delle cose della condizione femminile.

Il ritratto che ne deriva è quello di una donna dalla fisionomia labile, incerta, confusa. L'autrice è pur convinta che la coscienza femminile ha raggiunto un punto di non ritorno, e ciononostante, appare esitante nel prendere una posizione decisa nei confronti della questione tradizione. Chiaramente la condanna ma non osa neppure un'aperta ribellione:

«Dopo tutto una ragazza fino a quando continuerà a consumarsi sottomessa a casa dei genitori e continuerà a sacrificarsi per gli altri? Ma a lei sembrò di pensare a questo proprio inutilmente; in lei non c'è né la forza di fare qualcosa, né la capacità di prendere una decisione». (*Gbar* [Casa], p. 147)



Si domanda tristemente se il sole sorgerà mai per la donna indiana, oppure se il cielo resterà sempre la volta opaca del soffitto di casa e il suo destino sarà sempre segnato dall'oppressione. (*Avivābit pṛṣṭh* [Pagine vergini]).

Le novelle sono permeate da un senso di rassegnazione di fronte alla condizione di questa donna colta che vive solo in rapporto alla domesticità. Lei esige di essere un soggetto individuale e di avere un proprio destino differenziato, ma è incapace di separarsi e di prendere definitivamente le distanze:

«Dinanzi alla voce decisa della sorella le si erano appannati gli occhi. Estenuata, pensò che avrebbe detto tutto lei stessa alla sorella. Tutto quello che fino ad allora aveva tenuto per sé. Ma ben sapeva che per dire qualcosa alla sorella avrebbe dovuto riunire il coraggio oltre a far nascere dentro una nuova fiducia in se stessa...» (*ibid.*, p. 147)

Un senso devastatore che inibisce, man mano si impadronisce di lei, e la sua vitalità a poco a poco appassisce nelle morsa del conformismo. Resta così intrappolata nella partecipazione totale alla parabola di altre persone e perde il senso della propria identità, proprio mentre cerca l'affermazione dell'io individuale rispetto a quello della famiglia.

«Alla sera, quando mi ero avvicinata a lei, la sorella si era seduta piuttosto seria. Non aveva neppure tentato di nascondere la tristezza. Io le avevo detto: "Perché sopporti tutto questo?"

La sorella era diventata estremamente seria.

Io avevo detto: "Non ti senti offesa che il cognato parli con tale durezza?"

"Ci ho fatto l'abitudine".

"Ah, ci hai fatto l'abitudine".

"Davvero baby, prima me la prendevo... ora non provo più la stessa cosa. Tu hai visto, no, la cataratta della mamma; gli occhi spenti ora si sono abituati alla oscurità. La differenza è soltanto che nei suoi occhi è scesa la cataratta, per noi invece è calata nella nostra vita e nella natura...". E la sorella era diventata triste, poi si alzò e andò a riscaldare il latte per Minni.» (*Avivābit Pṛṣṭh*, pp. 77-78)

Con un senso di sfiducia generalizzato, la ragazza si ripiega nel proprio microcosmo individuale e, lentamente dissolvendosi fino alla consunzione finale, alterna stadi di depressione a momenti di paura oggettivamente non motivata:

«Prima aveva continuato a guardare a lungo il viso nello specchio mentre si lavava le mani nel lavandino; anche adesso lo guarda, ma appena lo vede, sposta gli occhi. Ogni volta le sembra che si sia alzato un altro strato al di sopra del suo viso. Il suo viso le sembra più scuro e più sporco di prima.

Chiuse il rubinetto e asciugò le mani stropicciandole con l'asciugamano. Poi asciugò

tutte e cinque le dita uno alla volta. Appese l'asciugamano sulla porta e, aveva mosso un passo, quando il fratello le comparve davanti e la spaventò. Egli era fermo nascosto dalla porta.

Ella dapprima fu terrorizzata senza motivo e ogni cosa davanti ai suoi occhi si annebbiò, poi di colpo si mise a gridare con tutto il suo fiato». (*Dar* [Paura], p. 47).

Qualche volta la ragazza tenta un affrancamento estremo dalla tradizione conformandosi a schemi di vita estranei alla sua cultura e scopertamente occidentali. Il lessico allora si arricchisce di termini inglesi, palese dichiarazione che i contenuti del discorso appartengono a modelli non ancora assimilati: parla in inglese e si comporta con finta disinibizione quasi per esorcizzare un tabù, ma dimostrando proprio così il suo complesso di inferiorità di donna non intimamente emancipata. (*Caritrhin*).

Ma è difficile sostenere questo ruolo, e la sua corazza di sicurezze presunte è ben fragile dinanzi al peso di antiche e irrimediabili mortificazioni. Basta un piccolo inconveniente (prendere l'autobus sbagliato) per avvertire il disagio della propria femminilità:

«Nella coda di 60 uomini non c'è una sola donna. Io mi sono subito messa dietro. Un uomo è venuto dietro di me. Appena venuto ha detto: "Lei perché si preoccupa, sorella, lasci che un uomo si metta accanto a lei". Nella mia mente era dilagata una frase: "io sono sola..."» (*Staiplar*, p. 66)

Tuttavia la vicenda dell'eroina di Sudhā Aroṛā non è deformata secondo un'unica curvatura. La sequenza delle «stazioni dolorose» della sua esistenza non culmina sempre nella morte reale o spirituale di una donna ridotta a nullità. Talvolta la passività lascia il posto alla speranza della ristrutturazione della famiglia tradizionale, ad una concezione diversa del matrimonio; la donna intravede un cambiamento lento, quasi impercettibile, ma possibile. Chiede allora un'occupazione che strutturi la sua giornata, che le dia finalmente un'identità e uno status.

La novella che dà il titolo alla raccolta è la storia di una ragazza che riesce silenziosamente e faticosamente a superare il sentimento di dipendenza nei confronti dell'uomo. Gli eventi sono osservati, eccezionalmente, da un punto di vista maschile: è il giovane innamorato che assiste al tacito passaggio della ragazza da uno stato di sudditanza ad una ribellione consapevole:

«Va bene, ora scaldati tu al sole. Io me ne vado! "Come le pare". Ella era rimasta seduta immobile. La sua frase circa l'andarsene via non l'aveva minimamente turbata. Gli era venuto in mente che quando era arrivata a Kalkattā la prima volta, erano andati proprio in quel luogo e si erano seduti là. Anche allora ella indossava quella stessa sari di voile e aveva continuato a guardare il Victoria. Aveva detto: io

non ho mai visto il Tāj, ma dopo aver visto questo Victoria, posso immaginare che anche il Tāj sarà così o forse più bello. Poi lui aveva scherzato: "Se io me ne andassi e ti lasciassi qui?" Lei aveva detto ridendo: "Lei non può fare questo". Lui si era alzato: "Guarda, me ne vado davvero". E lei si era agitata. Aveva fatto solo due passi che lei si era alzata, "Please, non faccia così. Non conosco neanche le strade di qui. Come farò a tornare a casa?" Egli aveva detto con tono vittorioso: "Cosa credevi, che me sarei andato davvero? Stavo solo scherzando". Lei aveva detto come assorta: "D'ora in poi non faccia simili scherzi, se no mi verrà un colpo".... E oggi stava dicendo: "Come le pare".» (*Bagair tarāse huc*, pp. 169-170).

L'uomo sente venir meno il potere che ha su di lei e reagisce in maniera tipica aggredendola con una sequela di domande pressanti. Vuole che lei si penti (di che cosa?) in modo da poterla perdonare, vuole che «diventi sentimentale, per poter godere dell'amore in quel mezzogiorno invernale» (*ibid.*, p. 173):

«Gli era parso che ora sarebbe scoppiata a piangere stringendosi a lui, o che almeno il suo viso sarebbe diventato certamente dolce, e, dopo aver pensato a questo, nei suoi occhi era brillata una luce sinistra. Ma, qualche momento dopo, quando guardò negli occhi di lei, si rese conto che essi erano diventati incredibilmente scuri, duri con se stessi, tirati, vuoti e privi di sentimento, tanto che a lui cominciò a sembrare poca cosa la propria crudeltà. Lei aveva preso la borsa con uno strattone e si era alzata di scatto, come se qualcuno le avesse tracciato una splendente linea bianca. Proprio allora a lui era venuto meno il coraggio di guardare verso la forma chiara di lei che si bagnava in tutti gli spruzzi del Victoria, ma se qualcuno in quel momento glielo avesse chiesto, avrebbe detto senz'altro che odiva quella ragazza». (*ibid.*, p. 182).

La ragazza, che è stata definita simile ad una pietra grezza, rifiuta di divenire come marmo lucidato ad opera dell'uomo, vuole restare senza levigatura, nella sua «natural form» (*ibid.*, p. 177), perché è consapevole che il cesellatore non farebbe altro che forgiare una forma perfetta e rifinita in modo tale che si adatti senza sforzo ad una situazione prestabilita.

L'autrice sembra indicare che la via del cambiamento dei costumi parte proprio dall'affermazione personale: ogni persona deve divenire agente di cambiamento del proprio ruolo. È pur vero che il suo tono è spesso poco incisivo e che ella rifiuta l'obbligo della soluzione definitiva del problema; ma, se si accetta per vero che uno dei compiti della letteratura è quello di sollevare nuovi problemi nella forma di nuovi tipi e nuovi destini umani (Lukács), allora si deve riconoscere che in questo la AroṚā adempie al proprio compito.

E il problema in questione, in ultima analisi, è quello dell'essenza della modernizzazione in un paese come l'India dove, per certi aspetti, tanto forte è ancora (negli anni '60 come a tutt'oggi) l'idealizzazione del passato; dove fattori conservatori esistenti nel paese

impediscono di riconoscere che, in materia sociale, l'India, indipendente sul piano politico, deve ancora risolvere molti nodi.

L'intellettuale, in questo contesto, ha proprio la funzione di porre in primo piano tale aspetto dello sviluppo della nazione, sia per denunciare le realtà sociali dominanti nel paese, sia per conservare con quelle un rapporto significativo.

Magda Abbiati

## L'USO DELLA PUNTEGGIATURA IN CINA

«La punteggiatura ha la stessa importanza della parola scritta, e a volte si rivela addirittura più importante di questa. Al giorno d'oggi, un testo privo di punteggiatura è come un uomo privo di occhi e di sopracciglia».

Guo Moruo, *Zheng bioadian*, (Una corretta punteggiatura), agosto 1938.

### 0. Introduzione

Molto s'è scritto in Occidente a proposito della riforma della lingua in Cina, e quasi ogni aspetto della questione è stato sviscerato pressoché a fondo. Inespugnabilmente, completamente trascurato, forse perché a torto ritenuto di scarsa rilevanza, è stato invece il problema dell'uso della punteggiatura e della sua sistematizzazione.

La questione si rivela in realtà di non secondaria importanza. Essa riveste infatti un triplice interesse: sotto il profilo più genericamente culturale, nel senso che consente di aggiungere una piccola tessera al mosaico delle conoscenze necessarie alla comprensione della cultura e della civiltà della Cina classica; sotto il profilo più prettamente storico, in quanto il dibattito sviluppatosi intorno a questa tematica, sia per quel che concerne i tempi che per quanto riguarda i modi e i contenuti, rivela connessioni strette con il più ampio dibattito sulla riforma della lingua; infine, sotto il profilo più strettamente scientifico, considerato l'ambito specificamente tecnico-linguistico cui attiene il dibattito e la non trascurabile rilevanza delle conclusioni da esso raggiunte.

Ciononostante, è assai raro trovare negli scritti degli studiosi occidentali riferimenti a questo tema, e quei pochi esistenti si rivelano generalmente inesatti e fuorvianti. È utile ricordare, a mo' di esempio, quanto affermato da Karlgren [1918:79-80] secondo il quale «in our Western languages we nowadays employ certain artifices to indicate the parts or elements of a sentence; their absence in Chinese is a serious drawback... we indicate how the parts of the discourse are connected; sentences and clauses are separated by full-stop, colon, comma, etc... generally speaking, the European can be said to indicate the logical connexion in a satisfactory way. Not so

### 1. *L'uso della punteggiatura nella Cina classica*

Una influenza notevole sulle conoscenze comunemente diffuse in Cina in relazione alla questione della punteggiatura in epoca classica e delle sue origini, e su quanto è stato prodotto fin dopo la fondazione della Repubblica Popolare sull'argomento, è stata esercitata dalle tesi avanzate da Hu Shi, che in tre articoli [1916; 1918; 1919] – l'ultimo dei quali costituito da una mozione rivolta al Ministero dell'Istruzione e stesa in collaborazione con gli altri cinque membri del *Guoyu tongyi choubeihui* (Comitato preparatorio per l'unificazione della lingua nazionale): Ma Yuzao, Zhou Zuoren, Zhu Xizu, Liu Fu e Qian Xuanton – affronta in modo abbastanza articolato la questione, toccandone, più o meno approfonditamente e correttamente, i temi centrali. Saranno quindi soprattutto questi i temi che qui di seguito esamineremo, cercando di vagliare, tra le varie tesi avanzate al riguardo e le informazioni frammentarie e, a volte, contrastanti disponibili da fonti diverse, quali paiono essere le più fondate, in modo da comporre un quadro relativamente completo dell'attuale stato delle conoscenze relative alla punteggiatura nella Cina classica.

#### 1.1 *Origine del termine biāodiǎn (punteggiatura)*

Viene sovente affermato che colui che per primo fece uso del termine *biāodiǎn* per riferirsi alla punteggiatura fu Gao Yuan (1919). Questa tesi è stata riproposta anche recentemente, seppur in modo critico, da Ling Yuanzheng [1986:145,158]. Nonostante Zhang Dihua [1959:117] attribuisca a Hu Shi [1919:115] la paternità di questa «diceria», non si può non riconoscere che quest'ultimo, nel passo «incriminato», si limiti in realtà ad informare il lettore delle ragioni per cui, trovandolo valido, abbia scelto di servirsi dello stesso termine, *biāodiǎn* appunto, già utilizzato da Gao Yuan: «... per questo motivo abbiamo adottato i due caratteri *biāodiǎn* impiegati dal signor Gao Yuan...». Hu Shi non si pone il problema di rintracciare l'origine della parola, e l'aver voluto interpretare in questo senso la sua affermazione non è che una forzatura operata successivamente da altri.

In realtà, in tempi moderni, già prima di Gao Yuan, Chen Wangdao [1918:1] si era servito dello stesso termine sostenendo, senza però dare riferimenti più dettagliati, che il suo impiego risaliva al *Song shu*, compilato da Shen Yue nel 487-488. Non avendo trovato riscontro alla fondatezza dell'informazione fornita da Chen

noi pervenuta, desume, senza però argomentare e suffragare in alcun modo la sua conclusione, che debba con tutta probabilità trattarsi di un metodo di separazione delle singole frasi mediante spazi pari a uno o due caratteri.

La tesi di Hu Shi non sembra in realtà altro che una fragile congettura, basata esclusivamente sulla constatazione, peraltro ben poco probante, dell'impiego di un simile metodo in un'edizione a stampa di epoca Song dello *Shi ji*.

Ben più convincente è invece Zhang Dihua [1959:118] il quale, riprendendo la nota di Zheng Xuan e il commento di Jia Gongyan, studioso di epoca Tang, ai caratteri *lí jīng*, interpreta l'intera espressione in questione come «segmentare il testo (ovvero separare in esso periodi e paragrafi, frasi e gruppi di parole) e quindi procedere alla chiarificazione del significato». Ma come veniva realizzata, tecnicamente, nella pratica, la suddetta «segmentazione»?

Il fascicolo 74 dello *Houhan shu*, nella «Biografia di Xu Fang», riporta una affermazione di quest'ultimo secondo la quale «l'invenzione del *zhāngjù* risale a Zi Xia». Questa affermazione dovrebbe essere attendibile dato che Xu Fang, studioso confuciano e autorevole fonte per quanto concerne questa scuola filosofica, visse nel primo periodo degli Han Orientali, in un'epoca cioè non poi tanto lontana da quella di Zi Xia (507 a.C.-?), discepolo di Confucio e divulgatore attento della dottrina del maestro, grazie alla cui opera vari classici confuciani ci sono stati tramandati.

Per chiarire il significato di *zhāngjù*, Zhang Dihua cita le parole di Lü Simian, che nel saggio *Zhangju lun* (Sul *zhāngjù*), attraverso una accurata indagine etimologica e fonetica, ben argomenta come il carattere *zhāng*, dal senso originario di «strofa», abbia derivato l'accezione di «brano compiuto, paragrafo completo»; come il carattere *jù*, il cui significato riassume quello dei due termini inglesi *sentence* e *phrase* e può essere malamente reso in italiano come «gruppo di parole dotato di autonomia significativa», si ricolleggi, nelle sue origini, ad altri due caratteri ( 丿 *jué*, l'uncino, e 丶 *zhǔ*, la goccia) registrati nello *Shuo wen jie zi* di Xu Shen (58-147) come segni di scansione dei testi; come quindi l'espressione *zhāngjù* originariamente venisse riferita alle pause del periodo e ai segni impiegati per contrassegnarle.

Della goccia e dell'uncino si avvalevano pertanto, con ogni probabilità, gli studenti che iniziavano ad accostarsi allo studio dei classici nei loro esercizi di segmentazione del periodo, operazione preliminare a quella successiva di comprensione e analisi del testo, essendo questo scritto in successione continua, senza alcuna interruzione al suo interno.

*jù* e *dòu*, e l'uso specializzato di segni corrispondenti, sembra in realtà essere di molto posteriore all'epoca Han. A sostegno di ciò Zhang Dihua [1959:121, 123] cita il capitolo «*Shi zhangju zhi ming*» (Delucidazioni sul nome *Zhāngjù*) del *Wen xin tiao long zhaji* (Note sparse sul *Wen xin tiao long*) di Huang Kan, citato altresì da Fan Wenlan nel fascicolo VII del suo *Wen xin tiao long zhu* (Note al *Wen xin tiao long*), nel quale, sulla base di una attenta lettura ed analisi dei riferimenti contenuti in vari testi, viene dimostrato che nei tempi più antichi non vi era distinzione d'uso tra i caratteri *jù* e *dòu*, che venivano al contrario indifferentemente impiegati, singolarmente o anche in composizione, in riferimento a qualunque pausa del periodo, sia di fine frase che interna alla frase. E, corrispondentemente, anche i segni di segmentazione del periodo trovavano un uso non specializzato: con lo stesso segno venivano contrassegnate, senza distinzioni di sorta, entrambi i tipi di pausa. Ciò del resto non desta meraviglia se si accetta l'opinione espressa in *Gu shu judou shuli* (Esempi di punteggiatura degli antichi testi) da Yang Shuda, citato da Wang Li [1963:1108], secondo cui le origini del carattere *dòu* sarebbero da ricondurre al carattere *zhǔ*, la goccia. Dato che, come è già stato rilevato (cfr. 1.2.1), lo stesso vale per il carattere *jù*, la parentela tra i due giustificerebbe pienamente la comunanza di significato e l'intercambiabilità d'uso che per una lunga fase iniziale li caratterizzò.

L'impiego indifferenziato dei termini utilizzati in riferimento alle pause e dei segni di cui nella pratica ci si serviva per contrassegnarle – che probabilmente rispecchiava una scarsa coscienza grammaticale delle unità linguistiche maggiori – denuncia come sia senz'altro prematuro datare all'epoca Han la nascita del sistema *jùdòu*, se con questo termine vogliamo intendere un metodo di punteggiatura diverso dal *zhāngjù* e più avanzato di esso in quanto regolato da norme, pur se ancora abbastanza elementari. È infatti solo con la dinastia Song, come sostiene Zhang Dihua [1959:121], che si può parlare di sistema *jùdòu*, quando cioè, come risulta evidente dai riferimenti contenuti in opere dell'epoca, quali ad esempio il *Kan zheng jiu jing san zhuan yan ge li* di Yue Ke e lo *Zeng yun* citati dallo stesso Hu Shi [1919:116], in coincidenza non casuale con il lavoro di collazione dei testi classici allora portato avanti, si definisce la differenziazione tra *jù* e *dòu* impiegati con preciso riferimento, rispettivamente, alle pause di fine frase e a quelle interne alla frase; quando si assesta e si sistematizza l'uso della goccia, incolonnata tra i caratteri per segnalare la pausa *dòu* o collocata lateralmente per indicare la pausa *jù*, e del circolo, che, utilizzato anch'esso per contrassegnare quest'ultima pausa, col passare del tempo si sostituirà



nuova frase. In manoscritti su carta risalenti al periodo delle Sei Dinastie, infine, come contrassegno di nuovo capitolo si trovano impiegati sia il cerchio, che il cerchio pieno, che la falce di luna [☾]. Tutti questi segni, conclude Su Yinhui, derivano dalle linee verticali usate sulle ossa oracolari e sui bronzi che, se idealmente piegate, prendono la forma del rettangolo, mentre, se incurvate, danno vita al cerchio. E al tempo stesso sono gli antecedenti del cerchio e del cerchio semipieno [◐], apposti su alcuni dei primissimi testi a stampa di epoca Tang-Song quali contrassegni di partizione in paragrafi, sezioni e capitoli.

Sempre in relazione al periodo compreso tra i Zhou e i Song, Zhang Dihua [1959:121-124], basandosi sui risultati raggiunti da vari studiosi tra cui He Xiu e Zhao Huang, vissuti in epoca Qing, ed i contemporanei Ye Dehui, Huang Kan, Yang Shuda e Lü Simian, elenca tutta una serie di altri segni che, per certo, avevano già fatto la loro comparsa nel suddetto periodo.

Tali segni comprendono il triangolo [△] e il quadrato [□], impiegati, già sotto i Zhou, per segnalare caratteri mancanti e lacune nei testi. Il primo, col passar del tempo, avrebbe trovato un utilizzo sempre meno frequente, mentre il secondo avrebbe continuato ad essere comunemente usato in tutte le epoche successive, fino ai giorni nostri. Vi sono poi i due tratti orizzontali [二], e la loro variante [≈], attestati già nelle iscrizioni su blocchi di pietra a tamburo degli Stati Combattenti per segnalare la ripetizione del carattere che precede. È presente anche l'espressione *yúnyún* che, già attestata nello *Shi ji*, si sarebbe tramandata pressoché immutata nell'uso fino ai tempi moderni per segnalare l'omissione di un segmento di enunciato per reticenza, convenienza, necessità o altro, ovvero con un impiego simile a quello degli attuali puntini di sospensione. Secondo Lü Simian, infine, anticamente vi erano anche dei segni, di cui però non sa precisare la forma grafica, corrispondenti alle attuali virgolette.

Per quanto riguarda i periodi successivi, dai Song in poi, i segni delle epoche precedenti sarebbero stati in parte mantenuti, integrati da un numero notevole di altri che via via venivano sviluppandosi.

Zhang Dihua [1959:124-129], attraverso uno studio attento e una minuziosa ricostruzione basata su dati reperiti da fonti diverse, ne delinea un quadro abbastanza dettagliato, se si considerano le difficoltà che una tale ricerca comporta. Dai risultati del suo lavoro possiamo desumere che, per quanto concerne l'epoca Song-Yuan, i segni di interpunzione possono essere suddivisi in due gruppi facenti capo a sistemi diversi. Da una parte si affermò il sistema *jùdòu*, di cui s'è già detto, con i relativi segni. L'impiego di questi si sarebbe

Non si può quindi certo sostenere che la punteggiatura tradizionale cinese sia scarna ed elementare, o addirittura sia inesistente. Siamo al contrario in presenza di un sistema notevolmente articolato e complesso. Forse troppo complesso, come ipotizza Zhang Dihua [1959:130], e non sufficientemente sistematizzato perché potesse essere padroneggiato se non da pochi uomini di lettere che nella loro preparazione culturale avevano investito anni e anni di studio. E si può allora comprendere il motivo per cui, nonostante l'esistenza, a partire dall'epoca Song, di un sistema di punteggiatura così sofisticato, solo un numero ridotto di opere, generalmente appartenenti ai generi cosiddetti minori, venne prodotto in edizione punteggiata, per lo più limitatamente al sistema *jūdòu*, mentre la gran parte delle opere dei generi più aulici continuò a mancare dei segni di interpunzione (che il lettore cui questi generi erano destinati era in grado di apporre e apponeva personalmente) e a risultare di conseguenza, anche per questa ragione, di interpretazione assai difficoltosa.

Non staremo in questa sede a dilungarci sul ruolo, a tutti noto, che la conoscenza della lingua scritta, e il monopolio esercitato in virtù di essa in campo culturale, ha giocato in Cina ai fini della legittimazione e della perpetuazione del monopolio del potere politico detenuto dalla ristretta cerchia dei funzionari-letterati. Ci limiteremo semplicemente a riportare quanto rilevato al riguardo, in modo molto arguto, da Lu Xun [1934:291]: «La nostra scrittura cinese, oltre ai limiti dovuti alle condizioni sociali ed economiche, oppone al popolo una grande barriera: la difficoltà. Superare solo questa barriera costa dieci anni di tempo. Quelli che la superano diventano gentiluomini letterati, che mettono tutto l'impegno a rendere la scrittura ancora più difficile, perché ciò accresce la loro dignità e li pone al di sopra degli altri comuni letterati. Yang Hsiung della dinastia Han aveva appunto questa debolezza di amare le parole strane: quando Liu Hsin gli chiese in prestito il manoscritto dei *Dialetti*, a momenti si buttava nel fiume. Fan Tsung-Shih della dinastia T'ang scriveva in modo che non si sapesse dove mettere la punteggiatura, e Li Ho scrisse poesie incomprensibili agli altri. Sempre per lo stesso motivo».

### 1.3 Il problema di come punteggiare i testi classici

Secondo quanto sostiene Zhang Dihua [1959:117], che trova conferma anche nelle affermazioni dei curatori di *Gudai hanyu* [1982:661], i primi testi punteggiati cominciarono ad essere prodotti in Cina in epoca Song. Nei periodi successivi si procedette poi a

procedere ad una corretta punteggiatura, o per verificare la correttezza della punteggiatura già apposta, è la comprensione della esatta accezione di ciascuna parola e del significato di ogni espressione, e la puntuale identificazione delle eventuali citazioni letterarie.

*Attenzione all'aspetto grammaticale.* Un secondo requisito è rappresentato dall'accertamento della corrispondenza tra l'organizzazione dei costituenti di ciascuna frase e le strutture grammaticali del cinese classico.

*Attenzione all'aspetto fonologico.* Un terzo requisito è costituito dall'individuazione delle eventuali rime interne al periodare, la cui presenza e reciproca posizione può aiutare a collocare esattamente le pause.

*Attenzione alla coerenza complessiva del testo.* Un quarto requisito estremamente importante è la verifica della congruenza tra il significato di ciascuna frase e il contesto più ampio nel quale la frase deve inserirsi in modo logico e coerente.

*Attenzione alla verosimiglianza del contenuto.* Un ultimo requisito infine risiede nel riscontro della ragionevolezza dell'interpretazione del testo data attraverso un certo modo di punteggiare alla luce delle conoscenze storiche, geografiche, filosofiche, economiche, sociali, istituzionali ecc., relative alla Cina antica.

È chiaro quindi il motivo per cui il lavoro di punteggiatura dei classici, che in definitiva coincide ampiamente con il lavoro di interpretazione, non è riconducibile ad una serie di regole meccaniche e automatiche. Il ruolo primario in tale settore è infatti giocato, oltre che dall'esperienza pratica, dall'articolata interazione tra competenze più strettamente linguistiche, da una parte, e conoscenza ampia e approfondita della civiltà cinese tradizionale in tutti i suoi vari aspetti, dall'altra. Entrambi questi fattori sono ribaditi come necessari e imprescindibili l'uno dall'altro se non a rischio di gravi errori.

## 2. *L'elaborazione di un sistema di punteggiatura moderno*

La penetrazione occidentale, che fin dagli ultimi anni del secolo scorso aveva stimolato nei progressisti cinesi il desiderio di trasformare e sviluppare la propria economia nazionale, aveva parallelamente stimolato anche la coscienza dell'esigenza, per una nazione moderna, di una lingua unificata e normalizzata. Fu in tale contesto che nacquero e crebbero il movimento per la riforma della lingua e il relativo dibattito, nell'ambito del quale la questione della punteggiatura si pose da subito come inevitabile corollario.

[ ✓ ], il «segno di interruzione e collegamento delle idee» [:], il «segno di unione» [—], il «segno di meraviglia» [!], il «segno di sorpresa» [;], il «segno di domanda» [?], il «segno di spiegazione» [ □ ]. Interessante è notare che — solo casualmente? — Wang Bingyao scrisse il suo *Pinyin zi pu* nello stesso anno in cui in Giappone il Ministero dell'Istruzione procedeva alla definizione e all'adozione ufficiale di nuovi segni di interpunzione. Questo evento, ancora ricordato a distanza di anni da Chen Wangdao [1920:22], non dovette essere totalmente privo di riflessi nella Cina di allora, che cominciava a prendere atto delle riforme e delle innovazioni portate avanti dal suo sempre più forte vicino e a vedere incrinarsi sempre più la certezza della propria superiorità nei suoi confronti.

Pochi anni dopo la comparsa del *Pinyin zi pu*, nel 1904 venne pubblicato lo *Yingwen ban gu* (Presentazione in cinese della lingua inglese) di Yan Fu, il primo libro edito in Cina il cui autore, oltre ad adottare la scrittura orizzontale, aveva anche punteggiato il testo con un sistema di segni di tipo occidentale. Questa scelta dipese essenzialmente dal fatto che, trattandosi di una grammatica della lingua inglese, alle esigenze e alle caratteristiche della lingua inglese si era ritenuto opportuno conformarsi. Sebbene l'intento del volume non fosse quello di difendere e propagare la scrittura orizzontale e una nuova punteggiatura, ciononostante la sua apparizione fu estremamente significativa, quasi un'anticipazione dell'influenza che il contatto con l'Occidente avrebbe esercitato.

Quelli sopra riportati non furono che i due primi episodi di una catena di altri che seguirono e che testimoniarono che il seme gettato aveva trovato un fertile terreno in cui germogliare e radicarsi. Questo processo, che avrebbe richiesto alcuni anni per compiersi, poté essere portato definitivamente a termine quando la rivoluzione letteraria e, successivamente, il Movimento del 4 maggio offrirono le condizioni ideali per il pieno rigoglio della pianta che da quel seme era nata ed era da tempo in fase di crescita. La questione della punteggiatura si pose allora all'attenzione di tutti ed il dibattito relativo divampò con il coinvolgimento attivo dei maggiori intellettuali dell'epoca, molti dei quali offrirono il proprio contributo trovando ampio spazio sulle pagine delle numerose riviste che in quegli anni venivano costituendosi.

### 2.1.2 I contenuti del dibattito

Una volta acquisita la consapevolezza dell'esistenza di un problema connesso all'uso della punteggiatura e della necessità di col-

ebbe più ampia risonanza e diede il maggior contributo.

Già a partire dal fascicolo II del settembre 1916, sulle pagine di *Xin qingnian* avevano fatto la loro comparsa due segni di interpunzione, il circolo e la goccia, corrispondenti al punto e alla virgola. Questa presa di posizione, non particolarmente innovativa di per sé in quanto non si trattava d'altro che dell'adozione di un sistema di punteggiatura tradizionale vecchio di secoli (che, non va però dimenticato, quando impiegato, si era ormai ridotto all'uso del solo circolo), fu nondimeno abbastanza significativo dell'interesse nutrito dalla rivista per il problema in generale. A questa manifestazione di interesse fece immediata eco un nutrito numero di lettere e articoli i cui autori, nell'affrontare la questione, si dimostravano concordi nel caldeggiare apertamente l'adozione di un nuovo tipo di punteggiatura. Liu Fu [1917], ad esempio, oltre a ricollegare correttamente la questione della punteggiatura al problema più ampio della riforma letteraria, sottolineava l'utilità del dibattito in atto quale proficuo strumento di sensibilizzazione e di unificazione delle diverse posizioni; mentre Qian Xuantong [1917] inseriva tra i 13 punti della bozza da lui proposta quale programma di riforma della lingua «l'impiego dei segni di interpunzione in qualunque tipo di composizione scritta». E i contributi in materia si fecero via via più numerosi al punto di arrivare più volte quasi a monopolizzare l'intera sezione della corrispondenza.

A partire dal n. 1 del fascicolo IV della rivista, del gennaio 1918, iniziarono a comparire saggi che facevano uso di nuovi segni di interpunzione di tipo occidentale. Ma la nuova pratica, comprensibilmente data la fase ancora sperimentale che stava attraversando, minacciava di procedere in modo alquanto «anarchico». Ciò spinse Qian Xuantong [1918:183-184] a tentare di individuare una norma capace di assicurare una certa uniformità d'uso. A tal fine egli suggerì l'adozione di due forme di punteggiatura: una «semplice», rappresentata dal metodo tradizionale *jūdòu*, che poteva provvisoriamente venire impiegato da coloro che ritenevano troppo complicati e numerosi i nuovi segni, ed una «complessa», costituita da sei segni occidentali: virgola, punto e virgola, due punti, punto (eventualmente nella grafia tradizionale cinese del circolo), punto di domanda e punto esclamativo.

Una norma d'uso si rivelava in effetti assolutamente necessaria date le caotiche e a volte contraddittorie proposte che da più parti venivano avanzate, spesso senza alcuna reale motivazione, se non la ricerca di una forma cinese alternativa a quella occidentale. Come ricorda, ad esempio, Qian Xuantong [1918:184], Hu Shi, che dapprima [1916] aveva suggerito l'adozione del triangolo in sostituzione

## 2.2 *La nascita e l'adozione ufficiale della nuova punteggiatura*

L'impegno costruttivo dei redattori di *Xin qingnian* nel lavoro di elaborazione di un nuovo complesso di segni di interpunzione testimoniò che il dibattito sulla questione della punteggiatura era ormai giunto ad un grado di piena maturazione e cominciava a dare i suoi frutti. Ciò trova conferma nelle varie proposte, tutte sostanzialmente omogenee, che erano state avanzate pressoché contemporaneamente, da più parti.

Chen Wangdao [1919:9-17], in ottobre, descrivendone minuziosamente le regole d'uso, aveva presentato un insieme di 15 segni che si differenziavano solo marginalmente dai 13 di *Xin qingnian*, per l'esclusione della goccia e l'inserimento di tre segni minori: il punto (o la virgola), quale contrassegno di caratteri sottintesi od omessi; il punto, quale indicazione di separazione tra gruppi di caratteri foneticamente corrispondenti a nomi stranieri; le cifre, quali contrassegni di riferimento alle note di un testo. E già in aprile i membri del Comitato preparatorio per l'unificazione della lingua nazionale (cfr. 1), nel corso della prima conferenza da loro convocata, avevano stilato il documento *Qing banxing xinshi biaodian fubao yi'an* (Mozione per la promulgazione di nuovi segni di interpunzione) ottenendo l'unanime approvazione. La mozione (Hu Shi [1919:117-126]) contemplava e spiegava nel dettaglio 12 segni, e l'unica differenza rispetto alla proposta di *Xin qingnian* era costituita dalla virgola e dalla goccia che erano qui state date come varianti di uno stesso segno.

La mozione, che avrebbe esercitato una notevole influenza nella storia della cultura cinese, venne sottoposta, nella stesura riveduta ad opera di Hu Shi, al Ministero dell'Istruzione che nel febbraio del 1920 la ratificò adottando ufficialmente l'insieme dei nuovi segni in essa contenuti.

La nuova punteggiatura cominciò così a diffondersi in tutto il paese ed il suo impiego andò costantemente ampliandosi, estendendosi ad un numero crescente di pubblicazioni e ad un sempre più vasto pubblico. Degna di nota a tale riguardo fu l'iniziativa della casa editrice *Yadong tushuguan* di Shanghai che a partire dall'agosto del 1920 iniziò la pubblicazione, nella edizione punteggiata secondo i nuovi segni, di una serie di capolavori della letteratura classica, tra cui *Shuibu*, *Rulin waishi*, *Hong lou meng*, ecc. Questa iniziativa, che segnò una svolta nella storia dell'editoria cinese, trovò l'immediato sostegno di alcuni dei principali esponenti del movimento per la nuova cultura. Sia Hu Shi che Chen Duxiu scrissero una prefazione allo *Shuibu*, edito nell'agosto del 1920, ed una al *Rulin waishi*, edito

*beng* e *Jiayin zhoukan*, fondate, la prima, nel 1922 da un gruppo di professori della Scuola Normale Superiore di Nanchino e, la seconda, nel luglio del 1925 a Pechino dall'allora Ministro dell'Istruzione e della Giustizia Zhang Shizhao, ripetutamente espressero dure condanne nei confronti della nuova punteggiatura, attaccandola aspramente dalle pagine delle loro riviste. Emblematico fu ad esempio l'intervento di Wu Mizeng, esponente rappresentativo del gruppo di intellettuali conservatori che facevano capo alla rivista *Xueheng*, il quale, in un saggio appositamente scritto che Ling Yuanzheng [1986:55] ricorda, volle manifestare il suo pieno apprezzamento al *Minxin zhoubao* che, dal primo all'ultimo numero pubblicato, aveva sempre e solo utilizzato il *wényán* senza mai fare uso della «cosiddetta nuova punteggiatura», e tenne a ribadire come la sua rivista, ritenendo corretta questa posizione, rifiutava l'impiego di una lingua «scadente» quale il *báibùà* e di una punteggiatura «inglese» quale quella ormai adottata in numerosi periodici.

L'opposizione e gli ostacoli alla diffusione dei nuovi segni di interpunzione non provenivano però solo dagli ambienti culturali più conservatori, ma anche dalle stesse autorità governative che pure tali segni avevano ufficialmente approvato. E l'atteggiamento negativo, di resistenza passiva quando non di sabotaggio aperto, delle autorità governative perdurò per tutti gli anni '30 e '40, come testimonia la gran parte dei documenti ufficiali che continuarono ad essere redatti in forma non punteggiata o con una punteggiatura talmente confusa da essere resa assolutamente vana. E tutto ciò nonostante le precise disposizioni dei regolamenti emanati dagli uffici governativi, che rimanevano però, volutamente, lettera morta.

Fu in realtà solo nelle aree dei *soviet* e nelle zone liberate sotto il controllo del Partito comunista che, compatibilmente con le scarse possibilità concesse dalla guerra civile in atto, il vivo interesse nutrito per la questione della lingua e l'impegno attivo in questo settore si tradussero e si concretizzarono in un proficuo lavoro di sperimentazione anche sul fronte della nuova punteggiatura.

#### 2.4 L'ufficializzazione della nuova punteggiatura dopo il 1949

Con la fondazione della Repubblica Popolare la riforma della lingua, ovvero la normalizzazione di uno *standard* linguistico, si ripresentò come esigenza ormai di importanza primaria ai fini della comunicazione su scala nazionale, obiettivo di uno sforzo coordinato e organizzato. Ciò non potè non stimolare, parallelamente, una rinnovata attenzione al problema della punteggiatura e della sua defini-

*qingnian* (si vedano, ad esempio, i n. 3 e 6 del fascicolo III, del 1917, e il n. 2 del fascicolo V, del 1918). Tra gli altri, anche Chen Wangdao [1918:1] sollevò il problema, sottolineando, pur se in modo alquanto generico, come a suo parere la scrittura orizzontale presentasse vari vantaggi (che non ritenne purtroppo necessario precisare) rispetto a quella verticale e come su ciò fosse opportuno aprire un dibattito. E dalle parole di Qian Xuanton (Chen Wangdao [1919A:6]) possiamo sapere che non solo egli personalmente era favorevole alla scrittura orizzontale, ma che lo stesso Chen Duxiu ne aveva deciso l'adozione su *Xin qingnian*, a partire dal n. 1 del fascicolo VI, per soprassedere poi soltanto a causa di problemi tecnici di tipo redazionale.

Nonostante quindi la relativa marginalità del problema, la coscienza della sua esistenza era però viva fin dall'epoca del 4 maggio, e si sarebbe mantenuta viva nei decenni successivi, insieme alla consapevolezza dell'esigenza di una normalizzazione anche su questo fronte. Significativo a questo riguardo quanto rilevato da Wang Li [1943:II, 421-422], il quale nota: «Nella lingua cinese in origine i caratteri venivano allineati verticalmente dall'alto verso il basso, mentre le righe si succedevano da destra verso sinistra. Attualmente, nella grande maggioranza dei libri e dei periodici ci si basa ancora su questa norma. Alcuni, tuttavia, adottano la scrittura orizzontale occidentale: questo, nei testi che fanno ampio uso di citazioni da lingue occidentali, è senza dubbio esteticamente preferibile. Anche nella lingua cinese esistono però casi in cui i caratteri vengono allineati orizzontalmente, ad esempio nelle insegne dei negozi, nelle tavolette e nelle lastre recanti iscrizioni, ecc. Ma in questi casi l'allineamento orizzontale è ordinato da destra a sinistra, a differenza di quello occidentale che è al contrario ordinato da sinistra a destra. Da alcuni anni a questa parte, nelle insegne dei negozi, nelle tavolette iscritte, nei manifesti, nei cartelli stradali, ecc. s'è cominciato ad adottare il metodo occidentale da sinistra a destra, cosicché ora, nel nostro paese, abbiamo due metodi di scrittura orizzontale; se, nel leggere un manifesto, procedendo da destra verso sinistra non si riesce a comprenderne il senso, bisogna allora provare a rileggere procedendo da sinistra verso destra. Tutto ciò è oltremodo scomodo».

Queste parole di Wang Li, oltre a chiarire il concreto disagio che una situazione di anarchia quale quella descritta comportava, consentono anche di arguire quale debba essere stata la motivazione principale della scelta operata agli inizi degli anni '50 a favore della scrittura orizzontale: la necessità cioè di definire una norma fissa, ma capace di adeguarsi alle più diverse esigenze, comprese quelle poste, ad esempio, dalla compilazione di testi scientifici e didattici che,



mettere a fuoco quattro punti su cui il lettore viene insistentemente invitato a soffermarsi e su cui vengono fornite ampie e dettagliate delucidazioni: funzione della punteggiatura, importanza della sua standardizzazione, principi generali per il suo corretto uso, norme di impiego dei singoli segni.

### 3.1 Funzione della punteggiatura

Da tutti viene con forza ribadito il fatto che la punteggiatura, in quanto strumento ausiliario di cui la scrittura si serve per registrare la lingua, di quella è una componente organica che nel testo non può assolutamente mancare, se non a rischio di una grande lentezza e difficoltà, o addirittura impossibilità, di comprensione. La funzione prioritaria che essa svolge nell'ambito della scrittura, si sottolinea, è quella di consentire la segnalazione delle pause e quindi, da una parte, di trascrivere l'intonazione delle frasi, ovvero esprimere il tipo di comunicazione realizzato nel discorso e, dall'altra, di indicare i limiti tra i vari costituenti delle frasi, rendendo in tal modo più chiari i rapporti strutturali e logici che fra essi sussistono. A questa funzione si affianca poi quella di evidenziare il tono, il valore, la qualità particolare di una parola, di un'espressione, di una frase, richiamando su di essa l'attenzione del lettore. E proprio in questo duplice ruolo giocato dalla punteggiatura, che già Hu Shi e Chen Wangdao avevano indicato con la distinzione da loro operata tra *diàn* e *biāo* (cfr. 2.2), è individuata la sua importanza quale strumento per «rendere più vivo ed efficace l'uso della scrittura», come molti anni fa già rilevava Chen Wangdao [1918:3].

Ma gli autori delle numerose pubblicazioni relative all'uso della punteggiatura edite recentemente in Cina non ne esauriscono l'importanza soltanto in quanto detto sopra. Un elemento di rilievo, certamente non ritenuto trascurabile, è rappresentato dalla constatazione della reciproca interazione tra punteggiatura e lingua scritta. Si riconosce infatti che se, da una parte, l'evoluzione di quest'ultima si è riflessa e si riflette in una modificazione della prima, dall'altra, anche questa ha a sua volta esercitato ed esercita una precisa influenza sulla seconda. Per quanto riguarda il primo punto, basti pensare a quanto determinante sia stato lo sviluppo del *báihuà* nel processo di elaborazione di un sistema di punteggiatura moderno, o le modifiche che l'adozione della scrittura orizzontale ha imposto alla grafia dei segni precedentemente in uso (cfr. 3.2). E, inversamente, evidente è l'influenza della punteggiatura sullo stile della lingua scritta. Si consideri, ad esempio, l'impiego meno frequente di

titoli dei libri in sostituzione della linea ondulata precedentemente in uso, ecc.) hanno trascurato una serie di problemi minori che sono tuttora aperti.

Infine, per quanto riguarda la regolamentazione dell'uso dei segni, considerata ovviamente l'aspetto più importante e delicato della standardizzazione, tutti auspicano l'individuazione di norme tali da garantire l'indispensabile uniformità nell'utilizzo dei segni, assicurandone però al tempo stesso la dovuta elasticità. Significativo a questo riguardo è il caso della goccia che, pressoché abbandonata nei primi decenni del secolo, venne definitivamente reintrodotta nel 1951. Inizialmente il suo impiego non presentò problemi, in quanto limitato rigidamente ai casi di coordinazione tra sintagmi nominali; ma il successivo progressivo ampliamento del suo ambito d'uso esteso, come ben presto rilevarono Lü Shuxiang e Zhu Dexi [1952:253], alla coordinazione tra sintagmi verbali, tra frasi e, in taluni casi limite, addirittura a contesti diversi dalla coordinazione, non poté non comportare serie difficoltà che misero in luce la necessità di intervenire con una chiara normalizzazione. Come sottolinea Shen Hengzhong [1978:71-76], la scelta in fatto di punteggiatura non può né essere lasciata al caso né dipendere esclusivamente dalla sensibilità del singolo, ma va al contrario regolamentata. Ciò è indubbio. L'impiego dei segni deve però essere effettuato non in astratto, attenendosi meccanicamente a norme teoriche, ma alla luce delle esigenze espressive specifiche e contingenti, e si rivela quindi indispensabile, proprio per garantire la vivacità della lingua e il suo uso creativo, che le norme di impiego dei segni non siano fissate rigidamente e con eccessiva minuzia, ma lascino il giusto spazio alle possibilità di scelta individuale.

### *3.3. Principi generali per un corretto uso della punteggiatura*

La capacità di prevedere una certa elasticità d'uso, pur all'interno di una normalizzazione, è quindi considerata un aspetto fondamentale nell'ambito della standardizzazione della punteggiatura, essendo quest'ultima costituita da un numero limitato di segni, ed avendo invece la lingua possibilità espressive pressoché illimitate.

La necessaria elasticità, sottolinea però Guo Guxi [1979:87-94], deve essere condizionata dal rispetto di due punti essenziali: i singoli segni non possono eccedere il loro specifico ambito d'uso ed i loro reciproci rapporti non possono venire modificati. Essa deve inoltre essere regolata da alcuni principi generali che richiedono una costante attenzione e da cui dipende il corretto uso della punteggiatura.

segue verrà fatto, ci si soffermerà soprattutto su quegli aspetti che presentano anomalie rispetto alle norme valide per l'italiano o che sono comunque peculiari di strutture e caratteristiche particolari della lingua cinese.

## APPENDICE

## A) I segni significativi in ambito sintattico

La virgola (*dòuhào*) viene impiegata per segnalare pause interne alla frase, corrispondenti a cesure di tipo sintattico, la cui mancata indicazione darebbe luogo a difficoltà di interpretazione anche serie. Ricorre quindi in vari tipi di contesti.

Può trovarsi tra soggetto e predicato quando l'uno, l'altro o entrambi siano costituiti da elementi strutturalmente piuttosto complessi (1, 2), in particolare qualora si tratti di frasi (3); o quando viene evidenziata la topicalizzazione del soggetto (4), in particolare se tra tema e commento ricorra una particella modale (5); infine, quando l'ordine normale di successione tra soggetto e predicato sia invertito per motivi espressivi e di enfasi (6):

1. *Zhōngguó rénmin tuánjié qǐlái dàbài qīnlüèzhě hé jiànshì xīn Zhōngguó de xīnxīn, xiànzài shì jí dà de zēngqiáng le.*  
La fiducia del popolo cinese di poter sconfiggere, unendosi, gli invasori e costruire una nuova Cina si è ora enormemente rafforzata. (Mao Zedong)
2. *Máodùn de pǔbiàn xìng hé máodùn de tèshū xìng de guānxi, jiù shì máodùn de gōngxìng hé gèxìng de guānxi.*  
Il rapporto che nelle contraddizioni sussiste tra universalità e particolarità è per l'appunto il rapporto che esiste tra carattere collettivo e carattere individuale delle contraddizioni. (Mao Zedong)
3. *Wǒmen chénggōng de jìnxíng le shǒucì dìxià héshìyàn, shì zhàn wú bù shèng de Máo Zédōng sīxiǎng de wěidà shènglì.*  
L'aver compiuto con successo il nostro primo esperimento

11. *Lín hé de túchángshang, tàiyáng jiànjian de shōule tā tōnghuáng de guāngxian le.*  
Dallo spiazzo vicino al fiume il sole a poco a poco ritrasse i suoi raggi sanguigni. (Lu Xun)
12. *Guānyú zhè yī diǎn, wǒmen zǎo jiù shuō qīngchu le.*  
Su questo punto abbiamo da tempo fatto chiarezza. (Mao Zedong)
13. *Rúhé duìdài fānle zuòwù de rén, zhè shì yīge zhòngyào de wèntí.*  
La questione dell'atteggiamento da adottare nei confronti di chi ha commesso errori è una questione importante. (Mao Zedong)
14. *Zhè liǎngge nǚrén, yīge shì Hán lǎoliù de gūniang Hán Àizhēn, yīge shì tā de érxí.*  
Le due donne erano la figlia del sesto fratello Han, Han Aizhen, e la nuora. (Zhou Libo)
15. *Nàme jījī de nǚtóngzhì, dàjiā dōu yào xuǎn tā zuò xiǎozǔzhǎng.*  
Tutti vogliono eleggere caposquadra quella compagna così attiva. (Zhang Tianyi)

La virgola, che normalmente isola gli incisi e gli elementi con valore esplicativo-apposizionale, può isolare anche determinanti nominali e verbali che, per essere evidenziati, siano costruiti alla destra dell'elemento che determinano, quasi fossero, appunto, un inciso (16,17):

16. *Tā jiějie zhèng yǒu nàme yītiáo qúnzi, chángcháng de, dàn lǜsè de, zhè shì cháo xiān yīwèi nǚtóngzhì sòng gěi jiějie de jìniànpǐn.*  
Sua sorella aveva una gonna proprio così, lunga e di color verde chiaro, un ricordo datole da una compagna coreana. (Zhang Tianyi)
17. *Rúguǒ wǒ nénggòu, wǒ yào xiě xià wǒ de huìhèn hé bēi'āi, wèi zǐjūn, wèi zìjǐ.*  
Se mi sarà possibile, metterò per iscritto i miei rimorsi e le mie pene, per lei, signore, e per me stesso. (Lu Xun)

La virgola, che viene a volte utilizzata per separare costituenti, con identica funzione, non collegati da congiunzioni di coordinazione (36, 37), e che di regola separa le frasi semplici congiunte a formare una frase complessa, ricorre a volte, in quest'ultimo caso per

22. *Mǎkèsī, Ēngésī, Lièníng, Sīdàlín de lǐlùn, shì "fāng zhī sī hǎi ér jiē zhūn" de lǐlùn.*  
La teoria di Marx, Engels, Lenin e Stalin è una teoria universalmente valida. (Mao Zedong)
23. *Zhōngguó rén zài guójì jiāowǎng fāngmiàn, yīngdāng jiānjué, chèdǐ, gānjīng, quánbù de xiāomiè dàguózhǔyì.*  
I cinesi, nei contatti internazionali, devono eliminare risolutamente, radicalmente, completamente e totalmente lo sciovinismo. (Mao Zedong)

L'uso della goccia è possibile, anche se non obbligatorio in quanto in tali casi è ammesso anche l'impiego della virgola, quando gli elementi coordinati siano parole o sintagmi che nella frase ricopro la funzione di soggetto (24) o di oggetto (25, 26):

24. *Tiányé, héliú, cūnlüè, shùlín zài hūn'ànzhong xuánzhuǎn.*  
I campi, i fiumi, i villaggi e i boschi si alternavano vorticosamente nell'oscurità. (Ye Shengtao)
25. *Wǒmen yào rènzhēn xuéxí mǎkèsīzhǔyì, lièníngzhǔyì, Máo Zédōng sīxiǎng.*  
Dobbiamo studiare con impegno il marxismo, il leninismo e il pensiero di Mao Zedong. (*Renmin ribao*)
26. *Yào guǎn de shì huānzhū, cùwei, zhā.*  
Quello a cui dobbiamo stare attenti sono i tassi, i ricci e i porcospini. (Lu Xun)

L'uso della goccia è invece escluso, mentre è obbligatorio l'impiego della virgola, nei casi di coordinazione tra frasi (27, 31), a meno che queste non siano incassate con funzione di soggetto (28), di oggetto (29) o di determinante (30, 32):

27. *Zhèpiān wénzhāng tuō ní dài shuǐ, kōng huà lián piān.*  
Questo saggio è sconclusionato e verboso.
28. *Tuō ní dài shuǐ, kōng huà lián piān shì tā máobìng.*  
Sconclusionatezza e verbosità sono suoi difetti.
29. *Yào fǎnduì tuō ní dài shuǐ, kōng huà lián piān.*  
Bisogna combattere la sconclusionatezza e la verbosità.

tal modo. Si confrontino, ad esempio, (36) e (37) rispettivamente con (22) e (35):

36. *Zhèlì yǒu túdì gǎigé gōngzuò, zhèngzhì gōngzuò, jūnshì gōngzuò, jīngjì hé cáizhèng gōngzuò, shuìshōu gōngzuò, wénhuà hé jiàoyù gōngzuò, fǎyuán gōngzuò děng xiàng bàogào, zhèxiē bàogào dōu shì hǎo de.*

Abbiamo qui rapporti sul lavoro relativo alla riforma agraria, sul lavoro politico, su quello militare, economico e finanziario, fiscale, culturale e didattico, sul lavoro in ambito legale e in altri settori; tutti questi rapporti sono positivi. (Mao Zedong)

37. *Mǔqīn bǎ fàn zhǔle, hái yào zhòng tián, zhòng cài, wèi zhū, yǎng cǎn, fāng miánhua.*

Mia madre preparò il pranzo, ma restavano ancora le terre da coltivare, l'orto da curare, i maiali da sfamare, i bachi da seta da nutrire, il cotone da filare. (Zhu De)

Si comprende allora come mai la virgola abbia una tendenza tanto maggiore ad essere utilizzata quanto più «gerarchicamente» elevata è la funzione ricoperta dai costituenti coordinati e quindi la loro rilevanza nella frase: determinante < oggetto e complementi < soggetto < frase incassata < sintagmi verbali predicativi. E si comprende altresì perché la goccia non possa essere impiegata nella coordinazione di frasi, dove ricorre la pausa più prolungata, o nelle coordinazioni i cui elementi siano ciascuno seguito da particella modale (38), la cui funzione è appunto quella di separare vari termini, sottolineando le pause:

38. *Dòngwùyuánlǐ yǒu shī a, hǔ a, xióng a, lù a...*

Allo zoo c'erano leoni, tigri, orsi, cervi... (Du De)

Se, da una parte, più pronunciata è la pausa, maggiore è la tendenza ad utilizzare la virgola anziché la goccia, dall'altra, inversamente, meno è pronunciata la pausa, maggiore è la tendenza ad impiegare la goccia, fino ad arrivare all'assenza totale di qualsivoglia segno di interpunzione qualora gli elementi coordinati siano costituiti da parole semplici (39), in particolare se monosillabiche (40):

39. *Mǔqīn nàzhǒng qínláo jiǎnpǔ de xíguàn, mǔqīn nàzhǒng kuānhòu réncǐ de tàidu, zhè jīn hái wǒ xīnzhōng liúyǒu shēnkè de yìnxàng.*

Di quell'industriosità e frugalità di mia madre, di quella sua

43. *Yào chōngfèn jiāngù qīngnián de gōngzuò, xuéxí hé yúlè, tīyù, xiūxi liǎngge fāngmiàn.*  
Bisogna dare la massima importanza a entrambi gli aspetti della vita dei giovani, il lavoro e lo studio da una parte e lo svago, l'esercizio fisico e il riposo dall'altra. (Mao Zedong)

Per evidenziare e distinguere i rapporti gerarchici all'interno di una doppia coordinazione è possibile anche l'impiego contemporaneo della virgola, che separerà ovviamente gli elementi a livello superiore, e della goccia, che separerà invece quelli a livello inferiore, secondo lo schema (A, B), (C, D) (44):

44. *Wōmen yào gǒnggù hé fāzhǎn gōngrénjiējī lǐngdǎo de, yǐ gōng-nóng liánméng wéi jīchǔ de, tuánjié guǎngdà zhīshìfēnzǐ hé qítā láodòng qúnzhòng, tuánjié àiguó míngzhǔ dǎngpài, àiguó rénsì, Táiwān tóngbāo, Gǎng-Ào tóngbāo hé guówài qiáobāo de géming tóngjī zhànxiàn.*  
Dobbiamo consolidare e sviluppare il fronte unito rivoluzionario guidato dalla classe operaia, basato sull'alleanza tra operai e contadini, all'interno del quale trovano coesione i numerosi intellettuali e le altre masse lavoratrici, trovano coesione i partiti e i gruppi politici amanti della patria, tutti i patrioti, i compatrioti di Taiwan, Hong Kong e Macao e i cinesi d'oltremare. (*Costituzione della R.P.C.*)

Sintetizzando quanto finora detto circa la suddivisione dei ruoli tra virgola e goccia, si può sostenere che, in linea di massima, la prima segnala pause dell'enunciato, più pronunciate, che sussistono strutturalmente quali cesure a livello sintattico, mentre la seconda segnala pause, più brevi, che non sussistono strutturalmente.

I due punti (*màohào*) corrispondono ad una pausa relativamente breve ed hanno una funzione essenzialmente logica in quanto permettono di annunciare una citazione o una spiegazione più o meno lunghe. Vengono pertanto utilizzati in vari contesti, tra l'altro per separare l'indicazione dell'autore e del titolo di un volume (45) o le cifre corrispondenti all'ora e ai minuti nelle tabelle orarie (46):

45. *Lǚ Xùn: «Gùxiāng»*  
Lu Xun, *Villaggio natale.*
46. 8:00–8:50 *Lìshǐkè*  
8.00-8.50 Lezione di storia

per delimitare frasi al cui interno sia già stato fatto uso della virgola (51-53):

51. *Nǐ xìn wǒ, wǒ biàn qù; nǐ bù xìn, wǒ biàn zhù.*  
Se hai fiducia in me vado, altrimenti resto. (Lu Xun)
52. *Wǒmen de pīpíng yòu shì jiānchí yuánzé lǐchǎng de, duìyú yīqiè bāohán fēnmínzú, fānkèxué, fāndàzhōng hé fāngōng guāndiǎn de wényì zuòpǐng bǐxū gēiyì yángé de pīpíng hé bóchǐ; yīnwei zhèxiē suǒwèi wényì, qí dòngjī, qí xiàoguǒ, dōu shì pòhuài tuánjié kàng-Rì de.*  
Allo stesso tempo, la nostra critica è incrollabile sulle posizioni di principio; bisogna sottoporre ad una critica severa e condannare tutte le opere letterarie e artistiche che contengono posizioni antinazionali, antiscientifiche, antipopolari e anticomuniste, perché, sia attraverso le intenzioni che attraverso i risultati, queste opere, se così le si può chiamare, sabotano l'unione nella resistenza al Giappone. (Mao Zedong)
53. *Yáng mǐ, yáng miàn, wàiyáng dàlúnchuán, nà shì yáoyuǎn de shìqing, fāngfú kěyǐ bù guǎn; kěshì, bù tiào nà yǐjīng sòng dào le hébùtóu de mǐ, zhè zhǐ néng zuòwei yījū fēnjī de huà shuōshuō bāle.*  
Il riso straniero, la farina straniera, i grandi battelli stranieri erano tutte cose molto distanti, di cui ci si poteva più o meno disinteressare; ma non vendere quel riso che già era arrivato in porto, quelle non potevano essere altro che parole pronunciate in un momento d'ira. (Ye Shengtao).

Una eventuale progressione tra le pause ed i diversi segni corrispondenti può quindi essere individuata come segue: Ø < goccia < virgola < punto e virgola < punto. Il punto e virgola pertanto, in quanto segno intermedio tra la virgola e il punto, quando impiegato come seconda scelta dopo la virgola permette di rendere esplicita, senza ambiguità, la gerarchia nei rapporti di congiunzione tra frasi (51-53).

Il p u n t o (*jùhào*), per il quale, onde evitare possibili confusioni con i tratti che compongono i caratteri, è stata mantenuta la scelta della grafia tradizionale cinese (il circolo) ad eccezione dei testi scientifici e dei testi bilingue, nei quali viene frequentemente utilizzato il punto «occidentale», e dei testi trascritti in *pinyin*, nei quali viene sempre utilizzato il punto «occidentale», è normalmente impie-



oggetto del verbo principale solo come espediente retorico. In tal caso essa mantiene l'intonazione interrogativa e tutte le caratteristiche delle domande dirette, segno di interpunzione compreso (57):

57. *Nǐmen shì yán ér féi, bù chéngrèn zhège yuánlái dāying chéng-rènle de qūyì, bù chéngrèn zhège mínzǔ zhèngzhì, fān'ér mà wǒmen zuò "gējū", qǐngwèn zhè shì shénme dàolǐ?*  
 Voi ingrassate rimangiandovi la vostra parola, rifiutate di riconoscere questa regione che vi eravate impegnati a riconoscere, rifiutate di riconoscere questa politica democratica e, per contro, accusate noi di «separatismo»; osiamo chiedere: è forse questo essere dalla parte della ragione? (Mao Zedong)

In caso di interrogazione diretta resa in forma alternativa mediante le congiunzioni *háishi... háishi*, se le frasi poste in alternativa sono due, il punto di domanda generalmente ricorre una sola volta in chiusura (58), qualora però le frasi poste in alternativa siano più di due, esso ricorre preferibilmente al termine di ciascuna di esse, in particolare quando queste siano relativamente lunghe e complesse (59):

58. *«Tōngbào, nǐ shì mài jiǎnzi ne, hái shì zì jiā zuò sī?»*  
 «Tongbao, li vendi i bozzoli o la seta la fate voi in famiglia?»  
 (Mao Dun)
59. *Zhàn zài tāmen de qiántou língdǎo tāmen ne? Háishi zhàn zài tāmen de hòutou zhǐshǒubuàijiǎo de pīpíng tāmen ne? Háishi zhàn zài tāmen de duìmiàn fānduì tāmen ne?*  
 Stare alla loro testa e guidarli? O stare alle loro spalle e criticarli in modo subdolo? Oppure stare di fronte a loro e contrastarli? (Mao Zedong)

Il punto esclamativo (*gǎnqíngbào*) corrisponde all'intonazione discendente seguita da una pausa e si usa alla fine di una locuzione interiettiva o di una frase esclamativa quando l'esclamazione è relativamente marcata. Si confrontino, ad esempio, (60), (61) e (62):

60. *«A, nǐ zén de zhèyàng kèqì qǐlái...»*  
 «Ah, ma perché fai tante cerimonie... (Lu Xun)
61. *A! Zhè bù shì wǒ èrshí nián lái shíshí jìde de gùxiāng?*  
 Ahimé! Non era questo il villaggio al quale avevo tanto pensato negli ultimi vent'anni? (Lu Xun)

sospensioni del discorso: in questi casi corrispondono ad una pausa della voce, senza caduta della melodia. La sospensione può rappresentare la «conclusione aperta» di una elencazione (64), con un valore equivalente a quello dell'espressione *děngděng*. La sospensione può anche significare, in frase non compiuta, che l'espressione del pensiero, per reticenza, convenienza, incertezza, non è completa (65) oppure, in frase compiuta, contrassegnare il procedere a «singhiozzo» del discorso, inframezzato da pause e strascichii di parole, dovuti a esitazione, imbarazzo, timore, difficoltà di concentrazione, ecc. (66). La sospensione può infine equivalere ad uno «spazio bianco», teoricamente riempibile da una classe aperta di elementi grammaticalmente o semanticamente affini, realizzato nel discorso a voce tramite l'espressione *shénme shénme*, traducibile appunto con «puntini puntini» (67):

64. *Mànmàn de biàn xiàn chū le Wángmùchí, Dòmùgōng, Jīngshíyù... ..*  
Lentamente apparvero il Lago Wangmu, il Palazzo Doumu, la Valle Jingshi... (Yang Shuo)
65. *Huīyīng nǎnnán de shuō: "Fúren, zánmen dāngrán bù nénggòu duì zhè shì xiū shǒu páng guān, bùguò... .."*  
Huiying mormorò: «Signore, naturalmente non possiamo starcene a braccia incrociate fingendo di non vedere la cosa, però...» (Yao Xueying)
66. *Duì... .. duì bù qǐ! Wǒ ... .. dàgài shì zǒu cuò mén le.*  
Scu... scusate tanto! Io... devo aver sbagliato porta. (Cao Yu)
67. *"Yú... .. yú... .." tong "yuè... .. yuè... ..". Duō yòng yú shūmiàn.*  
L'espressione *yú... yú...* equivale all'espressione *yué... yué...*, ma viene per lo più impiegata nella lingua scritta. (Lü Shuxiang)

Il tratto di separazione (*pòzhénbào*), tracciato a metà altezza rispetto ai caratteri per una lunghezza corrispondente a due di questi, viene utilizzato per spezzare il discorso ed introdurre una nota di spiegazione o di commento. La sequenza di parole introdotta dal tratto può essere chiusa da un secondo tratto (68) o da una virgola (69):

68. *Tā de wǔqì — yìshù de yányú — shì yǒu jī dà de yìyì de.*  
La sua arma — il linguaggio dell'arte — ha una grandissima portata. (Lu Xun)

Gridavamo con grande commozione davanti a Tian'anmen:  
Primo... Ministro... Zhou... (Ke Yan)

73. «A! Rùntúgē, — nǐ lái le?... ...»  
«Ah! Runtu, ... sei venuto!... (Lu Xun)

Il tratto infine, utilizzato un tempo anche per indicare nei dialoghi il cambiamento di interlocutore, è stato in questa sua funzione ormai definitivamente sostituito dalle virgolette.

Il trattino d'unione (*liánjiēhào*), anch'esso tracciato a metà altezza rispetto ai caratteri, può avere una lunghezza pari allo spazio occupato da uno oppure da due di questi, divenendo in quest'ultimo caso indistinguibile, se non per la funzione di unione anziché di separazione svolta, dal tratto precedentemente esaminato.

Nella sua forma breve il trattino trova impiego per collegare più nomi in modo da formare termini composti (74):

74. 1917 nián de Lánxīn-Shíjǐng xiéyì  
L'accordo Lansing-Ishii del 1917

Nella sua forma lunga è invece utilizzato per collegare due elementi (date, nomi di luogo, ecc.), segnalando l'esistenza tra essi di un rapporto implicante il nesso «da... a...» (75-77):

75. Lǚ Xùn (1881 nián—1936 nián)  
Lu Xun (1881-1936)

76. “Běijīng—Guǎngzhōu” zhídá kuàichē  
Treno rapido Pechino-Canton

77. Zào yījūisìèr nián, wǒmen zēngjīng bǎ jiějué rénmín nèibù máodùn de zhèzhǒng míngzhì de fāngfǎ, jùtǐhuà wéi yīge gōngshì, jiàozuò “tuánjié—pípíng—tuánjié”.  
Già nel 1942 abbiamo concretizzato in una formula, «unione-critica-unione», questo metodo per risolvere le contraddizioni in seno al popolo. (Mao Zedong)

Le virgolette basse (*shūmínghào*) trovano impiego nella segnalazione dei titoli. Le semplici (*dānshūmínghào*) vengono in genere utilizzate come seconda scelta qualora sia già stato fatto ricorso alle doppie (*shuāngshūmínghào*) (78):

83. Jiàn «Lǎozǐ·wúshíbā zhāng»  
Cfr. *Laozi*, cap. LVIII.

Il segno di onomatopeia (*xiàngoshēnghào*), costituito da una linea ondulata tracciata a metà altezza rispetto ai caratteri per una lunghezza pari a due di questi, segnala uno strascicamento, a volte accompagnato da un tremolio, nella modulazione del gruppo vocalico della sillaba che precede il segno (84):

84. "Hāi kāi la!" *Zhuāngjiā jiēkǎi hézi gài, yě shì hàn liú mǎn miàn de chāng.*  
«Ehi... si apre!...» Il biscazziere toglieva il coperchio della scatola e cantava, anch'egli col volto coperto di sudore. (Lu Xun)

Quest'ultimo segno è però impiegato poco frequentemente e per questo motivo non trova inserimento nell'elenco dei segni di interpunzione ufficiali, così come il capoverso, che segnala l'inizio di un nuovo paragrafo ed è rappresentato da una rientranza di lunghezza pari a due caratteri.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- «Biaodian fuhao yongfa» (1951) (L'uso dei segni di interpunzione), in *Renmin ribao*, 26 settembre.
- CHEN SHOULI (1981), «Zenme shiyong biaodian fuhao» (Come usare i segni di interpunzione), in *Yuwen jichu zhishi liushi jiang* (Sessanta lezioni sui rudimenti della lingua), Beijing, Beijing chubanshe, pp. 197-229.
- CHEN WANGDAO (1918), «Biaodian zhi gexin» (La riforma della punteggiatura), in *Xueyi*, III, maggio. Nel presente lavoro si è fatto riferimento alla riedizione contenuta in *Chen Wangdao yuwen lun ji* (Raccolta di saggi sulla lingua di Chen Wangdao), Shanghai, Shanghai jiaoyu chubanshe, 1980, pp. 1-4.
- CHEN WANGDAO (1919A), «Henghang yu biaodian» (Scrittura orizzontale e punteggiatura), in *Xin qingnian*, VI, 1. Nel presente lavoro si è fatto riferimento alla riedizione contenuta in *Chen Wangdao yuwen lun ji*, (Raccolta di saggi sulla lingua di Chen Wangdao), Shanghai, Shanghai jiaoyu chubanshe, 1980, p. 5. Nello stesso volume, a p. 6, è pubblicata anche la risposta di Qian Xuantong, originariamente apparsa sul medesimo numero di *Xin qingnian* su cui uscì l'intervento di Chen Wangdao.
- CHEN WANGDAO (1919B), «Xinshi biaodian de yongfa» (L'uso della nuova punteggiatura), in *Zhejiangsheng li diyi shifan xuexiao xiaoyouhui shiri kan*, 1-5, e in *Jiaoyuchao*, 5. Nel presente lavoro si è fatto riferimento alla riedizione contenuta in *Chen Wangdao yuwen lun ji*, (Raccolta di saggi sulla lingua di Chen Wangdao), Shanghai, Shanghai jiaoyu chubanshe, 1980, pp. 7-17.
- CHEN WANGDAO (Chen Canyi) (1920), «Dianbiao lun di'er» (Ancora sulla punteggiatura), in *Xueyi*, IV, marzo. Nel presente lavoro si è fatto riferimento alla

- WANG LI (1943), *Zhongguo xiandai yufa* (Grammatica di cinese moderno), Shanghai, Shangwu yinshuguan.
- WANG LI (a cura di) (1963), *Gudai hanyu* (Cinese classico), Beijing, Zhonghua shuju.
- XU SHIRONG (1954), *Biaodian fuhao jianghua* (Guida ai segni di interpunzione), Beijing, Dazhong chubanshe.
- YUAN JIN (1959A), «Biaodian fuhao biaoshi yuqi» (I segni di interpunzione segnalano l'intonazione), in *Yuwen xuexi*, 5, pp. 25-26.
- YUAN JIN (1959B) «Biaodian fuhao biaoshi tingdun he jiegou» (I segni di interpunzione segnalano pause e strutture), in *Yuwen xuexi*, 6, pp. 32-33, e 8, pp. 29-31.
- ZHANG DIHUA (1959), «Bo Hu Shi guanyu biaodian fuhao qiyuan de miushuo» (Confutazione delle erronee teorie di Hu Shu circa le origini dei segni di interpunzione), in *Hefei shiyuan xuebao*, 2, pp. 108-117. Nel presente lavoro si è fatto riferimento alla riedizione contenuta in *Zhang Dihua yuwen lun gao* (Saggi sulla lingua di Zhang Dihua), Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe, 1983, pp. 116-132.
- ZHANG ZHONGLIANG (1983), «Zhengli guji ruhe yunyong biaodian fuhao» (Individuare una norma comune che regoli l'uso dei segni di interpunzione nei testi antichi), in *Wenxian*, 14. Nel presente lavoro si è fatto riferimento alla riedizione contenuta in *Guji dian jiao yi wu huilü* (Raccolta di annotazioni su punti discutibili ed errori nel lavoro di punteggiatura e collazione dei testi classici), s.d., s.l., pp. 38-47.
- ZHU DEXI (1980), «Biaodian fuhao de yongfa» (L'uso dei segni di interpunzione), in *Yuwen xuexi de jichu* (Rudimenti per lo studio della lingua), *Yuwen xuexi jiangzuo congshi*, 1, Beijing, Shangwu yinshuguan, pp. 248-266.
- ZHU XING (1979), «Biaodian fuhao yong bu hao de yuanyin» (Cause dell'errato uso dei segni di interpunzione), in Zhu Xing, *Hanyu yufaxue de ruogan wenti* (Alcuni problemi concernenti la grammatica cinese), Shijiazhuang, Hebei renmin chubanshe, pp. 29-33.

Il presente lavoro è stato condotto nell'ambito della ricerca "Problemi e prospettive della ricerca storica in Cina, con particolare riferimento all'indagine filologica, classica e moderna, e all'uso delle fonti archeologiche", finanziata dal CNR e diretta dal prof. Mario Sabattini.

Maurizio Scarpato

LA COSTRUZIONE *ZHI YU... YE* NELLA LINGUA CINESE  
CLASSICA

Sulle molteplici funzioni che il carattere *zhi* (1) può ricoprire nella lingua cinese classica vi è ormai una vasta e valida letteratura. Nelle linee generali, si può senz'altro affermare che il comportamento sintattico di questo morfema è stato sufficientemente chiarito e che solo alcune funzioni del tutto marginali attendono una più definitiva sistematizzazione.

In questo ambito, interessante per lo studioso della lingua cinese classica appare una serie di costruzioni sintatticamente simili (SN = sintagma nominale):

a) SN<sub>1</sub> + *zhi yu* (13) + SN<sub>2</sub> + *ye* (5)

[1] *Guaren zhi yu guo ye, jin xin yan eryi.*

il mio atteggiamento nei confronti dello stato è di assoluta dedizione

(*Mengzi* 1/1A/3)

b) SN<sub>1</sub> + *zhi yu* (14) + SN<sub>2</sub> + *ye* (5)

[2] *Fan ren zhi xing zhe, Yao Shun zhi yu Jie Zhi, qi xing yi ye. Junzi zhi yu xiaoren, qi xing yi ye.*

per quanto riguarda la natura originaria degli uomini, non c'è differenza alcuna tra la natura di Yao o di Shun e quella di Jie o di Zhi. Allo stesso modo, non vi è differenza alcuna tra la natura originaria degli uomini superiori e quella degli uomini inferiori

(*Xunzi* 89/23/53)

c) SN<sub>1</sub> + *zhi wei* (15) + SN<sub>2</sub> + *ye* (5)

- [3] *Ran ze wu yong zhi wei yong* se è così, è allora evidente  
*ye, yi ming yi.* che l'inutile è utile  
 (Zhuangzi 74/26/33)

J. Mullie, nel suo celebre e per molti versi ancor oggi fondamentale studio sul morfema *zhi* (1), ha per primo considerato queste tre costruzioni sotto un'unica sezione:

«Le style littéraire chinois emploie trois sortes de formules d'introduction ou de présentation, par lesquelles il met en présence deux substantifs, dont l'une ou l'autre qualité sera décrite par les mots qui suivent. Dans les formules d'introduction le premier substantif prend le suffixe *zhi* (1) et la particule *ye* (5) se trouve d'ordinaire à la fin.»<sup>1</sup>

Mullie, nella descrizione delle tre costruzioni, classifica *yu* (3) e *wei* (4) come verbi e *yu* (2) come preposizione. Le costruzioni sono trattate nel capitolo dedicato al ruolo di *zhi* (1) nella sintassi delle proposizioni subordinate. Le tre «formule introduttive o di presentazione» descritte, sono considerate infatti da Mullie delle particolari forme di proposizioni subordinate, poste generalmente all'inizio di frase, con la sola eccezione di quella con *zhi yu* (13) che, come viene specificato in una nota, può trovarsi anche all'interno della frase come proposizione con funzione di complemento<sup>2</sup>:

- [4] *Qi suo yi fang qi liang xing zhe,* il modo in cui l'uomo indebolisce i propri sentimenti  
*yi you fujin zhi yu mu ye: dandan* migliori è del tutto simile  
*er fa zhi, keyi wei mei hu?* all'effetto dell'ascia sugli alberi: se vengono tagliati  
 giorno dopo giorno, possono forse mantenere intatta la loro bellezza?  
 (Mengzi 44/6A/8)

Di impostazione assai diversa è invece la descrizione che di una di queste costruzioni, quella con *zhi yu* (13), ha condotto, servendosi di una metodologia assai più moderna, un altro grande studioso della lingua cinese classica, W.A.C.H. Dobson. Trattando degli elementi

<sup>1</sup> Cfr. JOS. MULLIE, «Le mot-particule tche», *T'oung Pao*, xxxvi, 1942, pp. 181-400, ristampato in volume da E. J. Brill, Leiden, 1942, p. 138. La citazione fa riferimento all'edizione in volume.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 140.

esposti di una frase verbale, di quei costituenti, cioè, che vengono anticipati all'inizio di frasi per ragioni di enfasi, Dobson così commenta:

«... Where two elements are exposed, the particles peculiar to the position vacated are also exposed, thus indicating their grammatical role in the sentence proper.

... Thus, in the example *Goa-ren jy yu gwo yee, jinn shin yan eel yii* ([1]) the distribution of elements is as follows (// marks the delimitation of exposure):  $\alpha \rightarrow \leftarrow \gamma_2 // \beta \gamma^2 // \beta \gamma^1 \gamma^2$  *Md. St.* Two elements are exposed, the agent and the second post-verbal element. The exposed agent is shown to be such by the occurrence of the determinative particle *jy* (1). The exposed directive is shown to be such by the occurrence of the directive particle *yu* (2). Exposure is demarked by the occurrence of *yee* (5). In the sentence proper the second post-verbal element is replaced by anaphoric *yan* (6). By restoring the exposed elements to their customary position in the sentence, the sentence is then stated in non-emphatic form, viz. *Goaren jinn shin yu gwo* (16) ( $\alpha \beta \gamma^1 \gamma^2$ ). Something of the nature of the rhetorical effect achieved by emphatic exposure here might be conveyed by translating respectively as (with emphatic exposure): "I can say this as far as the State and I are concerned, I do give my whole mind to it" and (without emphatic exposure) "I give my whole mind to the State".»<sup>3</sup>

E più avanti, dopo aver osservato che «the occurrence of *jy* (1) and *yu* (2) together in this form of distribution does not occur in the allegro form *ju* (7)»<sup>4</sup>, riporta come esempio un celebre passo del *Mengzi* (3/1A/7), in cui l'agente e la parte determinante del primo elemento post-verbale, vale a dire del complemento diretto occupante la posizione  $\gamma^1$  nel sistema di notazione di Dobson, sono anticipati all'inizio di frase, collegati da *jy yu* (13) e seguiti da *yee* (5): *Jiun-tzyy jy yu chyn show yee jiann chyi sheng bub reen jiann chyi syy* (17) / Gentleman / det. part. / dir. part. / animal / see /its / life / not / bear / see / its /death / «A gentleman having seen an animal alive cannot bear to see it killed»<sup>5</sup>. In questo caso Dobson non ricostruisce il passo privo di enfasi, come aveva invece fatto per l'esempio precedente, ma è chiaro che, se l'avesse ricostruito, avrebbe considerato il binomio *chyn show* (18), probabilmente

<sup>3</sup> Cfr. W.A.C.H. DOBSON, *Late Archaic Chinese*, Toronto, University of Toronto Press, 1959, p. 102. Inoltre, in M. SCARPARI, *Corso introduttivo di lingua cinese classica*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1983, p. 112, viene affermato che «più elementi possono essere esposti. *Zhi* (1) può allora trovarsi tra gli elementi esposti».

<sup>4</sup> Cfr. W.A.C.H. DOBSON, *op. cit.*, p. 103, nota 72, p. 104, sezione «c) *Agent and determinant of first post-verbal element*». Per evitare confusione tra i diversi sistemi di trascrizione adottati, si è preferito, limitatamente a questa parte, mantenere la trascrizione di Dobson.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 104.



seguito dalla «particella determinativa» *ji* (1), in posizione determinante rispetto a *sheng* (8) e a *syy* (9), entrambi complemento diretto di *jiann* (10) e avrebbe eliminato i due *chy* (11) che, nella frase enfaticizzata, richiamano il secondo elemento esposto.

Si tratterebbe, quindi, almeno per una delle tre costruzioni, quella appunto considerata anche da Dobson, di costituenti della frase verbale anticipati all'inizio di frase per ragioni di enfasi e collegati tra loro dalla «particella determinativa» *zhi* (1). La presenza della «particella direttiva» (la «preposizione» di Mullie) *yu* (2) viene giustificata come peculiare dell'elemento esposto, di cui indicherebbe il ruolo grammaticale, come normalmente avviene quando il complemento indiretto, in genere introdotto appunto dalla preposizione generica *yu* (2), viene esposto da solo per ragioni di enfasi, come ad esempio nel passo che segue:

- [5] *Yu Qi guo zhi shi, wu bi yi* tra i nobili di Qi, io dovrei  
*Zhongzi wei jubo yan.* considerare Zhongzi il capo  
 (Mengzi 25/3B/10)

dove il sintagma nominale *yu Qi guo zhi shi* (19) è complemento indiretto che, nella frase non enfaticizzata, avrebbe dovuto avere la posizione occupata, in seguito alla trasformazione, da *yan* (6).

Dal punto di vista dell'analisi sintattica, la tesi formulata da Dobson presenta diversi spunti di riflessione. Sulla tesi in generale, così come è stata formulata, si può essere d'accordo solo in parte, non essendo applicabile ai casi in cui la costruzione non si trova all'inizio di frase (come in [4]). Inoltre, una grave contraddizione interna sembra inficiare la validità della tesi stessa, contraddizione evidente se si mettono a confronto le analisi dei due esempi riportati da Dobson: se nel primo, infatti, la presenza di *yu* (2) viene spiegata con il fatto che il secondo elemento esposto è un complemento indiretto introdotto dalla preposizione *yu* (2), non esiste modo di spiegare invece la sua presenza nel successivo esempio, dove il secondo elemento esposto fa parte del complemento diretto che, come è noto, non è mai introdotto dalla preposizione *yu* (2).

Sorgono a questo punto alcuni interrogativi. Primo fra tutti: esiste o no una relazione sintattica tra le tre costruzioni, apparentemente simili? Se tale relazione esiste, in quale misura allora le tre costruzioni sono tra loro intercambiabili? E ancora: l'analisi di Dobson, proposta solo per una di esse, è da considerarsi valida al punto da poter essere estesa anche alle altre due, il che ci porterebbe inevitabilmente a considerare *yu* (3) e *wei* (4) delle preposizioni e non dei verbi, come sostiene invece Mullie? Ed infine: se *yu* (2) è

preposizione come entrambi gli autori sostengono e sta dopo *zhi* (1) per introdurre il complemento indiretto (come viene esplicitamente affermato a commento del primo esempio riportato da Dobson), come si giustifica allora la sua presenza nel caso in cui il secondo elemento esposto non sia complemento indiretto, bensì complemento diretto (come avviene nel secondo esempio), quando è stabilito, anche da Dobson stesso<sup>6</sup>, che il complemento diretto non è introdotto mai dalla preposizione *yu* (2)?

Per rispondere adeguatamente a questi interrogativi, inizieremo la nostra analisi dalla costruzione considerata da entrambi gli autori, quella cioè con *zhi yu* (13). Si tratta di una costruzione piuttosto comune, assai più frequente delle altre due.

Per evitare le inutili confusioni che le diverse metodologie e terminologie adottate certamente causerebbero, ci sembra opportuno ricordare brevemente, nella terminologia e con la metodologia a noi più familiare, quelle funzioni di *zhi* (1), di *yu* (2) e di *ye* (5) essenziali per la comprensione della discussione.

Cominciamo dal morfema *zhi* (1). Posto tra elementi nominali, *zhi* (1) può svolgere un'unica funzione, quella di congiunzione che lega due sintagmi in rapporto di determinazione, come nell'esempio che segue:

[6] *Ren zhi guo.*

gli errori degli uomini  
(*Lunyu* 6/4/7)

Posto tra un elemento nominale ed uno verbale, *zhi* (1) svolge invece la funzione di nominalizzatore dell'intera frase, che viene così ridotta al rango di sintagma nominale; si tratta di un tipo assai frequente di nominalizzazione, definita semplice in contrapposizione ad altri tipi di nominalizzazione più complessi<sup>7</sup>. Nominalizzare formalmente una frase verbale per poterla impiegare come costituente nominale in un'altra frase, chiamata matrice, non è obbligatorio in cinese classico, anche se, da un punto di vista prettamente stilistico, è preferibile. Si confrontino i due esempi che seguono:

<sup>6</sup> Fa eccezione il complemento diretto introdotto da *yu* (2) in costruzioni con verbi transitivi alla voce causativa (*Ibid.*, pp. 63-64).

<sup>7</sup> Sui vari tipi di nominalizzazione cfr. M. SCARPARI, *op. cit.*, pp. 86-100. Sul rapporto tra determinazione e nominalizzazione e sulle relative funzioni di *zhi* (1) in particolare, cfr. M. SCARPARI, «Determinazione e nominalizzazione in cinese classico», *Orientalia Venetiana*, a cura di M. Sabattini, Leo S. Olschki Editore, 1984, pp. 305-322.

- [7] *Jin ren zha jian ruzi jiang ru yu jing.* supponi che qualcuno si accorga, nel momento preciso in cui accade, che un bambino stia per cadere dentro un pozzo  
(Mengzi 13/2A/6)
- [8] *Chou jian wang zhi jing zi ye.* io, Chou, mi sono accorto che il sovrano ti rispetta  
(Mengzi 14/2B/2)

In [7], la frase verbale *ruzi jiang ru yu jing* (20) è stata incassata nella frase matrice *jin ren zha jian* (21) come complemento diretto del verbo *jian* (10), senza aver subito alcun processo formale di nominalizzazione ad opera di particelle o di sostituti specifici. In questo caso, il solo fatto di occupare una posizione destinata ad un costituente nominale della frase, il complemento diretto per l'apunto, è stato sufficiente per trasformare la frase verbale (20) in un sintagma nominale.

Ma non è sempre così. Anzi, nella maggior parte dei casi, prima di incassare la frase verbale nella frase matrice, la si nominalizza con l'ausilio di marcatori specifici, quali le particelle o i sostituti di nominalizzazione. In [8], la frase verbale *wang jing zi* (22) viene nominalizzata dalla particella di nominalizzazione *zhi* (1) posta tra soggetto e predicato. Il sintagma nominale così ottenuto può quindi essere impiegato come costituente nominale della frase matrice *Chou jian* (23), anche in questo caso come complemento diretto del verbo *jian* (10). Quando una frase verbale viene nominalizzata formalmente, è di norma chiusa dalla particella finale *ye* (5), che infatti troviamo alla fine della frase nominalizzata.

Va ricordato inoltre che il morfema *zhi* (1) può anche non avere nulla a che vedere con la determinazione (cfr. [6]) o con la nominalizzazione (cfr. [8]), quando ad esempio è nome proprio, o verbo intransitivo di moto con il significato di «andare» (il complemento indiretto, se presente, non è mai introdotto da preposizione), o sostituto anaforico di un costituente post-verbale della frase, come nel passo che segue, dove il secondo *zhi* (1) (il primo è congiunzione di determinazione) sostituisce e richiama il complemento diretto che è stato anticipato all'inizio di frase per ragioni di enfasi:

- [9] *Wu mu zhi zhe, shu zhi yi sang, wu shi zhe keyi yi bai yi.* se i poderi di 5 *mu* saranno coltivati a gelso, allora i cinquantenni potranno in-



dossare abiti di seta  
(*Mengzi* 1/1A/3)

Quando *zhi* (1) sostituto anaforico sostituisce un complemento obliquo introdotto dalla preposizione *yu* (2), i due caratteri sono invariabilmente sostituiti dal morfema *yan* (10), presunta fusione a livello fonetico di *yu* (2) e *zhi* (1):

- [10] *Qiong fa zhi bei you ming* nel nord, dove nulla cresce, si  
*hai zhe, Tian Chi ye. You* trova un mare profondo, è il La-  
*yu yan (< yu + zhi), qi* go del Cielo. Là vive un pesce  
*guang shu qian li, wei you* largo diverse migliaia di *li* e di  
*zhi qi xiu zhe, qi ming wei* lunghezza ignota: il suo nome è  
*kun.* *kun*  
(*Zhuangzi* 1/1/13)

Quando *zhi* (1) sostituto anaforico sostituisce un complemento diretto ed è seguito da un complemento obliquo introdotto dalla preposizione *yu* (2), i due caratteri sono nella maggior parte dei casi sostituiti dal morfema *zhu* (7), presunta fusione a livello fonetico di *zhi* (1) e *yu* (2). Si confrontino i due esempi che seguono, dove entrambe le forme sono presenti:

- [11] *Gai shang shi chang you* è probabile che nella remota an-  
*bu zang qi qin zhe. Qi qin* tichità fosse consuetudine non  
*si ze ju er wei zhi yu he.* seppellire i propri familiari.  
Quando costoro morivano, veni-  
vano presi e gettati nei fossi  
(*Mengzi* 21/3A/5)
- [12] *Song Rui Situ sheng nüzi,* a Rui, Ministro dell'Educazione  
*chi er mao, qi zhu (< zhi* dello stato di Song, era nata una  
*+ yu) di xia.* bambina così rossa e pelosa che  
venne abbandonata lungo un ar-  
gine  
(*Zuozhuan* 311/Xiang 26/6 Zuo)

Quando *zhi* (1) sostituto anaforico sostituisce un complemento diretto ed è seguito da un complemento indiretto introdotto dalla preposizione *yu* (2) e a sua volta sostituito dal sostituto anaforico *zhi* (1), i tre caratteri sono sostituiti dal morfema *zhan* (12), presunta fusione a livello fonetico di *zhi* (1), *yu* (2) e *zhi* (1):

- [13] *Yu gong qiu zhan* (< *zhi* + *yu* + *zhi*), *fu xian*.      il duca di Yu glielo chiese, ma lui non glielo diede  
(*Zuo zhuan* 36/Huan 10/fu 3)

Da quanto detto, appare evidente che in nessun caso il morfema *zhi* (1) viene impiegato per congiungere due complementi o due costituenti esposti.

Consideriamo ora *yu* (2). La sua definizione più appropriata è quella di preposizione che introduce un complemento obliquo. Questo complemento può occupare sia la posizione pre-verbale (cfr. [14]), che quella post-verbale (dopo il complemento diretto, cfr. [11]). In questi casi, come abbiamo visto, la combinazione *yu* (2) + *zhi* (1) non viene mai impiegata in questa forma ma sostituita dal morfema *yan* (6), così come la combinazione *zhi* (1) + *yu* (2) è di preferenza sostituita dal morfema *zhu* (7). Se il complemento obliquo viene anticipato all'inizio di frase per ragioni di enfasi, la preposizione può essere anticipata insieme al complemento (cfr. [5], dove il complemento indiretto è stato anticipato all'inizio della frase e il morfema *yan* (6) è stato posto nella posizione originaria del complemento, grosso modo come era avvenuto in [9] con *zhi* (1) sostituito anaforico del complemento diretto):

- [14] *Gu zhi ren hu, yu ci yan yi*.      gli uomini dell'antichità in queste occasioni avrebbero preso la parola  
(*Zhuangzi* 67/24/66)

Il morfema *yu* (2) non viene mai impiegato come congiunzione di costituenti esposti.

Quanto alla particella finale *ye* (5), c'è da dire, limitatamente alle sole funzioni che possono essere utili alla nostra analisi, che, oltre ad indicare la fine di una frase nominale (due sintagmi nominali, per comodità chiamati X e Y, giustapposti, senza la presenza di verbi o di copule, come in [15] dove *bai ma* (24) è il primo sintagma, X, e *ma* (25) è il secondo, Y), può indicare la fine di una frase nominalizzata (cfr. [8]) o la conclusione di un costituente esposto, che chiamiamo tema, per non confonderlo con il soggetto grammaticale che appartiene invece al commento (cfr. [16]):

- [15] *Bai ma, ma ye*.      un cavallo bianco è un cavallo  
(*Mozi* 77/45/12)

Sulla base di queste considerazioni, è possibile ora tornare alla costruzione con *zhi yu* (13) e risolvere innanzitutto la contraddizione insita nell'analisi di Dobson. Come mai in questa costruzione *zhi* (1) e *yu* (2) non vengono sostituiti nemmeno una volta dal morfema *zhu* (7), come avviene invece nella maggior parte dei casi in cui questi due morfemi sono messi a diretto contatto (cfr. [12])? Come si spiega inoltre il fatto che *zhi* (1) e *yu* (2), pur non essendo mai impiegati individualmente come connettivi tra elementi esposti, se associati, possano svolgere, secondo la tesi proposta da Dobson, questa funzione del tutto insolita?

La risposta è, tutto sommato assai semplice: *zhi* (1), nella costruzione  $SN_1 + zhi yu$  (13) +  $SN_2 + ye$  (5) non è sostituito anaforico e *yu* (2), a differenza di quanto sostenuto da Mullie e da Dobson, non è preposizione. Quali funzioni svolgono allora *zhi* (1) e *yu* (2)?

L'impiego di *yu* (2) come verbo in cinese classico è piuttosto raro. Ma in cinese pre-classico doveva essere abbastanza comune. Col trascorrere del tempo il morfema *yu* (2) ha perso quasi completamente questa funzione, essendosi specializzato in quella di preposizione generica che introduce i complementi obliqui. È la preposizione sicuramente più ricorrente in cinese classico, in grado di introdurre la maggior parte dei complementi obliqui. Questo successo come preposizione può forse spiegare i motivi per cui l'uso verbale sia diventato sempre più desueto. D'altro canto, va ricordato che tutte le preposizioni del cinese classico derivano direttamente da verbi: anche *wei* (4) e *yu* (3), i morfemi abbinati a *zhi* (1) nelle altre due costruzioni e considerati verbi da Mullie, si specializzano come preposizioni, pur continuando ad essere impiegati anche come verbi durante i periodi classico e post-classico.

Si consideri questo passo tratto dal *Lunyu*, un testo di transizione tra la lingua pre-classica e quella classica:

- [16] *Ren zhi guo ye, ge yu qi dang.*    gli errori degli uomini sono peculiari della loro classe sociale  
(*Lunyu* 6/4/7)

Il sintagma nominale *ren zhi guo ye* (26) è tema, formato da due parole in rapporto di determinazione reso esplicito dalla presenza della congiunzione di determinazione *zhi* (1) (cfr. [6]), la particella finale *ye* (5) indica la fine del tema, il sintagma verbale *ge yu qi dang* (27) è il commento, formato dal soggetto *ge* (28), dal verbo *yu* (2) e dal complemento diretto *qi dang* (29). È evidente che *yu* (2) non può essere altro che il verbo principale della frase e non può in alcun modo essere considerato preposizione.



Consideriamo ora un altro passo, tratto questa volta dallo *Zuo-zhuan*, un testo più tardo del *Lunyu*, ascrivibile al primo periodo classico:

- [17] *Xu yu Zheng, choudi ye.* l'atteggiamento dello stato di Xu  
nei confronti dello stato di Zheng  
è di completa ostilità  
(*Zuo-zhuan* 396/Zhao 18/5/Zuo)

Si tratta di una frase nominale con la stessa struttura dell'esempio [15], *X Y ye* (5): X è costituito da un sintagma nominale formato da due nomi propri uniti da *yu* (2), mentre Y è costituito da due morfemi che formano un'unica parola bisillabica. La particella finale *ye* (5) chiude la struttura, caratterizzandola come nominale: «X è Y», «X appartiene alla categoria di Y». Possiamo considerare *yu* (2) preposizione? Se lo facessimo, allora *yu Zheng* (30) dovrebbe essere analizzato come complemento obliquo, ma ciò non può essere per il fatto che nella frase mancherebbe il verbo, elemento indispensabile per l'esistenza stessa di qualsiasi complemento (*yu Zheng* (30) non può nemmeno essere considerato complemento indiretto esposto come in [5], perché nella ipotetica frase priva di enfasi che potremmo ricostruire mancherebbe comunque il verbo). Non resta quindi altra analisi possibile che considerare *yu* (2) verbo, preceduto dal soggetto e seguito dal complemento diretto (esattamente come in [16]): «Xu considerato in rapporto a Zheng > il rapporto che intercorre tra [lo stato di] Xu e [lo stato di] Zheng». L'intera frase ha quindi il significato: «il rapporto che intercorre tra [lo stato di] Xu e [lo stato di] Zheng (X) appartiene alla categoria / è classificabile come ostile / nemico (Y)».

Si potrebbe osservare, a questo punto, che, se è corretta la nostra analisi di [17], la frase verbale *Xu yu Zheng* (31) incassata in X avrebbe dovuto, o almeno potuto, essere nominalizzata formalmente, con l'inserimento tra il soggetto e il predicato della particella di nominalizzazione semplice *zhi* (1), come in [8], e la particella finale *ye* (5) avrebbe dovuto allora trovarsi alla fine del sintagma così ottenuto:

- [18] \**Xu zhi yu Zheng ye, choudi ye.*

X verrebbe allora ad assumere una struttura del tutto identica a quella della costruzione con *zhi yu* (13) che stiamo esaminando. *Zhi* (1) e *yu* (2) non sono sostituiti (e non sono sostituibili) dal morfema *zhu* (7) proprio perché non sono sostituito anaforico e preposizione,

bensì particella di nominalizzazione semplice e verbo. La struttura della frase [18] è assolutamente identica a quella della frase [1] e, di conseguenza, l'analisi dell'una è valida anche per l'altra.

La sola riserva che immagino si possa avanzare circa l'analisi proposta, è che la frase [18] è stata costruita artificialmente, manipolando [17], applicando così una procedura che potrebbe essere considerata quanto meno discutibile. Io stesso giudico rischiosa la manipolazione dei testi classici a fini descrittivi e preferisco, in genere, basare le mie analisi su quanto ci è pervenuto, a meno che le modificazioni apportate non abbiano giustificazioni plausibili. In questo caso ritengo più che giustificata tale operazione sulla base del raffronto di [18] con [16] per quanto riguarda *ye* (5) particella finale che chiude un tema e *yu* (2) verbo, e con [8] per quanto riguarda *zhi* (1) particella di nominalizzazione. L'assenza della particella di nominalizzazione è un fatto comune (cfr. [7]), così come l'assenza della particella finale *ye* (5) alla fine del tema. Inoltre, è chiaro che in [18] *ye* (5) risulterebbe ridondante, e questo giustifica ulteriormente la sua assenza.

Va comunque fatto presente il fatto che non è raro incontrare frasi in cui la costruzione con *zhi yu* (13) non è conclusa dalla particella finale *ye* (5), sia in frasi nominali (cfr. [19], dove X è costituito da cinque frasi verbali in serie rette tutte dal verbo *yu* (2), nominalizzate da *zhi* (1) e mai concluse dalla particella finale), sia in frasi verbali (cfr. [10], dove il tema è per ben due volte costituito da frasi costruite con *zhi yu* (13) senza che la particella finale sia presente):

- [19] *Qilin zhi yu zou shou, fenghuang zhi yu fei niao, Taishan zhi yu qiu tie, He Hai zhi yu xing lao, lei ye. Shengren zhi yu min, yi lei ye. Chu yu qi lei, ba hu qi cui.* si consideri l'unicorno rispetto agli altri quadrupedi, la fenice rispetto agli altri volatili, il Monte Tai rispetto a colline e dossi, il Fiume Giallo e il Mare rispetto ai rigagnoli: appartengono alle stesse specie. Anche il saggio appartiene alla stessa specie della gente comune, ma se ne distacca elevandosi al di sopra di tutti  
(*Mengzi* 12/2A/2)
- [20] *Tang zhi yu Yi Yin, xue yan erhou chen zhi, gu bu lao er wang; Huan gong zhi yu Guan Zhong, xue* si consideri il comportamento tenuto da Tang nei confronti di Yi Yin: prima ha appreso da lui ogni cosa e poi l'ha nominato



*yan erhou chen zhi, gu bu  
lao er ba.*

suo ministro, così da diventare, senza eccessivi sforzi, un buon sovrano. Lo stesso dicasi per il duca Huan nei confronti di Guan Zhong: prima ha appreso da lui ogni cosa, e poi l'ha nominato suo ministro, diventando così, senza eccessivi sforzi, il capo indiscusso dei nobili

(*Mengzi* 15/2B/2)

Inoltre, similmente a quanto accade quando un soggetto governa più predicati (il soggetto viene di norma espresso una sola volta all'inizio), anche nel caso in cui vi siano più costruzioni con *zhi yu* (13) aventi in comune lo stesso SN<sub>1</sub>, quest'ultimo, soggetto della frase nominalizzata, compare sempre nella prima frase, mentre nelle successive è generalmente sottinteso (cfr. [21]; per una soluzione diversa, cfr. [22]). In altre parole, il SN<sub>1</sub> si comporta esattamente come un soggetto, e ciò si spiega con il fatto che è a tutti gli effetti il soggetto del verbo *yu* (2). In mancanza del soggetto ripetuto, la particella di nominalizzazione *zhi* (1), non più necessaria, verrà a sua volta omessa:

[21] *Junzi zhi yu wu ye, ai zhi  
er fu ren; yu min ye, ren  
zhi er fu qin.*

verso gli esseri inferiori, l'uomo superiore ha attenzioni, ma non dimostra benevolenza; verso la gente comune è benevolo, ma non dimostra affetto

(*Mengzi* 54/7A/45)

Un ultimo aspetto, finora ignorato dagli studiosi che si sono occupati di questa costruzione, ci fornirà la conferma definitiva della validità della tesi qui avanzata. Se effettivamente la costruzione SN<sub>1</sub> + *zhi yu* (13) + SN<sub>2</sub> + *ye* (5) è da intendersi come una frase verbale S V O nominalizzata dalla particella di nominalizzazione semplice *zhi* (1) e conclusa dalla particella finale *ye* (5) come tutto porta a supporre, allora dovrebbe essere possibile incontrare costruzioni in cui il soggetto e la particella di nominalizzazione sono sostituiti dal sostituto di nominalizzazione semplice *qi* (11), come comunemente avviene nelle frasi verbali nominalizzate.

Non tutti i testi classici ammettono la costruzione *qi* (11) + *yu* (2) + SN<sub>2</sub> + *ye* (5). Tra quelli che non l'ammettono, *Mengzi* è sicuramente il più importante. Nella maggior parte dei testi, però,

questa costruzione viene impiegata, anche se con una frequenza generalmente modesta, soprattutto per rendere più agili strutture ripetitive, che risulterebbero altrimenti piuttosto pesanti da un punto di vista stilistico. È possibile distinguere almeno tre diversi tipi di questa costruzione.

Il primo consiste in una variante della struttura descritta in [21]: più frasi in serie aventi in comune lo stesso soggetto non ripetono nelle frasi successive alla prima il soggetto e la particella di nominalizzazione, ma impiegano il sostituto *qi* (11):

- [22] *Ming jun zhi yu nei ye, yu qi se er bu xing qi ye, bu shi si qing. Qi yu zuoyou ye, shi qi shen bi ze qi yan, bu shi yi ci.* per quanto concerne le proprie mogli, il sovrano illuminato, pur godendo della loro bellezza, non deve dare ascolto alle loro istanze, né permettere loro di avanzare richieste personali. Per quanto concerne i suoi cortigiani, egli deve fare in modo che siano sempre responsabili di quanto affermano e non deve consentire loro di avanzare discorsi inutili<sup>8</sup>  
(*Han Feizi* 9/2/4)

Il secondo tipo prevede la possibilità di evidenziare, sempre in frasi in serie, due o più soggetti diversi, enfatizzandone il contrasto. È quello che accade in [23], dove il soggetto della seconda frase, *shi zhi gui fu zhe* (32), è posto in posizione assoluta all'inizio di frase per sottolineare il contrasto con il soggetto precedente, *shengren* (33), ed è quindi richiamato dal sostituto *qi* (11), evitando al tempo stesso il ricorso ad una costruzione assai complessa e stilisticamente pesante, con due *zhi* (1) aventi funzioni diverse (il primo sarebbe di determinazione, il secondo di nominalizzazione): \**shi zhi gui fu zhe zhi yu...*  
> *shi zhi gui fu zhe, qi yu...*

- [23] *Shigu shengren zhi yu sheng se zivei ye, li yu xing ze qu zhi, hai yu xing ze she zhi, ci quan xing zhi dao ye. Shi zhi gui fu* per questo motivo, l'atteggiamento del saggio nei confronti della musica, della bellezza e dei sapori raffinati, è di scelta di ciò che reca giovamento alla sua natura e

<sup>8</sup> Il brano prosegue con altre sei frasi identiche nella struttura, tutte introdotte da *qi* (11) + *yu* (2) + SN<sub>2</sub> + *ye* (5).

*zhe, qi yu sheng se ziwei  
ye, duo huo zhe, ri ye qiu,  
xing er de zhi ze (dun >)  
xun yan.*

di rifiuto di ciò che invece ad essa reca pregiudizio. Questa è la via per mantenere integra la propria natura. Quanto ai ricchi e ai nobili del nostro tempo e al loro atteggiamento nei confronti della musica, della bellezza e dei sapori raffinati, sono sempre più numerosi coloro che vengono travolti dai sensi. Costoro ricercano il piacere giorno e notte, e se per fortuna riescono ad ottenerlo, vi indulgono senza posa

(*Lüshi chunqiu* 21/1/2)

Il terzo tipo, infine, prevede la possibilità di richiamare con il sostituto *qi* (11) due o più referenti descritti in precedenza:

[24] *Qiefu bian yu mu zhe, jue  
zhi ze qi. Qi yu shou zhe,  
he zhi ze ti. Er zhe huo  
you yu yu shu, huo bu zu  
yu shu. Qi yu you, yi ye.*

anche un uomo con i piedi palmati verserebbe lacrime di dolore se gli venissero separate con un taglio netto le dita; anche un uomo con sei dita per mano urlerebbe per la sofferenza se gliene venisse strappato uno con un morso. I due hanno avuto l'uno troppo, l'altro troppo poco. Ma rispetto al dolore essi sono eguali

(*Zhuangzi* 21/8/11)

Appare evidente che, in queste costruzioni, il morfema *yu* (2) non può in alcun modo essere considerato una preposizione, e che *zhi* (1) non è un generico connettivo tra elementi esposti, quanto piuttosto una particella di nominalizzazione semplice.

Se si mettono a confronto le tre costruzioni a), b) e c), considerando assimilabili alla prima anche quella senza *zhi* (1) espresso (cfr. [17]), quella senza  $SN_1$  e la particella di nominalizzazione espressi (cfr. [21]) e quelle con il sostituto *qi* (11) in luogo di  $SN_1$  e della particella di nominalizzazione (cfr. [22], [23], [24]), si arriva alla conclusione che l'analisi qui proposta per una di esse è estendibile alle altre, essendo comune a tutte la struttura sintattica: in tutti i casi si tratta infatti di frasi verbali nominalizzate, in cui *zhi* (1) è particella di nominalizzazione semplice, i morfemi *yu* (2), *yu* (3) e *wei* (4)



sono i verbi principali del predicato, e *ye* (5) è la particella finale che chiude la frase nominalizzata, generalmente impiegata come tema. Inoltre, la particella finale *ye* (5) può essere omessa in tutte tre le costruzioni, non solo nei rari casi in cui la frase non è nominalizzata formalmente, ma anche quando sono presenti la particella o il sostituto di nominalizzazione.

Lavoro eseguito nell'ambito della ricerca CNR «Problemi e prospettive della ricerca storica in Cina, con particolare riferimento all'indagine filologica, classica e moderna, e all'uso delle fonti archeologiche» diretta dal prof. Mario Sabattini.

Per le citazioni dai testi classici, il riferimento è sempre alle concordanze della Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, tranne nel caso dello *Han Feizi*, per il quale è stata impiegata la concordanza pubblicata nella Repubblica Popolare Cinese (*Han Feizi suoyin*, Beijing, Zhonghua shuju, 1982) e del *Lüshi chunqiu*, per il quale, in mancanza di una concordanza completa, è stata impiegata la recente edizione curata da Chen Qiyou in due volumi, *Lüshi chunqiu jiaoshi*, Shanghai, Xuelin chubanshe, 1984, indicando la pagina, il capitolo e la sezione.

## GLOSSARIO

- |     |    |     |        |
|-----|----|-----|--------|
| 1)  | 之  |     | 生不悉見其死 |
| 2)  | 於  | 18) | 禽獸     |
| 3)  | 與  | 19) | 於齊國之士  |
| 4)  | 為  | 20) | 孺子將入於井 |
| 5)  | 也  | 21) | 今人有見   |
| 6)  | 焉  | 22) | 王敬子    |
| 7)  | 諸  | 23) | 丑見     |
| 8)  | 生  | 24) | 白馬     |
| 9)  | 死  | 25) | 馬      |
| 10) | 見  | 26) | 人之過也   |
| 11) | 其  | 27) | 各於其黨   |
| 12) | 旃  | 28) | 各      |
| 13) | 之  | 29) | 其黨     |
| 14) | 與  | 30) | 於鄭     |
| 15) | 為  | 31) | 許於鄭    |
| 16) | 寡人 | 32) | 世之貴富者  |
| 17) | 君子 | 33) | 聖人     |

\* \* \*

\* \* \*

- (1) 寡人之於國也，盡心焉耳矣。
- (2) 凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也。君子之與小人，其性一也。
- (3) 然則無用之為用也，亦明矣。
- (4) 其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也；旦旦而伐之，可以為美乎？
- (5) 於齊國之士，吾必以仲子為巨擘焉。
- (6) 人之過
- (7) 今人有見孺子將入於井。

- (8) 丑見王之敬子也。
- (9) 五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。
- (10) 窮髮之北，有冥海者，天池也。有魚焉（<於+之），其廣數千里，未有知其修者，其名為鯤。
- (11) 蓋上世嘗有不葬其親者。其親死則舉而委之於壑。
- (12) 宋芮司徒生女子，赤而毛，棄諸（<之+於）堤下。
- (13) 虞公求旃（<之+於+之），弗獻。
- (14) 古之人乎，於此言已。
- (15) 白馬，馬也。
- (16) 人之過也，各於其黨。
- (17) 許於鄭，仇敵也。
- (18) 許之於鄭也，仇敵也。
- (19) 麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃。
- (20) 湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而壬；桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。
- (21) 君子之於物也，愛之而弗亡；於民也，仁之而弗親。
- (22) 明君之於內也，娛其色而不行其謁，不使私請。其於左右也，使其身必責其言，不使益辭。
- (23) 是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。世之貴富者，其於聲色滋味也，多惑者，日夜求，幸而得之則（遁>）循焉。
- (24) 且夫駢於拇者，決之則泣。枝於手者，齟之則啼。二者或有餘於數，或不足於數。其於憂，一也。

Paolo Santangelo

CONFORMITÀ E DIFFORMITÀ NELLA SOCIETÀ CINESE  
MING E QING

Nell'esaminare la società Ming e Qing lo storico si trova ad affrontare una quantità enorme di fonti. Il primo problema quindi è quello di selezionare i documenti, e poi di interpretarli. L'interpretazione in effetti rappresenta una delle maggiori difficoltà: già il Balazs, Chesneaux e altri sinologi hanno messo in evidenza che quanto veniva scritto era stato scritto dalla classe dei letterati-funzionari per ed in funzione dei letterati-funzionari. Questa osservazione però non può essere limitata, al concetto di interesse di classe, contrapponendo schematicamente burocrati e proprietari terrieri da un lato, e contadini e plebi urbane dall'altro. Specie nel periodo in esame, che corrisponde alla maturità imperiale, la società cinese è talmente articolata e complessa che sarebbe estremamente riduttiva una tale contrapposizione. Bisogna invece tenere presente che l'influenza dell'ideologia ufficiale confuciano-legalista è talmente profonda che l'immagine presentata nelle opere, anche quelle non ufficiali, tende a presentare la società cinese come uniforme e monolitica. Occorre allora leggere tra le righe e valutare nella giusta misura certe informazioni, per bilanciarne la prospettiva.

La stessa ideologia ufficiale è il risultato di una sintesi fra vari sistemi che si sono fusi, combinati e stratificati nel corso dei secoli: si pensi al neoconfucianesimo, ed alla sua sintesi di elementi etici e familistici confuciani, elementi funzionalistici e autoritari legalistici, elementi mistici e relativistici taoisti, elementi religiosi e nichilistici buddhisti, e così via... E perfino lo stesso principio confuciano universalmente riconosciuto della solidarietà sociale e del rispetto della gerarchia lascia larghi margini di discrezionalità a seconda della priorità che si riconosca ad un gruppo rispetto che ad un altro (famiglia, clan, corporazione, comunità di villaggio, distretto, ecc...).

Neppure netti sono i confini fra la cosiddetta «Grande Tradizione», la cultura e l'insieme dei valori ufficiali e considerati universali, e la «Piccola Tradizione», ossia le tradizioni ed i costumi locali,

e le correnti di pensiero popolari. La grande mobilità sociale della seconda metà della dinastia Ming e il fervore intellettuale e il proliferare di scuole e di accademie favoriscono un interscambio sempre più massiccio fra le due tradizioni: Si pensi alla ricezione delle Tre Dottrine, *sanjiao*, nelle varie scuole che si rifanno a Wang Yangming, ed alle elaborazioni di alcuni pensatori Qing.

Accanto alla società «regolare», cioè conforme all'ordine stabilito, strutturata secondo i canoni confuciani ortodossi, e considerata come «chiara», *yang*, vi sono anche le cosiddette zone d'ombra, *yin*. Ne fanno parte quelle comunità ed organizzazioni irregolari, che si formano o si disfano ai margini o anche all'interno della stessa società legale: raccolgono elementi e segmenti di popolazione sradicati, come lavoratori itineranti, barcaioli, minatori, produttori stagionali, emigrati senza terra, attori, soldati disertori, e numerosi monaci.

Tali settori, seppure poco noti, sono rilevanti nella società cinese del tempo, e trovano la più vivida rappresentazione figurativa nelle opere del pittore Zhou Chen (1450-1535); essi vanno dalla semplice marginalità alla criminalità organizzata. Negli ambienti che ormai si sono posti al di fuori della legge e della morale, come fra i banditi, si sviluppa un gergo particolare, che riflette tale visione della vita difforme se non opposta: per esempio gli uffici governativi vengono chiamati «i bordelli del terrore», *weiwuyao*, i templi «i bordelli dei muti», *yabayao*<sup>1</sup>.

Innanzitutto va rilevato che i confini fra le due società sono tutt'altro che netti, e non sono né di tipo territoriale né di tipo professionale.

Alcuni studiosi distinguono due tipi fondamentali di aggregazione sociale in Cina: le comunità naturali e le organizzazioni di tipo istituzionale. Delle prime fanno parte ad esempio tanto la famiglia e il clan quanto organizzazioni più o meno illegali (*guanggun wulai zuzhi*) che sono alla base della formazione delle fazioni politiche e dello scoppio delle rivolte; delle seconde il *baojia* e le gilde. Tuttavia queste classificazioni non sono sempre possibili, così come è difficile distinguere chiaramente fra comunità urbane e rurali, collocando da un lato le gilde (*bang*, *huiguan*, *gongsuo* e dall'altro i clan (*zongzu*). Numerose sono ad esempio le più o meno stabili comunità, che svolgono una molteplicità di funzioni legali (corporazioni di mestieri, beneficenza, controllo sociale), religiose, politiche, economiche e sociali. La loro legalità o illegalità dipende dal fatto che l'organizzazione sia riconosciuta o meno, e dai fini che essa si propone. Un

<sup>1</sup> Cfr. HE XIYA, *Zhongguo daofei wenti zhi yanjiu*, Shanghai, 1925.



caso tipico è costituito dalle società segrete che, per molti aspetti sono simili alle gilde, e con le quali possono trovarsi in strette relazioni.

Certamente, il genere di lavoro o di vita può essere più propizio alla formazione di tali «zone», e certi ambienti vengono guardati con maggior sospetto dall'autorità per l'ambiguità della loro posizione. Tipiche sono le aree di frontiera, dove la violenza si alterna alla realizzazione degli ideali confuciani<sup>2</sup>.

Ma perfino i templi buddhisti, da luoghi di culto e di meditazione, possono trasformarsi in centri di relazioni amorose «illecite», riti segreti, intrighi politici. Altrettanto dicasi delle fiere e festività religiose. Le periodiche fiere che si tengono presso un tempio cittadino possono considerarsi delle occasioni di incontro fra i membri di più villaggi, se non delle istituzioni rurali inter-villaggio. Il ruolo di queste festività è rilevante non solo sotto l'aspetto economico e culturale (costituendo le maggiori manifestazioni della «piccola tradizione» e delle culture popolari), nonché naturalmente quello religioso, ma anche sotto l'aspetto politico: è in queste occasioni che le idee eterodosse e quelle rivoluzionarie possono essere propagandate fra i contadini provenienti da varie contrade<sup>3</sup>.

Secondo il funzionario Huang Lihong, autore di un'opera scritta intorno al 1694, i numerosi templi sparsi nelle campagne dello Shandong diventano spesso dei ricettacoli per vagabondi e cospiratori, luogo di incontro clandestino per amori «illeciti»: qui ragazze e donne sposate, come «farfalle inebriate dai fiori», si recano elegantemente vestite con la scusa di pregare Buddha, e si incontrano con giovani uomini<sup>4</sup>.

In certe circostanze e sotto certe condizioni, i soldati possono diventare banditi, le milizie bande ribelli, i lavoratori stagionali dei vagabondi, i venditori ambulanti e barcaioli agenti di società segrete, e perfino i notabili e i mercanti dei capi di cricche «mafiose». Si devono tenere presenti le somiglianze strutturali fra «milizie», *tuan*, e «logge» di società segrete, *tang*, e le interazioni fra organizzazioni militari e di mutua assistenza legali e illegali, ortodosse ed eterodosse. I casi più vistosi di collaborazione fra *élite* e malavita organizzata, poi, si hanno con la protezione accordata dalle grandi famiglie e clan a disertori, evasori, perfino criminali, attraverso l'istituto del

<sup>2</sup> Cfr. il ricco volume della Menzel Meskill Johanna, *A Chinese Pioneer Family. The Lins of Wu-feng, Taiwan, 1729-1895*, Princeton, 1979.

<sup>3</sup> Cfr. OVERMAYER DANIEL, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass., 1976.

<sup>4</sup> Cfr. SPENCE JONATHAN, *The Death of Woman Wang*, New York, 1978.

*touxian*. E ancora, frequente è l'impiego da parte di grandi famiglie e clan, nelle dispute e faide private, di bande di malfattori, come le *wulai*, che infestano le città, specie nel Jiangnan (fra queste, sono rinomate quelle dei trasportatori e scaricatori per le cerimonie di matrimonio o dei funerali, *jiaofu* che estorcono somme esorbitanti per i servizi prestati), o le bande di *dabang*, dedite al *racket* ai danni contadini che vendono i loro prodotti ai mercati cittadini<sup>5</sup>.

Nei racconti di Pu Songling si trovano casi di membri della *gentry* che divengono capi di bande di fuorilegge, o sposano la figlia di un bandito, o di spose costrette a prostituirsi per la miseria. Né sono rari i casi di abusi da parte dei funzionari e della *gentry* che approfittano dei loro privilegi. Si pensi alle note vicende della vita del famoso artista e letterato Ming Dong Qichang (1555-1636), o alle nefandezze commesse da parenti di Grandi Consiglieri<sup>6</sup>.

Inoltre, esaminando il sistema nel suo complesso, si possono rilevare che alcuni di questi comportamenti individuali o di gruppo, pur non conformandosi in vario grado all'ordine sociale ortodosso, in alcuni casi possono essere tollerati. Ciò dipende da varie ragioni, come la frequenza e la diffusione di certi fenomeni, l'incapacità del sistema di controllarli, o l'esistenza di taciti compromessi a livello locale o centrale. Solo in pochi casi invece si riscontra una costante severità nel reprimere l'infrazione. Da alcuni compendi di diritto penale dell'epoca Qing, come il *Xing'an huilan*, è possibile comunque risalire alla «cronaca nera» ed ai delitti più comuni dell'epoca: omicidio dell'amante della moglie, disobbedienza ai genitori o ai nonni, offese al marito da parte della moglie e della concubina, o al padrone da parte di servi.

Non va infine dimenticata l'esistenza di legami interpersonali non formalizzati in associazioni, ma non per questo meno rilevanti socialmente e politicamente. Si accennerà al *ganqing*, per esempio, nei rapporti fra *gentry*, proprietari fondiari e contadini. Sempre con lo stesso termine si indica il legame che può esistere fra il produttore ed il suo fornitore, come fra l'artigiano ed il contadino che gli vende il bambù grezzo, oppure fra inferiore e superiore, come fra apprendista e artigiano. Tale legame non è dovuto alla parentela, e si diffe-

<sup>5</sup> Cfr. SANTANGELO PAOLO, *Alcuni elementi della struttura sociale cinese dall'ascesa dei Ming alle guerre dell'oppio*, Napoli, 1987 [d'ora in avanti abbreviato in *Elementi*]. Si vedano in particolare i capitoli sulle comunità marginali, sui comportamenti individuali e sociali difformi dall'ordine stabilito, e sulla conflittualità e il dissenso.

<sup>6</sup> Cfr. HO PING-TI, *La Cina. Il sistema sociale (1368-1911)*, Torino, 1974, pp. 193-194.

renza dalla semplice amicizia in quanto si basa su una maggiore formalità nei rapporti e su un comune interesse specifico: esso sottintende di solito un rapporto disuguale o di sfruttamento economico; il colono si aspetta la protezione e l'assistenza del proprietario e quest'ultimo la fedeltà ed il pagamento della rendita; l'artigiano spera di ottenere un prodotto migliore dal fornitore, mentre l'apprendista aspira ad una paga superiore e ad una valutazione più favorevole o benevola.

Oltre ai legami di parentela, ancora, abbiamo quelli connessi col sistema degli esami (discepoli dello stesso maestro, vincitori della stessa prova), specie nell'ambito della burocrazia. Fra i *zuoshi*, *fangshi* e gli ex-candidati, *mensheng*, e fra i vincitori dello stesso esame, *tongnian*, permangono rapporti di rispetto, assistenza e appoggio reciproco. Il fenomeno ricorrente nella società cinese, della quasi contemporanea lealtà al governo centrale e di cooperazione con gruppi spesso con esso in conflitto, sia da parte di privati sia da parte di funzionari, è da mettere in relazione con questi legami.

Molti di questi legami (*guanxi*) sono a loro volta compresi in un rapporto più ampio avente come comune denominatore la solidarietà della stessa origine regionale, *tongxiang*. Esso si basa su una forte identità areale, l'unità linguistica, la comunanza di usi e consuetudini, ed è rafforzata dalla coesistenza di altri rapporti (parentela, esami, vicinato, culto, professione). Così ad esempio i funzionari *tongxiang* formano nell'ambito della burocrazia fazioni e gruppi di pressione che concorrono alla formazione dei processi decisionali. Anche in campo commerciale sono altrettanto importanti tali legami, specie nelle transazioni interprovinciali, per la garanzia offerta dalla comunanza di origine e di mestiere.

La famiglia rappresenta il vincolo originario fra l'individuo ed il suo *status* sociale, in quanto è il nucleo tramite il quale egli entra in un determinato strato ed in una società più o meno ampia. Essa costituisce anche un'unità di produzione e di consumo, che condiziona certe pratiche rituali comuni. Nella lingua cinese, il termine *jia* non fa distinzione fra famiglia nucleare, cioè comprendente solo i genitori ed i figli, e famiglia estesa, cioè allargata alle mogli dei figli ed ai nipoti. Il termine *hu* invece rappresenta oltre al nucleo familiare anche il personale di servizio e gli ospiti conviventi per un lungo periodo, sottoposti alla responsabilità del capofamiglia, *jiahang*. Quindi *jia* ed *hu* vengono a coincidere negli strati più poveri; la fragilità della famiglia estesa inoltre è proporzionale al numero dei suoi componenti ed inversamente proporzionale alle sue condizioni economiche.

Attraverso l'acquisizione del legame matrimoniale o di adozione,

la famiglia conferma, rafforza o modifica la posizione sociale originaria dell'individuo. I legami di parentela sono rilevanti per i riflessi che hanno sul prestigio ed il potere sociali degli individui, oltre che sulla loro ricchezza.

Lo stato considera la famiglia, come l'unità di base per i censimenti e le tassazioni, le *corvées* e il servizio militare. Essa, assieme al clan, gode anche di un potere giudiziario autonomo, al suo interno, ed, in un certo senso, è in concorrenza con lo stato per la priorità nella lealtà dei suoi membri. Questo complesso rapporto fra famiglia e stato si riflette naturalmente sul sistema di valori che essa trasmette, e sulle relazioni fra di essa e la vita politica, religiosa e rituale<sup>7</sup>.

Massima espressione del riconoscimento statale della subordinazione dei membri della famiglia al genitore è la norma penale che punisce severamente l'accusa del figlio contro il padre, anche se vera, ad eccezione del caso di ribellione o di tradimento.

Essendo i legami di tipo patrilineare, il padre esercita la massima autorità su tutti i suoi membri; ne è l'unico rappresentante, ed è titolare del diritto-dovere di eseguire le cerimonie per gli antenati. La coabitazione di più generazioni nell'ambito della famiglia estesa, è considerato il modello di vita familiare.

La famiglia allargata o estesa comprende più famiglie nucleari, legate da vincoli di consanguineità: essa può essere composta dai genitori, dai figli non sposati e da un figlio maschio sposato con la propria famiglia, oppure dai genitori, dai figli non sposati e da più figli sposati con le rispettive famiglie. In quest'ultimo caso, si ha tutta una serie di nuovi e numerosi rapporti interpersonali rispetto a quelli all'interno della famiglia nucleare.

Il sistema trova la sua base ideologica nelle stesse virtù confuciane, ed in particolare la pietà filiale, la fedeltà della moglie, estesa anche alla vedova, la castità della donna. La longevità stessa è considerata come una virtù relativa alla famiglia<sup>8</sup>.

È poi nell'ambito della famiglia che ha luogo la prima educazione e, ove sia possibile, l'istruzione privata. Fino a 6-7 anni il bambino è trattato con molta indulgenza e rimane sotto la tutela della madre; poi passa sotto la guida del padre che gli inculca il senso dell'autorità gerarchica. La famiglia svolge così una funzione primaria di acculturazione ai valori sociali. Ma è anche il primo nucleo di con-

<sup>7</sup> Cfr. FENG HAN-YI, *The Chinese Kinship System*, Cambridge, Mass., 1967; WEI ZHENG-TONG, *Zhongguo wenhua gailun: dui chuantong wenhua de jixi*, Taipei, 1968.

<sup>8</sup> Cfr. ELVIN MARK, «Female Virtue and the State in Cina», in *Past and Present*, 104, August 1984, p. 112.

trollo sociale. Infatti, dai Tang in avanti, il progressivo rafforzamento legale dell'autorità dei genitori, assegna loro una responsabilità politica sussidiaria ad integrazione dell'organizzazione amministrativa<sup>9</sup>.

La sua influenza è notevole anche in campo economico, oltre che politico, per l'importanza che i legami di parentela e di affinità hanno nell'assunzione di responsabilità ed in qualsiasi relazione interpersonale. L'educazione dei figli di una vedova spetta in genere allo zio paterno, nel caso di una famiglia estesa, ed alla madre se questa vive sola.

La separazione dei ruoli all'interno della famiglia è più evidente negli strati superiori, mentre in quelli inferiori i rapporti sono più semplici. Le condizioni economiche influenzano anche l'ampiezza della famiglia ed il grado di maggiore o minore uniformità ai principi confuciani. I legami di parentela con le conseguenti differenziazioni di prestigio nell'ambito interno, il diverso grado di responsabilità nel campo penale, i diversi obblighi nei riti familiari, sono regolati dal cosiddetto sistema *wufu* (i 5 gradi di lutto), sistema che stabilisce il periodo di lutto in base al rapporto di parentela col defunto. Esso però non riguarda solo gli aspetti rituali della famiglia, ma influenza anche le norme di diritto penale, nonché la vita e la carriera burocratica<sup>10</sup>.

Lo stesso periodo di lutto può, in alcuni casi, essere abbreviato, con il cosiddetto *douqing*, «violazione del sentimento». Si tratta praticamente di una dispensa dal proseguimento del lutto per la morte di un parente stretto, che implicherebbe l'abbandono di una carica pubblica per un prolungato periodo. Ma questo ritorno di uno statista alla sua carica prima del tempo stabilito è spesso accompagnata da controversie sulla sua «correttezza», come nel caso di Zhang Juzheng (1525-1582).

La stessa ricchezza nella terminologia<sup>11</sup> è indice della complessità delle relazioni familiari – che all'interno della stessa famiglia nucleare comprendono quelle coniugali, quelle fra genitori e figli e quelle fra fratelli –, che devono tenere conto dell'età, del sesso, nonché del tipo di consanguineità (da parte paterna o materna) o di affinità<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> TANG MEI-CHUN «On the Political Function of the Chinese Familial institution», in *Wenshizhe xuebao*, 27, 1978, pp. 1-15.

<sup>10</sup> Cfr. SANTANGELO, *Elementi*.

<sup>11</sup> Essa trova riscontro anche nelle numerose voci dedicate ai rapporti di parentela nelle enciclopedie: il *Gujin tushu jicheng*, ad esempio, senza contare i riferimenti alle virtù ed alle cerimonie attinenti alla famiglia, dedica un'intera sezione, la XII, comprendente 116 *jian*, ai rapporti familiari.

<sup>12</sup> Cfr. SANTANGELO, *Elementi*.

Il legame familiare si acquisisce solo attraverso il matrimonio ed in casi particolari con l'adozione.

Il matrimonio è inteso principalmente come una alleanza fra due famiglie, finalizzato alla riproduzione ed alla continuazione della stirpe dello sposo; in esso, perciò, scelta e sentimenti personali sono secondari, come risulta dalla ricca letteratura che descrive la vita dell'epoca<sup>13</sup>.

Infatti fra i comportamenti non conformi all'ordine familiare, sono le «unioni illegittime», cioè il matrimonio d'amore<sup>14</sup> ed il matrimonio delle vedove, oppure l'ingresso dello sposo nella famiglia della sposa, il suicidio della nuora in segno di protesta contro la suocera, la partecipazione femminile ad associazioni antinuziali, a cui si tornerà alla fine, a proposito della condizione della donna.

Contro la pietà filiale è considerato anche il celibato (come nel caso della scelta della vita monastica), per l'impossibilità di perpetuare il culto degli antenati attraverso i discendenti, e la mutilazione di parti del corpo. L'evirazione tuttavia diventa una pratica molto frequente alla fine dei Ming, per le prospettive di miglioramento economico e sociale che la posizione degli eunuchi presenta in quel periodo.

Per la conclusione del contratto matrimoniale, un ruolo determinante è svolto dalla figura del «sensale», *meiren*, che nelle sue proposte deve tenere conto di molti fattori, quali la posizione sociale delle famiglie, le condizioni economiche, ed anche il carattere individuale degli eventuali sposi.

Il matrimonio si scioglie, oltre che con la morte del coniuge, con il ripudio della moglie<sup>15</sup>.

Le sette condizioni per il ripudio (*qichu*) riflettono il diverso *status* dell'uomo e della donna e sono:

- 1) disobbedienza ai suoceri;
- 2) sterilità;
- 3) adulterio;
- 4) gelosia;
- 5) malattia grave;
- 6) loquacità;
- 7) furto.

Queste condizioni non sono sufficienti, nei casi in cui la moglie sia senza parenti stretti, abbia portato il lutto di tre anni per i

<sup>13</sup> Si pensi al matrimonio di Baoyu, nello *Honglouloumeng*.

<sup>14</sup> Come viene denunziato da un autore nel periodo fine Ming, Lü Kun, 1536-1618.

<sup>15</sup> Cfr. SANTANGELO, *Elementi*.

suoceri e qualora la famiglia dello sposo si sia elevata socialmente dopo il matrimonio (*sambuchu*). Lo scioglimento è automatico (*yijue*) in seguito a gravi violazioni dei rapporti di parentela verso i familiari del coniuge (offesa o relazione illecita), o di gravi offese del marito verso la moglie (come nel caso di maltrattamento o di vendita della moglie, di sua forzata prostituzione, o di sua falsa accusa di adulterio o di incesto)<sup>16</sup>.

Diversi sono i casi di adozione regolati dalla legge nella scelta di un parente: o per mantenere la successione (*siji*) in mancanza di eredi (dall'1% al 5% delle famiglie), o per motivi umanitari (*qiyang*). Di fatto però l'adottato è spesso scelto fra estranei al gruppo familiare, specie nel meridione. L'adozione è in genere accompagnata da una serie di cerimonie che rendono pubblico l'ingresso dell'adottato nella nuova famiglia, come banchetti e sacrifici agli antenati. A questo proposito, poco ortodosse sono di frequente le procedure utilizzate dai mercanti per estendere i loro legami familiari, con l'adozione di membri esterni al clan, oppure attraverso il matrimonio (per esempio offrendo la figlia come concubina ad un uomo già sposato, matrimonio che non potrebbe creare legami giuridici. L'uso «improprio» degli istituti del matrimonio e dell'adozione è inoltre frequente per simulare l'acquisto di servi e di serve.

Dalla famiglia nucleare, unità di produzione e di consumo, basata sulla cooperazione del lavoro dei componenti, si suole distinguere la famiglia estesa, più comune fra i ceti superiori, formata da due o più famiglie nucleari coabitanti, legate ad una proprietà indivisa.

Per lignaggio si intende il gruppo di famiglie discendenti da un comune progenitore, residenti in una determinata area e legate fra loro dal possesso comune di un appezzamento di terra. Esso va distinto dal clan (con cui è spesso confuso), gruppo esogamico patrilineare comprendente più lignaggi, con lo stesso cognome. Ne fanno parte i discendenti maschi (che si fanno risalire ad un unico presunto antenato attraverso le genealogie), le loro mogli e le figlie non sposate. Il clan, *zongzu*, infatti si basa su legami di parentela reale o presunta, legittimati dalle genealogie familiari, *zupu*, ed è dotato spesso di un tempio e di terreni comuni, e di propri regolamenti.

In alcuni casi il clan viene a coincidere con un villaggio, in altri con gilde specializzate in particolari mestieri. Così, il clan *Ge* è il depositario di una ricetta segreta di una medicina per i polmoni, che si tramanda di generazione in generazione, e della quale ha l'esclu-

<sup>16</sup> Cfr. TAI YEN-HUI, «Divorce in Traditional Chinese Law», in BUXBAUM DAVID (ed) *Chinese Family Law and Social Change in Historical and Comparative Perspective*, Seattle and London, 1978, pp. 91-4.

siva. Nel caso di coincidenza fra clan e villaggio, il capo del clan è anche capo del villaggio, e il cognome corrisponde al nome dell'agglomerato.

Benché in teoria tutti i maschi della stessa generazione dovrebbero godere di uguali diritti, il capo clan, la maggiore autorità, è scelto non soltanto in base all'età ed abilità, ma al prestigio ed alla ricchezza: in pratica proviene dalle più ricche famiglie della *gentry*.

Il clan, nonostante i vantaggi che la *gentry* trae dalla sua gestione, garantisce una protezione collettiva per tutti i suoi membri, ed assicura la soluzione delle contraddizioni interne. Con il ricavato dell'affitto delle terre comuni del clan, che costituiscono una specie di capitale sociale, si fa fronte alle spese generali, ed all'assistenza dei membri bisognosi<sup>17</sup>.

Attraverso le scuole del clan, *yixue*, *zuxue*, si provvede soprattutto all'educazione dei giovani meno abbienti, che difficilmente avrebbero la possibilità di studiare, in modo che possano partecipare agli esami di stato. Infatti, l'incremento dei membri colti accresce le possibilità di controllo della burocrazia e quindi rafforza il prestigio ed il potere del clan. È stato dimostrato lo stretto rapporto fra organizzazione e proprietà comune di clan da una parte, e formazione e perpetuazione della *élite* locale. A questo riguardo il clan si dimostra una organizzazione estremamente vivace e soggetta a continue trasformazioni per adattarsi ai mutamenti storici e sociali<sup>18</sup>.

Oltre alle funzioni rituali-religiose, le famiglie dirigenti svolgono importanti funzioni economiche, politiche e amministrative, specie quando il clan coincide con il villaggio, impiegando l'eccedenza di capitale e lavoro in opere idrauliche, di viabilità, in campo educativo, e in quello della protezione e della sicurezza.

La *gentry* si interessa anche del culto degli antenati, fondamentale per la sopravvivenza del clan, culto che, assieme alla compilazione delle genealogie, rappresenta la continuità nel tempo della stirpe. Questo culto, anche se svolto in funzione di tutto il clan, viene praticato solo dalla *gentry*, che contribuisce in massima parte, fornendo il terreno per i riti, ed i fondi necessari. Quando il villaggio si identifica con il clan, quest'ultimo gestisce anche le cerimonie in onore delle divinità locali, e dopo la cerimonia, organizza spettacoli e banchetti.

<sup>17</sup> Cfr. XU YANGJIE, «The Feudal Clan System Inherited from the Song and Ming Periods», in *Social Sciences in China*, 1980, 3, pp. 29-82.

<sup>18</sup> Cfr. BEATTIE HILARY, *Land and Lineage in China: a Study of T'ing-ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties*, Cambridge, Mass., 1979.



Il clan è dotato di una propria normativa che regola il comportamento etico, sociale ed economico dei suoi membri, come fosse una entità autonoma politico-religiosa. Tali regolamenti includono numerose citazioni dai Classici confuciani, dai testi neoconfuciani, dagli editti imperiali e dai documenti delle convenzioni di villaggio (*xiangyue*), e vengono periodicamente letti e commentati nelle riunioni del clan, assolvendo così alla funzione di canale di diffusione dell'ideologia e della morale ortodosse. Ciò non esclude la coesistenza di elementi buddhisti, taoisti e popolari che determinano la natura sincretica del clan, come momento di incontro tra cultura d'*élite* e cultura contadina. Tale normativa rappresenta la codificazione del compromesso fra gli ideali confuciani e le leggi statali da un lato, e le esigenze ed i valori locali dall'altro<sup>19</sup>.

Importante è poi l'opera del clan nella difesa dell'ordine pubblico. Oltre ad esercitare un certo controllo politico sui suoi membri, esso si fa carico anche della costruzione di opere di difesa comune e dell'organizzazione di milizie locali contro i banditi ed i ribelli. Spesso poi garantisce allo stato le entrate fiscali e le *corvées*, direttamente attraverso la sua organizzazione e indirettamente attraverso l'imposizione di sanzioni per i trasgressori.

Tutto ciò fa del clan un fattore di stabilizzazione sociale oltre che di mediazione politica. Esso diviene perciò un'organizzazione ausiliaria per lo stato. Anzi, nel mantenimento dell'ordine sociale, effettua un controllo sul singolo più efficiente di quanto possa fare lo *yamen* e dimostra maggiore flessibilità nella soluzione di contrasti sociali<sup>20</sup>. Il clan può essere considerato perciò più dello stesso villaggio l'unità politica primaria della Cina tradizionale. Per questi motivi, il governo gli riconosce uno *status* legale, cercando di sottoporlo al suo controllo, incoraggiando la solidarietà, l'organizzazione e tutte le attività che si svolgono nel suo ambito.

Tuttavia lo stesso clan, che svolge un ruolo primario di stabilizzazione sociale e di mediazione politica, può trovarsi in conflitto di interessi con lo stato, per le evasioni fiscali, l'appropriazione di terre private o demaniali, o l'affermazione degli interessi locali a scapito di quelli più generali, come la coltivazione di argini o di terre, in pregiudizio al normale corso o deflusso delle acque. Emblematico è il caso della famiglia Liu, nel 1671, che per impedire le possibili

<sup>19</sup> Cfr. LIU HUI-CHEN WANG, *The Traditional Chinese Clan Rules*, Locust Valley, 1959.

<sup>20</sup> Cfr. VAN DER SPENKEL SIBILLE, *Legal Institutions in Manchu China*, London, 1962; Fu Yiling, «Ming Qing shidai jieji guanxi de xin tansu», *Zhongguoshi yanjiu*, 1979, pp. 65-74.

denunce e testimonianze di evasione a suo carico, fa stazionare dei «bravi» attorno allo *yamen* a scopo intimidatorio, e fa bastonare ed uccidere gli accusatori.

I clan, inoltre, possono essere coinvolti in seri conflitti nella competizione per il prestigio a livello locale o per contrastanti interessi economici: sono i contrasti per lo sfruttamento della terra e delle riserve d'acqua, il controllo dei mercati locali, o le dispute riguardanti l'organizzazione di feste ed altre attività collettive. Questo avviene soprattutto nelle regioni sudorientali, Fujian, Guangdong, Guangxi, Zhejiang, durante la seconda metà della dinastia Qing. Le parti contendenti tentano di rafforzare la rispettive posizioni attraverso alleanze (*di* o *bao*), l'ingaggio di mercenari e corpi paramilitari, l'utilizzazione dei conflitti fra società segrete e bande criminali rivali. I dissidi possono degenerare in scontri armati che in alcuni casi assumono la forma di vere e proprie battaglie, con la partecipazione di migliaia di combattenti, la distruzione di case, raccolti e di interi villaggi. Le autorità governative sembrano spesso impotenti di fronte al dilagare di queste contese, sia nella forma di conflitti su vasta scala, sia di endemiche vendette, rapimenti, assassinii. I funzionari locali tendono ad ignorare tale contese, e possono anzi trarne vantaggio personale<sup>21</sup>.

Queste lotte sono l'espressione delle molteplici conflittualità che si manifestano ai vari livelli sociali: contrasti fra parenti e fra vicini, fra diverse comunità etnico-religiose, la criminalità organizzata, che certe bande esercitano con la connivenza delle autorità locali. Frequenti sono le liti e persino i delitti per motivi ereditari. Dei conflitti minori all'interno della famiglia, non resta ovviamente documentazione, tranne che nella letteratura, si pensi allo *Honglouneng*, al *Jinpingmei* o ai racconti di Pu Songlin. Quest'ultimo trasfonde nelle sue opere alcuni episodi relativi ai dissapori e contrasti fra parenti, memore dei litigi e delle tensioni familiari a cui ha assistito durante la sua giovinezza fino al matrimonio.

L'unità base della vita comunitaria locale rimane il villaggio (*li*, *cun*, *zhuang*), che spesso si sovrappone ad altre organizzazioni sociali, come il clan, e ad altre associazioni volontarie locali, o coincide con esse. Il clan comunque, come si è visto, svolge una funzione importante sia nella gestione del villaggio sia nella nomina dei suoi capi. La normativa che regola la vita di villaggio è costituita dalle consuetudini, alle quali si aggiungono le deliberazioni delle assemblee pub-

<sup>21</sup> Cfr. LAMLEY HARRY, «Hsieh-tou: the Pathology of Violence in Southeastern China», in *Ch'ingshib went'i*, 3, 7, 1977, pp. 1-39.

bliche tenute nei crocevia antistanti il tempio locale, in cui vengono discussi ed assegnati i compiti di rilevanza comune a ciascuna famiglia. Questi doveri riguardano l'attività religiosa e ricreativa, economica e di polizia. Decisioni vengono prese dai capi villaggio sui problemi relativi all'acquisto ed affitto delle terre, e sulle dispute fra gli abitanti o le famiglie della comunità<sup>22</sup>. Nell'ambito del villaggio, si hanno varie forme di collaborazione fra proprietari, coloni e contadini autonomi per la manutenzione degli impianti agricoli ed idraulici, per il miglioramento della produttività agricola, per la difesa comune contro i nemici esterni e l'eccessiva tassazione. Ciò dimostra l'esistenza di una certa coesione interna e di una coscienza solidaristica nell'ambito di queste comunità, benché la gestione dei villaggi e delle varie associazioni di mutua difesa sia in genere nelle mani dei proprietari terrieri. L'inserimento e l'integrazione di gruppi marginali nelle comunità agricole, in qualità di membri del *lijia*, *baojia* e *tuanlian* consolida i rapporti fra i ricchi proprietari terrieri ed i contadini poveri, smorzando i conflitti di interesse fra i vari strati sociali<sup>23</sup>.

Con la decadenza del sistema *lijia*, verso la metà della dinastia Ming, le autorità cercano di risolvere i problemi amministrativi e di ordine sociale, attraverso la riattivazione del sistema *baojia*, in cooperazione con altre organizzazioni locali, come i *xiangyue* («patti o consorzi locali»), *shancang* («granai comunitari»), *shexue* («scuole comunitarie o comunali»)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. VAN DER SPRENKEL, *op. cit.*

<sup>23</sup> Cfr. SAKAI TADAO, «Mindai zen chūki no hokōsei ni tsuite», in *Shimizu hakushū tsuitō kinen Mindaishi ronsō*, Tokyo 1962, pp. 577-610, e dello stesso autore, «Chūgoku shi jōyōrimita Min Shin jidai» in *Rekishi kyōiku*, 12, 9, 1964, pp. 1-10. Per la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, vedasi Hatada Takashi, *Chūgoku sonraku to kyōdōtai riron*, Tokyo, 1973.

<sup>24</sup> In epoca Ming non sempre è chiara la distinzione fra il sistema *lijia* e quello degli anziani posti a capo di queste comunità, perché spesso questi ultimi assumono la funzione dirigente nei due sistemi. Queste associazioni posseggono una certa autorità morale, ed in più viene loro riconosciuta – nel solco di una consolidata tradizione – una serie di funzioni pratiche e giudiziarie (risoluzione di liti familiari, di contrasti di interesse, di controversie per debiti o furti), religiose, di supervisione sull'agricoltura, di controllo dello stesso operato dei funzionari locali, dell'organizzazione temporanea delle milizie locali. Ma poi, nella seconda parte della dinastia Ming, queste funzioni vengono progressivamente assunte dalla *gentry*. I Qing tentano di impadronirsi del loro controllo tramite i funzionari locali e il rafforzamento del sistema del *baojia*. Comunque il ruolo di questi organi rimane fondamentale durante il corso di entrambe le dinastie: è esemplare il ricorso ai loro capi per la risoluzione dei conflitti nell'ambito del villaggio: l'appello agli uffici del *xian* o del *zhou* (*yuesu*, cioè «eccesso di appello»), saltando questi organi tradizionali, è relativamente raro, anche perché oneroso e rischioso.

Sulla natura del villaggio cinese diverse sono le opinioni, che possono essere ridotte a due tendenze: da un lato è considerato come un centro autonomo e «democratico», in quanto lontano dall'interferenza governativa e in grado di autogestirsi, dall'altro come uno strumento del controllo statale. In effetti, l'autonomia del villaggio, più che una concessione da parte delle autorità governative, deve essere intesa come la conseguenza dell'incapacità da parte del governo di estendere la sua autorità ad ogni parte del paese. La gestione «autonoma» del villaggio, inoltre, è svolta prevalentemente da poche persone, provenienti dalla *gentry*.

Per il mantenimento dell'ordine e per la protezione dai banditi, vengono organizzate forze di difesa locale, conosciute come *xiang-yong* («bravi» rurali) o *tuanlian* (milizia locale). Le milizie locali sono organizzate soprattutto dalla *gentry*, ma talvolta il governo se ne serve per domare ribellioni di notevole portata, come avviene durante la rivolta dei Taiping. Non sempre, però, gli obiettivi dei corpi di difesa coincidono con quelli del governo centrale, in quanto la *gentry* è soprattutto interessata al rafforzamento del proprio potere locale»<sup>25</sup>.

Fra le associazioni volontarie locali assumono un ruolo preminente quelle di culto, alcune limitate alla *gentry* ed ai ricchi mercanti, altre estese ai contadini. Esse sono incentrate sulla divinità tutelare locale ed il suo tempio. Le loro funzioni tuttavia non si limitano a quelle religiose e rituali, ma si estendono a quelle economiche e militari, in quanto la loro struttura e le cerimonie rafforzano la solidarietà sociale ed agevolano lo svolgimento di attività commerciali. Fra l'altro provvedono all'assistenza alimentare, medica, funeraria, per orfani, vedove, anziani della comunità, e al mutuo soccorso.

Le varie società rurali, *she*, si distinguono da quelle specificatamente commerciali (*bang*), dai cenacoli letterari (*wenshe*), dai sodalizi di amici (come le *jiushe*), perché sono sorte con funzioni civili-religiose territoriali (culto della divinità della terra); ma si occupano anche degli svaghi e festeggiamenti comunitari, della riscossione fiscale e del controllo sociale, dell'assistenza, e della promozione della produzione agricola. Anche le scuole comunali, *shexue*, sono spesso dei centri inter-villaggio attraverso cui gli anziani dei clan e della *gentry* di una determinata area operano al di fuori dei canali ufficiali: dalla mediazione dei dissidi fra i clan all'organizzazione delle milizie locali (come ufficio di reclutamento, tesoreria, luogo d'incontro e di esercitazioni).

<sup>25</sup> Cfr. SANTANGELO, *Elementi*, capitolo sulle comunità locali e di villaggio.

Nelle città, accanto alle organizzazioni di tipo amministrativo (*fangxiang*), ve ne sono di volontarie, in cui la popolazione di una stessa strada (*jie*) o quartiere è unita in «comunità di vicinato». Il loro nome varia secondo il tipo di attività o lo scopo primario: religioso (tempio) o professionale (gilde). Esse, però, assumono di frequente funzioni più ampie e generali, assicurando l'armonia sociale, l'assistenza (scuole, dispensari, orfanotrofi, ospizi), la prevenzione degli incendi, la nettezza urbana. A differenza dell'attività delle gilde in senso stretto, queste associazioni non si occupano esclusivamente dei propri membri, ma di tutta l'area di pertinenza.

Qui non ci soffermeremo sulle gilde, a cui peraltro, si è accennato di sfuggita, né sulle accademie politico-letterarie, che tanta parte hanno nella vita pubblica cinese specie nel periodo Ming. Si ricorderà soltanto il duplice ruolo svolto dalle *shuyuan*: la preparazione agli esami di stato ed i dibattiti filosofici e culturali da un lato, e la formazione di gruppi di pressione nell'ambito della burocrazia. Esse infatti sono spesso connesse, se non identificate con i *dang*, «partiti» o «fazioni», che operano nell'ambito della burocrazia. Questi in genere vengono osteggiati dagli imperatori, e la loro forza è inversamente proporzionale al potere imperiale<sup>26</sup>. Nel concetto di *dang* è infatti insita in qualche modo l'idea del particolare, di parte, di sedizione, tanto è vero che gli storici tradizionali parlano spesso di *danghuo*, «calamità partigiane».

Fra i conflitti politici possiamo annoverare lo scontro fra poteri centrali e periferici, fra autorità imperiale e *gentry*. Nelle campagne, il problema principale è rappresentato dalla pressione fiscale sui medi e piccoli contadini e dalla necessità ricorrente di una perequazione delle terre. Le resistenze dei contadini sfociano talvolta in rivolte armate, o nell'incremento del cronico fenomeno del banditismo. Nelle città, le tensioni si hanno fra, da un lato i proprietari terrieri inurbati ed i mercanti, legati ormai da interessi comuni, e dall'altro gli artigiani.

Conflitti armati, *xiedou*, si possono verificare, oltre che fra elementi appartenenti a strati sociali diversi (come, ad esempio, fra la *gentry* ed il popolo), fra differenti gruppi etnico-linguistici o religiosi, o fra clan, acquistando talvolta una rilevanza che supera l'ambito del villaggio. Essi si distinguono sia dalle ribellioni (*pan*, *luan*, *bian*) sia dalle azioni dei banditi, e vengono chiamati «conflitti privati» *sidou*.

Specie nei conflitti «etnici», ai contrasti di interesse si aggiungono le differenze culturali, ed i pregiudizi locali, come nei rapporti

<sup>26</sup> Si pensi ai limiti imposti all'inizio dei Ming, e da Yongzheng, con il famoso «discorso sulle fazioni», *pengdanglun*, del 1725.

fra la popolazione *han* e le minoranze indigene oppure fra i residenti di più antica e più recente immigrazione (si pensi alla posizione degli *hakka*).

La protesta sociale e politica – eccetto le rare forme autorizzate del sistema, come i memoriali dei censori e dei revisori – non è ammessa dalla legge. Essa è anzi considerata contraria all'ordine costituito, e ad essa lo stato risponde con la repressione. Gli organizzatori di ogni forma di protesta sono allora accusati di avere formato delle fazioni, *jiedang* se non di complotto sedizioso, *moupan*. Anzi, né le autorità né la storiografia ufficiale distinguono fra protesta politica e crimine comune. I dissidenti, specie se agiscono in gruppo, o ricorrono alla violenza, vengono classificati dalle fonti ufficiali come «banditi», *zeifei*, *zeitu*. Solo eccezionalmente i funzionari locali si interpongono fra le autorità centrali e la popolazione per tentare una mediazione<sup>27</sup>, ma si tratta di casi straordinari, in cui la debolezza delle autorità e la solidarietà della popolazione con i fautori della protesta non lasciano altre scelte.

In effetti, analogamente a quanto vale per le società segrete e le corporazioni, non esiste una distinzione netta che separi il crimine comune da altri fenomeni, ed esistono varie gradazioni di correlazioni. Inoltre spesso si assiste al passaggio da forme di condotta, legali ad illegali e viceversa, a seguito del mutamento della situazione generale, o dell'intervento delle stesse autorità e della *gentry*. Esistono vari esempi di «recupero» di ex-ribelli o di membri di società segrete, inseriti nelle milizie locali, o come intendenti e inservienti della polizia e dei magistrati, sia alla fine del periodo Ming sia di quello Qing.<sup>28</sup> Questa fluidità di posizioni trova un corrispondente nelle espressioni tradizionali di «cadere fra l'erba», *luocao* e «lavare le mani», *xishou*, che indicano la relativa facilità di passaggio dallo stato illegale a quello regolare e viceversa.

Diverso, ma altrettanto articolato, è l'atteggiamento popolare nei confronti delle azioni insurrezionali o comunque illegali, che giustifica la rivolta contro i «cattivi» funzionari (*guanbi minfan*, *guampo*

<sup>27</sup> Ciò avviene in alcune sommosse urbane di Suzhou, alla fine dei Ming.

<sup>28</sup> Fra i saggi sull'argomento, cfr. DENNERLINE JERRY, «Hsü Tu and the Lesson of Nanking: Political Integration and Local Defence in Chiang-nan, 1634-1645», in *From Ming to Ch'ing. Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-Century China*, a cura di SPENCE e WILLS, New Haven and London, 1979, pp. 89-132; KUHN PHILIP, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China, Militarization and Social Structure, 1796-1864*, Cambridge, Mass., 1970; Ch'en Jerome, «Rebels between Rebellions – Secret Societies in the Novel P'eng Kung An», in *Journal of Asian Studies*, 29, 1970, pp. 807-822.

*minfan*). Tale concezione è in parte assunta dalla stessa morale confuciana, che ammette che la corruzione dei funzionari e l'ingiustizia del governo provocano le ribellioni <sup>29</sup>.

Tuttavia i rapporti dei ribelli con la *gentry* non sono soltanto di natura conflittuale, ma possono essere caratterizzati da un certo grado di ambiguità. Il successo del fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang, nella conquista e nel mantenimento del potere, per esempio, si deve attribuire anche ai legami con la *gentry*. Emblematiche a questo proposito sono le rivolte del XVII secolo: mentre sino al 1640 esse hanno un atteggiamento prevalentemente antagonistico nei confronti della classe dirigente, successivamente si nota una crescente collaborazione fra i loro capi ed una parte della *gentry* e dei funzionari, quelli del partito *Donglin* ed i lealisti, in funzione antimancese <sup>30</sup>.

Gli elementi ideologici alla base delle rivolte sono vari e mutevoli, ma possono essere ricondotti alle seguenti quattro categorie:

a) credenze religiose non confuciane, quali il buddhismo eterodosso, il taoismo popolare e le pratiche sciamanistiche, comprendenti credenze millenaristiche e messianiche;

b) la concezione confuciana del *tianming*, il mandato celeste;

c) la concezione etnocentrica e culturocentrica *han* e l'ostilità verso le popolazioni «barbariche»;

d) l'esigenza di una più equa distribuzione delle ricchezze e gli ideali di perequazione e di uguaglianza <sup>31</sup>.

Alcuni slogan sono di carattere esclusivamente contadino, come quelli che reclamano la perequazione delle terre e la diminuzione o l'abolizione delle tasse: *guijian juntian* e *juntian mianliang*. Di tipo invece sinocentrico e proto-nazionalistico sono gli slogan anti-Qing, per la restaurazione dei Ming e comunque per il ritorno del potere politico ai Cinesi: *fanQing fuMing*, *fanQing fuHan*. Esiste poi una vera e propria letteratura ed una mitologia che fioriscono in ambiente popolare. Si pensi alla idealizzazione del «buon bandito» nello *Shuihuzhuan*, che, in nome della giustizia, *yi*, «uccide il ricco per dare al povero», *shafu jipin*, o «toglie al ricco per aiutare il povero», *jiefu jipin*.

Benché il grosso dei partecipanti alle sollevazioni popolari sia costituito da contadini, sono presenti altri importanti segmenti della

<sup>29</sup> Cfr. CH'EN JEROME, *op. cit.*

<sup>30</sup> Cfr. SIMONOVSKAJA LARISA VASIL'EVNA, *Antifeodal'naja bor'ba kitajskib krest'jan v XVIII veke*, Moskow, 1966.

<sup>31</sup> Cfr. MURAMATSU YUJI, "Some Themes in Chinese Rebel Ideologies", in *The Confucian Persuasion*, a cura di ARTHUR WRIGHT, Stanford, 1960, pp. 241-267.

società, che spesso guidano le rivolte, e che dirigono le società segrete. Perciò alla definizione corrente di «rivolte contadine» è preferibile quella di «rivolte popolari». Infatti un ruolo determinante viene svolto da piccoli funzionari, membri insoddisfatti della *gentry*, monaci, servitori di posta, sciamani, medici popolari, astrologi. Ad essi poi, si aggiunge la numerosa partecipazione di elementi di estrazione non propriamente contadina, al margine della società, dall'attività discontinua; sono le categorie a cui si è accennato già a proposito delle società segrete: minatori, battellieri, contrabbandieri, ambulanti, soldati, vagabondi (*liumin*, *liumang*), la «piccola borghesia illegale», come vengono chiamati impropriamente ma con una certa efficacia da alcuni studiosi. Questi elementi, slegati dalla società, spesso produttori di «servizi», si distinguono dai contadini che, e per il loro attaccamento alla terra e per il maggiore controllo sociale a cui sono sottoposti, si trovano in una obiettiva difficoltà a creare delle organizzazioni ribelli. Alle sommosse prevalentemente contadine si aggiungono le sollevazioni del ceto servile e quelle più propriamente urbane, dei vari strati dell'industria manifatturiera, in particolare la seta<sup>32</sup>.

La popolazione individua in alcuni soggetti «carismatici» la personificazione delle sue aspettative messianiche, e questi adattano il loro programma alle esigenze del momento. Tuttavia la maggior parte delle sollevazioni non riesce a superare il momento insurrezionale, e si esaurisce dopo alcuni mesi sotto la repressione governativa. In caso di successo, la rivolta può abbattere la dinastia precedente ed instaurarne una nuova. Ma alla fine, anche se vittoriosa, essa non riesce a ribaltare l'ordine tradizionale, né a creare un'organizzazione politica alternativa. A questo proposito è emblematico il personaggio Zhu Yuanzhang: il suo passaggio da ribelle ad imperatore dimostra una notevole abilità di istituzionalizzazione della rivolta e di compromesso con le forze sociali più potenti<sup>33</sup>.

Tuttavia, nel loro complesso, le rivolte non soltanto svolgono la funzione di valvola di sicurezza, contribuendo alla «perdita del mandato» della dinastia inetta ed incapace, e divenendo lo strumento della «razionalità» del sistema, ma contribuiscono ad un progressivo

<sup>32</sup> Cfr. CHESNEAUX, DAVIS, HO, *op. cit.*; DAVID, *op. cit.*; OVERMYER, *op. cit.*; NAQUIN SUSAN, *The Eight Trigrams Uprising Millenarian Rebellion in China*, New Haven and London, 1976.

<sup>33</sup> Cfr. CHAN HOK-LAM, «The White Lotus-Maitreya Doctrine and Popular Uprisings in Ming and Ch'ing China», in *Sinologica*, 10, 4, 1969, pp. 211-233; DARDESS JOHN, «The Transformation of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty», *Journal of Asian Studies*, 29, 3, 1970, pp. 539-558.



seppure lento miglioramento delle condizioni della popolazione. Ad esempio, sono indubbiamente da mettere in relazione con il timore di una reazione contadina alcuni decreti (1729, 1738, 1748), in cui si esortano i proprietari terrieri a venire in soccorso dei coloni, diminuendo i canoni di affitto nei periodi di difficoltà economica <sup>34</sup>.

Non meno numerose delle rivolte contadine sono le agitazioni nei centri urbani, soprattutto nell'area economicamente più prospera dell'impero, cioè il Jiangsu. Suzhou, Nanchino, Jiangyin e Songjiang sono teatro di numerose rivolte fra la metà del XVI ed i primi decenni del XVIII secolo. Tali rivolte, chiamate comunemente col termine di «incidenti, disordini popolari, *minbian*, sono legate alla concentrazione di grandi masse di artigiani e mercanti in aree densamente popolate.

Tra le svariate categorie di artigiani che affluiscono nelle numerose fabbriche e botteghe dei prosperi centri urbani del Sud-est, Dongnan, più attiva è quella dei calandratori, *chuai*, o *ya*; si tratta di lavoratori tessili particolarmente robusti, per il lavoro a cui sono addetti, dallo status sociale molto umile, discriminati e temuti dalle autorità e dagli stessi abitanti. Turbolenti si dimostrano pure i numerosi lavoratori senza un impiego stabile o disoccupati, alla mercé degli intermediari e delle gilde che ingrossano le file degli scontenti, dei vagabondi e dei mendicanti, consorziandosi in società segrete <sup>35</sup>.

A fianco della popolazione urbana, troviamo talvolta anche la classe degli intellettuali, la *gentry*, come nella sollevazione del 1626 di Suzhou contro gli eunuchi. Numerose poi sono le proteste degli *shengyuan*, e degli studenti candidati a divenire *shengyuan*, contro i funzionari addetti agli esami.

Fra i vari tipi di protesta urbana, un discorso a parte va fatto per quelle manifestazioni organizzate prevalentemente dalle botteghe e

<sup>34</sup> Cfr. HSIAO KUNG-CHUAN, *Rural China. Imperial Control in the XIX Century*, Seattle, 1967.

<sup>35</sup> La sinologia giapponese ha dato un notevole contributo allo studio delle condizioni sociali degli artigiani tessili in questo periodo e delle loro rivolte. Cfr. ad esempio Saeki Yūichi, «Shokuyōno hen», *Rekishi gaku kenkyū*, 171, 1954, pp. 52-4; Saeki Yūichi, «Mindai shōekisei no hōkai to toshi kinu orimono ryutsūshijō no tenkai», *Tōyō bunka kenkyūjo kiyō*, 10, 1956, pp. 359-426; Saeki Yūichi, «Mindai zempanki no kiko – ōchōkenryoku ni yoru shōaku o megutte», *Tōyō bunka kenkyūjo kiyō*, 8, 1956, pp. 167-210; Saeki Yūichi, «Mimmatsu no Tōshi no hen. Iwayuru dohen no seikaku ni kanren shite», *Tōyōshi kenkyū*, 16, 1957, pp. 26-57; Saeki Yūichi, «Mimmatsu shokkōbōdōshiryō ruishū, *Shimizu bakushi tsuitō kinen Mindai shi ronsō*, 1962, pp. 611-35; Saeki Yūichi, «Senroppyakuichi nen shokuyōno hen o meguru shomondai», *Tōyōbunka kenkyūjo kiyō*, 45, 1968, pp. 77-108; Saeki Yūichi, «Mindai shōeki sei no hōkai to toshi kinu orimono gyō ryū sū shijō no tenkai», *Tōyō bunka kenkyūjo kiyō*, 10, 1956.

dagli artigiani, le serrate, *bashi*, «chiusura del mercato», su cui si ritornerà a proposito dei mercanti.

Benché si tratti per la maggior parte di dottrine pacifiste ed ultramondane, le prospettive millenaristiche danno corpo alle aspettative popolari di rinnovamento sociale, e si prestano all'azione di coloro che si proclamano ispirati a compiere la missione di trasformazione della società. Il carattere religioso inoltre offre quella spinta irrazionale e quella carica rivoluzionaria, necessarie alla mobilitazione popolare; così pure la fede mistica e le cerimonie religiose concorrono a consolidare la coesione interna ed a rafforzare la disciplina. Questa è una delle ragioni per cui una buona parte delle rivolte si trovano in stretta relazione con le società segrete.

Queste ultime costituiscono delle associazioni volontarie, generalmente considerate *contra legem*, perché portatrici di credenze eterodosse e di idee sediziose. I valori che in esse sono coltivati risultano spesso opposti a quelli ufficiali della società; sulla famiglia, l'autorità civile, la gerarchia degli strati sociali. I legami interni fra coloro che fanno parte della setta integrano e spesso sostituiscono quelli tradizionali della famiglia e delle relazioni sociali<sup>36</sup>; sono frequentemente in grado di offrire ai membri, spesso elementi sradicati o ai margini della società, una comunità autosufficiente, in cui poter trovare soccorso e protezione, assistenza economica, soluzione delle controversie interne, soddisfacimento delle esigenze religiose<sup>37</sup>.

Le relazioni fra i membri sono quindi più egualitarie che nella società esterna, anche se rimangono rapporti di tipo gerarchico e sussistono le influenze dei tradizionali legami di parentela e dell'origine territoriale ed etnica. La natura di tali organizzazioni è spesso complessa ed ambigua, perché, oltre agli scopi religiosi, assistenziali e politici, esse di frequente abbinano – ciò è una delle ragioni, ma anche la conseguenza della loro messa al bando – attività di tipo delinquenziale e mafioso<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. SANTANGELO, *op. cit.*, in particolare il capitolo sulle rivolte.

<sup>37</sup> Fra le cerimonie che vengono celebrate dalla società segreta, un ruolo fondamentale svolgono i riti di iniziazione, che hanno il duplice scopo di rigenerazione e di creazione di un «legame di sangue» fra il nuovo adepto ed il resto della comunità.

<sup>38</sup> Molti dei suoi membri non posseggono una propria famiglia (e sono perciò chiamati «rami secchi», *guanggun*), sono sradicati dalla società originaria (le società segrete prosperano soprattutto fra i Cinesi emigrati all'estero o quelli residenti in altre province distanti da quelle di origine), e praticano determinate professioni: sono minatori, battellieri, lavoratori di piantagioni, ruotano nei settori del gioco d'azzardo e della prostituzione. Per esempio, i battellieri addetti al trasporto del

Fra i quadri di queste società svolgono un ruolo rilevante quelli provenienti dalla «*Lumpen intelligentia*» tradizionale, come letterati che non siano riusciti a superare gli esami di stato, monaci buddhisti e taoisti, indovini e sciamani. Anche le donne fanno parte a pieno titolo di queste società e delle loro organizzazioni. Talvolta esse possono accedere ai gradi più elevati della gerarchia, e godono dello stesso trattamento degli uomini, a differenza che nella società confuciana. Notevole è infatti il ruolo delle donne non solo in queste organizzazioni, ma anche nelle rivolte da esse promosse. Massiccia è la loro partecipazione alle sommosse legate alla setta del Loto bianco, come, più tardi, a quella *Taiping*. Leggendaria è divenuta poi la figura della vedova Tang Sa'er, che nel 1420 guida una sommossa nello Shandong, con il titolo di *Fomu*, «madre del Buddha»<sup>39</sup>.

Alcune società segrete si ispirano a concezioni millenaristiche di origine buddhista con assimilazione di elementi sincretistici confuciani e soprattutto taoisti, come la setta del Loto bianco, *bailian jiao*, la Via del «Cielo precedente», *Xiantian dao*. Di carattere più spiccatamente politico sono i programmi di riforma agraria, che si ispirano al mitico sistema dei «campi a pozzo», *jingtian*, e quelli per la restaurazione della dinastia Ming, durante i Qing (nel caso della triade, *sanhehui*, per esempio). Perciò esse sono state definite come la principale forza politica di opposizione all'ordine costituito nella Cina imperiale<sup>40</sup>.

In tempi normali, le logge segrete (*tang*) di queste organizzazioni si limitano ad attività religiose o di mutua assistenza, o al massimo coordinano la resistenza contadina contro le eccessive rendite o imposizioni fiscali. Per il loro sostentamento, è frequente il ricorso ad attività illegali, quali il brigantaggio, la pirateria, la «protezione» delle botteghe e dei proprietari terrieri dell'area sottoposta al loro controllo. Il proselitismo avviene attraverso la predicazione clandestina, l'opera di assistenza ai bisognosi, la cura dei malati, le relazioni personali, e le pratiche magiche. Nei periodi di difficoltà economiche

grano governativo sono legati da stretti rapporti associativi (la setta Luo); tali legami svolgono una funzione assistenziale rilevante, sia durante il lavoro, sia nei periodi di riposo, sia infine in attività illegali, come furti e rapine. Le stesse attività economiche di queste associazioni si basano spesso sul banditismo, il contrabbando, la prostituzione, il controllo della manodopera e il traffico degli schiavi. Naturalmente numerosi fra i loro membri sono anche contadini poveri ed artigiani disoccupati.

<sup>39</sup> Il suo ricordo nella tradizione popolare orale si traduce in un personaggio del romanzo di LÜ XIONG, *Nuxian waishi*, storia segreta di donne immortali.

<sup>40</sup> Cfr. CHESNEAUX, DAVIS, HO, *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XX siècle*, Paris, 1970; DAVIS FEI-LING, *Le società segrete in Cina: 1840-1911. Forme primitive di lotta rivoluzionaria*, Torino, 1971.

e di malessere sociale, le logge diventano i punti di riferimento per i movimenti insurrezionali e spesso il loro centro organizzativo. Forniscono i quadri dirigenti delle rivolte, in caso di improvvisa esplosione del malcontento popolare; rappresentano una struttura di ripiego in caso di fallimento; assicurano infine il ricambio negli intervalli fra i periodi di crisi.

Esse sono perciò oggetto della persecuzione e condanna da parte delle autorità che le bollano come immorali, temendone il carattere eterodosso dal punto di vista dottrinale e soprattutto l'influenza pratica sulla società<sup>41</sup>.

### *I «quattro ordini» e la stratificazione sociale*

Secondo lo schema ufficiale, la società è fondamentalemente strutturata in quattro «ordini», i *simin*, cioè gli *shi*, i funzionari ed i letterati, i *nong*, i contadini, i *gong*, gli artigiani, e gli *shang*, i mercanti. Al di sopra di questa ripartizione sta il sovrano, la famiglia imperiale e l'aristocrazia, e, al di sotto, il «popolo basso», *jianmin*.

L'imperatore è presentato come modello di alacrità, di virtù (*shengde*, «la sacra virtù imperiale») e di cultura, e come la massima autorità civile, militare e religiosa. Egli è allo stesso tempo severo e benevolo, deciso e sensibile alle richieste ed ai lamenti dei sudditi. A questa immagine contribuiscono i documenti ufficiali, come gli scritti del sovrano e i ritratti di Corte<sup>42</sup>. Inoltre, come al tempo della dominazione mongola, gli imperatori Qing, che regnano su un impero «multinazionale», sono sensibili alle tradizioni dell'Asia Centrale, e vengono spesso raffigurati o descritti nella veste di Bodhisattva, di Manjstri in particolare. In tal modo, essi, facendosi interpreti del sentimento religioso di popolazioni che sono spesso al di fuori del controllo diretto dell'impero, ne rafforzano i legami di dipendenza dal sovrano. Tale politica religiosa non impedisce tuttavia gli imperatori dal seguire una differente politica nei confronti dei sudditi cinesi, che spesso si tinge di connotazioni laiche se non «anticlericali»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Durante i Qing, per esempio, negli editti sia di Kangxi (1670) sia di Qianlong (1770) vengono severamente condannate le sette del Loto bianco, del Buddha Maitreya, e della Nuvola bianca.

<sup>42</sup> Vedasi per esempio l'ottimo studio di KAHN HAROLD, *Monarchy in the Emperor's Eyes. Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign*, Cambridge, Mass., 1971.

<sup>43</sup> Cfr. FARQUHAR DAVID, «Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire», in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38, pp. 5-34.

Ben diversa è invece l'immagine che emerge da altre fonti le stesse storie dinastiche (per gli ultimi imperatori), le storie private (*yeshi*) ed i romanzi storici, ed infine l'opinione di alcuni intellettuali dell'epoca. Mentre nelle prime prevale lo stereotipo dell'indegnità dei sovrani della fine di ogni dinastia, nelle seconde si esprime in modo aneddotico la fantasia popolare sulla loro vita privata, vizi e prodezze. Alcuni pensatori, poi, specie dell'epoca Qing, sembrano ignorare la propaganda ufficiale e nutrire seri dubbi sull'identità fra potere politico e superiorità morale. Per il grosso della popolazione, invece, il sovrano e la corte restano delle entità remote, come recita il proverbio «Il cielo è alto e l'imperatore lontano», *tiangao huang-diyuan*.

Nella realtà dei fatti, abbiamo imperatori che si disinteressano completamente degli affari dello stato, come Tianqi (1621-27), altri che usurpano il potere come Yongle (1403-25) e Yongzheng (1723-36), altri ancora che si macchiano di atrocità, come Hongwu (1368-99), o di eccessiva debolezza verso i loro protetti, come Qianlong (1736-96) o Wanli (1573-1620). Infatti, nonostante la cura posta nell'eliminare o falsificare i documenti storici a loro contemporanei da parte degli imperatori interessati, risultano due casi di usurpazione, uno durante la dinastia Ming, con Yongle, ed uno durante la dinastia Qing, con Yongzheng. Tuttavia l'operato dei sovrani è difficilmente oggetto di indagine o peggio di biasimo durante il regno.

Benché venga punito come reato contro la dignità imperiale l'uso di abiti, titoli, e distintivi spettanti all'imperatore e alla Corte, esistono frequenti denunce di casi di furto e di vendita di materiali e di prodotti delle manifatture imperiali destinati alla Corte. È opportuno qui ricordare un altro caso relativo alla figura imperiale, cioè l'uso improprio dei caratteri «tabù» da parte dei funzionari e degli scrittori. Talvolta si arriva a considerare violazione di tale divieto persino l'impiego di caratteri ad essi simili, come nel caso del funzionario Zha Siting (1664-1727), condannato sotto Yongzheng per sospetto di «lesa maestà»: Zha, infatti, ha l'inavvedutezza di porre fra i temi degli esami di *juren* del 1726 per il Jiangxi la seguente citazione dal *Daxue: wei min* (dove il popolo si adagia); ma il primo e l'ultimo carattere della citazione ricordano quelli di *Yongzheng*, a cui sia stata tolta la parte superiore: da qui il sospetto che si alluda alla decapitazione del sovrano.

In epoca Ming e Qing, l'aristocrazia, benché abbia perduto il suo potere (decaduto progressivamente sin dalla seconda metà Tang), non scompare tuttavia dalla società. Si tratta in gran parte di una nuova nobiltà, creata dalle due dinastie al momento della loro fondazione: ad essa appartengono i parenti dell'imperatore in senso lato,

*yiqin*, i detentori di titoli nobiliari, *yigui*, e la famiglia dell'imperatrice (*huanghou*), *waiqi*. Un ruolo importante è ricoperto in questo strato dal clan imperiale, la cui crescita straordinaria (secondo le fonti, il numero dei suoi membri avrebbe raggiunto la cifra di 600.000 unità nel 1608) grava notevolmente sulle finanze dello stato. La nobiltà, tuttavia, va ancora sottolineato, non gode del prestigio degli alti funzionari e non ha i poteri e i privilegi dell'aristocrazia europea. Durante i Ming, da Yongle, anche al fine di evitare usurpazioni e colpi di stato, i membri della famiglia imperiale ricevono delle prebende senza però un corrispettivo potere politico. I parenti dell'imperatore e delle sue concubine (*feibin*) sono esclusi per legge dalle cariche pubbliche e non hanno accesso agli esami di stato.

L'aristocrazia gode, oltre che di una serie di privilegi in campo penale e fiscale, in larga misura dell'assegnazione di tenute, *zhuangtian*, il cui ammontare è considerevole: si pensi che la parte delle tenute appartenenti ai principi Ming e ridistribuite dai Qing ai contadini, corrisponde a 20 milioni di *mu*. Inoltre i frequenti abusi delle famiglie principesche, *wangfu*, perpetrati ai danni dei contadini e soprattutto dello stato, provocano, nella seconda metà della dinastia Ming, gravi conflitti fra esse e la burocrazia<sup>41</sup>.

Assimilabili alla nobiltà sono i discendenti di Confucio, *shengyi*, il cui clan mantiene la sua sede a Qufu (Shandong), con una certa autonomia amministrativa, giudiziaria, ed esenzioni fiscali.

Gran parte della nobiltà mancese, che all'inizio della dinastia Qing gode di una posizione altamente privilegiata, attraverso l'organizzazione delle bandiere, subisce però un progressivo decadimento nel corso del XVIII secolo. Alla fine, molti nobili mancesi si distinguono dal resto della popolazione solo per le insegne che ne evidenziano lo *status*: restano loro i privilegi giudiziari e sociali, ma le condizioni economiche di gran parte di essi sono deteriorate notevolmente.

In una posizione primaria si trovano poi i funzionari, suddivisi secondo una gerarchia di nove doppi livelli, *pin*, raggruppati in tre fasce: la superiore (livelli 1-3), la media (livelli 4-7), e l'inferiore (livelli 8 e 9). Ad ogni grado corrisponde una *status* particolare, che si riflette nei privilegi e nelle cerimonie.

Gli altri funzionari godono del privilegio *yin* e del potere di raccomandazione. I funzionari godono di numerosi privilegi di ordine giudiziario (non hanno l'obbligo di presentarsi in giudizio né di essere chiamati come testimoni, e godono di regolamenti penali

<sup>41</sup> Cfr. WANG YUQUAN, «Mingdai de wangfu zhuantian», *Lishi luncong*, 1,

speciali), e fiscale (alla fine della dinastia Ming i funzionari superiori godono dell'esenzione fiscale per proprietà sino a 10.000 *mu* di terra). Ai membri della burocrazia, tuttavia, non corrisponde un trattamento economico pari allo *status*. Considerando che varie spese sono a carico del mandarino, come la retribuzione dei propri segretari, i contributi da versare in caso di deficit e le spese straordinarie, i «diritti usuali» da pagare ai funzionari superiori, i «diritti di porta» ai portieri, il «denaro per il te», ai corrieri, ecc. Infatti bisogna tenere presente la pratica corrente, ritenuta quasi legale, del corrispettivo che il richiedente deve per ogni servizio eseguito: persino il funzionario deve pagare i dipendenti, funzionari inferiori o inserienti, per ogni richiesta o servizio che non rientri nella *routine* ordinaria. Da qui la difficile distinzione fra compenso legale e corruzione. Le riforme di Yongzheng del 1724-25 tendono ad elevare le retribuzioni legali, che vengono notevolmente migliorate per combattere la corruzione, riservando le entrate derivanti dalle sovratasse (*huobao*) a favore del personale, ma non risolvono il problema di fondo. I funzionari vengono a percepire normalmente diversi tipi di entrate: a) lo stipendio in danaro e in riso; b) il «contributo per incoraggiare l'onestà», *yanglian* (a partire dall'era Yongzheng); c) il contributo per le spese pubbliche, *gongfei*; d) doni e tangenti illegali, seppure tacitamente ammessi. Dal confronto fra le varie entrate, risulta che quella dello stipendio base è più ridotta; i funzionari locali arrivano a percepire entrate extralegali a volte più di trenta volte maggiori di quelle legali. La corruzione è talmente diffusa che viene di frequente tollerata. Può essere intesa, d'altronde, se contenuta in una certa misura, anche come una disfunzione necessaria, legata ai particolarismi economici ed in qualche modo legittimata dallo stesso familismo confuciano.

Essa influenza lo stesso funzionamento degli uffici, e la popolazione civile rifugge dal ricorrere allo *yamen*, servendosi in sua vece di organizzazioni semi-pubbliche, quali il clan, le comunità di villaggio, le gilde, ecc.

Analoga alla corruzione è l'utilizzazione per scopi privati degli uffici e dei beni pubblici. Tale abuso può essere esercitato direttamente dal funzionario, o dall'impiegato locale, o indirettamente, con la loro connivenza, nel favorire interessi privati. È il caso, per esempio, dell'utilizzazione delle navi addette al trasporto del grano per la capitale: in esse vengono frequentemente caricati oggetti di lusso, legname, sale di contrabbando e altri beni appartenenti a privati.

Con l'avvento dei Mancesi il problema della coesistenza delle popolazioni vincitrici con i Cinesi, viene risolto, a livello burocratico, con il cosiddetto sistema della «diarchia», ed a livello imperiale col

concetto della plurinazionalità dell'impero (trinazionalità delle bandiere e trilinguismo ufficiale: mancese, cinese e mongolo).

Dai funzionari vanno distinti i segretari, sia quelli dello *yamen* sia quelli privati, perché, pur essendo dotati di una buona istruzione, sono al di fuori dell'organico della burocrazia ufficiale. Naturalmente, vanno distinti anche i vari tipi di inservienti e dipendenti locali. Tuttavia, benché questo personale non faccia parte della struttura burocratica ufficiale, una parte di esso svolge un ruolo importante nell'ambito dell'organizzazione statale<sup>45</sup>.

Lo strato sociale più ampio, da cui vengono nominati i funzionari, è la cosiddetta *gentry*, che corrisponde ai termini cinesi *shenshi*, *xiangshen*. Essa è composta, in senso stretto, da coloro che sono abilitati ad indossare un certo abbigliamento, avendo superato almeno il primo livello degli esami di stato. Si tratta quindi della *élite* locale che non occupa cariche burocratiche, *élite* non ereditaria, ma basata sul merito e sul sistema acquisitivo degli esami. Essa ha una posizione intermedia fra il potere statale e gli interessi locali, fra cui fa da tramite, collaborando con gli uffici periferici nelle opere di assistenza, nella direzione dei lavori pubblici, nel controllo dell'ordine sociale e nella conciliazione delle dispute locali<sup>46</sup>.

La figura del contadino è in genere esaltata e descritta sotto una luce ideale nei testi ufficiali ed in quelli destinati al popolo. Poiché il contadino. *nongmin*, è dedito all'agricoltura, l'attività fondamentale, *benye*, è quindi il pilastro dell'impero. Egli è considerato come il più nobile fra tutti i sudditi che non esercitano un'attività intellettuale. È descritto come diligente e frugale, grato per la benevola attenzione della classe dirigente. Egli anzi si disinteressa degli affari politici, è prevalentemente pacifico e conservatore nelle abitudini e sostenitore della tradizione. La stabilità del paese dipende dalla tranquillità rurale, e di questa è in qualche modo garante il contadino, inserito in un meccanismo di relazioni personali, familiari e di mutui rapporti, *ganqing*. Questo complesso di relazioni resta saldo finché la sussistenza del contadino sia assicurata. In caso contrario, però, egli

1964, pp. 219-305.

<sup>45</sup> Si pensi al ruolo del *mufu* nell'amministrazione provinciale, sia durante la dinastia Qing, sia durante quella Ming. Cfr. FOLSOM KENNETH, *Friends, Guests and Colleagues: The Mu-fu System in Late Ch'ing Period*, Los Angeles and London, 1968; PORTER JONATHAN, *Tseng Kuo-fan's Private Bureaucracy*, Berkeley, 1972; FITZPATRICK MERRILYN, «Local Interests and the Anti-Pirate Administration in China's South-East, 1555-1565», in *Ch'ingshib went'i*, 4, 2, 1979, pp. 1-50.

<sup>46</sup> Per maggiori nozioni sulla *gentry*, e per la relativa bibliografia, si rinvia al volume SANTANGELO, *Elementi*.



può diventare un ribelle, legarsi con quegli elementi marginali della società, come battellieri, minatori, vagabondi, e diventare «lo strumento per il cambiamento del mandato celeste». E così, nei periodi di profonda instabilità sociale e di crisi economica (come verso la fine della dinastia Ming o di quella Qing), ci viene presentata una sua immagine completamente diversa, quasi opposta: secondo il pensatore Zhang Lixiang (vissuto fra la fine della dinastia Ming ed il regno di Kangxi), solo due o tre contadini su dieci sono leali e onesti, mentre la maggior parte di essi è formata da lestofanti e violenti, *diaohan*; e, verso la fine dei Qing, il letterato Wang Shiduo (1802-89), d'altronde, afferma che il contadino è facilmente indotto alla ribellione, ed è «il più irragionevole», «il più stupido» fra gli esseri umani.

Le reali condizioni sociali dei contadini – a parte il riconoscimento ufficiale e la loro collocazione ideale al secondo posto nella scala dei «quattro ordini» – variano a seconda del periodo e della località, e sono in funzione dell'assetto agrario, dell'estensione della proprietà e del ruolo del coltivatore. I testi legislativi dell'inizio dei Ming, non fanno distinzione di *status* fra proprietari e coloni, che chiamano indistintamente *fanren* (termine che peraltro comprende anche gli artigiani ed i mercanti), uomini comuni<sup>47</sup>.

I coloni possono grosso modo essere distinti in tre categorie: 1 = *diannong*, che pagano una rendita, prevalentemente in natura, e prestano dei servizi al padrone della terra che lavorano, ricevendo una parte degli strumenti agricoli, gli animali e le sementi; 2 = i servi-contadini ereditari, *zhuangpu*, diffusi soprattutto nel sud, e che mantengono col proprietario un rapporto quasi di tipo familiare; 3 = infine quegli affittuari la cui posizione è molto più indipendente dei precedenti, sia perché posseggono i mezzi di produzione, sia perché hanno ormai acquisito un diritto reale ereditabile ed alienabile sulla coltivazione della terra, gli *yongdian*. Dal punto di vista del loro *status* sociale, i contadini della prima e dell'ultima categoria vanno distinti da quelli della seconda: per quanto differiscano fra di loro per condizioni economiche e per il diverso tipo di rapporto che intercorre con il titolare della proprietà fondiaria, il *diannong* e lo *yongdian* fanno entrambi parte del popolo comune, mentre il *zhuangpu* è considerato alla stessa stregua dei servi e degli schiavi.

Da alcuni è stato poi rilevato il progressivo deterioramento della piccola proprietà ed la conseguente concentrazione della terra dal

<sup>47</sup> Cfr. HUANG MIANTANG, «Lun Mingdai nongmin de ziyouhua» qingxiang ji qi shehui yiyi», *Wenshizhe*, 4, 1983, pp. 9-17.

XV secolo. Il problema dell'effettivo controllo della terra, specie per l'epoca Ming, rappresenta ancora un nodo storiografico da chiarire, e che richiede maggiori approfondimenti al di là di ogni schematizzazione ideologica.

Da numerose fonti dell'epoca, risulta che verso la metà del XVI secolo prevale ancora la gestione diretta delle attività agricole da parte del proprietario, che spesso lavora la terra assieme ai contadini, come nel caso della famiglia di Lin Xiyuan o di Lu Shusheng<sup>48</sup>.

In seguito al massiccio processo di commercializzazione e di monetizzazione dell'economia, si assiste al duplice fenomeno del trasferimento nelle città dei proprietari entrati a fare parte della *gentry*, e della trasformazione della loro attività economica che, da prevalentemente agricola si incentra sul commercio e l'usura. Ora il controllo della terra e dei contadini avviene piuttosto attraverso il capitale commerciale. Nello stesso tempo tuttavia i coloni acquistano una sempre maggiore indipendenza e sul piano legale e su quello pratico. Questo distacco fisico fra proprietario e colono provoca a sua volta ulteriori conseguenze in campo sociale: i rapporti fra le parti perdono progressivamente il carattere «familiare», diventano impersonali, se non sono addirittura venati di sospetto e di odio reciproco (*xiangcai xiangshou*), che vengono a sostituire il tradizionale principio di reciproca assistenza (*xiangzi xiangyang*).

Con la formazione di due categorie, quella dei proprietari residenti, *xiangju dizhu* e quella dei proprietari assenteisti, *chengju dizhu*, una parte dei proprietari subiscono un inarrestabile processo di decadenza, e molti di essi si riducono alla condizione di affittuari, *dianbu*. Solo i proprietari più ricchi e potenti, i cosiddetti *chushi*, ed alcune grandi famiglie, *dabu*, pur non acquistando lo *status* di *gentry*, riescono ad evitare almeno parte dei gravami fiscali – divenuti nel frattempo ancora più onerosi in seguito all'aumento delle evasioni –, ponendosi sotto la protezione della stessa *gentry*. Questa rende loro possibile una serie di operazioni fraudolente sui registri (come il trasferimento della proprietà nominale ai titolari dei privilegi fiscali, *weiji*, che liberano tali famiglie dal carico delle *corvées*). Di qui l'affermazione del predominio politico ed economico della *gentry*<sup>49</sup>.

Dalla metà del XVII secolo, al contrario riprende la tendenza a favore della piccola proprietà: ciò a causa dei vari movimenti di resistenza passiva e violenta contro la rendita, verso la fine Ming,

<sup>48</sup> Cfr. SHIGETA ATSUSHI, *Kyōshin shihai no seiritsu to kōzō*, in *Sekai rekishi*, 12, Iwanami kōza, Tokyo, 1971, pp. 347-80.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*. Per ulteriori indicazioni bibliografiche, vedasi SANTANGELO, *Elementi*.

nonché della redistribuzione della terra dell'aristocrazia Ming e del controllo del nuovo governo Qing sulla *gentry* poi. Nel XVIII secolo sembra invece riprendere la tendenza alla concentrazione, seppure in forma limitata. Tuttavia il latifondo, come si è avuto nell'Europa tradizionale, è raro, ed il tasso di accumulazione terriera resta relativamente basso. In generale si può affermare per tutto il periodo Ming e Qing la prevalenza della piccola proprietà privata, con tendenze alterne alla concentrazione fondiaria e al suo spezzettamento. Un'altra costante del periodo, nonostante le fluttuazioni nella propensione all'investimento fondiario, è la generale considerazione in cui viene tenuta la proprietà della terra: garanzia di benessere, oltre che simbolo di *status*.

Al sud più che al nord si ha una ineguale distribuzione delle terre per l'esistenza di un maggior numero di grandi proprietari, ma anche a causa della maggiore potenza dei clan, perché i ricchi lignaggi e clan investono in terre per accrescere il patrimonio collettivo. Altre organizzazioni possiedono terre comuni, come gli istituti di beneficenza della *gentry*, le leghe di villaggio, *yue*, le associazioni per il controllo delle acque e perfino le società segrete. I monasteri, che ancora nel periodo Song possedevano enormi proprietà, specie nel Fujian, vengono invece a perdere queste terre durante la dinastia Ming<sup>50</sup>.

In realtà, i rapporti fra i contadini e la *gentry* sono molto complessi, come si è già accennato, perché in essi si riscontrano sia elementi antagonistici sia di integrazione e di cooperazione. I due strati sociali sono legati da una serie di legami associativi attraverso il *xiangyue*, il *baojia*, il clan. Mentre però le prime due organizzazioni sono più di tipo politico-amministrativo, in un certo senso imposte dall'alto – nonostante la lunga tradizione che esse hanno alle spalle – e di facile disgregazione nel caso dello scoppio di gravi contraddizioni e conflittualità, la terza è più complessa: il clan assicura assistenza e protezione, e permette lo sviluppo di uno spirito di corpo che attutisce le contraddizioni interne, e facilita la collaborazione fra la *gentry* ed il popolo per la difesa contro nemici comuni (banditi, vagabondi, esattori, eunuchi), o nella manutenzione degli impianti agricoli<sup>51</sup>.

Il termine mercante, *shang*, indica una categoria molto ampia che comprende nella realtà uomini che occupano diversi livelli sociali e

<sup>50</sup> Cfr. WAKEMAN FREDERIC, *The Fall of Imperial China*, New York, 1975; SHIMIZU TAJI (YASUGI), *Meiji tochi seidoshi kenkyū*.

<sup>51</sup> Per maggiori dettagli sulla condizione contadina, e la relativa bibliografia, cfr. SANTANGELO, *Elementi*, il capitolo sui contadini e il sistema agrario.

che posseggono disparate condizioni economiche: dai ricchi commercianti, i quali esercitano una notevole influenza nella società, sino ai piccoli venditori ambulanti, la cui attività economica è precaria. Fra le categorie che rientrano in questo termine, si ricorderanno i sensali (*ya*), i titolari di banchi di pegno (*diandang*), di istituti finanziari (*yinhao*) e cambiavalute (*qianpu*), i bottegai (*pubu*), i gestori di botteghe e pensioni (*dian*), gli ambulanti (*hangshang fufan*), i grossi mercanti interprovinciali (*keshang*). Una posizione particolare occupano i cosiddetti *guanshang*, mercanti di stato, che in epoca Qing operano per il *Neiwufu*, l'Ufficio per i rifornimenti alla Casa Imperiale, ed il governo in campo minerario, nelle forniture militari, nel commercio del rame, del sale e del *ginseng*<sup>52</sup>.

Il neoconfucianesimo disprezza il commercio come disonorevole, parassitario e pericoloso, e condanna il perseguimento del *li*, il profitto, come egoistico, e proprio degli uomini dappoco (*xiaoren*). Il mercante infatti rimane formalmente relegato all'ultimo posto della quadripartizione dei «quattro *status*», *simin* e la sua attività è considerata secondaria, *moye*. Questo atteggiamento è enfatizzato dall'eredità del pensiero fisiocratico del fondatore della dinastia Ming, caratterizzato dalla convinzione che ogni profitto è di per sé un male, sia per lo stato sia per i privati. I mercanti sono oggetto di particolari controlli, in considerazione della ricchezza di molti di loro, ricchezza che essi ottengono indipendentemente dallo stato e dalla posizione sociale, ed anche quindi in considerazione della loro potenza finanziaria. Il sospetto di cui sono circondati si estende anche ai mercanti meno agiati, data la loro mobilità e la difficoltà di controllo. Il controllo statale può essere esercitato attraverso il sistema delle gilde mercantili, dei sensali autorizzati o comunque di un'organizzazione interna ai mercanti stessi, con dei «garanti», come i «mercanti supervisori», *zongshang*, nel commercio del sale, o i *baoshang* (cioè i *cobong* di Canton), in quello internazionale.

Gli stretti regolamenti, cui è sottoposto il commercio internazionale, influenzano la condotta e la vita dei mercanti stessi. Il controllo di tale commercio deriva, oltre che da ragioni di sicurezza a cui l'impero accentrato pone particolare attenzione, dal tradizionale concetto sinocentrico che tende ad inquadrare tale fenomeno nel sistema

<sup>52</sup> Alcuni di essi per esempio controllano il commercio col Giappone, esportano seta e medicinali, ed importano rame: essi fanno partecipare alle loro attività mercantili minori del Fujian, del Jiangsu e del Zhejiang, gli *eshang*, che personalmente prendono parte alle spedizioni ed investono capitali. Cfr. PRESTON TORBERT, *The Ch'ing Imperial Household Department. A Study of Its Organization and Principal Functions, 1662-1796*, Cambridge, Mass., 1977.

tributario. Così, la figura del mercante viaggiatore internazionale, comune nell'Europa antica e medioevale, è poco conosciuta nella Cina Ming e Qing. Esiste un commercio «di frontiera», e marittimo più o meno tollerato. Ma anche in questo caso le autorità sono più favorevoli ad ammettere l'ingresso controllato di determinati stranieri (in certe località periferiche) piuttosto che permettere l'espatrio dei loro sudditi. Da qui deriva la creazione di speciali mercati di frontiera, con i nomadi settentrionali ed occidentali, o il fenomeno dei *cobong*. Per quanto riguarda infine il commercio con i paesi sinizzati, gli stranieri che sono ammessi nell'impero, ed i loro rapporti con i mercanti cinesi sono regolati in base alla natura dei rapporti tributari con il paese di origine. Minori controlli sono esercitati nelle province più remote, o dove l'autorità centrale è meno presente, come nello Yunnan.

Severamente proibiti sono l'espatrio e l'emigrazione di sudditi cinesi al di fuori dell'impero. Esistono anzi rigide norme che impongono ai paesi tributari il rimpatrio coatto dei fuggiaschi. Spesse volte si tratta di ragioni di sicurezza nazionale, per il notevole contributo in campo tecnologico e militare, nonché per le informazioni strategiche, che tali Cinesi possono dare ai «barbari»<sup>53</sup>. Lo sfavore con cui sono considerate le emigrazioni, è una delle ragioni per cui le autorità imperiali prendono raramente le difese degli emigrati, anche se questi si trovino in difficoltà o siano perseguitati. Con l'avvento dei primi mercanti occidentali, coloro che illegalmente trafficano con questi ultimi, vengono classificati, sin dal XVIII secolo, come «cattivi soggetti», «traditori», *hanjian*. Sono infatti da mettere in rapporto con queste limitazioni quelle poste sul commercio internazionale, che divengono la causa prima del contrabbando e, lungo le coste, del fenomeno impropriamente detto dei «pirati giapponesi» *wokou*, per la numerosa partecipazione di elementi provenienti dal Giappone, oltre che dal Sud-est asiatico. Si tratta in realtà della risposta dell'economia mercantile della Cina sud-orientale alle restrizioni della politica fisiocratica Ming, in cui sono coinvolte innanzi tutto numerose

<sup>53</sup> Per esempio, è grazie soprattutto alla presenza dei Cinesi che hanno scelto l'esilio fra i Mancesi, che è resa possibile la «modernizzazione» di questi ultimi, sia a livello tecnico-militare ed economico, sia a quello istituzionale (si veda ad esempio il caso del mercante di tè Gong Zhenglu, catturato dai Mancesi nel 1581, e divenuto consigliere di Nurhaci. Cfr. WADA SEI, «Kyō Seiriku den hoī», *Tōyō gakubō*, 40, 1957, pp. 110-1. Numerosi sono anche i casi di collaborazione con i Mongoli, durante la dinastia Ming: oltre alla protezione richiesta dai coloni di confine, *ban-sheng*, ai nomadi, sono rilevanti l'apporto e il contributo in campo militare ed in quello delle informazioni di numerosi mercanti e contrabbandieri, come Xiao Jin, Qiu Fu, o Chao Quan.

famiglie facoltose delle aree meridionali, con la connivenza di parte della burocrazia. Nel 1549, sono infatti le influenti famiglie del Fujian e del Zhejiang a fare cadere il potente governatore Zhu Wan (1494-1550). Inoltre l'intensificazione delle incursioni dei pirati è in gran parte dovuta allo scoppio di contraddizioni fra i *jianshang tongfanbushi* (i mercanti che illegalmente trafficano con i paesi d'oltremare) e le loro controparti in territorio cinese, *neidi haoshang* (comprendenti i grossi mercanti interprovinciali del Zhejiang, del Fujian e dello Shanxi)<sup>54</sup>.

Frequentissimo, e perciò spesso tollerato, è il contrabbando. Esso, oltre a fiorire per il commercio internazionale illegale ai confini e lungo le coste, è esercitato nel caso della produzione e distribuzione di prodotti in monopolio dello stato, come per il sale (nelle fonti frequentemente si fa riferimento ai contrabbandieri del sale, *yantu*).

Un'ulteriore limitazione all'attività dei mercanti in Cina deriva dal tradizionale controllo statale su tutta una serie di settori economici considerati «vitali» per diverse ragioni (quali quelli minerario, della produzione e distribuzione del sale, l'allevamento dei cavalli), oltre che dalla tradizionale concezione che riserva la distribuzione dei principali beni a meccanismi burocratici (distribuzione del tè, e controllo del mercato dei cereali e di certi beni di lusso come seta e porcellana). Perciò i mercanti costituiscono, sempre nella teoria, una specie di «categoria residuale».

Tuttavia l'apertura del potere politico verso i mercanti, proseguendo nella tendenza manifestatasi durante i Song e confermata con gli Yuan, si consolida con i Ming e con i Qing, in particolare dopo la rivoluzione commerciale della seconda metà dei Ming. Già all'inizio della dinastia Ming, ai mercanti non viene assegnato alcuno *status* giuridico particolare, come invece avviene per gli artigiani, i soldati ed i salinatori. Gli unici registri per i mercanti, stabiliti dalla successiva dinastia Qing, riguardano due categorie particolari, quella privilegiata dei commercianti del sale, e quella dei bottegai il cui domicilio è differente dalla residenza. Dal XV e XVI secolo, si impongono una nuova mentalità verso la ricchezza ed un nuovo atteggiamento nei confronti dei mercanti e degli artigiani: l'economia di molte località viene sempre più controllata dai grandi mercanti interregionali, ed alcuni esponenti di queste categorie vengono rispettati come i letterati. Anche a causa della grande ripresa dell'economia monetaria e della commercializzazione delle campagne, sin dalla metà della

<sup>54</sup> Vedasi la parte sui mercanti su SANTANGELO, *Elementi*.

dinastia Ming i mercanti si dedicano alle attività finanziarie (*dian-shang*), e non soltanto diventano creditori dei proprietari terrieri, ma spesso prendono il posto di questi ultimi nel controllo dell'usura ai contadini, grazie al sistema dei «prestiti su riso», *midian*. Il commerciante, inoltre, spesso non trova neppure un limite nel tradizionale controllo della burocrazia, con cui è spesso in buoni rapporti, mentre al posto di quest'ultima, nella seconda metà della dinastia Ming, deve far fronte agli eunuchi come i più temibili avversari. Anche se il carico fiscale, specie se si considerano le esazioni illegali, è particolarmente oneroso, specie per i ricchi mercanti, è facile mantenere dei rapporti privilegiati con le autorità statali. Essi intrattengono una varietà di relazioni e connessioni con i funzionari e la *gentry*: acquistano gradi e titoli, allacciano rapporti di parentela e di amicizia con le famiglie notabili locali, conseguono particolari posizioni aiutando finanziariamente i letterati durante il periodo degli studi e successivamente i funzionari, intrattengono rapporti di affari legali e illegali con la burocrazia<sup>55</sup>.

Questa è una delle cause della stessa corruzione, e, come nel caso di Xi Men nel noto romanzo *Jinpingmei*, i mercanti ottengono favori politici ed immunità penale di fatto, concedono prestiti ai funzionari locali ed a quelli di Corte. Esistono infine scopi e finalità complementari fra la burocrazia, la *gentry* e i ricchi mercanti, che li portano a cooperare nel mantenimento della pace sociale e nella regolamentazione di risorse fondamentali, come i cereali e le acque, nella diffusione di informazioni economiche, nel mantenimento e nella diffusione del sistema monetario e del sistema di pesi e misure, nella distribuzione delle merci e nella redistribuzione delle ricchezze; donano fondi per opere di pubblica utilità e filantropiche, organizzano corpi di milizia locali o cooperano alla loro formazione, sostengono parte delle spese delle accademie private. Queste opere accrescono il loro prestigio e li pongono, come si è già accennato, sullo stesso piano della *gentry*, tanto più che dal XVI secolo in avanti il loro livello culturale si innalza notevolmente.

Il commercio costituisce uno dei più importanti canali di mobilità sociale. La rimozione delle maggiori discriminazioni contro i mercanti durante i Ming ed i Qing è un indice del riconoscimento da parte dello stato del loro aumentato potere: il prestigio dei ricchi mercanti non è inferiore a quello dei funzionari e spesso il loro

<sup>55</sup> Esemplici, a questo proposito, sono i rapporti di Hu Guangyong, 1825-85, con alti funzionari, da Wang Yuling a Zuo Zongtang. Vedasi, lo studio di JOHN STANLEY, *Late Ch'ing Finance, Hu Kuang-yung as an Innovator*, Cambridge, Mass., 1961.

*status* si confonde con quello della *gentry*. Benché ufficialmente rimanga in vigore la tradizionale concezione fisiocratica del *nongben shangmo*, ai mercanti è lasciata la possibilità di arricchirsi, e attraverso la ricchezza di acquistare potere ed opportunità di mobilità sociale per la famiglia. È stato dimostrato come un gran numero di funzionari del tardo periodo Ming provenisse da famiglie di mercanti<sup>56</sup>.

Oltre che al sistema degli esami, poi, i mercanti possono ricorrere all'acquisto delle cariche, *juanna*, specie nella seconda metà dell'epoca Qing; ed il ricorso a tale pratica diviene talmente frequente che numerose sono le proteste dei funzionari che invece hanno seguito l'iter regolare<sup>57</sup>.

In conclusione, la professione del commerciante in epoca Ming e Qing, benché dal lato politico rimanga spesso sottoposta al potere governativo, non è ostacolata né è foriera di discriminazioni, ed è largamente praticata. È sufficiente il possesso di un certo capitale, *benqian*, necessario per le spese del viaggio e l'acquisto delle merci, capitale che è spesso preso a prestito da parenti, amici e soci di affari, come appare dalla ricca letteratura dell'epoca<sup>58</sup>.

Dalla seconda metà Ming, oltre ai commercianti fissi ed ai mercanti ambulanti, che si limitano a fare il commercio fra i villaggi della stessa area, emergono con sempre maggiore chiarezza i grandi mercanti: essi si spostano da una provincia all'altra, trattando generi di lusso come lacca, ventagli di Suzhou, o alimentari, o tessuti di cotone, la produzione e distribuzione del sale, perfino l'estrazione e la lavorazione del rame, e talvolta si avventurano nel commercio internazionale. Il mercante interprovinciale, *keshang*, si trova in una situazione eccezionale e per certi aspetti privilegiata rispetto non solo agli altri mercanti, ma anche al resto della popolazione sedentaria, in quanto si trova a contatto con località lontane, alla stregua dei soli funzionari. Inoltre, trovandosi meno sottoposto al controllo sociale degli appartenenti agli altri strati sociali e nelle condizioni più svariate, sviluppa un maggiore spirito competitivo ed anticonformista.

Fra questi ultimi, dalla seconda metà della dinastia Ming, occu-

<sup>56</sup> Cfr. FITZPATRICK, *op. cit.*; HSI ANGELA NING-JI SUN, *Social and Economic Status of the Merchant Class of the Ming Dynasty, 1368-1644*, Urbana, University of Illinois, 1972, Ph. D. Dissertation.

<sup>57</sup> Cfr. YANG LIEN-SHENG, «Government Control of Urban Merchants in Traditional China», in *Qinghua xuebao*, 8, 1-2, 1970, pp. 186-209.

<sup>58</sup> Cfr. CARTIER MICHEL, «Le marchand comme voyageur. Remarques sur quelques histoires du Chin-ku ch'i-kuan», in *Études d'histoire et de littérature...*, 1976, pp. 39-50.



pano una posizione particolare i mercanti del sale, *yanshang*. Essi godono (dal XVII secolo) del privilegio – confermato poi dai Qing – di iscrivere i figli in un registro speciale *shangji*, che dà loro diritto a quote speciali per l'ingresso nelle scuole governative e facilitazioni per il raggiungimento del grado di *jinsbi*. Sempre verso la fine Ming, alcuni mercanti di Yangzhou acquistano il monopolio della distribuzione del sale, trasformandolo in privilegio ereditario, *genwo* «nido radicato». Nel corso della dinastia successiva (indicati nei codici con la sola abbreviazione di *shang*), essi, assieme ai *piaoshang* dello Shanxi, formano dei potentissimi gruppi finanziari con l'appoggio dei circoli burocratici, e la loro posizione comincia a decadere nel XIX secolo, in seguito alla massiccia esportazione di argento ed al declino della politica governativa del sale. Molti di questi mercanti accumulano patrimoni superiori ai 10 milioni di *liang*. Essi divengono patroni della cultura e delle arti, e si dedicano ad opere di interesse sociale, concorrendo allo sviluppo di una cultura urbana raffinata, estetizzante ed edonistica, che tuttavia non riesce a distinguersi ed a rendersi autonoma da quella della *gentry*.

Si può perciò individuare una politica generale dello stato verso i commercianti tendente a lasciare loro la possibilità di perseguire con ragionevolezza, i propri interessi nell'ambito di un'ampia cooperazione con le autorità: *anmin tongshang*, «tenere tranquillo il popolo attraverso il commercio».

Nel campo ideologico, è interessante notare l'attrazione esercitata dalle idee della scuola di Wang Yangming (1472-529) sui ceti mercantili, che ne apprezzano il messaggio di uguaglianza, la morale intuitiva, l'enfasi sulla azione e la disciplina personale. In particolare, la cosiddetta corrente di sinistra di questa scuola ha elaborato una serie di giustificazioni per il conseguimento del profitto e della accumulazione della ricchezza, come nel caso del noto pensatore Li Zhi (1527-1602), che nega l'immoralità del desiderio di ricchezza, dell'ambizione e degli appetiti sessuali nonché dell'egoismo. Altro significativo esponente di tale ambiente è il poeta anticonformista Yuan Mei (1716-1798), che beneficia del mecenatismo dei ricchi mercanti del sale, chiamati, per le loro raffinatezze fuori dal comune, per le loro eccentricità, e per il sistema di vita sfarzoso da essi condotto, «i folli del sale».

Benché sia stata più volte evidenziata la scarsa propensione dei mercanti alla rivolta, esistono varie forme di insubordinazione e di comportamento illegale proprio di questa categoria, dalla pirateria al contrabbando. Questi comportamenti tuttavia non hanno un evidente significato politico di protesta come lo hanno le serrate e la chiusura delle botteghe, *bashi*. Durante la dinastia Ming e quella

Qing, si ricordano numerose proteste di questo genere, indette contro l'aumento delle imposte, e riuscite nel fare recedere il governo dalle sue decisioni.

Sotto il termine *gong*, artigiani, vengono compresi numerosi tipi di produttori, che lavorano nelle manifatture imperiali, i privati che gestiscono botteghe, e coloro che sono impiegati in queste botteghe, ed alcune categorie di persone che, secondo i criteri moderni, andrebbero incluse fra i fornitori di servizi: geomanti, cuochi, barbieri, dottori, intermediari per matrimoni, lavoratori nei trasporti, ecc. È invece esclusa la numerosa manodopera domestica femminile contadina, pur fondamentale per l'industria tessile cinese, che ufficialmente fa parte del settore agricolo.

All'inizio della dinastia Ming, il controllo statale sugli artigiani – ereditato dagli Yuan – si dimostra ancora molto severo: essi – all'incirca 300.000 famiglie, – hanno l'obbligo di iscriversi negli appositi registri, sono legati all'ereditarietà della professione paterna, e sono tenuti alla prestazione delle *corvées* (che consistono nel lavoro della durata di tre mesi per ogni periodo stabilito dalla legge presso le Manifatture imperiali della capitale, o nel servizio della durata di un terzo del tempo lavorativo degli artigiani presso le Manifatture imperiali locali); inoltre non sono rari i casi di trasferimenti coatti in massa di intere famiglie di artigiani, come nella costituzione della nuova capitale (a Nanchino), o del suo spostamento a Pechino<sup>59</sup>.

All'inizio dell'epoca Ming, gli artigiani si distinguono in *lunban*, dipendenti dal Ministero delle opere pubbliche, *Gongbu*, che si recano periodicamente (una volta ogni anno o ogni tre anni) sul luogo delle Manifatture statali per le *corvées* prescritte, e in *zhuzuo*, residenti nei centri dove si trovano le Manifatture imperiali e dipendenti dagli Uffici della Casa Imperiale.

In seguito alle trasformazioni socio-economiche della seconda metà della dinastia Ming, le condizioni degli artigiani vengono modificandosi nella direzione di una sempre maggiore libertà personale e di una progressiva differenziazione all'interno della categoria. Infatti l'obbligo alla prestazione delle *corvées* viene dapprima evitato pagando delle tangenti ai funzionari, finché la legge stessa riconosce ufficialmente la possibilità di sostituire la prestazione con il pagamento di una somma allo stato<sup>60</sup>.

La tendenza verso la dissoluzione del sistema delle *corvées* arti-

<sup>59</sup> Cfr. KURAMOCHI TOJUICHIRO, «Minsho ni okeru fumin no keishi ishi: shoi fū o no settei», in *Ishida bakase shōju kinen tōyōshi ronsō*, Tokyo, 1965, pp. 239-52.

<sup>60</sup> A questo proposito è emblematico il riconoscimento ufficiale della conversione delle *corvées* dei tessili in una tassa pecuniaria, nel 1485.

gianali e la crescente libertà nello *status* degli artigiani si manifesta ancora nell'abolizione del sistema di registrazione delle famiglie degli artigiani (nel 1645), e nelle riforme fiscali (incorporazione dell'imposta sugli artigiani in quella fondiaria), in epoca Qing. Inoltre, il crescente numero di produttori rurali marginali che emigra nelle maggiori città ed offre sul mercato la propria forza lavoro, crea un certo mercato del lavoro su basi economiche. Il ruolo del «Lumpenproletariat» urbano è stato particolarmente esaltato dalla storiografia cinese contemporanea che ne ha visto un elemento dell'incipiente nascita del proletariato e quindi del capitalismo. Tuttavia sarebbe più appropriato parlare di plebi semi-urbane, piuttosto che di veri e propri lavoratori salariati, sia per i limiti alla libera offerta di tale manodopera, sia per i legami che permangono fra tali produttori e la società rurale da un lato e lo stato dall'altro.

Nello stesso tempo emergono fra gli stessi artigiani veri e propri imprenditori che producono in proprio per il mercato, ed a cui le stesse Manifatture imperiali si rivolgono per commissionare una parte della produzione. Ciò avviene soprattutto nel campo tessile, in quello della porcellana ed in quello metallurgico. Alcuni di questi produttori, in particolare tessili (*jibu*), dopo avere accumulato un capitale sufficiente ed avere acquistato le cognizioni necessarie sulle condizioni del mercato nelle altre regioni, diventano essi stessi dei grossi mercanti interprovinciali, spesso con una capillare rete di distribuzione.

Nella seconda parte della dinastia Ming, alcuni artigiani raggiungono alte cariche dello stato grazie alla loro abilità tecnica ed alla protezione dell'imperatore o degli eunuchi (*chuanfeng*). Benché questo fenomeno sia in genere limitato al Ministero delle opere pubbliche, e trovi la giustificazione nel garantire la presenza di persone specializzate a livello direttivo, incontra la fiera opposizione dei funzionari, che disprezzano l'ignoranza letteraria dei nuovi venuti, osteggiano l'irregolarità della loro carriera, e denunciano i favoritismi che spesso si celano dietro a queste promozioni<sup>61</sup>.

Ereditaria come quella degli artigiani è la condizione di soldato. Le famiglie dei militari sono iscritte in appositi registri, e la cancellazione legale da essi è estremamente difficile, e macchinosa. La posizione sociale del soldato è in genere fra gli ultimi livelli della società, potremmo dire intermedia fra il popolo comune e il «popolo basso».

<sup>61</sup> Cfr. FRIESE HEINZ, «Zum Aufstieg von Handwerkern ins Beamtentum während der Ming-Zeit», in *Oriens Extremus*, 6, 1959, pp. 160-77.

Diverso è naturalmente il caso dei funzionari, e degli alti ufficiali, iscritti nei registri militari.

All'inizio della dinastia Ming, una famiglia su sei è assoggettata alla coscrizione militare. I soldati sono concentrati soprattutto nelle postazioni settentrionali o nelle aree metropolitane. Inizialmente, alle guarnigioni di confine vengono assegnate delle terre da lavorare nei periodi di pace, secondo il tradizionale ideale del «soldato-contadino». Ma dalla metà del XV secolo, lo *status* del militare si deteriora ulteriormente; gli abusi e lo sfruttamento da parte dei comandanti, il suo impegno come lavoratore coatto o servo privato, il disprezzo che lo circonda e le cattive condizioni di vita portano a diserzioni in massa, che talvolta interessano sino all'80% del numero dei coscritti.

Con i Qing, la figura del soldato cambia, e diviene più complessa: il grosso dell'esercito regolare è legato al sistema delle bandiere, in cui coesistono l'aristocrazia guerriera mancese e mongola con i militari di umile origine. Inizialmente, sono i membri delle bandiere che formano la classe militare propriamente detta, che comprende oltre 250.000 uomini. Mancesi e Mongoli costituiscono le cosiddette «famiglie ufficiali», o «distinte», *zhengbu*, «*lingbu*», mentre i soldati cinesi sono alle loro dipendenze, come ausiliari, *huxia zhuangding*. Sotto Yongzheng, si tenta la riforma dei registri militari, riforma che rispecchia la progressiva emancipazione delle truppe di origine cinese (a cui viene dato il nome di *kaihu*), e la loro equiparazione a quelle mancesi. Col tempo così la posizione del militare mancese si differenzia sempre di meno da quella dei Cinesi. Acquista invece sempre maggiore importanza un corpo formato da soli Cinesi, che, per essere differenziato dalle bandiere (i cui colori sono il giallo, il bianco, il rosso, e il blu), viene chiamato Battaglione Verde, *luying*. Esso viene dislocato sia nella capitale sia nelle province, con prevalente funzione di polizia, ma con Qianlong viene impiegato anche in numerose campagne militari. Esso comprende anche le truppe di guardia lungo i corsi d'acqua (un sesto del totale), e, nel XIX secolo, il suo organico ammonta ad oltre 600.000 uomini.

Una posizione speciale hanno infine i membri delle milizie e dei corpi specializzati (*minzhuang*, *xiangyong*), organizzati temporaneamente dalla *gentry* per fare fronte a pericoli e situazioni particolari.

Il «popolo basso» *jianmin*, è costituito da quegli strati sociali la cui occupazione o origine implica una valutazione morale di impurità: perciò tutti coloro che vengono classificati in tale categoria sono discriminati dal resto della popolazione, il «popolo buono», *liangmin*. Le maggiori discriminazioni riguardano il matrimonio, gli esami, le cariche pubbliche, le condanne penali.

Fra le varie categorie incluse in questo strato sociale si trovano gli «schiavi» ed i dipendenti ereditari (*nubi*), i servi privati (*changsuì, tongpu, jiatong, jiaren, ertong, yinan*), le cui condizioni sono analoghe a quelle degli «schiavi», *nubi*, i musicisti (*yuehu*), i mendicanti (*kaibu*), i battellieri (*danjia*) alcune popolazioni di pescatori (*jiuxing yubu*), i discendenti di criminali (*duomin*), le minoranze etniche, come i *man* termine generico che indica le varie popolazioni «barbariche» del sud.

Il termine *nubi*, come nel caso dei *Junmin*, i militari, si riferisce più ad uno *status* legale che ad una categoria socio-economica precisa, data la varietà e la differenziazione fra coloro che portano tale nome, sia per condizioni economiche sia per gli obblighi verso il padrone. Almeno nei secoli XVI e XVII, si trovano *nubi* praticamente in ogni strato sociale ed economico<sup>62</sup>.

I servi e gli schiavi domestici costituiscono uno strato numericamente rilevante, nelle città e nelle campagne, al servizio dei ricchi mercanti e proprietari terrieri. Il rapporto fra servo e padrone è di tipo familiare e paternalistico, rifacendosi al diritto consuetudinario confuciano, *li*. Ciò porta naturalmente che, in caso di offesa o delitto, la pena sia aggravata o diminuita a seconda della posizione del reo rispetto alla vittima. Il padrone può infliggere al servo severe punizioni corporali, ma gli concede anche ricchi premi. I dipendenti possono essere impiegati dai mercanti come commessi ed agenti, ed in questi casi spesso ricevono dei compensi mensili, se non una percentuale su guadagni.

Benché il possesso di *nubi* spetterebbe solo alla nobiltà ed all'alta burocrazia, di fatto chiunque può essere padrone di servi, compresi gli stessi *nubi*. Si entra in tale *status*, oltre che per eredità o per condanna penale, attraverso il matrimonio, l'adozione, la sottomissione (*touxian*) a famiglie ricche e influenti; oppure anche in seguito a particolari contratti, in cambio di un prestito. È molto comune anche la compravendita. Adozione e matrimonio sono spesso degli artifici legali per simulare l'acquisto di *nubi*, come nel caso del giovane che, in cambio di una somma di danaro ricevuta dai genitori o dai familiari, sposa una delle serve del creditore, impegnandosi a lavorare per il resto della vita nella casa del suo nuovo padrone (*diangu* o *dianyong*).

In seguito all'aumento della produttività ed alle trasformazioni in campo sociale ed etico della seconda metà della dinastia Ming, anche

<sup>62</sup> Cfr. MC DERMOTT JOSEPH, «Bondservants in the Tai-hu Basin During the Late Ming: A case of Mistaken Identity», in *Journal of Asian Studies*, 40, 4, 1981, pp. 675-701.

la categoria dei *nubi* è interessata da profondi cambiamenti, con la decadenza delle distinzioni sociali fra «popolo buono» e *jianmin*<sup>63</sup>. Tali mutamenti, che contribuiscono allo scoppio di una serie di ribellioni, si manifestano anche nella revisione dei regolamenti dei codici Ming a favore dei servi (1588) ed in una crescente interdipendenza economica fra padroni e servi, *xiangzi xiangyang*. Nonostante il principio ereditario, è resa possibile l'emancipazione, *shushen*, e, dopo tre o quattro generazioni, il discendente viene equiparato al «popolo buono», *liangmin*, o alla gente comune, *pingmin*. Le donne acquistano l'indipendenza dopo il matrimonio, o dopo avere dato alla luce un figlio al padrone.

Fra i *jianmin* vanno incluse anche le categorie dei servitori degli uffici pubblici, *yayi*, dei macellai, delle prostitute, degli attori, ed alcune comunità di pescatori. I pescatori in genere fanno parte del «popolo buono». Quelli che vivono sulla costa, sotto la dinastia Ming, vengono a soffrire di una serie di restrizioni e di controlli, a causa del problema della pirateria. Vengono organizzati sul modello del sistema *baojia*, in gruppi di otto o dieci imbarcazioni, sia per la difesa collettiva sia per la cooperazione nella pesca. Talvolta viene loro richiesto di collaborare per il trasporto del grano. Solo alcune particolari popolazioni dedite alla pesca vengono considerate *jianmin*: si tratta dei cosiddetti *jiuxing yubu*<sup>64</sup> e dei *danjia*<sup>65</sup>.

Yongzheng (1723-35) «emancipa» i *jianmin*, ed abolisce dal punto di vista legale il loro *status* particolare. Di questo provvedimento beneficiano anche i discendenti dei prigionieri di guerra e

<sup>63</sup> Ad esempio, alcuni servi e schiavi acquistano notevole potere, specie nella gestione dell'agricoltura: vengono infatti chiamati *haonu*, schiavi potenti. I cosiddetti «servi-amministratori» *jigang zhi pu*, differenziandosi dal resto dei dipendenti, compresi i contadini liberi, diventano dei veri e propri procuratori generali dei loro padroni e, benché non ricevano un vero e proprio compenso, possono accaparrare ingenti ricchezze ed esercitare un grande potere: la loro posizione è distante da quella degli altri *nubi*, e spesso non è inferiore a quella della *gentry*. Essi intrattengono rapporti con la burocrazia, assumono le mansioni degli impiegati locali negli *yamen*, riescono ad iscrivere i loro figli – nonostante il divieto legislativo – nelle scuole e nelle accademie ed a far loro vincere gli esami.

<sup>64</sup> I *jiuxing yubu*, che vivono nel Zhejiang, sarebbero i discendenti dei pescatori insorti al comando di Chen Youliang (che si era proclamato successore degli Han, imperatore Taiyi verso la fine della dinastia Yuan), degradati da Hongwu a popolo basso a causa della ribellione.

<sup>65</sup> I *danjia*, che vivono nel Fujian e nel Guangdong, sono pescatori e battellieri che abitano costantemente con le loro famiglie sulle loro imbarcazioni; queste, quando sono agglomerate, formano veri e propri villaggi galleggianti, con un tempio dedicato alla divinità protettrice, insediato su un battello. Benché non sia certo, pare che siano discendenti di popolazioni Miao o degli antichi Yue.

degli schiavi mancesi addetti al lavoro delle terre delle bandiere (*zhuangding*) ed i *touchongren*, che di fatto divengono liberi coltivatori o proprietari delle terre. Ma in realtà molte delle discriminazioni consuetudinarie rimangono, specie per alcune professioni, come dimostrano le stesse fonti legislative<sup>66</sup>.

In epoca Ming e Qing, in posizione per certi aspetti analoga rispetto a quella dei *jianmin*, benché considerati *liangmin*, sono i monaci, per lo più provenienti dagli strati sociali più bassi e dotati di scarsa cultura, se non illetterati. Essi fanno parte della comunità monastica, una sorta di società a sé. I monaci buddhisti sfuggono perciò alle regole della società civile, in quanto in teoria è la disciplina monastica che regola il loro comportamento. Alcuni monaci buddhisti, rinomati per la loro abilità nelle arti marziali, vengono talvolta reclutati nelle forze delle milizie locali. A differenza del resto della popolazione, i bonzi hanno spesso occasione di intraprendere lunghi viaggi, come Dong Yue (1620-86). I bonzi taoisti sono rinomati per le loro magie e per la preparazione di pozioni e medicinali miracolosi, come la nota religiosa Tan Yangzi (Wang Daozhen, 1558-1580).

Benché in questo periodo il buddhismo sia in decadenza, non mancano tuttavia monaci dotati di grande cultura. Fra questi sono numerosi quei letterati che lasciano il mondo e la famiglia come protesta contro la situazione politica o l'assetto sociale. Esempio è il caso del noto pensatore anticonformista Li Zhi (1527-1602), o la scelta di molti lealisti Ming dopo l'avvento dei Mancesi. Alcuni monaci colti ricoprono importanti posizioni politiche, come Yao Guangxiao (1335-1418), divenuto consigliere civile e militare di Yongle e precettore imperiale, o discendenti da famiglie di letterati, come Zu Shan (- 1373), nominato da Hongwu capo della missione diplomatica in Giappone (1372). Altri monaci, come il grande maestro buddhista De Qing (1546-1623) o quello taoista Tao Zhongwen (1481-1560) sono coinvolti nelle dispute politiche del tempo. Numeroso è poi lo stuolo di monaci pittori, come Hong Ren (1610-64) e Kun Can (- 1674).

Oltre al «popolo basso», *jianmin*, possono essere incluse nella categoria delle «comunità marginali», o per la scarsa considerazione in cui sono tenuti, o per il loro discriminato trattamento giuridico, le minoranze etnico-linguistiche e le colonie di mercanti stranieri.

Le popolazioni dell'estremo sud, che ancora non si sono fuse con gli emigrati cinesi (Yao, Miao, ecc.), si ritirano progressivamente

<sup>66</sup> Cfr. HUANG PEI, *Autocracy at Work. A Study of the Yung-cheng Period, 1723-1735*, Bloomington, 1974, pp. 226-35.

nelle zone più alte e meno fertili. Emblematico, nel rapporto fra governo centrale e queste popolazioni, rette dal sistema ereditario e semi-autonomo dei *tusi*, è il ruolo svolto per secoli dalla famiglia Yang nell'amministrazione dell'area di Bozhou, nell'attuale Guizhou nord-orientale, sui Miao; tale funzione viene abolita con la creazione di due prefetture, dopo la repressione delle rivolte di Yang Yinglong, nel 1600. La politica di sinizzazione di queste aree, *gaitu guiliu*, viene proseguita con maggior vigore dai Qing, che trasferiscono la residua autorità dai capi tribù locali a funzionari cinesi, e intraprendono una serie di campagne militari per sedare le rivolte di queste popolazioni.

### *La donna*

L'ultima categoria di cui si tratterà è quella femminile, che naturalmente non corrisponde ad alcuno strato sociale specifico, ma che può essere esaminata separatamente per alcune costanti che ad essa la società attribuisce.

Una ricca letteratura, sul modello delle celebri «Biografie femminili». *Lienüzhuàn* di Liu Xiang (79-8 a.C.) e delle «Istruzioni per le donne», *Nüjie* di Ban Zhao (45? – 114?), descrive esempi di donne virtuose e di atti edificanti se non eroici, da esse compiuti: si pensi alle biografie femminili nelle cronache locali, *fangzhi*, oppure agli esempi di virtù riportati nelle enciclopedie. Se prendiamo così il *Gujin tushu jicheng*, la sezione sulle donne (*guiyuan* letteralmente: «appartamenti femminili e bellezze») è l'ultima della terza parte, che tratta dei rapporti umani, con 376 *juan*, e comprende 17 titoli, fra cui «le vedove caste», *guijie* (cioè quelle che non si risposarono), «le donne che preferirono la morte al disonore», *guilie*, «le donne virtuose», *guishu*, «le donne dalla pietà filiale», *guixiao*, «le donne fortunate», *guifu*, «le donne straordinarie», *guiqi*, «le scrittrici», *guizao*, ecc. (Altre categorie di donne sono invece incluse in altre sezioni dell'enciclopedia, come le cortigiane, *changji*, nella XVII sezione, su «arti e mestieri» – *juan* 819-24 –, o le monache buddhiste, *ni*, e taoiste, *nüguan*, nella XVIII sezione sulle religioni – *juan* 203-6 e 292 -). Abbiamo poi manuali del tipo «Gli esempi per la novella sposa», *Xinfupu* di Lu Qi (1614-?), in cui vengono elencate una serie di raccomandazioni per la moglie ideale: obbediente alle richieste del marito e dei suoceri, deve essere tollerante per le «distrazioni» sessuali del coniuge e verso le eventuali concubine che egli possa introdurre a casa; in conclusione, deve essere docile e condiscendente, *roushun*. La disciplina diviene particolarmente severa per la donna



(nelle famiglie benestanti), durante la gestazione e la prima infanzia dei figli. Al concetto classico di «educazione fetale», *taijiao*, con le sue implicazioni rituali e morali, si fa frequentemente ricorso. La dieta, il controllo delle emozioni, e le varie norme ricalcano l'ideale neoconfuciano dell'autocoltivazione, e riprendono sia alcune pratiche taoiste, sia alcuni elementi dello «inconscio collettivo»<sup>67</sup>.

Tali descrizioni riflettono un'immagine ideale che la società impone al sesso femminile, ma naturalmente rappresentano solo una parte della realtà. Un quadro più articolato, talvolta ironico, talvolta drammatico, ci viene presentato dal grande scrittore Pu Songling (1640-1715). Nei suoi racconti, che hanno come sfondo scene di vita femminile, appaiono innumerevoli figure di donne: donne tradite, donne abbandonate, donne coraggiose ed astute, donne prepotenti. Si pensi alla moglie di un certo Zhang, che, alla venuta dei Mongoli (con chiara allusione ai Mancesi), anziché arrendersi o nascondersi, uccide i due soldati che la insidiano, o alla donna che inizia all'amore uno studioso, oppure a Yan, che si presenta agli esami al posto del marito. Una galleria di figure muliebri appare anche nei racconti di Feng Menglong (1574-1646)<sup>68</sup>. Autori che si occupano della vita femminile, come Lü Kun (1536-1618), accennano alla «degenerazione» dei costumi delle donne alla fine della dinastia Ming, alla loro crescente vanitosità persino nelle aree meno prospere<sup>69</sup>.

La donna corrisponde all'elemento negativo *yin*, caratterizzato dalla passività e dalla subordinazione. Dal punto di vista medico, il sesso femminile è inteso, come il «sesso debole», più esposto allo squilibrio degli elementi. Le donne, a differenza dei maschi che possono conservare la loro «essenza vitale» attraverso l'astinenza o l'auto-controllo soffrono della perdita di vitalità in occasione delle mestruazioni e del parto<sup>70</sup>.

Essa non può partecipare agli esami di stato e non le è consentito di entrare nella carriera burocratica. La sua posizione nella famiglia è contrassegnata dalle tre dipendenze (*sancong*): obbedienza al padre

<sup>67</sup> Cfr. CHARLOTTE FURTH, «Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China», *Journal of Asian Studies*, 46, 1, 1987, pp. 12-16.

<sup>68</sup> Cfr. PATRICK HANAN, *The Chinese Vernacular Story*, Cambridge, Mass., 1981; SANTANGELO, *Elementi*, «Famiglia parentela e posizione della donna».

<sup>69</sup> Cfr. HANDLIN JOANNA, «Lü K'un's New Audience: The influence of Women's Literacy on Sixteenth-Century Thought», in WOLF and WITKE, *Women in Chinese Society*, Stanford, 1975, pp. 17-18; ROPP PAUL, «The Seeds of Change: Reflections on the Condition of Women in the Early and Mid Ch'ing», in *Signs*, 1976, 2, 1, pp. 9-10.

<sup>70</sup> Cfr. FURTH, *op. cit.*, pp. 7-12.

(da nubile), al marito (da sposa), al figlio maggiore (da vedova)<sup>71</sup>.

A questo proposito è emblematico quanto si racconta di alcune donne dell'epoca Qing, che avrebbero espresso il desiderio di reincarnarsi, nell'esistenza successiva, in un cane, in modo da godere di una maggiore libertà. D'altronde, è interessante notare che in numerosi caratteri cinesi, il radicale donna dà una connotazione peggiorativa o negativa, come in *jian*, disonesto, *jian*, adulterio, *nu*, schiavo. I «sei diversi tipi di donna (anziana)», *liupo*, corrispondono ad alcune professioni per lo più umili, se non disprezzate, come quella della tenutaria di postribolo, di sciamana, o di guaritrice; più rispettate sono la professione di intermediaria per la combinazione dei matrimoni, o quella della levatrice.

Tali osservazioni ci portano a rilevare l'esistenza di almeno un altro archetipo, accanto a quello corrispondente all'immagine ideale, della donna casta, sottomessa e debole: essa può essere rappresentata invece come l'incarnazione dello «spirito-volte», seduttrice, elemento pericoloso per l'equilibrio dell'uomo e per l'ordine sociale<sup>72</sup>. Se la donna infatti gestisce di fatto la famiglia, e ne costituisce il perno effettivo, allo stesso tempo ne è una potenziale causa di instabilità. Dato il suo *status* di marginalità, rispetto all'uomo, e data la struttura esogamica del matrimonio, i contrasti e le rivalità fra le spose nell'ambito della famiglia allargata, l'impossibilità pratica per una donna di ritornare alla famiglia d'origine<sup>73</sup>, l'assenza del levirato sono fonte di una serie di tensioni personali che si riflettono sulla stessa struttura familiare. Ad essi si aggiunge il timore per il potere di seduzione femminile, sia come pericolo per l'ordine familiare, sia come minaccia alla salute dell'uomo, se ne esaurisce la vitalità<sup>74</sup>.

La particolare condizione della donna si riflette anche nel campo del «soprannaturale»: sono in genere donne a divenire sciamane, specie dopo la perdita dei rapporti familiari. Inoltre sono particolarmente temuti gli spiriti delle donne non sposate, per la loro posizione anomala, durante la vita, e gli spiriti delle prime mogli, per motivi di gelosia. Le monache taoiste e buddhiste sono note per la preparazione di pozioni magiche, nonché di azioni miracolose. Infine, si ricordi la credenza diffusa in alcune aree della Cina meri-

<sup>71</sup> Lo *status* della donna nell'ambito della famiglia tuttavia migliora sensibilmente dopo la nascita di un figlio.

<sup>72</sup> Cfr. VIVIEN W. NG, «Ideology and Sexuality: Rape Lows in Qing China», *Journal of Asian Studies*, 46, 1, 1987, p. 64.

<sup>73</sup> Cfr. ARTHUR SMITH, *Chinese Characteristics*, New York, 1894, e *id.*, *Village Life in China*, Boston, 1970 (1899).

<sup>74</sup> SEE HANAN, *op. cit.*, p. 60.

dionale, secondo cui le donne, durante il periodo di gravidanza, possono causare la morte dei bachi di seta, se sono in contatto con essi.

Tale posizione di sudditanza o/e di emarginazione non significa tuttavia che la donna, ed in particolare la moglie legittima, svolga soltanto un ruolo passivo e secondario nell'ambito della famiglia: a parte l'importanza delle donne di Corte, che risulta in tutta la storia cinese, dalla stessa lettura dei racconti Ming e Qing traspare il rilievo svolto dalle moglie nelle decisioni correnti ed anche in quelle principali, prese dal capofamiglia<sup>75</sup>. Il contributo della moglie al lavoro produttivo nell'ambito della famiglia varia a seconda delle condizioni economiche e sociali del gruppo a cui afferisce: il ruolo della donna in una famiglia contadina è fondamentale per il suo lavoro nei campi ed a casa, e così pure nel caso di una famiglia mercantile e artigiana, per la conduzione della bottega. Ridotta è invece l'attività della moglie di un ricco letterato, proprietario terriero o commerciante, limitata alla direzione della servitù domestica femminile.

Un altro aspetto interessante della vita femminile, che emerge dagli scritti di questo periodo, è il crescente impiego delle donne in lavori extradomestici, fenomeno che viene diversamente valutato dai vari autori. Ad esempio, Hai Rui (1513-1587) il noto statista e riformatore<sup>76</sup> riafferma la necessità di distinguere le occupazioni secondo i sessi, vietando alle donne di praticare il commercio per le strade, mentre il già citato Lü Kun riconosce alle donne la capacità di partecipare alle attività produttive e commerciali alla stessa stregua degli uomini, come la vendita del vino e di generi alimentari<sup>77</sup>.

Né si può ignorare il ruolo svolto dalle donne nelle società segrete e nelle rivolte, ruolo non certo secondario, come è stato messo in evidenza da due interventi al Convegno internazionale su «La donna nella Cina imperiale e nella Cina repubblicana» del novembre 1978: «La donna nelle società segrete cinesi» di Lionello Lanciotti<sup>78</sup> e «La posizione della donna nel movimento dei Taiping» di Mario Sabattini<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> A tale proposito si vedano i numerosi racconti di questo periodo. Cfr. anche GOTŌ ASATARŌ, «Shinajin no katei seikatsu», *Shina angyaki*, Tokyo, 1927, 265-97; MAKINO TATSUMI, *Shina ni okeru kazoku seido*, in *Iwanami kōza tōyō shichō*, 10, 1935.

<sup>76</sup> Sulla sua riforma fiscale, si veda ad esempio l'ottimo lavoro di CARTIER MICHEL, *Une réforme locale en Chine au XVI siècle: Hai Rui à Chun'an, 1558-1562*, Paris, 1973.

<sup>77</sup> vedasi HANDLIN, *op. cit.*, pp. 25-6.

<sup>78</sup> In Lanciotti L. (a cura di), *La donna nella Cina imperiale e nella Cina repubblicana*, Venezia, 1980, pp. 55-64.

<sup>79</sup> In Lanciotti L. (a cura di), *ibid.*, Venezia, 1980, pp. 65-77.

In epoca Ming e Qing l'istruzione femminile è molto più diffusa che in precedenza, specie fra le famiglie dei letterati. Vengono stampate delle edizioni di classici semplificate, destinate alle donne, come il *Nü Lunyu*, Dialoghi confuciani per le donne, il *Nü Xiaojing*, Il Classico della pietà filiale per le donne, e il *Nü Sizijing*, il Classico dei quattro caratteri per le donne. Proprio in questo periodo si sviluppa una letteratura, anche se di carattere moralistico, che si rivolge ad un vasto pubblico femminile, ed, a differenza dei manuali precedenti, non si limita alle donne dell'aristocrazia o delle sole classi colte. Numerose sono le opere del tipo del *Nüxue* di Lan Dingyuan (1680-1733). L'istruzione femminile è diffusa anche fra le cortigiane e perfino fra le lavoratrici tessili del bacino dello Yangzi-jiang, come dimostra la pubblicazione di manuali sulla sericoltura, appositamente scritta per queste ultime. In una antologia di poesie di poetesse dell'epoca Qing, compilata nel 1844, poi, le autrici incluse sono ben 85<sup>80</sup>.

Nella bibliografia di donne cinesi, *Lidai Funü zhuozuo kao* di Hu Wenkai, ben 3.500 sono i nomi di donne del periodo Qing, su un totale di circa 4.000<sup>81</sup>. Inoltre verso la fine della dinastia Ming si formano gruppi di venti o trenta donne che creano delle associazioni (*she*) per lo studio dei Classici<sup>82</sup>. Nel suo trattato sull'istruzione femminile, *Jiaonü yigui*, Chen Hongmou (1696-1771) afferma esplicitamente che questa è importante perché «la trasformazione reale (*wanghua*) ha inizio dai quartieri femminili»<sup>83</sup>. Li Zhi (1527-1602), d'altra parte, respinge la tesi secondo cui le donne non possono intendere il *Dao*, la «Via», in quanto la loro intelligenza sarebbe più pratica e più limitata di quella dell'uomo<sup>84</sup>.

Un'altra affermazione dell'uguaglianza intellettuale delle donne si può trovare ancora nel racconto «I fiori nello specchio», *Jing-huayuan*, di Li Ruzhen (1763-1830), a proposito, per esempio, degli esami di stato per la selezione dei talenti femminili. Come è noto, esami di questo genere furono istituiti dai Taiping.

Tuttavia in genere l'istruzione di una figlia continua ad essere considerata un lusso per la famiglia, in quanto la donna è solo «di

<sup>80</sup> RANKIN MARY BACKUS, «The Emergence of Women at the End of the Ch'ing: The Case of Ch'iu Chin», in WOLF and WITKE 1975, p. 41.

<sup>81</sup> GALIK MARIAN, «La letteratura scritta dalle donne cinesi prima del 1957», in Lanciotti L. (a cura di), *La donna nella Cina imperiale e nella Cina repubblicana*, Venezia, 1980, p. 156.

<sup>82</sup> Vedasi HANDLIN, *op. cit.*, p. 28.

<sup>83</sup> Cfr. HANDLIN, *op. cit.*, p. 37.

<sup>84</sup> Cfr. *Fenshu*, juan 2, *Da yi nüren xuedao wei jianjuan shu*, rist. Beijing, 1975, p. 59.

passaggio» nel gruppo familiare originario, e diviene parte della famiglia del marito, una volta sposata<sup>85</sup>.

Inoltre le donne che ricevono una educazione superiore seguono un programma di studi diverso da quello dei loro fratelli, dal momento che essa non è finalizzata al perseguimento della carriera burocratica. Il noto pensatore e storico Zhang Xuecheng (1738-1801) critica severamente il comportamento di Yuan Mei ed il suo incoraggiamento alle scrittrici e poetesse. Nel suo saggio sulla istruzione femminile, *Fuxue*, Zhang teme che la poesia venga a distogliere la donna dalle virtù tradizionali, la allontani dalla modestia, ed incoraggi invece la rilassatezza morale<sup>86</sup>.

Una categoria di donne che riceve un'istruzione elevata e raffinata è quella delle cortigiane di alto livello: esse devono essere in grado di intrattenere i loro clienti, danzando, cantando, suonando vari strumenti, componendo poesie, e discutendo di letteratura, di arte e di ogni argomento.

Dato il carattere contrattuale del matrimonio a livello di famiglie e di clan, come si è visto, non soltanto alla donna non è dato di scegliere il proprio compagno ma le è praticamente imposto il matrimonio, ed, in caso di vedovanza, la castità e la dipendenza dalla famiglia dello sposo. I Ming danno inizio ad una dettagliata regolamentazione per premiare la castità delle vedove, attraverso attestati e certificati (*jingbiao*), sovvenzioni ed esenzioni fiscali, che i Qing perfezionano ed espandono, prevedendo anche la erezione di archi (*dafang*) e la creazione di istituti a favore delle vedove bisognose (*zhenjietang*)<sup>87</sup>.

A contribuire all'esaltazione della castità femminile, concorrono anche la competizione fra i vari clan e famiglie, specie fra la piccola *gentry* ed il popolo, e fra le varie comunità locali, il cui prestigio è elevato dai suddetti riconoscimenti ufficiali, o dall'inserimento del nome di donne appartenenti al proprio gruppo nelle biografie di *lienü*, «donne eroicamente caste», nelle storie locali. Sembra anzi che, verso la fine dei Qing; tale valore si vada diffondendo fra gli strati inferiori, mentre subisca un processo di erosione in quelli più elevati<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> La donna fa parte della famiglia originaria solo temporaneamente: una volta sposata, entra a far parte di quella del marito, perdendo i legami giuridici con quella d'origine. Ciò è evidente nel caso del ripudio per furto.

<sup>86</sup> Cfr. RANKIN, *op. cit.*, p. 42.

<sup>87</sup> Cfr. GAO MAI, «Wo guo zhenjietang de yanbian» *Dongfang zazhi*, 32, 5, 1935, pp. 101-104.

<sup>88</sup> Cfr. SUSAN MANN, «Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China», *Journal of Asian Studies*, A6, 1, 1987, pp. 40-44, 48-52.

Specialmente negli strati elevati, il matrimonio della vedova è visto con sfavore, perché moralmente permangono i suoi obblighi di nuora, secondo l'adagio: «Il funzionario leale non serve due dinastie, la donna virtuosa non ha due mariti». Nella nobiltà mancese, la vedova che si risposa è privata del suo status nobiliare. Il secondo matrimonio inoltre è reso più difficile non solo dalla morale confuciana, ma dallo stesso assetto sociale, che ridurrebbe la donna ad una posizione ancora più marginale ed insicura. D'altra parte, specie se le condizioni economiche non sono floride, la scelta di rimanere vedova e di non suicidarsi è una decisione di grande responsabilità oltre che di prestigio, che pone la donna come capo-famiglia. Non sono rari i casi invece in cui le vedove preferiscono avere delle relazioni non ufficiali, rispettando formalmente il divieto di matrimonio, o anche stabiliscono una coabitazione stabile, *tongju* senza le implicazioni giuridiche ed economiche del matrimonio<sup>89</sup>.

È frequente l'usanza secondo cui persino le giovani promesse in matrimonio, ma non ancora sposate, in caso di decesso del futuro sposo, non si sposino per tutta la vita (*zhongshen bu gaidi*), per analogia alle «vedove caste», *zhennü*. Tale tradizione però viene criticata da alcuni autori, come Gui Youguang, (1506-1571)<sup>90</sup>, che la ritiene anzi contraria alla correttezza e ai riti<sup>91</sup>.

Non mancano, inoltre, nel periodo Qing, opinioni discordanti, come quella di Qian Daxin (1728-1804) e di Zang Yong (1767-1811), che affermano il diritto delle vedove e delle donne divorziate di risposarsi. Ma è soprattutto Yu Zhengxie (1775-1840) che afferma l'uguaglianza fra i sessi per quanto riguarda la monogamia, e scrive: «È una norma antica quella che prescrive che le donne non abbiano due mariti, ma neppure gli uomini dovrebbero avere le concubine»<sup>92</sup>.

Altrettanto critico si mostra lo scrittore Li Ruzhen (1763-1830), nel già citato romanzo «*Jinghuayuan*», presentando paradossalmente un mondo «alla rovescia», in cui i ruoli degli uomini sono presi dalle donne. Si veda in particolare l'episodio del mercante Lin Zhiyang, che si avventura nel Regno delle donne per vendervi i cosmetici. Ed invece egli viene fatto rapire dalla Regina, che lo vuole sua «concu-

<sup>89</sup> Cfr. ARTHUR WOLF, «Women, Widowhood and Fertility in Pre-Modern China», in *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, New York, 1981, p. 146.

<sup>90</sup> *Zhenchuan wenji*, *Zhennülun*, juan 3: 2b-3b.

<sup>91</sup> Cfr. l'ottimo lavoro di Yuasa Yukihiko, *Shindai ni okeru fujin kaihō ron: rikyo to ningen teki shizen*, Nippon-Chūgoku gakkahō, 4, 1953, pp. 111-25.

<sup>92</sup> Cfr. ROPP, *op. cit.*, pp. 15-6.

bina» e deve soffrire una serie di trattamenti umilianti e dolorosi, come quello dell'applicazione degli orecchini e soprattutto la fasciatura dei piedi...<sup>93</sup>.

Ad aggravare la posizione della vedova, poi, c'è il fatto che spesso la famiglia dello sposo non vuole rinunciare all'investimento fatto al momento del matrimonio: il cosiddetto «prezzo della sposa», di cui verrebbe a rientrare in possesso in caso di nuovo matrimonio della donna. Infatti, almeno per un certo periodo, viene applicata una clausola del diritto penale secondo cui, in caso di secondo matrimonio, le proprietà della vedova, oltre alla dote, passano alla famiglia del marito defunto; benché questa norma sia stata creata in funzione della *ratio* generale a favore della fedeltà vedovile, di fatto spinge molte famiglie a costringere la vedova a risposarsi, in modo da liberarsi del suo sostentamento e di impadronirsi dei suoi beni. I codici riportano infatti numerosi casi, come quello di un certo Ming, che, per guadagnare del danaro, costringe la vedova del fratello minore a rimaritarsi, o quello di un contadino che dà in moglie la vedova del nipote, perché le condizioni economiche non gli permettono di mantenerla. In entrambe questi casi, si arriva in giudizio, perché le donne trovano nella morte l'unico scampo contro la violenza inferta loro.

Ciò ci induce a ritenere che in molti casi di conflitto fra concorrenti obblighi morali, si celano contrasti di interessi fra diverse comunità e fra individui. È ammessa la disobbedienza ai genitori solo quando la figlia vedova rifiuta di rimaritarsi. Così pure è ammesso il suicidio quando questo costituisca l'unico mezzo per la donna per preservare la propria castità. Tuttavia esso non è universalmente riconosciuto come atto eroico. Accanto ad alcune condanne delle stesse autorità Qing (si vedano gli editti di Kangxi del 1688 e di Yongzheng del 1728), sin dalla seconda metà della dinastia Ming, vengono espresse critiche a questa usanza, come nel *Zhenchuan xiansheng wenji* (Gui Youguang, 1507-1571), o nel *Guifan tushuo*. («Regolamenti illustrati per i quartieri femminili», di Lü Kun, 1536-1618)<sup>94</sup>.

È interessante notare come già alcune voci a favore della parità fra i sessi si facciano sentire prima dell'impatto con l'Occidente. Tali voci attaccano prevalentemente l'istituto del concubinato, l'uso della

<sup>93</sup> Cfr. LI Ruzhen, *Jinghuayuan*, Taipei, 1983, capitolo 33, pp. 157-160, e la libera traduzione inglese *Flowers in the Mirror*, a cura di LIN TAI-YI, Berkeley and Los Angeles, 1966, pp. 189-14.

<sup>94</sup> Cfr. HANDLIN, *op. cit.*, pp. 34-5, e ROPP, *op. cit.*, pp. 9-10.

fasciatura dei piedi della donna, il relativamente frequente ricorso al suicidio da parte delle vedove o di donne violentate, e la esaltazione della virtù della verginità per le giovani non sposate e della castità per le vedove. Di alcuni di questi temi si è già accennato, mentre per altri si tornerà più oltre. Qui varrà la pena riportare un brano della lettera di Yuan Mei al cognato, da cui traspare una serrata critica al valore attribuito dal neoconfucianesimo alla castità ed alla verginità:

« Nella tua lettera, scrivi che non sposerai una vergine, e questo sembra proprio corrispondere al consiglio di Laozi: «Non essere mai il primo nel mondo». Crede veramente la gente che una donna è impura perché non è vergine?... Coloro che ricercano la virtù negli altri, dovrebbero prima cercarla in se stessi. Se essi credono che una donna non più vergine sia di per sé impura nel carattere, perché allora permettiamo al nostro cuoco di assaggiare per primo il cibo della nostra tavola ed al falegname di stare prima di noi nella casa che costruiamo? Quale è il pericolo nello sposare una vedova? »<sup>95</sup>.

Di fronte ad alcune situazioni rilevanti dal punto di vista sociale, oppure ad eventi drammatici, la donna si trova costretta a seguire dei comportamenti obbligati, o a delle scelte alternative altrettanto drammatiche. La situazione più comune si verifica al momento in cui ella ha raggiunto l'età maritale; deve sposarsi con l'uomo che le viene assegnato, trasferendosi nella nuova famiglia. L'unica alternativa, nel caso in cui voglia assolutamente evitare tale unione è giustificare il suo rifiuto – sempre che esistano le condizioni – prospettandolo come un'azione virtuosa: rimanere nubile per prendersi cura dei propri genitori anziani. Altro caso in cui è ammesso che ella rifiuti il matrimonio, contro la volontà della famiglia, si ha quando quest'ultima le imponga un nuovo fidanzamento (in caso di sopravvenuta grave malattia del primo fidanzato o di suo grave delitto). Assimilabile a questa situazione è quella che si verifica con la morte del fidanzato, solo che allora l'alternativa può risolversi nel suicidio della sposa. Questa può anche trasferirsi presso la famiglia del fidanzato defunto, «sposare la sua tavoletta», prendersi cura dei suoi genitori, ed adottare un erede, come nel caso della madre adottiva di Gu Yanwu, inizialmente fidanzata con un cugino del padre del noto pensatore cinese. Nella maggior parte delle volte, però la donna acconsente al nuovo fidanzamento. Analogamente, quando muore il marito, la vedova può ritirarsi, rimanendo fedele allo sposo, o addirittura suicidarsi, come si è visto, ma in molti casi essa, subendo la pressione dei parenti del defunto, si risposa<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Cfr. ROPP, *op. cit.*, p. 14.

<sup>96</sup> Cfr. ELVIN, *op. cit.*, p. 143.



Altre violazioni dell'ordine familiare devono considerarsi, oltre all'adulterio della moglie e alla prostituzione, l'ingresso dello sposo nella famiglia della sposa (essendo la norma il contrario). Solo eccezionalmente, avviene che lo sposo entri nella famiglia della sposa assumendone il cognome, facendosi adottare dal futuro suocero (*zhaozhui*, o *zhaoxu*), cosa che viene considerata disonorevole per l'uomo.

L'adulterio femminile è, come si è accennato, una delle sette condizioni del ripudio *qichu*<sup>97</sup>. L'adulterio (*tongjian*), per la donna sposata, è considerato inoltre un grave crimine ed è prevista la condanna di 90 o 100 frustate per lei e per l'amante. La seduzione da parte di una donna (*tou hanzi*) è considerata molto più grave della seduzione da parte di un uomo (*tou nüren*). Altrettanto grave è la fuga dalla casa del marito, ammessa solamente se la donna ha subito da parte del coniuge gravi ferite o mutilazioni, o se è stata costretta a prostituirsi. Comunque una sua autonomia, al di fuori della famiglia, è praticamente impossibile, in quanto alla donna, specie se sposata, sarebbe difficile acquistare un'autosufficienza economica in un'altra località; potrebbe solo sperare di entrare in un tempio taoista o buddhista, oppure impiegarsi presso una casa da tè, di gioco o di piacere. Tanto è vero che nello *Rulinwaishi*, troviamo che l'immediata reazione di un letterato nel leggere un'insegna con l'indirizzo della bottega di una ricamatrice, è che si tratti in realtà di una prostituta...<sup>98</sup>.

Benché la poligamia sia vietata, è invece ammesso il concubinato, incoraggiato anzi in caso di sterilità della moglie; le concubine (*qie*), però, hanno un ruolo socialmente inferiore rispetto alla prima moglie (*qi*), e complessi sono i rapporti fra di esse, come si può ricavare dalla lettura dei romanzi Ming e Qing. I figli, invece, sono tutti legittimi e godono degli stessi diritti relativamente all'eredità. Il concubinato non è comunque molto comune, perché è presente nelle famiglie che godono di condizioni economiche più elevate.

La maggior parte delle prostitute proviene dalle classi urbane più povere, ed il loro livello sociale è infimo. Esse, che assommano a numerose centinaia nelle grandi città, la sera escono, aspettando i clienti all'ingresso dei vicoli, tra le case da tè e le osterie, e numerose sono le persone che vivono alle loro spalle, come testimonia la vivace

<sup>97</sup> Vedasi, ad esempio, per un'analisi critica, *Wang Zhong wengong ji*, Collezione delle opere di Wang Zhong (1745-94), *Qichuyi, juan 12, Congshu jicheng*, 5: 309-11.

<sup>98</sup> Cfr. WU JINGZI, *Rulin waishi*, Hong Kong, 1973, p. 401; per la traduzione inglese, vedasi *The Scholars*, a cura di YANG HSIEN-YI e GLADYS YANG, Beijing, 1973, p. 451.

descrizione di Zhang Dai (1597-1684?). In alcuni casi, la prostituzione viene esercitata privatamente, e viene allora chiamata «nido segreto», *si wozi*. Vi sono prostitute dotate di una raffinata educazione, in grado di conversare su ogni argomento, di suonare strumenti musicali, di cantare e comporre poesie. Queste ultime si differenziano dalle altre per il prestigio e la ricchezza. Esse anzi, seppure emarginate dalla società a causa della loro professione, godono di una libertà molto maggiore delle altre donne. Conducono una vita riservata, mostrandosi raramente in pubblico. Benché le prostitute siano in teoria relegate ai sobborghi delle città, di fatto molte di esse vivono entro le mura, ed affollano i locali di divertimento, i ristoranti, le sale da tè e le strade dei centri abitati.

Spesso equiparate a quest'ultima categoria sono le cantanti, le attrici e le musiciste. Alcune di esse fanno parte delle *troupe* di drammaturghi e letterati, come quelle di Meng Chengshun (-1649), Li Yu (1611-80) o He Liangjun (1506-73). Una famosa cantante è Hou Huiqing, per la quale Feng Menglong compone le sue migliori liriche.

Il gusto e la valutazione della bellezza muliebre ideale variano, come in Occidente, da epoca ad epoca. Come osserva van Gulik<sup>99</sup> la raffigurazione della donna subisce dei cambiamenti dall'affermazione del neoconfucianesimo in epoca Song, e ancora con l'avvento della dinastia Qing, divenendo più eterea ed idealizzata. In molti testi scritti, tuttavia, la descrizione della bellezza femminile, anche quando si tratta di cortigiane, segue spesso le forme letterarie tradizionali, che si possono far risalire al Classico delle Odi. Yu Huai (1616-96), che scrive alla fine del XVII secolo, così si esprime, parlando di Ge Nen (Delicata):

< [...] I suoi lunghi capelli scendono fino a terra, i suoi polsi sono come le radici del loto, il colore del viso è leggermente giallo, e le sopracciglia ricordano delle colline lontane, mentre le pupille risaltano come se fossero macchiate di inchiostro di china...><sup>100</sup>. E di Gu Mei (Seducente), lo stesso autore scrive: < Gu Mei è chiamata "Nascita della sopracciglia" o semplicemente "Sopracciglia". Si acconcia e si trucca in modo elegante, ed eccezionale è il suo portamento. I suoi capelli cascano sulle tempie come nuvole, ed un fiore di pesco riempie il suo viso. La curva dell'arco dei suoi piedi

<sup>99</sup> VAN GULIK, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1974.

<sup>100</sup> *Banqiao zaji*, p. 6. L'opera, in tre *juan*, di Yu Huai (1616-96), descrive l'ambiente degli attori e delle cantanti nella Nanchino fine Ming. Indice a cura di Saeki Tomi (Kyoto, 1960). L'opera è tradotta da H.S. LEVY, *A Feast of Mist and Flowers*, Yokohama, 1966.

[fasciati] è minuto e delicato. La vita sottile. Sa discutere di letteratura e di storia, ed è abile nel dipingere orchidee [...]»<sup>101</sup>.

Perfino nella descrizione di donne europee, nella seconda metà dell'800, riappaiono i canoni tradizionali. Così Zhang Deyi, dopo il suo soggiorno in Europa, scrive<sup>102</sup>:

« [...] Tutte hanno nude le braccia e le spalle, ed indossano gonne lunghe sino a terra. Le bocche socchiuse come ciliege, e la vita sottile come un salice, simili a fiori che parlano, od a giade profumate, [...]»

Soltanto in rare occasioni, la descrizione si fa più particolareggiata e sensuale, come in un brano di un'operetta della fine del XVIII secolo:

« Chen Xiao è di notevole bellezza, ma ciò che più risalta in lei è il suo candido seno, due boccioli ricolmi di gioia, caldi e morbidi ad accarezzarsi; non è necessario illuminarla con una lanterna per ammirarne il candore della pelle »<sup>103</sup>.

Secondo Li Yu (1611-79), l'autore del *Rouputuan* la bellezza femminile dipende dal colore della carnagione, dalla finezza degli occhi e delle mani e dalla piccolezza dei piedi; quanto più appaiono esili, timide, modeste, tanto più sono attraenti e seducenti<sup>104</sup>.

Rari sono i casi in cui venga contestata la necessità della fasciatura dei piedi per la bellezza della donna, ed il divieto del 1662 è da mettere piuttosto in relazione con la reazione della classe dirigente mancese al processo di sinizzazione. È noto che altri gruppi etnici e linguistici non praticano tale usanza, come nel caso degli *hakka*<sup>105</sup>.

Solo un anticonformista come Yuan Mei (1716-1798) critica un amico che ha respinto una donna per la grandezza dei piedi, per l'incapacità di giudicare con i propri criteri; il volto, gli occhi e la

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>102</sup> ZHANG DEYI, *Hangbaishuqi* (1866), p. 117 della ristampa a cura della *Hunan renmin chubanshe*, 1981. Il diario è analizzato e parzialmente tradotto nella tesi di dottorato della dott.ssa Masci.

<sup>103</sup> Si tratta di un lavoro che si ispira direttamente al già citato *Banqiao zaji*, e che si intitola infatti *Xu Bangtao zaji*, scritto nel 1784, da un letterato di cui conosciamo solo lo pseudonimo. La citazione è da p. 12b, XVIII raccolta dello *Xiangyan congshu*. Una traduzione ed un commento dell'opera è stata curata da GIUSEPPE TERRACINA, *La vita quotidiana a Nanchino nel sec. XVIII secondo i «Ricordi del Ponte di Legno» di Zhuguan Jushi (l'eremita della fonte delle perle)*, Tesi di laurea, Università di Roma, 1986.

<sup>104</sup> CHEN DONGYUAN, *Zhongguo funü shengbuo shi*, Taipei, 1967, pp. 232-5; ROPP, *op. cit.*, 1976, p. 6.

<sup>105</sup> Cfr. LECHLER R., «The Hakka Chinese», in *Chinese Recorder*, IX, 5, 1878, pp. 358-9.

carnagione sono ben più importanti della misura dei piedi<sup>106</sup>.

Ancora prima dell'avvento delle influenze occidentali, il geografo e storico Yu Zhengxian (1775-1840), nella sua battaglia per l'equiparazione dei sessi nella famiglia, e per l'abolizione del concubinato e della castità vedovile, si oppone alla fasciatura dei piedi delle donne, contraria alla loro dignità<sup>107</sup>.

Tale eredità sarà sviluppata poi nel movimento Taiping (1850-1864), con i divieti contro la fasciatura dei piedi, la prostituzione, la schiavitù domestica, e l'istituzione degli esami di stato per le donne, nonostante il perdurare di valori tradizionali, quali la castità e l'obbedienza femminili e la pratica del concubinato da parte dei dirigenti della rivolta<sup>108</sup>.

Tornando alle norme che regolano la vita della donna, sono altrettanto considerati riprovevoli la scelta della vita monacale, il suicidio della nuora in segno di protesta contro la suocera, la partecipazione femminile ad associazioni antinuziali. Particolarmente interessanti, in quest'ultimo caso, sono alcune associazioni femminili nell'area cantonese, verso la fine dei Qing. Queste organizzazioni hanno carattere religioso e manifestano un forte impegno di tipo «femminista»; le donne che ne fanno parte si tagliano i capelli e vivono in comunità, rifiutando il matrimonio o astenendosi dai rapporti maritali.

Il suicidio delle vedove, poi, viene più volte condannato dai sovrani, ma senza che sia debellato totalmente. Vari autori, come il già citato Lü Kun, e Wu Jingzi (1701-1754), nel *Ruin waishi*, condannano tale suicidio, mentre Yuan Mei si oppone a quello eseguito dalla donna per riscattarsi dall'infamia della violenza subita. Frequente è infine la pratica dell'infanticidio, specie nel caso di neonate, o della vendita di ragazze, soprattutto nei periodi di gravi difficoltà economiche. Contro questa pratica – come risulta da numerose fonti ufficiali, letterarie e missionarie – inutili si dimostrano le norme penali e la condanna da parte dei funzionari; né i responsabili delle comunità locali sono in grado di fare rispettare la legge.

Anche nel caso della posizione della donna, possiamo rilevare che, nonostante il prevalere della morale e dei valori confuciani che pongono la donna in subordinazione all'uomo, non soltanto questa regola viene disattesa in molte occasioni, ma esiste un dibattito, seppur in sordina, che affronta alcuni dei maggiori temi della discriminazione fra i sessi, prima dell'avvento delle influenze occidentali.

<sup>106</sup> ROPP, *Ibidem*.

<sup>107</sup> Cfr. *Guisi cunqao*, juan 4, *Shu JiuTangshu yufuzhi hou*, *Congshu jicheng*, p. 107, Cfr. anche ROPP, *op. cit.*, pp. 15-6.

<sup>108</sup> Cfr. SABATTINI, *op. cit.*

Amina Malagò

THE ORIGIN OF *KESI* (1), THE CHINESE SILK TAPESTRY

In the history of *kesi* there are a few questions still to be solved, and among them the one regarding its origin is perhaps the most important<sup>1</sup>.

Several interpretations have been put forth since *kesi* became an art during the Southern Song dynasty, but so far none of them can be accepted as definitive.

During the Qing dynasty Wei Song (2) stated that «*kesi* (3) originated in the Zhou dynasty»<sup>2</sup>. In order to give evidence to his statement, he quotes Zhou Qi (4), in his turn referring to a passage from the *Zhou li* (5) in which it is said «Officials wear a black dress with pheasant patterns, with light blue sleeves and a red final part, all painted and carved (*ke*) (6) in forms of pheasants»<sup>3</sup>.

\* A special thank to prof. Calza for his help and support.

<sup>1</sup> The question of the origin is very important also because it is in strict relation with the historic and iconographic evaluation of the *kesi* of the period between the VII and the XI cent., as we shall see further on.

<sup>2</sup> WEI SONG, *Yi shi ji shi* (15) (Encyclopedia on the origin of things), Beijing, 1842, *juan* 18, pp. 1-2.

<sup>3</sup> ZHOU QI, *Ming yi kao* (16) (Word's exam and interpretation), in *Hubei xianzheng yishu* (17) (Collection of rare books), Shanghai, 1923, *ben* 60, *tiao* 87. After this quotation Zhou Qi adds the comment «it is mistaken to say carved (*ke*) (6)», which is not reproduced by Wei Song. According to Camman, «apparently he wanted to make it clear that the workmanship on the pheasant robes had no connection whatever with *k'o-ssü* under its popular name «carved silk». (CAMMAN, SCHUYLER, «Notes on the origin of Chinese *k'o-ssü* tapestry», in *Artibus Asiae*, 1948 (vol. XI), p. 93. Nevertheless it might also be that Zhou Qi merely wanted to mean that also in that context the writing was wrong, and that the character to be used was the *ke* meaning «to weave weft» (18) and not the one meaning «to carve» (6). If the fact that Wei Song omits the comment can be interpreted as done on purpose «in order to make his readers think that the Chinese wove tapestry robes more than two thousand years ago» (CAMMAN, *ibid.*, p. 94), it might also be that he regarded the comment as meaningless and superfluous to repeat it. Zhou Qi and his integral

This attempt to trace back *kesi* to a very ancient tradition is in tune with the nationalistic spirit of his time, that is soon after the restoration of the Han race dominion, which leads to the glorification of the ancient Chinese dynasties. But the *Zhou li* sentence alone, not being supported by any other archeological or literary evidence, and being in itself very questionable, cannot be accepted as a proof of the existence of *kesi* in Zhou times.

In 1921 and 1928 Sir Aurel Stein published the records of his excavations in Central-East Asia, among which he asserts to have found a *kesi* of the Han dynasty<sup>4</sup>.

Actually, there haven't been found any Han *kesi* up until present day. Schuyler Camman has in fact proved that the piece was of Western Asiatic patterns and manufacture<sup>5</sup>; on the other hand, Stein

passage from the *Zhou li* is also quoted by Chen Yuanlong of the Qing dynasty in his encyclopedia. He does not add any personal judgement, but quotes also another disappeared text of the late Ming or early Qing, the *Shi shi* (19) (The origin of things), in which it is affirmed that *kesi* originated in the Song dynasty (CHEN YUANLONG (20), *Ge zhi jing yuan* (21) (Natural science encyclopedia), Beijing, 1717-35, *juan* 27, p. 10).

<sup>4</sup> The two books are respectively *Serindia*, Oxford, 1921, (5 vols.) (from now on referred to as *S*), and *Innermost Asia*, Oxford, 1928, (3 vols.) (from now on referred to as *IA*). The pieces are illustrated in *IA*, vol. III, ill. XXXI.L I.v. 02 a; LXXXVII. kao.v.019. This last fragment is also well illustrated in YAMANOBE, TOMOYUKI, *Shiruku rōdo no senshoku: Sutain korekushon, Nyūderi kokuritsu bakubutsukan zō* (Textiles from the silk road: the Stein collection, National Museum, New Delhi), Kyoto, 1979, ill. 67.

<sup>5</sup> «In the first place, all the motives were Western Asiatic or Hellenistic in feeling. Some were strikingly so, notably the chiaroscuro portrait of an individual of pronounced European type. Even the so called "Chinese motive" is a Western one. This chimera, composed of the head and wings of a bird, horse's forelegs, and another creature for its tail, bears no remote resemblance to the bird-headed winged horse at Wu-Liang-Tz'ü, with which it is said to have the "closest connection". Beyond the fact that they are both composite monsters, they have almost nothing in common. Phillis Ackerman says the chimeras are Scytho-Samartian in spirit, which seems very reasonable.

If the one "Chinese" element is not Chinese – and there is not the slightest reason that it is – the fact that these Lou-lan tapestries were made of wool is no evidence of local manufacture. Wool tapestry was made throughout the Near East and into Western Asia. Moreover, as Lou-lan and the other oasis cities of the Tarim Basin owed their importance to being on the great trade routes between the empires of Rome and China, they must have been dependent on trade goods rather than on local manufactures. Middle men are seldom producers, and there is no reason to believe that these were. Highly technical arts like tapestry weaving do not flourish under such conditions. If all the silks found at Lou-lan were acknowledged to be imports from China, why could not these technically high-quality, wool tapestries have been imports too, from the opposite direction?» (CAMMAN, *op. cit.*, p. 103-104).

himself admitted in Innermost Asia that its motives are «non-Chinese, and in some pieces of distinctly Hellenistic character»<sup>6</sup> and that it was made of wool and not of silk<sup>7</sup>.

In the same years the Kozlov expedition was said to have found a Han *kesi*. This piece was produced in China and with Chinese ichonography, but it was then discovered not to be a tapestry but a damask<sup>8</sup>.

No other *kesi* ascribed to the Han dynasty has been so far unearthed, and the existing most ancient *kesi* date back to the Tang dynasty. These *kesi* consist of a shoe found by Stein at Astana<sup>9</sup> and

<sup>6</sup> «The decorative motives of these tapestry pieces will best be considered below in their relation to those exhibited by the polychrome figured silks. But it should be pointed out at this stage that the style of these woollen tapestry works differs strikingly from that of the latter by being of non-Chinese, and in some pieces of distinctly Hellenistic character. It is obvious that this difference in decorative style strongly supports what has been suggested above as to the local origin of the woollen fabrics in general». (STEIN, *IA*, vol. I, cap. VII, sec. iv, p. 231).

<sup>7</sup> «It is certainly curious that tapestry work, the technique nearest akin to pure loom work, is not represented at all among the silk fabrics of L.C., while we have from the same site quite a number of fine tapestry fragments executed in wool. This absence of silk tapestry work may be purely accidental, and this is the more probable seeing that a small number of specimens, among them one or two appear distinctly early in style, are found among Ch'ien-fo-tung textiles. Or might the suggestion be hazarded that this technique of hand-work on the loom with the needle was an acquisition from the West? That it existed there is attested from very early time by Assyrian reliefs as well as by Greek vases of the sixth century B.C.» (STEIN, *IA*, vol. I, cap. VII, sec. iv, p. 235). In the same chapter Stein also observes: «By an oversight the material of the tapestry has there erroneously indicated as silk instead of wool» (STEIN, *ibid.*, p. 242, note 21).

<sup>8</sup> Cfr. YETTS, WALTER PERCIVAL, *Discoveries of the Kozlov expedition*, London, 1926, ill. IV H (in front of page 181). And CAMMAN, *op. cit.*, p. 103.

<sup>9</sup> «The only specimen of silk tapestry work is the finely woven shoe vi. 4. 01 (pl. XCIII) which by its design as well as by the Chinese characters inserted in bands is clearly proved to be of Chinese workmanship». STEIN, *IA*, cap. XIX, sec. v, p. 674, ill. XCIII, Ast. vi. 4. 0/1.) Further on in a note he gives a more detailed description: «Silk tapestry woven shoe, wove to shape. Pattern of side and back is in three horizontal bands divided into oblong panels, each panel containing a standing goose with wings extended. Top and bottom bands pole blue and buff. Middle red and buff. Colours of ground and bird in each panel counterchange alternately, in their respective band colours. Vertically the order is, a yellow bird in all three alternating with a red bird between two blue birds. In each panel in R. and L. lower corners, a dot and a ring respectively (sun and moon?). Narrow bands of dull and light buff with counterchange spot pattern divide the panel horizontally. At the toe (mostly missing) red, buff and blue bands, with small Chinese characters in counterchange, are wited into sides, but woven in one piece with other part. Upper edge red, neatly turned over and sewn. Lining, strong canvas in one piece woven to shape. Sole, thick coiled card. Very good work. As usual with these shoes, the warp is of vegetable fibre and has perished. Colours bright». STEIN, *IA*, cap. XIX, sec. vi, p. 701).



some long narrow strips found at Astana too in 1973<sup>10</sup>. The shoe and the strips belong to the first part of the VII century.

Another series of small strips, found by Stein<sup>11</sup> and Pelliot<sup>12</sup> in the Thousand Buddhas Cave at Dunhuang, often mounted on sutra

Camman denied also this statement of Stein's. «This shoe from Astana was considered by Stein and Andrews as having Chinese characters on the toe, which led them to say that it is a Chinese shoe. These characters do not show in the photograph, and as neither Stein nor Andrews could read Chinese, we are inclined to be sceptical. However, since all the other motives are obviously non-Chinese Central Asian ones, it is likely that even if these are authentic characters, they are auspicious ones, like the *shou* for longevity, which were considered lucky by the "barbarians" as well, and frequently copied from Chinese things. Thus we see no reason to believe that this was not made in Central Asia rather than in China». (CAMMAN, *op. cit.*, p. 104).

We do not agree with Camman; the motives do not look to us so «obviously non-Chinese», and his supposition that the Chinese characters are only auspicious ones, although it is possible, it is not more likely than others, as demonstrated by an earlier example of a similar pair of shoes found in 1964 at Astana and dating back to the Eastern Jin dynasty (317-420 A.D.), on the toe of which there is a sentence with a personal dedication. It says: «Happyness and glory to marquise Wangfu. His longevity be long». See *Sichouzhilu - Han Tang zhiwu* (22) (The silk road - Han and Tang dynasties textiles), ed. by Xinjiang Waiwuer zizhiqu bowuguan (23) and Chutu wenwu zhanlan gongzuozu (24), Beijing, 1973, ill. 22).

<sup>10</sup> «The *kesi* strips were used as tight belts around the waist of the dancing women funeral statues we spoke about before. They are 1 cm. wide and every piece has been cut to a length of 9,5 cm. Eight colours make up a four leaf motive; scarlet red, orange, yellowish-brown, navy-blue, sky-blue, white, agalloch and other colours show up on a grass-green background. The motive adopts the *fenduan tuiyun* (25) (clear changes of contrasting colours) method, often used in Tang frescoes and architecture, by which we have motives with bundles of contrasting colours. In the strongly weft-patterned cloth weave (in which it is the weft that gives form to the motive) we count in all 15 warp threads, 116 weft threads per square centimeter. The weaving technique is *tongjing duanwei* (26) (continuous warp with cut weft), they used at least eight different coloured shuttles in every part of the motive (pl. 1, 4). In the past we believed that *kesi* originated in China during the Five Dynasties and that it had flourished during the two Song dynasties. Now it seems that *kesi* had already appeared in China at least in the middle of the VII cent.» (Xinjiang Waiwuer zizhiqu bowuguan (23) and Xibeì daxue lishi xi kaogu kaoye (27), «1973 nian Tulufan Asitana gu muqun fajue jiangbao» (28) (Bulletin of the 1973 excavations in an ancient group of tombs at Astana, Turfan), in *Wenwu* (29) (Relics), 1975, n. 7, pp. 17-18).

<sup>11</sup> STEIN, S, ill. CVI. Ch. 0058; CVI, lv. 0034; CVI. Ch. 00166 in xlviii. 001; CXII. Ch. 00300; and CXIII. 00301. They are now at the New Delhi National Museum and at the British Museum in London; also published in *The Arts of Central Asia. The Stein collection in the British Museum*, Tōkyō, 1985, ill. 6; 43, 44.

<sup>12</sup> RIBOUD, KRISHNA AND VIAL, GABRIEL, *Mission Paul Pelliot*, Paris, 1970, vol. XIII (Tissue de Touen-houang), ill. E.O. 1129 (picture n. 39). They are now at the Musée Guimet and Musée du Louvre in Paris.



covers, date back to the later part of the Tang dynasty<sup>13</sup>. And a group of *kesi* stored in the Shōsōin at Nara, also mainly strips but of bigger dimensions, belong at least to the second half of the VIII

<sup>13</sup> Camman contested the Chinese manufacture and the Tang dynasty dating assigned to these pieces by Stein and Pelliot. «The “late T’ang” fragments of silk tapestry found by Stein and Pelliot at the “Cave of the Thousand Buddhas” (Ch’ien-Fo-tung) in Tun-huang are very well known. Tun-huang was a station on the old Silk Road, in Northwestern Kansu on the frontier of Chinese Turkestan, but it was also noted for its Buddhist shrines in great, rock-cut caves. After the westward expansion of the Han Empire, in the second century B.C., and the opening of the route across Turkestan, Tun-huang was ruled by the Chinese, off and on for almost a thousand years. However, about 847 A.D. in the later T’ang period, it became part of the Uighur Empire, and the Uighurs held it until about 1031, during the early Sung, when it was taken from them by the Tanguts, a Tibetan people who were founding the Hsi-hsia Empire. The few pieces of silk tapestry found there by Stein and Pelliot were discovered among a rich store of manuscripts and paintings that had been walled up in a side chapel off the main cave, sometime shortly before the Tangut invasion. Since, according to Stein, the large majority of the dated documents found in the chapel belonged to the tenth century of our era, it would seem likely that the tapestries were of approximately the same date, which would make them relics of the Uighur occupation at a period equivalent to the Five Dynasties or early Sung in China.

Stein reported that all the silk tapestry fragments found at Ch’ien-Fo-tung were of exceptional fineness in technique, and “all were hand-made with the needle”. He pointed out that the great value attached to such work was illustrated by the fact that twice he found small pieces of the identical fabric forming part of the mountings for different head-pieces to paintings and manuscript-roll covers.

Silk tapestry would indeed have been rare in Tun-huang, as this was primarily a religious center at that time, and not a place where textiles would be produced. Such luxuries had to be brought from long distances. We do not, however, accept Stein’s statement that the tapestries must have been brought from China because the motives on them were “purely Chinese”. The motives are certainly not typical of Chinese art – though some of them show traces of Far Eastern feeling – and their closest relatives appear to be in the fragments of Uighur tapestry found by Stein and von le Coq at various sites in the region of Turfan. None of the latter were precisely dated, but they are believed to have come from the late T’ang or Five Dynasties period. In fact, since Tun-huang belonged to the Uighurs, and was nearer to their oasis-centers in Eastern Turkestan than it was to any of the larger cities in China proper, it probably drew most of its gifts and supplies from Uighur patrons, rather from Chinese. Thus, the tapestry fragments recovered from Tun-huang were probably Uighur, and like the earlier ones discovered at Lou-lan, were undoubtedly imported from regions further to the west of the place where they were found». (CAMMAN, *op. cit.*, p. 104-106).

Camman’s statements in our opinion are not plausible. The more or less stylized flowers that decorate these strips belong to the Tang repertoire in cloth design as seen on many other Tang textiles and on the dresses represented on paintings. It is true that they are more typical of brocade ichonography rather than of tapestry, but they still belong to the Tang decorative ichonography and taste. As to the reasoning on the Uighur manufacture, it is quite logical but somewhat questionable, because there are some elements that challenge the dating of the pieces. Very similar pieces

century<sup>14</sup>. (figs. 1, 2, 3).

Another very important specimen of *kesi* from middle Tang has also been preserved in Japan. It is the famous representation of Amithaba Western Paradise better known as Taima Mandara<sup>15</sup>. It has deteriorated greatly now, but it was originally all made of silk by tapestry technique and dated back to 763.

Unluckily we have no literary evidence for the Tang period<sup>16</sup>, but these specimens are sufficient to testify that *kesi* was produced at

of certain Tang period have been found in two different places. They are the strips found in 1973 at Astana and a group of fragments preserved in the Shōsōin in Japan, of which we shall speak about further on. If, as we think, the Dun-huang pieces are to be assigned at least to the second half of the VIII cent., in that period Dun-huang was still under Chinese rule.

<sup>14</sup> The Shōsōin deposits were locked in about 756 A.D. See: *Shōsōin hōmotsu senshoku* (Textiles in the Shōsōin), Tōkyō, 1963, vol. II, ill. 37-42; *Shōsōin*, ed. by Ishida Mosaku and Wada Gunichi, Tōkyō, 1954, ill. 4, 57, 151; *Genshoku Nihon no bijutsu* (Outlines of Japanese history of arts), Tōkyō, 1970-72, vol. IV, ill. 122-124.

<sup>15</sup> It is a very large *kesi* (391 cm. high and 397 cm. long) whose name comes from the temple in which it was preserved, the Taimadera, in the Nara prefecture. It was discovered to be a tapestry by dr. Ohga Ichiro in the thirties. There are two articles by him in *Kokka*, July 1938 (n. 572), pp. 202-206, and August 1938, (n. 573), pp. 229-238, and in 1963 he published *Kakubo tzuzure-ori Taima Mandara* (The tapestry-woven national treasure Taima Mandara), with the complete record of his research. See also Grotenhuis, Elisabeth ten, *The revival of the Taima Mandala in Medieval Japan*, Oxford, Harvard University, 1980.

<sup>16</sup> A Ming scholar wrote in 1496 about Tang tapestry in a colophon to Zhu Kerou (30)'s *kesi* «Peony». He says: «*kesi* (31) flourished in the period between Zhen Guang and Kai Yuan of the Tang dynasty. The Emperors cultivated culture, and had all paintings and calligraphies mounted with [*kesi*]. These mountings are now known as *baoshoujin* (32). This habit went on with the Song dynasty and in the difficulties of the year 1126 many [*kesi*] were lost among the people. When the amateur saw the elegance of their lines, their delicacy and refinement, he wondered whether painting and drawing could equal them. So they were bound in albums for aesthetic delight. Someone cut them into pieces to insert them in robes. When Emperor Sheng Zu saw this art degraded to such a level, he forbade its production and therefore it is now difficult to find some among the people». (From the original by Zhang Xizhi (33) reproduced on the illustration n. 7 in *Liaoning sheng bowu-guang ceng kesi cixiu* (34) (Chinese silk tapestry and embroidery in the collection of the Museum of Liaoning Province), dir. by Yang Renkai (35), Tōkyō, 1983. It is also reproduced in AN YIZHOU (36), *Mo yuan hui guan* (37) (Classification of paintings), ed. *Congshu jicheng* (38) (Great collection of miscellaneous works),). Yet these statements have been proved groundless, because they are a misinterpretation of an earlier Ming writer, Tao Zongyi (39). In fact, many sentences are exactly the same, but the sense has changed a lot. Tao Zongyi does not speak of tapestry in Tang times, but, at the beginning of the chapter intitled «Mounting for paintings and calligraphies», he only says that «in the Tang periods of Zhen Guang and Kai Yuan, Emperors cultivated culture and had all painting and calligraphies mounted with purple red damasks on the rear, and with phoenixes and dragons on the front, and had them rolled up in green damask»(TAO ZONGYI, *Zhuo geng lu* (40) (Notes

that time in China by Chinese craftsmen.

The first appearance of *kesi* in a Chinese text dates back only to the Northern Song dynasty, when Zhuang Chuo (7) in his *Ji lei bian* (8) describes its technique and main characteristics<sup>17</sup>; and when his contemporary Hong Hao (9) says that the Uighur tribe weaved a dress which they called «*kesi*» (10)<sup>18</sup>.

This statement of Hong Hao has suggested to Schuyler Camman the central idea of his theory by which the Chinese had drawn from the Uighurs (and the Uighurs from the Sogdians) the technique of weaving *kesi* towards the end of the XI cent., technique apparently unknown in China before<sup>19</sup>.

on the activities during agriculture work breaks), ed. *Congshu jicheng, op. cit.*). Then he goes on minutely describing the rolls and other mountings, and examining those of the Song dynasty. «After Emperor Gao Zong crossed the river, he made peace, and such objects were found in great quantities at the markets. They soon made a list of paintings, and established the Imperial textile manufacture in Shaoxing. I had may say. I made this list of pieces that I personally saw, in order to offer the scholars some elements for their research» (*ibid.*). Then follows a list of «Mountings in brocade», of which the first four are: «Palaces and pavilions in *kesi* (41); Water dragons in *kesi*; Hundred flowers and dragons in *kesi*; Phoenixes and dragons in *kesi*» (*ibid.*). It is apparent that Zhang Xizhi altered the information about *kesi* «flourishing» in the Tang period, and that during the Song dynasty the same *kesi* were mounted as paintings. Zhang Xizhi's words are therefore not reliable.

<sup>17</sup> «At Dingzhou they weave *kesi* (42). They do not use big looms and use boiled colored silk. The warp is set on wooden beams. They weave motives of flowers, plants, birds and animals where and how they want using a small shuttle. When they weave the wefts, they first form the shed, and then, with different colour threads, interweave it on warp and weft, and joining them it forms a continuous pattern. Watching it against light it looks like an engraving, and it is because of this that it is called «carved silk (*kesi*) (42)». The work for a woman's robe requires a whole year. Even though they make a hundred motives, they are all different because the weft-threads are not woven through the whole width of the cloth» (ZHUANG CHUO, *Ji lei bian* (Book about little things), ed. *Congshu jicheng, op. cit.*).

<sup>18</sup> «They weave a multicoloured dress that they call «*kesi*» (10) and which is very beautiful» (HONG HAO, *Song mo ji wen* (43) (News from the pine desert), in *Jingying Yuan Ming shangben congshu shizong - Li dai xiaoshi* (44) (Tenth collection of rare Yuan and Ming works - Short history of the past dynasties), Shanghai, 1940, n. 19).

<sup>19</sup> In the "Conclusion" of his article, Camman states: « We have seen that, despite the claim of modern Chinese that *k'o-ssü* originated at Ting-chou in the Sung dynasty, the technique as such was apparently acquired from the Uighurs. The Uighur word for their silk tapestry robes, rendered in Chinese as *k'o-ssü*, seems to have been an attempt to transcribe the Persian word *qazz*, or the Arabic *khazz*, also used in Persian, to mean fabrics of raw silk. While the use of the latter word in the Near East sounds as though it could have referred to a cloth of special technique, there is no sufficient evidence to prove that this was the same sort of tapestry-



The theory by which the origin of *kesi* is to be put not before the Northern Song dynasty had been also the most prevailing among Ming and Qing writers<sup>20</sup>, even if founded on very different basis than Camman's<sup>21</sup>. But it is now obvious that, after the discoveries of 1973, the publication of the Shōsōin treasures and the study on the Taima Mandara, it has to be dropped<sup>22</sup>.

There are today, on the basis of what is known, three possible theories on the origin of *kesi*. The first one can be considered as a remake of Camman's theory after the new discoveries. According to it, *kesi* appears for the first time in the Chinese history of textiles at the beginning of the VII cent. as a complete novelty brought from the West or as a inner development favoured by Western influences.

weaving that turned up at Ting-chou in the Sung. Unless further evidence is found to prove this, we feel more justified in assuming a more Central Asian origin for the Uighur technique.

The term *chih-ch'eng*, which some have claimed was the old expression for *k'o-ssū*, appears to have been a rather general term, referring primarily to brocaded fabrics, and a rather primitive type of proto-tapestry, though it seems to have been extended to include the pictorial silk tapestry produced by foreign peoples. It was apparently gradually abandoned when the Chinese learned to make the latter for themselves.

Finally, the archeological evidence, which is admittedly rather negative, provides nothing to indicate that the Chinese had a *k'o-ssū* industry before the Sung period. It would seem to show, however, that this technique of making pictorial silk tapestry – as opposed to the older Chinese type – arose in Central Asia, probably in Sogdiana, as a development out of the earlier wool tapestry. – Though it could also have arisen in the Near East from the same background, perhaps independently. Apparently this then reached China by way of the Uighurs, about the beginning of the 11th century, and there, under the genius of Chinese craftsmen and artists, enjoying the patronage of a highly sophisticated court, it reached its culmination in a true art capable of reproducing the finest paintings» (CAMMAN, S., *op. cit.*, p. 110).

<sup>20</sup> Cfr. LU ZHONGYU (45), *Yan jiu* (46) (The speaking red mullet), in ZHU QIQIAN (47), *Sixiu biji* (48) (Notes on silk and on embroidery), ed. *Meishu congshu* (49) (Collection of works on art). *Shishi* (The origin of things), in CHEN YUANLONG, *op. cit.*; convinced of the Song origin of *kesi*, he modified Zhuang Chuo's words in «the *kesi* (42) technique of the Song period originated at Dingzhou» (*ibid.*). WANG JI (50), *Shi wu yuan hui* (51) (Miscellaneous work on the origin of things), in *Sixiu biji*, *op. cit.*

<sup>21</sup> While the Chinese writers based their statements exclusively on literary evidence, Camman has considered and analyzed also the archeological evidence found until his time, and has drawn conclusions from a study on the term *kesi* used to indicate the Chinese silk tapestry.

<sup>22</sup> Camman's article was published in 1948, and until that time no other discoveries but Kozlov, Stein and Pelliot's had been done. Moreover, as the Shōsōin textiles were not entirely and well illustrated and catalogued at that time, the similarity between the tapestry pieces there stored and Stein's, must have escaped Camman, even though Stein had before expressly referred to such similarity (see Stein, S, p. 900).

This theory relies exclusively on the archeological and literary elements we possess.

Moreover it is a fact that the textiles of ancient China found hitherto are all warp-patterned cloth, and that favoured by the Western influences, it is just during the Tang dynasty that it took place the passage to weft-patterned cloths which Chen Juanjuan (11) describes as «the most important progress in the Chinese weaving technique»<sup>23</sup>. This development has certainly promoted the appearance of a new weft-pattern technique as that of tapestry.

But this first theory goes against the international weaving history by which the simple technology of tapestry has always preceded the more complex one of damask, already well known in China since the early Han.

The second and third theories hold the said general weaving history in due consideration. According to the second, tapestry technique existed in the very first period of development of the textile industry, preceding damask. But then, prevailing techniques for warp-patterned textiles, tapestry was temporarily dropped. When during the Tang dynasty there was the return to weft-patterned cloths, tapestry came back to the scene.

So the *kesi* of the VII cent. have to be considered as resumption of a formerly known but obliterated technique. This theory too has a weak point: there is no evidence that the tapestry technique was known at the beginning; this is only a hypothesis which rests on the world weaving history.

According to the third theory, tapestry, of wool or of silk, has always existed in China since the very beginning, and the VII cent. *kesi* are nothing but a continuation of its development which has never been interrupted. This thesis presents a wide gap, lacking both archeological and literary evidence for a long historical period. Moreover, it leads to other questions: is it only by chance that there haven't been found any *kesi* before the VII cent.? And is it only by chance that there haven't been found any reference to *kesi* in Chinese literature before the Northern Song? If on one hand it is true that there isn't any evidence that *kesi* existed before the Tang, there are a few *kemao*<sup>24</sup> (12) of that period. Yet they are so few and sometimes even doubtfully of Chinese manufacture<sup>25</sup> that they are of very little help.

<sup>23</sup> CHEN JUANJUAN, «Gugong bowuyuan zhixiuguan» (52) (Embroidery and textiles gallery of the Palace Museum), in *Wenwu* (Relics), 1960, n. 1, p. 38).

<sup>24</sup> *Kemao* is the woollen version of *kesi*.

<sup>25</sup> A Han dynasty *kemao* is the reputed silken fragment found by Stein in Xinjiang. Yet it is not possible to determine its origin because we have only a very

It can only be supposed that *kesi* or *kemao* were not much esteemed and used before the Tang; and may be for the same reason they were not even considered worthy of a name of their own. In fact, in the earlier texts, *kesi* is often associated with two terms indicating textiles: *jin* (13) and *zhicheng* (14); their association was presumably due to a resemblance in ichonography for the former and in technique for the latter<sup>26</sup>.

little part of what seems a much larger motif, and, as we have seen, Camman and Stein himself believe it to be of Western origin. (Cfr. notes 4-7).

Another relic is the woollen cover found at Bachu in 1959, dating back to the Five Dynasties (Xinjiang Waiwuer zizhiqu bowuguan (23) and Chutu wenwu zhanlan gongzuozu (24), «“Sichouzhilu” shang xin faxiande Han Tang zhiwu» (53) (Han and Tang textiles recently discovered on the «Silk road»), in *Wenwu* (Relics), 1972, n. 3).

As we can see the relics are very few and by consequence it is almost impossible to draw some conclusion relying on them.

<sup>26</sup> *Jin* today means «brocade», and *zhicheng* means «spolinato» (a plain weave fabric to which they are added one or more supplementary sets of colored wefts which do not pass from selvage to selvage but are woven back and forth only in the areas where the pattern requires that particular color). For a definition of *zhicheng* see *Zhongguo dabaiké quanshu: fangzhi* (60) (Great Chinese encyclopedia: spinning and weaving), Beijing, 1984, p. 158.

*Kesi* appears together with *jin* in Zhou Mi's *Qi dong ye yu* (*op. cit.*), in Tao Zongyi's *Zhuo geng lu* (*op. cit.*), and in *Bo wu yao lan* (54) (Favourite models of Song weavers), ed. by Gu Yingtai (55), *Han hai* (56) (Sea of letters), vol. 13, n. 19. In these texts *kesi* and *jin* are practically synonyms. As to *zhicheng*, it appears in Chinese literature since the Eastern Han, and it is always used in descriptions of high rank robes. Nobody ever gave a definition of *zhicheng*, perhaps because its meaning was so clear that it did not need further explanation. There is no explicit approaching of *zhicheng* and *kesi* in the literary sources, but many modern writers consider it a synonym of *kesi* too. Zhu Qiqian for example says: «I still forbear from establishing whether they are the same thing or two different things, both from a technical and a material point of view» (ZHU QIQIAN, *op. cit.*, p. 230), and then he divides them into two different sections. He also points out that their main difference is that *zhicheng* is mostly used in robes manufacture, while *kesi* has had a very important pictorial development. The *Cibai* (57) dictionary is also doubtful. At the *zhicheng* item it says: «Some contemporary art scholars think that *kesi* (42) and *zhicheng* are in fact the same thing and that only its ancient and modern names do not coincide» (*Cibai*, p. 2659). It does not declare itself for or against any of the two possibilities, it only complains of the deficiency of a deep research on *zhicheng*'s technique. In favour of an identity between the two are on the contrary Okada and Akashi, and following them J. Harada and B. Vuilleumier; in *Zuanzu ying hua* (58) the two former state that «*kesi* (42) should be included in the designation *zhicheng*» (*Zuan zu ying hua*) (Collection of artistic beauties – *kesi* and pictorial embroidery at the National Manzhou Museum), ed. by Manzhouguoli bowuguan ceng ban (59), Tokyo, 1935, p. 3). Unlikely they do not explain better their statement; on the contrary they bring it forward as a proof of the existence of *kesi* since the Zhou dynasty.



This is true also for the period between the VII cent. and the Northern Song which remains uncovered in the other two theories (theories one and two). But if *kesi* had already been given a name, why should they give it a new one? Probably because with the Song

Also Camman deals with this question. He maintains that *zhicheng* was used as a synonym of *kesi* in one of the texts in which it firstly appears. It is Hong Hao's *Song mo ji wen's* sentence, that Camman translates as «... they use silk threads of all colours (lit. "the five colours") to tapestry-weave robes, which they *callk'o-ssü*» (CAMMAN, *op. cit.*, p. 91). We do not agree with this interpretation, which seems to us a forcing of Hong Hao's words. In the Song text the binomious *zhicheng* is in fact used, and Camman translates it with the verb «to tapestry-weave» instead of the simple «to weave», which seems more probable. Here in fact *zhicheng* is only a predicate with its complement of result and does not refer to the textile in question.

However, according to Camman, it doesn't prove that tapestry existed in Zhou times under another name, because *zhicheng* was a rather general term indicating at the same time three different kinds of textiles: «... a ragher primitive form of proto-tapestry woven on a big loom, brocading, and a true tapestry produced by foreign peoples» (CAMMAN, *op. cit.*, p. 102). (We have to point out that what Camman calls «brocading» corresponds to what we have indicated as «spolinato»).

*Zhicheng* therefore, Camman says, did not include *kesi*.

There is an ancient specimen of *zhicheng* which has been preserved since Tang times in the deposits of the Shōsōin and which stresses the similarity in technique between *kesi* and *zhicheng*, being *zhicheng* here described as a «spolinato», the closest relative of *kesi* among textiles from a technical point of view. «Priest's robe. *Kesa*, a phonetic transcription of the Sanskrit term *kasaya*, means a priest's outer vestment shaped more or less like a toga. It is in a horizontally long rectangular shape composed of several vertical strips joined horizontally, each strip consisting of same rectangular pieces of cloth joined vertically. It is called *kesa* in nine, seven or five strips according to the number of vertical strips.

The *kesa* mentioned in the Record of Imperial Treasures are nine altogether, of which one is in nine strips, the rest being in seven strips respectively. All the nine robes have survived to this day.

...  
Plate 18 shows a detail of a *Shokusei kesa* in seven strips. *Shokusei* is a sort of tapestry weave silk, but it differs from the ordinary tapestry weave in the following points: its wefts consists of two kinds, one being the monochrome ground wefts running all the way across the width of the cloth, and the other, polychrome patterning wefts which pass over the coloured portions alone; and that the patterning wefts interwine with adjacent ones at their fold-back points.

The *kesa* under discussion is woven with light blue ground wefts and dark blue, green, yellow, white, brown and red patterning wefts which create irregular mottled patterns. It is lined with dark blue twillweave silk with floral patterns» (*Shōsōin hōmotsu kaisetsu. Kitakura*. (Comment on the Shōsōin treasures. North section.), Tōkyō, 1962, p. XI. The same priest's robe is published also in *Shōsōin hōmotsu: senshoku, op. cit.*, vol. II, pl. 52).

Finally, we can deduce that both *jin* and *zhicheng* indicated different kinds of textiles, and that the former included *kesi* presumably because of the similarity in ichonography, and that the latter included *kesi* presumably because of the similarity in technique.

dynasty *kesi* started to develop rapidly, and it could not be included in meaning and be confused with other textiles, nor for ichonography nor for technique. It developed particular qualities and an identity of its own, needing by consequence also a new distinctive name. Moreover, as Hong Hao suggests, foreign contacts, especially with the Central East Asian tribes, must have influenced the creation of the new name.

In the end, one should not forget that the new name was more suitable also because the meaning of the two characters *ke* and *si*<sup>27</sup>, even if initially only a transcription of a foreign term, was better suited to the cloth it designated.

As we can see, even if the third theory is the most questionable, it is still maintainable, and the question of the origin of *kesi* remains indefinite.

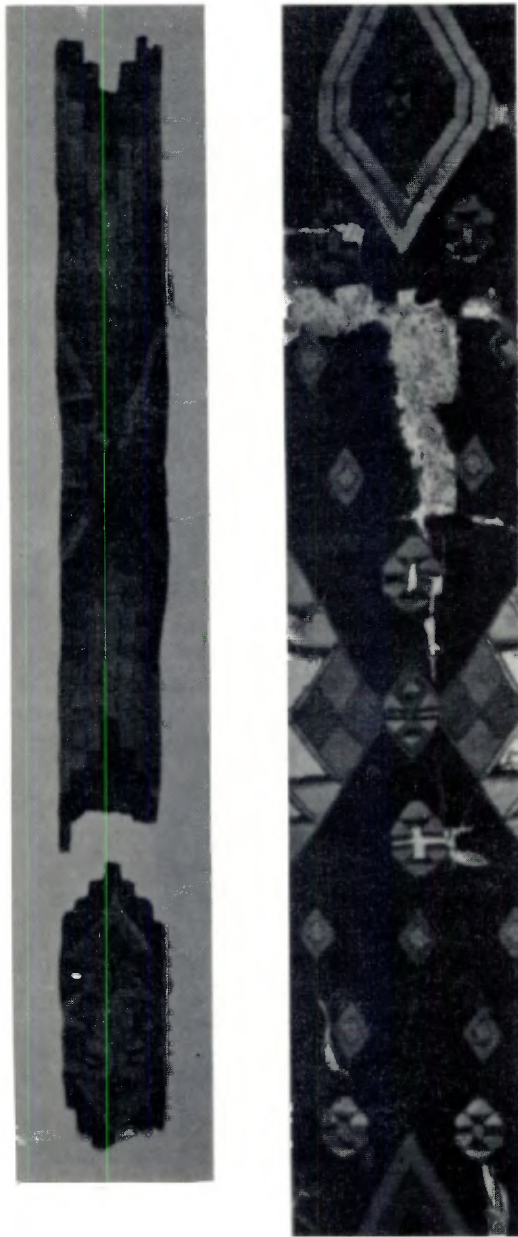
<sup>27</sup> In the literary sources we find that *kesi* has been written using different characters. They are: 1) 克絲(作) *kesi(zuo)* (= a 尅絲 *kesi* = b 尅絲 *keisi*) = (work in) *kesi* or (in) *ke* silk; 2) 刻絲(作) *kesi(zuo)* = (work of) carved silk; 3) 緯絲 *kesi* = weft-woven silk; 4) 刻色作 *kesezuo* = work of carved colours.

Zhuang Chuo uses n. 2), and also expressly says that «it looks like an engraving, and it is because of this that it is called "carved silk"». (ZHUANG CHUO, *op. cit.*). Hong Hao uses the writing 1) in the variant b).

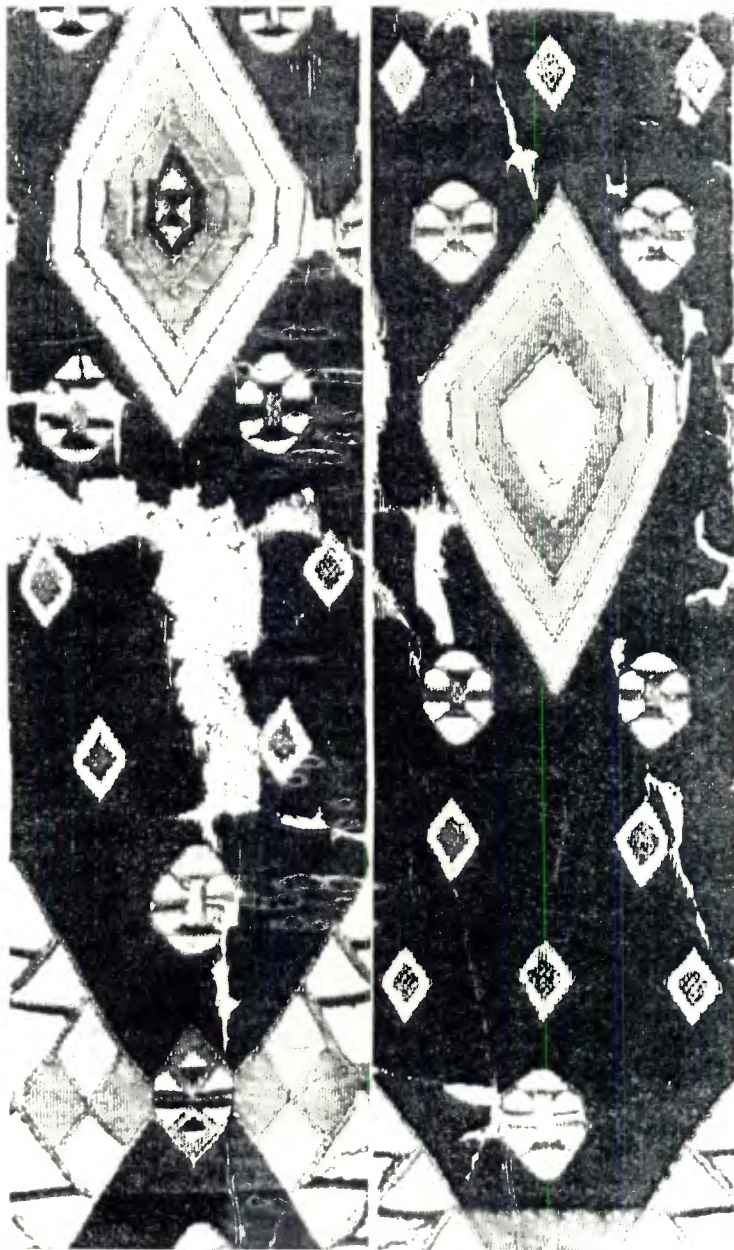




*Kesi* strip. Tang dynasty. Shōsōin, Nara. cm 33×6,4 *Genshoku Nihon no bijutsu*, op. cit., vol. IV, ill. 122.



*Kesi* strip. Tang dynasty. Shōsōin, Nara. cm. 20,9×4,2 *Genshoku Nihon, no bijutsu, op. cit.*, vol. IV, ill. 123.



*Kesi* strip. Tang dynasty. Shōsōin, Nara. cm. 18,4+6,5×2,5 *Genshoku Nihon no bijutsu, op. cit.*, vol. IV, ill. 124.

GLOSSARY

- (1) 縹 絲
- (2) 魏 松
- (3) 尅 絲
- (4) 周 邴
- (5) 周 禮
- (6) 刻
- (7) 莊 縹
- (8) 鷄 肋 編
- (9) 洪 皓
- (10) 尅 絲
- (11) 陈 娟 娟
- (12) 縹 毛
- (13) 錦
- (14) 織 成
- (15) 壹 是 紀 始
- (16) 名 義 考
- (17) 湖 北 先 正 遺 書
- (18) 縹

- (19) 事始
- (20) 陳元龍
- (21) 格致鏡原
- (22) 絲綢之路——漢唐織物
- (23) 新疆维吾尔自治区博物館
- (24) 出土文物展覽工作組
- (25)
- (26) 通經斷緯
- (27) 西北大學歷史系考古專業
- (28) 1973年吐魯番阿斯塔那古墓群發掘簡報
- (29) 文物
- (30) 朱克柔
- (31) 克絲
- (32) 包首錦
- (33) 張習志
- (34) 遼寧省博物館藏緯絲刺繡
- (35) 楊仁愷

- (36) 安儀周  
(37) 墨線觀  
(38) 叢書集成  
(39) 陶宗儀  
(40) 輟耕錄  
(41) 克絲作  
(42) 刻絲  
(43) 松漠記開  
(44) 景印元明善本叢書十種  
一歷代小史  
(45) 呂種玉  
(46) 言鯖  
(47) 朱啓鈞  
(48) 絲繡筆記  
(49) 美術叢書  
(50) 汪汲  
(51) 事物原會  
(52) 故宮博物院織綉館

- (53) 丝绸之路上新发现的汉唐  
织物
- (54) 博物要覽
- (55) 谷應泰
- (56) 函海
- (57) 辞海
- (58) 纂組英華
- (59) 滿洲國立博物館藏版
- (60) 中国大百科全书:纺织

Massimo Raveri

FORME RITUALI DI VIOLENZA E IDEALI DI PUREZZA \*

«Ogni società nasce ai propri occhi nel momento in cui si dà la narrazione della sua violenza» scrive Jean-Pierre Faye<sup>1</sup>: e già i primi testi scritti della mitologia giapponese narrano della crudeltà degli dèi e degli uomini, di odii e di offese rituali, di punizioni e di torture sanguinarie e tramandano il ricordo di sacrifici umani.

Nel *Nihongi* si parla di uomini sepolti vivi nella tomba del loro signore, Yamatohiko<sup>2</sup>. L'usanza rituale dell'immolazione di schiavi in occasione della morte di un sovrano viene attestata anche dalle cronache cinesi. Fra queste il *Wei Chih* riporta la notizia che quando la regina Himiko morì, un centinaio di sue ancelle la dovettero seguire nella tomba<sup>3</sup>.

Nel *Ryō no gige*, compilato nel decimo anno dell'era Tenshō (833) è scritto che, per volere imperiale, fu proibita nella provincia di Shinano la pratica, molto diffusa, dell'immolazione della moglie alla morte del marito<sup>4</sup>.

«Casi di sacrifici umani sono spesso citati negli antichi testi giapponesi, ma alcuni di questi sono decisamente leggendari e quelle divinità che sono tanto crudeli e assetate di sangue da esigere vittime

\* Questo è il testo dell'intervento presentato all'ottavo Convegno della Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi (AISTUGIA) tenutosi a Roma nei giorni 26, 27 e 28 ottobre 1984.

<sup>1</sup> JEAN-PIERRE FAYE, «Violenza», voce della *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, vol. 14, pp. 1081-1109, pag. 1081.

<sup>2</sup> Cfr. W.G. ASTON (trad. a cura di), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times*, London, George Allen and Unwin, 1956 (I ed. 1896), Libro I, pp. 178-181, d'ora in poi citato come *Nihongi*.

<sup>3</sup> Cfr. TSUNODA RYŪSAKU e L. CARRINGTON GOODRICH (a cura di), *Japan in the Chinese Dynastic Histories. Later Han through Ming Dynasties*, South Pasadena, P.D. and Ione Perkins, 1951, pag. 16.

<sup>4</sup> Cfr. KATŌ GENCHI, *A Study of Shinto. The Religion of the Japanese Nation*, London and Dublin, Curzon Press, 1971 (I ed. 1926), pag. 105.



umane, sembrano essere in generale *numen loci*» scrive Katō<sup>5</sup>, riferendosi all'usanza sacrificale dello *hitobashira*, vittima che con la sua morte salva altri da sicura rovina, che 'rifonda', con la sua immolazione, un ordine naturale che è in pericolo.

La prima menzione di questo tipo di sacrificio è nel *Nibongi* alla sezione del regno dell'imperatore Nintoku<sup>6</sup>. In molte leggende popolari si narra che prima di iniziare la costruzione di ponti, dighe o castelli, degli esseri umani venivano sepolti vivi nelle fondamenta o gettati nelle acque turbinose del fiume per essere offerti al dio e placarlo e così assicurare stabilità alla costruzione. Questa tradizione orale sugli *hitobashira* si trova in quasi tutte le regioni del Giappone e in molti posti si crede nella sua veridicità. Lo studioso Nakayama Tarō riporta vari esempi<sup>7</sup>. In un villaggio di Rikuzen, i contadini non riuscivano a finire una diga perché continuava a crollare. Allora presero una *arukimiko*, una sciamana cieca e vagabonda, che si trovava a passare da quelle parti e la seppellirono viva sul bordo del fiume. La diga fu finita ben presto e fu eretto un tempio in onore dello spirito della vittima. In un villaggio di Hitachi la furia del fiume in piena aveva sbrecciato la diga e non c'era modo di riuscire a ripararla. I contadini si recarono da una sciamana per conoscere dai suoi oracoli le ragioni segrete dei loro continui insuccessi. Questa vaticinò che era necessario il sacrificio di un *hitobashira*. Le ubbidirono immediatamente: la presero e la seppellirono viva nella diga. E riuscirono infine a portare a termine i lavori. Il sacrificio di Iwauji, immolato per rendere duraturi i pilastri del ponte sul fiume Nagara è il tema di una leggenda conosciuta in tutto il Giappone. Forse il più toccante di questi racconti è quello che narra dell'eroica vicenda di Sekihachi Torazaemon che offerse la sua vita come *hitobashira* per salvare i contadini di trentasei villaggi nelle campagne di Fujisaki nella regione di Aomori. Anni fa, in occasione dei lavori di restauro del ponte Niju, di fronte al palazzo imperiale, nelle fondamenta furono rinvenuti gli scheletri di esseri umani<sup>8</sup>.

La divinità cui viene offerto il sacrificio è molto spesso *suijin*, il dio dell'acqua. Nelle narrazioni popolari, la sciamana, dopo la sua uccisione rituale, si trasforma in un serpente drago dall'aspetto terri-

<sup>5</sup> KATŌ GENCHI, *A Study of Shinto*, op. cit., pag. 104.

<sup>6</sup> Cfr. *Nibongi*, Libro I, pp. 281-282.

<sup>7</sup> Cfr. NAKAYAMA TARŌ, *Nihon fujoshi*, Tokyo, Yagi shoten, 1974 (I ed. 1930), pp. 248-249.

<sup>8</sup> Cfr. *We Japanese. Being Descriptions of Many of the Customs, Manners, Ceremonies, Festivals, Arts and Crafts of the Japanese besides Numerous Other Subjects*, Miyanoshta, Hakone, Fujiya Ltd., 1950 (I ed. 1939), pp. 228-229.

bile, che emette fiamme, che sprigiona una forza sovrumana di calore interiore e diventa signore del fiume: la *miko* dunque, in seguito al sacrificio rituale, viene a essere identificata proprio con il dio cui era stata immolata.

La società giapponese arcaica aveva codificato un'altra figura, altrettanto inquietante, di vittima predestinata al sacrificio. Di questa sappiamo assai poco: scarse tracce nelle antiche cronache cinesi ci fanno solo intuire alcune delle sue caratteristiche sacrali. «Quando (i giapponesi) intraprendono il viaggio per mare per visitare la Cina, essi scelgono sempre un uomo che non si taglia i capelli, non si libera delle pulci, lascia i suoi abiti diventare sudici, non mangia carne e non giace con donne. Quest'uomo si comporta come chi è in lutto ed è conosciuto come il 'custode della fortuna'. Se il viaggio va bene, tutti i passeggeri gli donano con generosità schiavi e altri oggetti di valore. Nel caso invece di malattie o di sciagure, lo uccidono, giudicando che non è stato scrupoloso nell'osservare le interdizioni rituali»<sup>9</sup>.

È costante il tema della crisi risolta dall'azione sacrificale. Anche nel caso del 'custode della fortuna', il meccanismo della violenza ritualizzata si impernia su un essere umano prescelto, che si estrania dalla società, sovvertendone le regole della normalità. La reazione del gruppo alla sua 'diversità' sacrale così eccessiva conosce solo gli estremi, in positivo o in negativo; infatti è rispettato e disprezzato al contempo e può essere sia venerato sia ucciso. Ma un altro tema affiora con chiarezza da questi racconti: quello della purezza. Dai brevi squarci lasciati intravedere dalle cronache cinesi si deduce che la vittima rituale è al sommo sacra ma anche sommamente impura. Nelle leggende questo motivo è solo latente, il concetto di purezza rappresenta una *covert category*, proprio perché il legame fra violenza e purezza è forse il nodo cruciale del problema.

Alcuni riti di purificazione, che si svolgono ancora oggi in Giappone, sono stati interpretati come tracce di antiche pratiche sacrifi-

<sup>9</sup> Da un passaggio del *Wei Chieh* riportato in TSUNODA RYŪSAKU e L. CARRINGTON GOODRICH (a cura di), *Japan in the Chinese Dynastic Histories*, op. cit., pag. 11. Sullo stesso argomento vi è anche un passaggio dello *Hou Han Shu*: «Quando (i giapponesi) si mettono in viaggio, essi scelgono un uomo cui non è permesso di tagliarsi i capelli, di lavarsi, di mangiare carne, o di avere rapporti con donne. Egli è chiamato il 'custode della fortuna'. Se il viaggio è propizio, gli offrono doni di valore; ma se malattie o sciagure sopraffanno i viaggiatori, questi ne deducono che il 'custode della fortuna' non è stato scrupoloso e tutti insieme lo mettono a morte». Riportato in TSUNODA RYŪSAKU e L. CARRINGTON GOODRICH (a cura di), *Japan in the Chinese Dynastic Histories*, op. cit., pag. 2.

cali <sup>10</sup>. In particolare l'attenzione degli studiosi si è concentrata sul *naoematsuri*, perché, più di altri, presenta con chiarezza questa connessione.

Il *matsuri* si svolge nel tempio di Ōkunitama del villaggio di Nakajima nella provincia di Owari il tredicesimo giorno del primo mese lunare. Così come può essere osservato oggi, il rito si struttura in due parti principali. Vi è una prima cerimonia collettiva durante il giorno. Un centinaio di uomini si spogliano e, sfidando il freddo invernale, con grande irruenza entrano nudi nell'acqua del fiume che scorre vicino al tempio al fine di purificarsi. Durante questa fase, piuttosto caotica, del rito, appare solitario nel recinto del tempio un uomo vestito di bianco. Si chiama *shinotoko* <sup>11</sup> ed è stato in precedenza scelto per svolgere il ruolo di colui che dovrà portare su di sé il male e le impurità di tutti. Per giorni è vissuto nel più completo isolamento in un padiglione sacro costruito per l'occasione. Ad un cenno dell'officiante, gli uomini del gruppo lasciano di corsa il fiume e tutti insieme, fra grandi clamori, risate e urla, si gettano sullo *shinotoko*. Gli si accalcano addosso e ognuno cerca di farsi largo fra gli altri per strofinare il suo corpo contro quello della vittima rituale in modo da trasferire su di essa la propria impurità. Lo fanno con tanta irruenza, che spesso, come dicono i resoconti, la carne dello *shinotoko* viene straziata a sangue. Per questo dei giovani hanno l'incarico di proteggerlo per quanto possibile e difenderlo da sorte peggiore, ma anche di impedirgli di fuggire. Alla fine i suoi custodi lo trascinano via dalla folla e lo chiudono di nuovo nel padiglione. I *kannushi* allontanano i fedeli e delimitano la zona del tempio con gli *shimenawa* perché da quel momento nessuno vi possa più entrare. Le barriere rituali vengono riaperte a notte fonda, quando inizia la seconda parte del rito. Gli officianti invocano la discesa del dio Ōkuninushi e della sua sposa Kushinadahime. Alla debole luce delle torce recitano i *norito*; quindi si dirigono verso il padiglione dello *shinotoko*, si impadroniscono di lui e caricano sulle sue spalle un grande *mochi* (*kagamimochi* o *tsukimochi*) su cui legano un pupazzo

<sup>10</sup> Vedi KATŌ GENCHI, «The Naoe-Matsuri of Kōnomiya of Owari, or a Shintō Rite for the Expulsion of Devils: Studies Regarding the Old Customs of Human Sacrifice and Exorcism in Japan», *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, seconda serie, vol. 8, 1931, pp. 113-136, trad. di D.C. Holtom; vedi anche HORI ICHIRŌ, «Rites of Purification and Orgy in Japanese Folk Religion», *Philosophical Studies of Japan*, 9, 1969, pp. 61-77 e, dello stesso autore, «Nihon no minzoku shūkyō ni arawareta futsujo girei to shūdanteki orugii nitsuite», *Bunka*, 30, 1, 1967, pp. 23-36.

<sup>11</sup> È significativo che il termine possa significare, a seconda degli ideogrammi usati, sia «colui che è nel cuore, al centro» sia «uomo-dio».

di paglia e delle torce accese. Lo lasciano andare libero per poi scagliarsi contro di lui. La vittima designata comincia a correre intorno al tempio, inseguito dai sacerdoti e dai fedeli che gli lanciano dei rami di salice e dei noccioli di pesca. Alla fine lo *shinotoko* si perde nell'oscurità del giardino del tempio, si libera del pesante fardello che ha sulle spalle, lo seppellisce nel terreno e, in segreto, raggiunge la sua casa. Intanto è stato dato fuoco al padiglione e nel grande falò vengono bruciati tutti i parafernalia per segnare la conclusione della cerimonia.

Dopo aver consultato antichi testi, quali lo *Owari meisho zue*, lo *Shintō myōmoku ruijusho*, lo *Honchōgoen*, lo *Shokoku rijindan* e lo *Shinka jōdan*, Katō afferma che il *matsuri* odierno conserva abbastanza fedelmente la procedura di quello antico, salvo che nel punto più cruciale: lo *shinotoko* un tempo veniva ucciso<sup>12</sup>. Le cronache del luogo dicono che questa cruenta prassi rituale era così conosciuta che gli abitanti della zona non si azzardavano a uscire di casa nelle notti precedenti il *matsuri* per paura di essere catturati e sacrificati e si dovevano mandare in giro per le strade delle campagne degli uomini armati perché si impadronissero di qualche ignaro viandante<sup>13</sup>.

La trasformazione dell'azione sacrificale da evento reale in gesto puramente simbolico appare evidente anche in altri casi. A quanto narra il *Bōsō shiryō* sembra che, in tempi antichi, sacrifici umani fossero offerti al dio Sakatomyōjin durante il *matsuri* del tempio di Kazusa ma che questa usanza fosse poi stata abbandonata in favore di una forma simbolica che ne attenuasse la violenza. Prima del rito gli uomini della comunità sceglievano un uomo come vittima. Durante il *matsuri* l'officiante gli faceva chinare il capo su un ceppo

<sup>12</sup> Cfr. KATŌ GENCHI, «The Naoe Matsuri...», art. cit., pag. 116.

<sup>13</sup> Le cronache riferiscono che i contadini ebbero spesso a lamentarsi con le autorità del tempio ma non per la crudeltà del rito quanto piuttosto per la perdita economica causata dal fatto che quando lo *shinotoko* veniva sepolto in un campo questo poi non poteva più essere coltivato perché colpito dall'interdetto di impurità. Nell'era Kanpō (1741-1743), la cattura sul Tōkaidō di un corriere che portava dispacci urgenti suscitò un'accesa controversia perché vennero a conflitto da una parte l'esigenza di preservare un'usanza sacra e dall'altra la necessità di garantire la sicurezza delle comunicazioni. Tokugawa Munekatsu, signore di Owari, chiese a Yoshimi Yukikazu, un letterato confuciano, di studiare il caso e di esprimere un giudizio sulla questione. Le obiezioni, di ordine teorico e pratico, che Yoshimi formulò sul rito sacrificale del tempio di Ōkunitama furono decisive. Per ordine del signore di Owari, l'usanza di catturare viandanti e metterli a morte fu proibita. Una narrazione dettagliata del caso si trova nel *Yoshimi Takuchi shoko no ki*, scritto da Minamoto no Nobuyuki. Cfr. KATŌ GENCHI, «The Naoe Matsuri...», art. cit., pag. 117.

e con un coltello imitava il gesto di tagliargli la gola. In effetti la vittima non veniva uccisa ma, continua il testo, era diffusa la credenza che l'uomo prescelto fosse destinato a morire nel giro di tre anni<sup>14</sup>.

È necessario mettere in evidenza anche il collegamento che esiste fra la tradizione dello *inochi aganau hito* (l'uomo che espia con la propria vita) e le pratiche connesse con l'uso di bambole o immagini di carta nei riti di purificazione collettiva che si susseguono periodicamente durante l'anno. La casistica è abbondante. Durante l'ultima notte dell'anno e l'ultima notte del sesto mese lunare, nel palazzo imperiale si svolge il rito dell'*ōharae* (grande purificazione). Un'effigie umana di carta (*hitogata*) viene passata sul corpo dell'imperatore per assorbire la sua impurità e viene poi bruciata. Con questo gesto simbolico si purifica tutta la nazione<sup>15</sup>. L'usanza non appartiene solo alla tradizione rituale della Corte. In molti templi la fine dell'inverno e il passaggio della primavera vengono sanciti da un rito di purificazione collettiva (*higan no harae*). I fedeli si strofinano sulla pelle dei *nademono*, simulacri umani ritagliati nella carta, e li gettano poi nell'acqua di un fiume come capri espiatori (*hina nagashi*)<sup>16</sup>. Identico è il rito per il passaggio dell'autunno. Vi è infatti l'uso di fare per l'occasione delle bambole o dei pupazzi di paglia (*bassaku ningyō*); oggi sono considerati giocattoli per ragazzi ma un tempo non molto lontano erano oggetti sacri di purificazione. Infatti il rito conserva ancora nel nome, *yamai okuri*, (espulsione delle malattie), il ricordo dell'antica funzione<sup>17</sup>. Lo *hina matsuri* (anche detto *sangatsusekku*), oggi considerato la 'festa delle ragazze', che fa da contrappunto alla 'festa dei ragazzi' (*gogatsusekku*) si ricollega a queste pratiche. Si prepara in casa una scalinata a vari gradoni, adornandola con fiori di pesco e bambole di valore che rappresentano l'imperatore e l'impe-

<sup>14</sup> Cfr. KATŌ GENCHI, «The Naoe Matsuri...», art. cit., pag. 118. Oggi nel *matsuri* di Sakatomyōjin non vi è più traccia alcuna di questa usanza.

<sup>15</sup> Cfr. HORI ICHIRŌ, «Rites of Purification and Orgy...», art. cit., pag. 64.

<sup>16</sup> Cfr. LAURENCE BERTHIER-CAILLET, *Fêtes et Rites des 4 Saisons au Japon*, Paris, Publications Orientalistes de France, 1981, pag. 186; MICHAEL CZAJA, *Gods of Myth and Stone. Phallicism in Japanese Folk Religion*, New York e Tokyo, Weatherhill, 1974, pag. 153; SAKURAI TOKUTARŌ (a cura di), *Minkanshinkō jiten*, Tokyo, Tōkyōdō shuppan, 1980, pag. 245.

<sup>17</sup> Sulla costa del mare interno si preparano ancora oggi delle bambole espiatorie fatte di paglia intrecciata che rappresentano figure di uomini o di animali (*tanomodeko* o *tanomonigyō*). Al termine della festa del raccolto (*ninamesai*) vengono poste su piccoli battelli di paglia, viene loro appiccato il fuoco e, mentre bruciano, sono affidate alla corrente del fiume. In altri casi le bambole espiatorie sono sotterrate in una buca (*ningyōbōri*) che diventa luogo impuro colpito da interdizione.

ratrice circondati dai loro cortigiani. A queste immagini si fanno offerte di *sake* e di dolci. Esse sono oggetto di ammirazione nelle visite di cortesia fra famiglie amiche. Quest'usanza non è antica: ebbe inizio nel tardo periodo Tokugawa e diventò popolare nel periodo Meiji. All'origine le bambole, di carta o di paglia, non avevano tanto un valore estetico quanto piuttosto un'efficacia purificatoria<sup>18</sup>.

Al culmine dell'estate si svolge il rito dell'espulsione degli insetti (*mushi okuri*), simbolo degli esseri nocivi e, in particolare, dei morti inquieti. Di notte i bambini, alla luce delle torce e al suono di grandi tamburi, fanno il giro delle risaie. Alla testa della processione, portato a spalle, troneggia un grande guerriero di paglia (*shanemorisama*); sul suo dorso è posto un panierino che dovrebbe contenere le entità malefiche catturate durante il rito. Alla fine il guerriero è 'sacrificato' per il bene di tutto il villaggio: viene bruciato e le sue ceneri impure sono gettate nelle risaie del villaggio confinante<sup>19</sup>. Il tema dell'esorcismo degli esseri nocivi è presente anche nei *nebutamatsuri* (detti anche *nebutanagashi*) del Tōhoku e nei *kashimanagashi* del Kantō, che si svolgono al tempo del *tanabata* (o *nanoka bon*). Grandi pupazzi di carta, disegnati con vera maestria, vengono portati a spalle dai fedeli in una fastosa processione e vengono poi gettati in mare<sup>20</sup>.

Se una delle forme più terribili di violenza codificata è il sacrificio umano, è necessario chiedersi che senso ha la sua presenza all'interno di un contesto sacro. Molti sostengono che la violenza è irrazionale. In un senso è certamente vero, perché essa è un'arma contro la ragione. Anche nell'universo religioso, «la violenza ha questo di terribile e di disumano. Nega il verbo. Interrompe il discorso»<sup>21</sup>. Ma anche la sua 'disumanità' ha una sua ragion d'essere e se è addirittura codificata non è detto che i meccanismi rituali che la fanno scatenare non siano logici e che non possano essere compresi. In un'ottica antropologica, si può sostenere che, nella religione, la violenza è un'elemento necessario.

<sup>18</sup> Vedi U. A. CASAL, *The Five Sacred Festivals of Ancient Japan. Their Symbolism and Historical Development*, Tokyo, Sophia University in cooperation with Charles E. Tuttle, 1976, pp. 36-60.

<sup>19</sup> Cfr. MASSIMO RAVERI, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Cafoscarina, 1984, pp. 51 e 190-192 e NISHITSUNOI MASAYOSHI (a cura di), *Neuchūgyōji jiten*, Tokyo, Tōkyōdō shuppan, 1958, pp. 812-813.

<sup>20</sup> Cfr. LAURENCE BERTHIER-CAILLET, *Fêtes et Rites des 4 Saisons au Japon*, op. cit., pp. 274 e 315-316; HŌRI ICHIRŌ, «Rites of Purification and Orgy...», art. cit., pag. 65.

<sup>21</sup> FRANCO FERRAROTTI, *L'ipnosi della violenza*, Milano, Rizzoli, 1980, pag. 9.

L'analisi può prendere le mosse dalla teoria di René Girard sull'usanza rituale del capro espiatorio. L'autore interpreta la crisi sacrificale come una modalità sociale di carattere preventivo che serve a incanalare la violenza insita negli individui appartenenti al gruppo. «La violenza inappagata – scrive – cerca e finisce sempre per trovare una vittima sostitutiva. Alla creatura che eccitava il suo furore, ne sostituisce improvvisamente un'altra che non ha alcuna ragione particolare per attirare su di sé i fulmini del violento, tranne quella d'essere vulnerabile, e di capitargli a tiro.» E continua: «È opportuno chiedersi se il sacrificio rituale non sia fondato su una sostituzione dello stesso genere, ma in senso inverso. Si può supporre, ad esempio, che l'immolazione di vittime animali allontani la violenza da certi esseri che si cerca di proteggere, dirigendola verso altri esseri la cui morte abbia poca o nessuna importanza»<sup>22</sup>.

Il concetto di sacrificio come espressione codificata di una «violenza di ricambio» era già stato utilizzato come ipotesi di lavoro da Godfrey Lienhardt nel suo *Divinity and Experience*<sup>23</sup>, a proposito dei riti Dinka e da Victor Turner in diverse sue opere e in particolare in *The Drums of Affliction*<sup>24</sup>, basate su un attento *fieldwork* sulle pratiche religiose Ndembu. Ambedue questi antropologi avevano visto nel sacrificio una vera e propria operazione di *transfert* della violenza collettiva che si effettuava a spese della vittima e che investiva le tensioni interne, i rancori, le rivalità represses, tutte le reciproche velleità d'aggressione presenti in seno alla comunità.

Vi è, anche nelle società illetterate, una teologia del sacrificio. Si presuppone sia il dio a reclamare le sue vittime; in teoria sarebbe lui il solo a godere del fumo degli olocausti, a esigere la carne ammucchiata sui suoi altari, ad essere saziato dal sangue degli esseri innocenti che gli sono immolati; la sua azione, quando è vista come collera violenta, potrebbe essere placata solo con una controazione che obbedisca alla stessa logica, con uno scambio di violenza. Il sacrificio avrebbe dunque il significato e il valore di una mediazione fra un sacrificatore e una divinità che si esprimono nello stesso linguaggio di distruzione. In quest'ottica il sacrificio, sia esso gesto di ringraziamento o di espiazione, non solo non avrebbe nessuna funzione reale nella società ma sarebbe un meccanismo sociale di auto-

<sup>22</sup> RENÉ GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980, pag. 15, (trad. di Ottavio Fatica e Eva Cezeki dall'originale *La Violence et le Sacré*, Paris, Editions Bernard Grassé, 1972).

<sup>23</sup> GODFREY LIENHARDT, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon Press, 1961.

<sup>24</sup> VICTOR TURNER, *The Drums of Affliction*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

distruzione basato sul perpetuarsi di un circolo vizioso di violenza in cui si è perso il senso di chi (dio o uomo) ne ha segnato l'inizio.

In realtà la vittima è al tempo stesso capro espiatorio e offerta di tutti i membri della società a tutti i membri della società. È l'intero gruppo che il sacrificio protegge dalla sua stessa violenza, polarizzando sulla vittima i germi di dissenso e placandoli attraverso un parziale appagamento.

Nell'affrontare il problema della violenza nell'esperienza del sacro, vengono alla luce inevitabilmente dei giudizi di ordine morale che non servono tuttavia a chiarire la logica della crisi sacrificale. Senza mai espressamente escludere il sacrificio umano dalle loro ricerche, Hubert e Mauss non vi fanno ricorso che raramente nella loro esposizione teorica e danno più risalto al sacrificio animale<sup>25</sup>. Se altri invece si interessano esclusivamente di esso, insistono sempre sui suoi aspetti sadici, 'barbari'. Definiscono queste usanze 'primitive' negando con ciò a coloro che le praticano una pienezza di umanità; ma così facendo eludono solo il problema. La divisione del sacrificio in due grandi categorie, quella umana e quella animale, non poggia infatti su giudizi di carattere etico ma su un processo più profondo di classificazione culturale per cui, in una determinata struttura sociale, certe vittime sono viste come particolarmente inadatte al sacrificio, mentre altre, gli animali per esempio, sarebbero all'opposto eminentemente sacrificabili. Così le ragioni della scelta della vittima non possono essere definite nei termini di una sua supposta colpevolezza o innocenza (vedi la letteratura pietistica sull'agnello sacrificale) quanto piuttosto secondo le proprietà o meno che certi soggetti hanno di assolvere allo specifico ruolo di far convergere su di sé una violenza interna che rischia di colpire i membri del gruppo. Certo non può essere minimizzato il divario culturale tra le società nelle quali è praticata l'immolazione di esseri umani e quelle in cui non lo è. Questa frattura non deve però nascondere i tratti comuni; in fondo, dal punto di vista delle forme della violenza, c'è poca differenza tra sacrificio umano e sacrificio animale. «Se il principio della sostituzione sacrificale è fondato sulla *somiglianza* tra le vittime attuali e le vittime potenziali, non c'è da temere che tale condizione non sia soddisfatta, quando, in entrambi i casi, si ha a che fare con esseri umani. Non è poi sorprendente che alcune società abbiano preso a sistematizzare l'immolazione di certe catego-

<sup>25</sup> Vedi HENRI HUBERT e MARCEL MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année Sociologique*, 2, 1899, ripubblicato in Marcel Mauss, *Oeuvres*, vol. I, Paris, Payot, 1968.



rie di esseri umani allo scopo di proteggerne altre... Affinché una categoria di creature viventi (umana o animale) si presenti come sacrificabile, bisogna scoprirvi una somiglianza, la più incisiva possibile, con le categorie (umane) non sacrificabili»<sup>26</sup>.

Se si osserva la gamma formata dalle vittime, ci si trova di fronte a schiavi, vagabondi, mendicanti, prigionieri di guerra, sciamane, donne, talvolta anche i loro bambini. L'elemento unificante è rintracciabile nel fatto che tutti questi appartengono a gruppi sociali esterni e marginali che non possono mai intrecciare con la comunità legami analoghi a quelli che uniscono tra loro i membri di questa. La ragione della scelta è che il sacrificio è una violenza senza rischio di vendetta. «Tra la comunità e le vittime rituali è assente quel certo tipo di rapporto sociale che fa sì che non si possa ricorrere alla violenza contro un individuo, senza esporsi alle rappresaglie di altri individui, i parenti, che si sentono in dovere di vendicare il loro congiunto... La vendetta si vuole rappresaglia e ogni rappresaglia ne attira di nuove. La vendetta costituisce dunque un processo infinito, interminabile. Ogni volta che affiora in un punto qualunque di una comunità essa tende ad estendersi e a raggiungere l'insieme del corpo sociale. Rischia di provocare una vera e propria reazione a catena dalle conseguenze rapidamente fatali in una società di dimensioni ridotte»<sup>27</sup>. Il sacrificio polarizza dunque le tendenze aggressive su vittime reali o ideali, animate o inanimate, che, essendo ai margini e uniformemente neutre dal punto di vista sociale, non sono comunque mai suscettibili di essere vendicate.

Si è portati a vedere nella vittima rituale una creatura 'innocente' che paga per altri esseri 'colpevoli' ma questa impostazione del problema ci mette di fronte a un paradosso: dato che al giudizio sull'innocenza morale viene abbinata spesso la qualifica della purezza, come spiegare che la vittima sacrificale è considerata impura? L'interdetto di impurità che qualifica la vittima è un atto posteriore alla scelta. Si dice che per guarire la comunità è necessario identificare ed espellere l'essere impuro la cui presenza contamina tutti. Questa asserzione traduce una realtà ben diversa e cioè la necessità che tutti si mettano d'accordo sull'identità di un unico essere, un essere 'diverso', su cui scaricare una violenza latente che è sentita impura e colpevole. Al concentrarsi della violenza sul capro espiatorio corrisponde il trasferimento del giudizio di impurità. Nel momento in cui il sacrificio viene attuato, le parti vengono invertite: la vittima, pro-

<sup>26</sup> RENÉ GIRARD, *La violenza e il sacro*, op. cit., pp. 24 e 26.

<sup>27</sup> RENÉ GIRARD, *La violenza e il sacro*, op. cit., pp. 28 e 30.

prio in quanto è immolata, diventa impura e colpevole per dare, nello stesso momento, una nuova purezza e innocenza agli altri che l'hanno condannata.

Lo *hitobashira* e lo *shinotoko* ricordano la figura del *pharmakos* nella Grecia antica. La città di Atene manteneva a sue spese un certo numero di infelici per immolarli in caso di bisogno, quando cioè una calamità si abbatteva sulla città, quando epidemie, carestie, invasioni straniere o dissensi interni minavano la sua sicurezza. Il *pharmakos* veniva condotto un po' dappertutto, allo scopo di drenare le impurità e accumularle sul proprio capo; dopo di che veniva cacciato o ucciso in una cerimonia pubblica. Come lo *shinotoko*, egli ha una duplice connotazione; da un lato si vede in lui un personaggio penoso, spregevole e persino colpevole e lo si espone a ogni sorta di scherni, di insulti e di violenze; d'altro canto lo si circonda di una venerazione quasi religiosa e gli si affida il ruolo principale in una specie di culto.

Già Hubert e Mauss, nel loro studio, notavano l'ambivalenza religiosa che il sacrificio rituale reca in sé. Vi è in questa usanza un aspetto di illegittimità e al contempo di piena legittimità. Esso si esprime attraverso un rituale pubblico, fatto di gesti cruenti dispiegati di fronte alla folla. Ma vi è anche un'esigenza di segretezza e spesso una parte del rito si svolge di notte in modo furtivo. Questo tema è presente con chiarezza nel *naoematsuri*. La vittima ha un carattere sacro e quindi ucciderla nel sacrificio significa commettere un delitto, una profanazione, eppure la vittima non sarebbe sacra se non fosse uccisa nel rito. L'ambiguità riflette la metamorfosi di cui la vittima rituale è lo strumento. Essa deve attirare su di sé tutta la violenza malefica, per trasformarla, con la propria morte, in violenza benefica, in pace e fecondità. La vittima espiatoria rappresenta sul piano collettivo il ruolo di quell'oggetto che gli sciamani pretendono estrarre dal corpo dei loro malati per guarirli e che poi presentano come la causa di tutto il male<sup>28</sup>. Non casualmente la parola *pharmakon*, in greco classico, significa allo stesso tempo il veleno e il suo antidoto, il male e il rimedio e, infine, qualsiasi sostanza capace di esercitare un'azione estremamente favorevole e sfavorevole, a seconda dei casi, delle circostanze o delle dosi impegnate.

L'unione delle caratteristiche di malefico e di benefico è alla base dello schema della crisi sacrificale. Se la vittima è il salvatore lo è in quanto è trasgressore e impuro. In molti racconti mitologici, nelle

<sup>28</sup> Vedi CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 183-203.

leggende e nelle fiabe, si ritrova questo gioco di contrari.

Fomentatore di violenza e di disordine fin quando permane in mezzo alla comunità degli dèi, Susanoo appare come un eroe fondatore non appena viene eliminato con la violenza dal Takamagahara e scacciato in esilio sulla terra ancora selvaggia. Lui che prima era responsabile di tutte le violenze nel cielo appare, subito dopo il suo sacrificio, come il vincitore della violenza, come il distruttore del mostro che perseguita l'umanità e la terrorizza reclamando le sue vittime. L'eroe mitico sembra magnetizzare sulla sua persona una violenza che colpisce la comunità intera, e la sua morte o la sua eliminazione segnano il principio del suo trionfo e trasformano l'angoscia in ordine e sicurezza. Nel mondo mitico, un atto di violenza sembra essere all'origine di ciò che gli uomini hanno di più prezioso e che tengono maggiormente a preservare. È proprio quello che afferma, in forma velata, il racconto di Izanami e Izanagi. L'aborto, che offusca la serena spontaneità del primo atto di procreazione, la morte di Izanami e la sua discesa agli inferi, l'amore dei due sposi che si trasforma in odio violento, sono eventi traumatici che sembrano necessari per fondare un'ordine culturale. Il fuoco, le piante, i prodotti commestibili e tanti altri elementi naturali utili all'uomo escono dal corpo di Izanami, la vittima primordiale.

Questo senso della violenza apportatrice di pace si rivela anche nei riti sacrificali. All'immolazione dello *hitobashira* fa seguito il ritorno alla piena normalità: la diga può essere riparata, i campi irrigati e resi fertili, la vita riprende con maggiore intensità. Col sacrificio la crisi si appiana, le strutture materiali (la diga, il castello) che rimandano a strutture sociali (il villaggio di agricoltori, la corte del signore) possono sopravvivere nel tempo più forti di prima. Non casualmente i riti che richiamano simbolicamente il sacrificio (l'esorcismo degli *hitogata*), si svolgono nei momenti dell'anno che segnano il passaggio delle stagioni, l'inizio di un tempo nuovo. L'eliminazione dello *shinotoko* durante il *naoematsuri* come il rogo delle bambole nello *higan no harae*, sono interpretati anche come forme di divinazione sulla prosperità dell'annata agricola a venire<sup>29</sup>.

La violenza e il sacro sembrano dunque, nei termini posti da Girard, inseparabili. La sua interpretazione tuttavia non serve a spiegare pienamente il caso giapponese forse perché la sua visione della violenza è ancora parziale. Nei casi che egli analizza e su cui fonda la sua teoria, la violenza sacrificale ha sempre un carattere di corpora, palpabile fisicità e il sangue ne costituisce il simbolo primario. «Qua-

<sup>29</sup> Cfr. KATŌ GENCHI, «The Naoe Matsuri...», art. cit., pag. 114.

lunque sangue sparso fuori dai sacrifici rituali... è impuro. Questa universale impurità del sangue versato si riallaccia direttamente alla definizione da noi proposta: l'impurità rituale è presente ovunque c'è da temere la violenza. Fintantoché gli uomini godono della tranquillità e della sicurezza, il sangue non si vede. Appena si scatena la violenza, il sangue diventa visibile; comincia a scorrere e non è più possibile fermarlo, si insinua dappertutto, si sparge e si spande in maniera disordinata. La sua fluidità concretizza il carattere contagioso della violenza. La sua presenza denuncia l'uccisione e fa appello a nuovi drammi. Il sangue imbratta tutto quel che tocca dei colori della violenza e della morte»<sup>30</sup>.

Eppure in Giappone se anche un tempo vi furono sacrifici umani ora non ne rimane che una traccia simbolica. Nei *matsuri* il sangue non è 'santificato' anzi è l'elemento che più deve essere rifuggito perché la sua impurità profanerebbe il rito e ne toglierebbe efficacia.

Di fronte a questi fatti si può dire che, con il passare dei secoli, la violenza è scomparsa dall'esperienza religiosa giapponese? Direi di no. Essa ne rappresenta ancora un elemento importante. Semplicemente, con il mutare delle coordinate culturali, la violenza rituale ha mutato aspetto; il suo gioco si nasconde in forme più sofisticate, adatte alla società che la genera, ma la sua logica permane immutata come il senso della sua presenza nel mondo sacro.

Sembra dunque che, nel contesto *shintō*, il problema si ponga nei termini di un'antitesi insanabile fra ritualismo e violenza, e che l'enfasi così accentuata sul primo escluda in modo categorico l'altra. La dicotomia è così simmetrica che l'analisi può prendere di nuovo le mosse proprio dal fattore su cui convergono, in modo opposto, i due fenomeni e cioè l'uso del corpo. Uso positivo nel caso del ritualismo, negativo nel caso della violenza.

È innanzitutto da chiarire la funzione culturale del corpo umano. Come scrive José Gil, «solitaria, collocata alla periferia dei codici simbolici, essa passa inavvertita; il padre dello strutturalismo etnologico – Lévi-Strauss – le assegnava una parte importante, nel modo però in cui Pascal definiva l'azione di Dio nel sistema di Descartes: con un gesto fa funzionare i codici significanti, poi non li tocca più, sparisce». Infatti ciò che designa il corpo «è improntato all'evanescenza; significante "fluttuante", significante "zero"»<sup>31</sup>. Esso serve in quanto elemento neutro, manipolabile, di mediazione di un sistema

<sup>30</sup> RENÉ GIRARD, *La violenza e il sacro*, op. cit., pag. 53.

<sup>31</sup> JOSÉ GIL, «Corpo», voce della *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, vol. 3, 1978, pp. 1096-1162, pag. 1097.

di simboli. Se sistema di segni significa formazione di norme e di potere, le interpretazioni che sono imposte al corpo sono indice dell'instaurarsi di determinati tipi di autorità. Ma la sua natura di elemento semantico fluttuante si rivela anche nella funzione antitetica, che gli viene attribuita dal contropotere, di esprimere la violenza come disarticolazione e distruzione di un ordine. Infatti, «il corpo sociale determina il modo in cui viene percepito il corpo fisico. L'esperienza fisica del corpo, che è sempre condizionata dalle categorie sociali attraverso cui si realizza, sostiene una visione particolare della società: esiste un continuo scambio di significati fra i due tipi di esperienza corporale, ed ognuna rinforza le categorie dell'altra»<sup>32</sup>. L'affermazione di Marcel Mauss che un comportamento naturale non esiste, confonde le idee invece di chiarirle: è un modo troppo univoco di porre la relazione fra natura e cultura<sup>33</sup>. È innegabile la tendenza naturale ad esprimere situazioni di un certo tipo mediante un appropriato linguaggio del corpo. Queste espressioni corporee nascono in modo inconscio, spontaneo, e con la stessa spontaneità sono interpretate. Ma il raggio di azione del corpo come strumento di significazione è limitato dai controlli esercitati dal sistema sociale. In *Purity and Danger*, Mary Douglas ha chiarito i modi che ogni cultura adotta per creare consonanza fra percezione di livelli sociali e fisiologici di esperienza<sup>34</sup>. Si può avanzare l'ipotesi che l'imposizione di un agire molto formalistico, molto controllato e ritualizzato del corpo sia l'espressione di una struttura sociale sicura con ruoli rigidamente definiti e che il rilassamento del controllo corporeo in altre occasioni risponda alle esigenze di una diversa esperienza sociale, che in tal modo si esprime. In certe situazioni culturali può sorgere una richiesta di sempre maggiori simboli formalistici che esprimono distanza e potere sociale e viceversa, in altre occasioni, si avvertirà l'opportunità di una loro diminuzione se non, al limite, di un loro annullamento. Ma se un controllo sociale rigido richiede un controllo altrettanto rigido sul corpo, ne deriva che «... al crescere delle pressioni sociali, la società tende a rendere progressivamente sempre più incorporee ed eteree le forme di espressione:

<sup>32</sup> MARY DOUGLAS, *Simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi, 1979, pag. 99 (trad. di Primo Levi dall'originale *Natural Symbols*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970).

<sup>33</sup> Cfr. MARCEL MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, in particolare la parte sesta «Le tecniche del corpo», pp. 383-409 (trad. di Franco Zannino dall'originale *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950).

<sup>34</sup> Vedi MARY DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970.

questa si può chiamare la regola della purezza». In altre parole, «quanto più è complesso il sistema di classificazione, e quanto più è forte la pressione per mantenerlo, tanto più tenacemente la società pretende di essere costituita da spiriti disincarnati»<sup>35</sup> e nega le azioni organiche e spontanee del corpo che vengono condannate come impure.

Più il rito è prerogativa della gerarchia ufficiale, più aumenta la pressione simbolica e normativa sul corpo. Più i riti si svolgono ai vertici dell'autorità (si pensi ai *matsuri* dell'imperatore), più si svuotano di ogni traccia di interiorità e di spontaneità creativa delle espressioni corporee. Le forme che diventano 'innaturali' sono la condizione dell'efficacia dell'atto sacro perché significano la vittoria della purezza, cioè dell'ordine normativo del potere. Il livello di disumanizzazione è tale che gli officianti annullano se stessi totalmente nella perfezione del gesto rituale. E questo si può definire violenza; è incruenta, ma non per questo meno incisiva.

Vi è violenza «allorquando il dialogo interpersonale, vale a dire qualsiasi rapporto fra persone, è bruscamente interrotto. L'interruzione è improvvisa, non preparata, non spiegata. Accade. L'altro, l'interlocutore, è negato come persona, è di colpo oggettualizzato, ridotto a cosa...»<sup>36</sup>. Può dirsi lo stesso degli effetti di un ritualismo portato al limite. Anch'esso è fatto di gesti che non sono spiegati, che si fanno perché si devono fare, interrompe il dialogo fra persone per sostituirlo con formule stereotipe di cui si è perso il significato. Gli officianti e i fedeli sono oggetti, pedine di un gioco che è sfuggito loro di mano.

Il *daijōsai*, cerimonia di incoronazione dell'imperatore, si svolge in un'atmosfera astratta, quasi irreali. Nei giorni prima del rito il futuro *tennō* vive in solitudine e in silenzio. Obbedisce a rigide proibizioni alimentari, deve rifuggire dal contatto con le donne. L'ultima notte viene lavato in un bagno lustrale e gli vengono fatti indossare paramenti bianchi. Al centro della processione, che si snoda lentamente nel giardino del palazzo alla luce delle torce, cammina, lui solo, su un tappeto perché i suoi piedi non tocchino terra, mentre un baldacchino impedisce che il suo capo tocchi il cielo. All'alba, segregato in un padiglione purificato spartirà il cibo sacro con la dea Amaterasu, progenitrice mitica della dinastia<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> MARY DOUGLAS, *Simboli naturali*, op. cit., pag. 108.

<sup>36</sup> FRANCO FERRAROTTI, *L'ipnosi della violenza*, op. cit., pag. 10.

<sup>37</sup> Vedi DANIEL HOLTOM, *The Japanese Enthronement Ceremonies*, Tokyo, Sophia University, 1972 (I ed. 1928) e ROBERT ELLWOOD, *The Feast of Kingship. Accession Ceremonies in Ancient Japan*, Tokyo, Sophia University, 1973.

In fondo l'imperatore che viene incoronato e il 'custode della fortuna' si assomigliano, uniti come sono da una perfetta simmetria di opposizioni simboliche. Il primo è posto al sommo della gerarchia, il secondo è relegato al livello più basso. Uno incarna la purezza, l'altro tutte le impurità. Il primo è pulito, indossa un costume molto elaborato, bianco e senza macchia, mangia cibi cotti, l'altro è sporco, il suo corpo pulcioso è coperto di stracci sudici e mangia cibi crudi. Ad entrambi sono imposti comportamenti 'diversi' e 'disumani': in un caso deve esserci un controllo perfetto e innaturale di ogni azione del corpo, nel caso opposto il corpo è abbandonato alla sua 'bestiale' naturalezza organica. Se l'imperatore è tenuto lontano dalla gente comune ed è riverito, dal 'custode della fortuna' invece gli uomini rifuggono pieni di disprezzo. L'uno riassume e sancisce le norme di purezza, sull'altro si scaricano gli orrori di tutte le impurità. Il primo ascende al trono, l'altro viene ucciso. Ma su tutti e due viene operata una violenza, che, seppure in forme antitetiche, obbedisce alla stessa logica: quella della crisi sacrificale. Essi sono delle 'vittime' scelte per incarnare degli schemi ideali di classificazione sociale (purezza e impurità).

«Si può parlare di violenza istituzionale e di contro-violenza, di istituzioni totali e di tolleranza repressiva. In questa prospettiva ho parlato di violenza lenta, nascosta nelle pieghe degli automatismi del quotidiano...», scrive ancora Ferrarotti<sup>38</sup>. È forse azzardato considerare le norme corporali di certi *matsuri* come espressioni di violenza 'istituzionale' imposta dalla logica del potere. Nessun *kannushi* oserrebbe definirla tale. Ma proprio le caratteristiche di questi riti possono essere la prova che anche nel campo religioso la logica della violenza segue le stesse leggi e obbedisce ai medesimi codici. «Nell'uomo come nell'animale, la violenza all'interno del gruppo si manifesta con la ricerca della dominanza. È il solo processo che saremmo tentati di chiamare «legge»... Quando le dominanze sono instaurate, appare una tendenza costante a perpetuare, per mezzo dell'apprendimento, le scale gerarchiche e i modi di realizzarle. Si ha allora l'istituzionalizzazione delle regole che stabiliscono la dominanza, esse vengono legalizzate... Sono leggi fatte dai dominanti, non dai dominati, e saranno quindi favorevoli alla dominanza, non alla sottomissione... Ma dal momento in cui le leggi regolano il comportamento degli individui del gruppo, sparisce progressivamente l'aggressività competitiva che ha dato origine alle leggi... Una volta instaurata la dominanza, l'aggressività del dominante sparisce, perché, ormai isti-

<sup>38</sup> FRANCO FERRAROTTI, *L'ipnosi della violenza*, op. cit., pag. 12.

tuzionalizzata, non ha più bisogno di essere messa in atto... Anzi, il dominante lancerà l'anatema contro chi osa ribellarsi al diritto, diritto stabilito grazie a quell'aggressività competitiva ormai dimenticata»<sup>39</sup>.

Girard sostiene che «per il pensiero primitivo, contrariamente al pensiero moderno, l'assimilazione della violenza alla non-differenziazione è di una evidenza immediata, che può sfociare in vere e proprie ossessioni»<sup>40</sup>. Secondo lui quando in una società sorgono questioni di egualitarismo, di somiglianze che confondono le distinzioni (è il caso, per esempio, dei gemelli) quando appare una realtà indifferenziata, allora appare la violenza. Sembra invece vero il contrario. La violenza è generata proprio dall'imposizione di norme classificatorie (che nel campo religioso si esprimono con le regole di purezza e impurità) che fondano le differenze fra gli esseri. Perché, come dimostra Jean Baudrillard, la logica del potere e la ragione della sua violenza nascosta è di dividere la società in categorie opposte per trovare nella mediazione fra esse la fonte della propria stabilità<sup>41</sup>.

Ma il meccanismo della violenza rituale attuato dalla gerarchia religiosa spesso genera, in alcuni gruppi di fedeli, una reazione contraria che si esprime con forme simboliche esattamente opposte e che non possono non essere violente.

In certe situazioni l'osservatore ravvisa soprattutto la trasgressione di divieti che va iscritta nel quadro più vasto di un generale annullamento delle differenze: le gerarchie familiari e sociali sono temporaneamente soppresse o invertite. I figli non obbediscono più ai genitori, i domestici ai padroni. Gli inferiori insultano i superiori. Ci si abbandona a un consumo eccessivo di *sake* e a uno spreco collettivo di cibo e di beni.

Il tema della differenza abolita o rovesciata e del ritorno all'armonia dell'indistinto, si ritrova nelle esperienze religiose collettive di carattere quasi estatico, come i *kagura* e gli *okonai*, con la loro mescolanza di colori discordanti, con la loro confusione di voci, di gesti, nel ricorso al travestimento ritualizzato, alla 'pazzia' simulata e agli estemporanei vaneggiamenti. Le regole sono dimenticate quasi a voler ricreare una situazione ideale e utopistica di unità primigenia.

<sup>39</sup> HENRI LABORIT, *La colomba assassinata*, Milano, Mondadori, 1985, pag. 139, (trad. di Leonella Prato Caruso dall'originale *La Colombe Assassinée*, Paris, Editions Grusset et Fasquelle, 1983).

<sup>40</sup> RENÉ GIRARD, *La violenza e il sacro*, op. cit., pag. 82.

<sup>41</sup> Vedi JEAN BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979, (trad. di Girolamo Mancuso dall'originale *L'Echange Symbolique et la Mort*, Paris, Gallimard, 1976).



Durante gli *okonai* mentre nella sua abitazione, diventata tempio, il *tōya* celebra con i capifamiglia il rito dell'inizio dell'anno, fuori i giovani, che sono esclusi dal rito, ubriachi urlano e cercano di assalire la casa; alla fine ci riescono, e, fatta irruzione all'interno, la sconquassano: spaccano *shōji* e *fusuma*, ribaltano mobili, gettano all'aria suppellettili e arredi sacri<sup>42</sup>. Durante gli *hanamatsuri* o i grandi *kagura* invernali, al culmine della notte fanno la loro comparsa gli *oni*, dei mostri dalle maschere feroci che con le loro asce cercano di colpire l'altare e portare confusione fra i fedeli<sup>43</sup>. In molti *tauematsuri*, mentre gli officianti con gesti ieratici purificano la risaia sacra e si apprestano a eseguire con le *saotome* (vergini del riso) il trapianto rituale, alcuni giovani del villaggio si rotolano nell'acqua melmosa, lottando fra loro, e, irridendo i *kannushi* e i fedeli, imbrattano le loro vesti con il fango. Se la purezza del rito impone di negare ogni spontaneo atto organico del corpo, negli *hanamatsuri* i giovani, che fanno schiera dietro gli *oni*, con la loro violenza verbale e gestuale cercano di interrompere il discorso rituale: si riuniscono intorno all'altare (il *kama*) e incominciano a dire parolacce, a mimare atti come defecare, mingere, sbavare o vomitare.

Comune in questi riti è l'uso della derisione, dello scherzo come forma di trasgressione. I diversi gruppi della società denunciano a vicenda i propri lati ridicoli e la propria malvagità. In molti casi il tema della verità ostile appare unicamente in forma di gioco. Alcune figure mascherate, gli *ojisan*, cominciano a parlare male della gente, a riferire ironicamente ad alta voce pettegolezzi e dicerie su malefatte vere o presunte di molti, a mimare coloro che sono più in vista nella comunità facendo loro il verso. Durante le lotte rituali (*tsunahiki*) il villaggio, riunito nella cerimonia, si scompone in gruppi sociali antagonisti (uomini maturi contro giovani, donne contro uomini, vecchi contro bambini).

Nei riti le donne sono considerate impure e le sole ad esservi ammesse sono le *miko*, giovani vergini del tempio la cui sessualità non si è ancora realizzata. Ogni riferimento gestuale al sesso e ai rapporti sessuali è considerato impuro. Ma nei *dōsojinmatsuri* o

<sup>42</sup> Per una accurata descrizione dei dati etnografici sugli *okonai*, vedi il n. 21 (1974) della rivista *Matsuri*, vedi anche TANAKA YOSHIHIRO, *Matsuri no tabi*, Nagoya, Matsuri dōkōkai, 1981, pp. 117-128.

<sup>43</sup> Vedi HAYAKAWA KOTARŌ, *Hanamatsuri*, Tokyo, Iwasaki bijutsusha, 1968, pp. 164-190 e JOHN e MARY EVELYN GRIM, «Viewing the Hana Matsuri at Shimoawashiro, Aichi Prefecture», *Asian Folklore Studies*, 41, 2, 1982, pp. 163-185, in particolare alle pagine 171-173.

durante le danze del *bonodori* è tollerata una forte promiscuità e licenza sessuale <sup>44</sup>.

L'uso violento, incontrollato e caotico del corpo rimanda al desiderio di gruppi sociali liminali di abolire proprio quelle norme sociali che sono la sanzione della loro emarginazione. È un disordine ricco di potenzialità che rischia di uscire dal contesto rituale e estendersi ad altre categorie. Ma questo non avviene: le espressioni di contro-violenza rimangono sempre circoscritte al rito e, con tutto il loro apparente non-senso, finiscono per obbedire sempre al medesimo copione. L'autorità è così forte che usa il rito stesso per fare emergere con chiarezza il dissenso interno della comunità al fine di eliminarlo. Molti di questi riti si concludono con un esorcismo. I personaggi mascherati da *oni* e da *ojisan*, i giovani che poche ore prima impazzavano in completa e sfrenata libertà alla fine sono cacciati via, il tempio e la comunità sono 'purificati' della loro presenza. Ritorna così il tema del sacrificio. Eliminata la loro dissidenza, il loro tentativo di confondere l'ordine normativo e classificatorio, i 'diversi' sono 'immolati' e con la loro espulsione, con la loro morte simbolica viene ripristinata la normalità, la pace e l'armonia del potere. Giustamente Roger Caillois ha notato che una teoria della festa dovrebbe articolarsi su una teoria del sacrificio <sup>45</sup>.

Vi sono tuttavia dei casi, e non solo nell'esperienza religiosa giapponese, in cui le regole di purezza e impurità imposte dal potere vengono ignorate e i limiti di controllo rituale sul corpo vengono superati. Gli *shinkōshūkyō*, movimenti di libertà e di salvezza a sfondo millenaristico guidati da fondatrici carismatiche, in contrasto con il messaggio e la ritualità tradizionali della gerarchia, propongono forme nuove di esperienza del sacro.

Essi denunciano apertamente la 'violenza' del potere religioso ufficiale, la disprezzano e vi si contrappongono con forme apertamente violente che, nel nuovo contesto sociale, risultano vincenti. Ai loro inizi le 'Nuove Religioni' attraversano una fase che Durkheim chiama di 'effervescenza'. Le emozioni vengono esaltate a dispetto

<sup>44</sup> Sulla grande libertà sessuale lasciata ai giovani durante le danze del *bon*, ROBERT J. SMITH e ELLA LURY WISWELL nel loro libro *The Women of Suye Mura*, Chicago e London, The University of Chicago Press, 1982, citano i dati riferiti da THOMAS ELSA JONES, *Mountain Folk in Japan*, Ph. D. Dissertation (non pubblicata), Columbia University, 1926, uno dei primi *fieldwork* condotti da antropologi occidentali in villaggi giapponesi. Sui *dōsojinmatsuri* vedi ITŌ KATSUYOSHI e ENDŌ HIDEO, *Dōsojin no furusato*, Tokyo, Yamato shobō, 1972.

<sup>45</sup> ROGER CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950, pag. 127.

del formalismo rituale che viene condannato come espressione corrotta e bugiarda. Al posto dei normali atti di adorazione, la *trance* della fondatrice assume un ruolo preponderante, anzi si può dire che proprio la sua capacità di ottenere l'estasi è la fonte del suo potere carismatico sui fedeli. In una situazione normale, controllata cioè dalla gerarchia dei templi, i casi di possessione divina sono visti come fenomeni violenti, fonte di potenziale pericolo. In questi raggruppamenti, all'opposto, essi sono considerati come la più vera realizzazione dell'esperienza sacra e fonte di poteri benigni. I fedeli a loro volta, ispirati dal fervore del *leader* che li incita alla catarsi, spesso raggiungono stati di dissociazione mentale collettiva.

È necessario tenere conto che questi movimenti 'rivoluzionari' nascono e si espandono in periodi di forte crisi culturale (il *bakumatsu*, la crisi economica a cavallo degli anni venti-trenta, l'occupazione americana). Sono momenti in cui il blocco dominante non ha un solido controllo di tutte le componenti sociali. La 'griglia' delle classificazioni e delle norme culturali è debole e la sua applicazione incerta. I valori tradizionali sono crollati troppo improvvisamente ma i nuovi non sono stati ancora assimilati. Non è quindi casuale che, in strati sociali di emarginazione, si creino spazi per forme religiose antitetiche e innovative. Nella crisi del potere possono trovare maggiore sbocco le espressioni della liminalità.

La nuova esperienza del sacro è ricca di irrazionalità, di forme di culto basate sulla disarticolazione fisica e mentale. Nei gruppi che si formano in modo spontaneo vi è scarsa distinzione fra relazioni personali e pubbliche. La loro organizzazione sociale è fragile, spesso effimera, quasi priva di distinzioni gerarchiche. I fedeli non provengono da un unico strato sociale né da comuni villaggi di origine. Il loro attaccamento alla realtà urbana e industriale in cui vivono è confuso. Essi subiscono i rapporti con i rappresentanti dell'autorità costituita che giudicano con timore e astio a causa dell'emarginazione economica in cui si trovano. Il solo controllo accettato è quello esercitato dalla fondatrice, in modo tanto forte e tirannico quanto estemporaneo e contraddittorio.

La mancanza di articolazioni solide del loro corpo sociale si esprime necessariamente negli atti religiosi di dissociazione mentale e rilassamento corporeo. La violenza religiosa che essi attuano non è solo una forma di compensazione dal punto di vista psicologico ma anche la traduzione in termini simbolici della tensione insita nella loro realtà sociale. Ad un livello più profondo la loro esperienza di disordine culturale si esprime attraverso potenti simboli di impurità e di pericolo.

Sono numerosi i resoconti dei comportamenti trasgressivi e

distruttivi ispirati da divina follia di certe fondatrici<sup>46</sup>. Nakayama Miki brucia la casa, dilapida ogni avere, offre la vita del figlio al *kami* che la possiede e assiste alla sua morte, ma i fedeli vedono nel suo scatenarsi incontrollato il miracolo della furia vendicatrice del dio. Gli insulti, le invettive, i gesti provocatori, le minacce di Deguchi Nao dapprima scuotono i fedeli. Ma più essi si identificano nel loro capo, più la sua incontrollabile violenza diventa anche una loro esperienza. Il linguaggio confuso delle *séances*, le contorsioni del corpo della posseduta, i balzi, i fremiti, le urla, le contrazioni involontarie del viso ridotto ad una maschera deforme, tutte espressioni fisiche che in un contesto religioso 'normale' sarebbero state condannate come impure, ora vengono descritte come rivelazioni di santità.

Le fondatrici carismatiche nelle loro *trances* ironizzano pesantemente sull'imperatore (per questo saranno poi accusate del delitto di lesa maestà) e si burlano delle reazioni stupite o indignate dei *kannushi*. Lo scherzo, la farsa, sono, nel rito, dei simboli naturali necessari a tradurre la situazione di alterità e sovversione che il gruppo sta cercando di realizzare. La fondatrice carismatica, capo religioso e sociale, agisce come un nuovo imperatore venuto a guidare il popolo 'rigenerato' degli eletti che credono in lei e nella nuova divinità che incarna<sup>47</sup>.

Le autorità religiose, sia *shintō* sia buddhiste, all'inizio sottovalutarono questi fenomeni. Li giudicarono infatti secondo gli schemi dell'esperienza sacra tradizionale: ai loro occhi le trasgressioni delle fondatrici carismatiche erano solo atti che violavano le regole di purezza, come quelli, codificati, che avvengono durante i *matsuri*. Di conseguenza i *kannushi* presero a sottoporre a esorcismo le *kyōso*, sicuri di poterle così controllare e ricondurre sotto la propria tutela; ma fu inutile perché la logica in cui operavano le fondatrici era al di fuori e in antitesi radicale a quella dell'ortodossia. Solo quando i movimenti si ingrossarono e uscirono dai limiti religiosi per diventare una realtà sociale potenzialmente sovvertitrice, allora le forze di potere, non solo religioso ma anche politico e militare, accortesi della reale natura del fenomeno, si unirono per cercare di eliminarlo

<sup>46</sup> Vedi INO KENJI, UMEHARA MASAKI e SHIMIZU MASATO, *Minsbū shūkyō no jūtsuzō: jūni no kyōsotachi*, Tokyo, Miraisha, 1972 e INUI TAKASHI et AL., *Kyōso. Shōmin no kamigami*, Tokyo, Aoki shoten, 1955.

<sup>47</sup> Vedi MARY DOUGLAS, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985, in particolare alle pagine 71-98, (trad. di Eleonora Bona dagli originali *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1975 e *In the Active Voice*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982).

o quantomeno costringerlo nell'alveo della normalità.

Le fondatrici furono portate in prigione, processate e condannate, i fedeli perseguitati, i loro templi rasi al suolo. Le istituzioni religiose rivelavano in modo cruento il lato nascosto della loro violenza. L'operazione incontrò difficoltà, per la tenace resistenza passiva dei gruppi, i quali, dispersi, si ricomponevano in nuove unità, animati dal fervore delle fondatrici che, nella maggior parte dei casi, non accettarono compromessi. Alla fine i movimenti persero la loro originaria aggressività anti-istituzionale. La forza delle autorità e il processo economico e politico avevano portato all'evolversi di una griglia sociale molto più rigidamente controllata e coesiva. I valori culturali dell'industrializzazione e dell'occidentalizzazione avevano fatto presa in modo definitivo. La panoramica religiosa dell'ultimo Meiji, o quella degli anni trenta, presenta una realtà religiosa ben strutturata, inserita pacificamente nel corpo sociale, in linea con le direttrici del blocco di potere.

Si può riscoprire anche in questo caso lo schema della crisi sacrificale. Le fondatrici carismatiche, animatrici della dissidenza religiosa, sono sacrificate come vittime impure. Isolarle e neutralizzarle come capri espiatori su cui far convergere le tensioni interne del corpo sociale era uno dei prezzi da pagare per l'armonia del *kokutai*.

Elena Rova

ĠAMDAT NAŠR: UNA FASE ARCHEOLOGICA IN  
DISCUSSIONE\*

L'apparizione, nella collana *Beihefte zum TAVO*, degli atti del simposio sul Ġamdat Našr svoltosi a Tübingen nel novembre del 1983, segna un punto fondamentale nel progresso degli studi sulla fase finale della proto-storia della Mesopotamia e delle aree limitrofe. Scopo principale del simposio era riunire il maggior numero possibile di esperti impegnati nella ricerca sul campo nei diversi paesi del Vicino Oriente, per un confronto sulla validità della definizione del periodo di Ġamdat Našr così come essa ci è stata tramandata dagli studiosi della prima metà del secolo, e sulla opportunità o meno di sostituirla con definizioni diverse più rispondenti allo stato attuale delle nostre conoscenze.

L'importanza di questo problema risulta chiara a chiunque abbia presente come le scoperte avvenute negli ultimi decenni abbiano modificato radicalmente proprio il quadro del periodo tardo Uruk, immediatamente precedente a quello di Ġamdat Našr. Soprattutto i progetti di scavo di salvataggio legati alla costruzione di dighe sul Tigri e sull'Eufrate (la diga di Tabqa in Siria, quelle di Karababa e Karakaya in Turchia e quelle di Hamrin e di Eski Mosul in Iraq, per non citare che le più importanti) si sono rivelati fecondi di novità: la fase tardo Uruk ha mostrato un'insospettata diffusione di elementi sud-mesopotamici in tutta quella che viene convenzionalmente definita «Greater Mesopotamia», e si è quindi venuta a caratterizzare come una fase di contatti internazionali a largo raggio, avocando a sé le caratteristiche di internazionalismo ritenute in precedenza esclusive del periodo di Ġamdat Našr. Quest'ultimo, d'altra parte, ha perso l'apparente «compattezza» che lo caratterizzava, frammentandosi in una miriade di stili «locali», alcuni dei quali scarsamente distinguibili, nelle diverse regioni, rispetto a quanto li precede o, rispettivamente, li segue.

Un ripensamento dell'intera questione si imponeva dunque come necessario, insieme ad un aggiornamento dei dati a disposizione degli studiosi

\* *Review-article* di U. FINKBEINER, W. RÖLLIG (Eds.), *Ġamdat Našr-Period or Regional Style?*: Papers given at a symposium held in Tübingen, November 1983.

Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1986 (*Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*: Reihe B, Geisteswissenschaften; Nr. 62). Pp. 387.

dopo i più recenti scavi. L'organizzazione stessa del simposio, riflessa in quella del volume degli atti, è strettamente funzionale a tali esigenze, nella sua forma di brevi comunicazioni riguardanti le singole aree geografiche interessate, seguite dalla relativa discussione.

Il volume è aperto da una breve introduzione di Hans J. Nissen, che traccia per così dire la cornice ideologica dell'intera operazione: questa si configura come un tentativo di porsi di fronte al problema «*Gamdat Našr*» prendendo coscienza dei limiti insiti nella parzialità dei dati a nostra disposizione e dei pregiudizi necessariamente contenuti nella nostra visione storica, così come in quella dei nostri predecessori.

Il seguito del volume si articola secondo un criterio geografico, e precisamente in sezioni dedicate rispettivamente alla Babilonia (pp. 17-120), alla costa del Golfo Arabico (pp. 121-170), all'Iran (pp. 171-228) e alla Mesopotamia settentrionale (pp. 229-315).

La prima sezione si apre con un contributo, a cura di Daniel T. Potts (pp. 17-32) relativo alle origini e alla storia del termine «*Gamdat Našr*» (e delle sue varianti: *Jemdet Našr*, *Djemdet Našr* ecc.) nella letteratura archeologica, corredato da una breve discussione sui reperti venuti alla luce nel sito di *Gamdat Našr*, al termine della quale si perviene ad un accordo sulla loro sostanziale, se non totale, contemporaneità.

Segue la discussione, da parte di U. Finkbeiner, delle strutture architettoniche attribuibili al periodo di *Gamdat Našr* rinvenute nel sito di Uruk (pp. 33-56). Particolarmente apprezzabile è il tentativo di sistemazione della travagliata stratigrafia di tale località: Uruk costituisce, come è noto, il sito guida per i periodi che ci interessano, ma i dati di esso sono purtroppo tuttora noti solo in forma di rapporti preliminari di scavo. La forma scelta dall'autore, ripercorrendo lo sviluppo degli studi in ordine cronologico, permette di rendersi chiaramente conto della genesi storica di alcuni errori, o equivoci, che hanno avuto un peso non indifferente nel creare l'attuale situazione di confusione nella stratigrafia di Uruk. Finkbeiner giunge alla conclusione che nella sequenza architettonica di Uruk sia tuttora possibile distinguere un livello III, attribuibile al periodo di *Gamdat Našr*, distinto sia dal livello IVa (tardo Uruk) sia dal livello I (Proto-dinastico I). Mentre però tra il tardo Uruk e il «*Gamdat Našr*» è possibile riscontrare una notevole discontinuità sul piano architettonico (livellamenti massicci accompagnata ad una continuità nell'uso dei materiali da costruzione (il cosiddetto «*Riemchen*»), tra il «*Gamdat Našr*» e il Proto-dinastico I, al contrario, l'introduzione di un nuovo materiale da costruzione (il mattone piano-convesso) non è accompagnata da cambiamenti particolarmente significativi a livello architettonico. La sequenza tradizionale risulta pertanto confermata nelle sue linee generali, pur venendo notevolmente sfumati gli elementi di distacco tra le diverse fasi rispetto a quelli di continuità. Sarebbe senz'altro interessante vedere se tale quadro trovi una corrispondenza nell'analisi del relativo materiale ceramico, che è la grande assente (giustificata dallo stato tuttora preliminare degli studi, cfr. p. 49) di questo simposio.

Proprio alla ceramica, e precisamente a quella rinvenuta nei sondaggi nell'area del tempio di Inanna a Nippur, è dedicato il contributo seguente,



a firma di K. Wilson (pp. 57-89). Per quanto ancora di carattere preliminare, la sequenza proposta costituisce un valido aggiornamento a quella pubblicata da D.P. Hansen nel 1961 nell'ambito di W. Ehrich, *Chronologies in Old World Archaeology*. La ceramica dei livelli XIV-XII dell'«Inanna Temple Souding» appare, a detta dell'autrice, come un gruppo sufficientemente omogeneo e distinto sia dal precedente che dal successivo per potere essere considerato a parte e attribuito al periodo di Ġamdat Našr. L'elemento più significativo qui è, a nostro avviso, il fatto che comincino a delinarsi, sia pure in maniera ancora imprecisa, nuovi indicatori cronologici per il periodo di Ġamdat Našr oltre alla tradizionale ceramica dipinta, il cui ruolo viene tuttavia in sostanza confermato (p. 61).

J.N. Postgate tratta il problema della continuità e discontinuità nell'insediamento nei diversi siti sud-mesopotamici tra la fase tardo Uruk e il Proto-dinastico I (pp. 90-106), riconoscendo significative differenze tra la transizione tardo Uruk-Ġamdat Našr (caratterizzata da un generale ampliamento dell'insediamento su livelli precedentemente occupati da macerie) e quella Ġamdat Našr-Proto-dinastico I (che presenta in genere una ricostruzione di edifici già esistenti). A questa situazione corrispondono i dati ricavati dalle ricognizioni di superficie, che mostrano un significativo abbandono di insediamenti tra il tardo Uruk e il Ġamdat Našr e una sostanziale continuità, invece, tra il Ġamdat Našr e il Proto-dinastico I. L'esame di tali dati porta a concludere che alla fine del periodo di Uruk si siano verificati cambiamenti di vasta portata nella compagine politica e sociale, possibilmente legati ad una situazione di instabilità che condusse all'abbandono di un gran numero di insediamenti e contemporaneamente al rifugiarsi nei centri urbani della loro popolazione.

Il primo di due contributi a firma di J. Moon è dedicato all'analisi della ceramica rinvenuta nel «sondaggio Ġamdat Našr» ad Abu Salabikh (pp. 107-111). La mancanza di illustrazioni, che pure sarebbero state auspicabili, è in questo caso giustificata dai riferimenti ad un recente articolo di J.N. Postgate e J. Moon stessa, pubblicato in *Iraq* 1982. Per quanto la fase Ġamdat Našr ad Abu Salabikh manchi quasi totalmente dei tradizionali marcanti ad essa caratteristici (ceramica dipinta), e per quanto in essa continuino ad essere presenti tipi tradizionalmente caratteristici dal tardo Uruk (*bevelled rim bowls*, ecc.), uno studio accurato della ceramica non decorata permette di isolare determinati caratteri (in particolare un determinato tipo di ciotola di forma conica con orlo smussato), tipici di una fase grosso modo equivalente a Nippur, tempio di Inanna, livelli XIV-XII.

Sempre a J. Moon si deve l'intervento a proposito del bacino dello Hamrin (pp. 112-120), nel quale tuttavia la fase Ġamdat Našr appare quasi del tutto assente, come del resto il tardo Uruk. Dalla fine del periodo di Obeid all'inizio del Proto-dinastico I questa zona sembra avere avuto ben pochi contatti con il Sud mesopotamico. Peraltro, anche in seguito essa mantiene delle caratteristiche strettamente locali, sintomo di un suo relativo isolamento dalla pianura mesopotamica.

La sezione dedicata al Golfo Arabico è composta da un unico contributo, a firma di D.T. Potts (pp. 121-170). Un'analisi circostanziata delle recenti scoperte avvenute durante gli ultimi anni nei diversi paesi del Golfo



(Bahrain, Arabia Saudita, Oman) è illustrata da una bibliografia completa di tali rinvenimenti e da un ampio materiale illustrativo (figg. 1-7, tavv. 1-3), comprendente anche diversi esemplari fino ad ora inediti. L'autore divide la zona centrale del Golfo, per la quale le testimonianze attribuibili al periodo di Ġamdat Našr sono quasi del tutto assenti, da quella meridionale, in cui la locale cultura di Hafit mostra effettivamente tracce di contatti con il Sud mesopotamico già durante questo periodo. Un'attenta analisi dei materiali mostra tuttavia come anche in quest'area la ceramica precedentemente definita «di tipo Ġamdat Našr» presenti in realtà un raggio di variabilità molto maggiore del previsto, andando dal Ġamdat Našr propriamente fino al Proto-dinastico II e III. Tale ambito cronologico viene quindi proposto per la cultura di Hafit; meno che mai può dunque quest'ultima essere considerata una forma locale di Ġamdat Našr. L'instaurarsi di contatti tra la Mesopotamia meridionale e l'area del Golfo viene infine fatto risalire al probabile inizio, a seguito del collasso del sistema commerciale tardo Uruk, delle importazioni di rame da tale area, attestate dalle fonti letterarie a partire dal tardo Proto-dinastico.

La sezione dedicata all'Iran si apre con l'intervento di R. Dittmann sul periodo proto-elamita a Susa (pp. 171-198). Esso è articolato in due parti, la prima dedicata ad un riesame della stratigrafia di Susa, la seconda ad una analisi della ceramica dipinta. Senza entrare nei dettagli, si ricorderà che Dittmann considera la fase proto-elamita I (Susa Acropoli 16-15b), caratterizzata da ceramica monocroma, come contemporanea al Ġamdat Našr mesopotamico, e la successiva, proto-elamita 2a, con ceramica bicroma o policroma di tipo Ġamdat Našr, contemporanea al Proto-dinastico I mesopotamico. Quest'ultima ceramica viene interpretata infine come una produzione di origine locale e non sud-mesopotamica, indizio di una cultura locale sorta in seguito al collasso del sistema di insediamenti tardo Uruk.

Il quadro relativo al periodo corrispondente nella zona del Fars è delineato da W.M. Sumner (pp. 199-211). La regione intorno a Malyan presenta alla fine del periodo di Obeid un apparente calo di popolazione, che prosegue per tutto il periodo denominato Banesh, corrispondente, in termini di cronologia mesopotamica, al tardo Uruk-Proto-dinastico. L'autore ritiene tuttavia che questa crisi sia solo apparente, e sia invece da spiegare con le condizioni di vita non sedentarie della popolazione durante il periodo in questione. Durante la fase «Middle Banesh» che corrisponde grosso modo ai livelli 16-14 dell'Acropoli di Susa, Malyan divenne un piccolo centro urbano, sede di attività artigianali e amministrative, in collegamento diretto con la civiltà proto-elamita di Susa.

T. Cuyler Young Jr. espone i risultati dei recenti scavi nel sito di Godin Tepe (pp. 212-228). Più che il periodo V, che vede l'impianto di una vera e propria «colonia» con spiccati caratteri tardo-Uruk meridionali su un sostrato del tutto locale (al cui riguardo le considerazioni dell'autore non differiscono di molto da quelle espresse in *Iran* 1975, cui si rimanda anche per l'illustrazione del materiale ceramico ecc.), interessa in questa sede il periodo IV immediatamente successivo. Esso vede la presenza di una cultura con affinità transcaucasiche e la totale scomparsa degli elementi sud-mesopotamici (o Susiani che dir si voglia).

La sezione relativa al Nord mesopotamico è aperta da un contributo di R. Killick sui recenti scavi di Tell Mohammed<sup>6</sup> Arab nella zona di Eski Mosul (pp. 229-244). La sequenza di tale sito comprende una fase tardo Uruk, caratterizzata da elementi locali, tra cui la presenza di una caratteristica ceramica dipinta, seguita, dopo un iato presumibilmente di breve durata, da due fasi entrambe riferibili alla cultura di Ninive 5, la prima con ceramica dipinta, la seconda, posteriore, con ceramica incisa. L'autore ritiene che la fase tardo Uruk nella regione a nord di Mosul sia caratterizzata da una certa arretratezza culturale (nel senso che gli stimoli provenienti da Sud vengono recepiti soltanto in maniera parziale), mentre la fase seguente (Ninive 5 dipinto, corrispondente grosso modo al Ġamdat Našr meridionale) vedrebbe lo sviluppo di una cultura locale fiorente, se pure quasi del tutto autonoma dai contemporanei sviluppi meridionali.

J. Oates illustra la sequenza tardo Uruk/Protodinastico di Tell Brak sulla base dei risultati dei recenti scavi (pp. 245-273). All'importanza di tale contributo va aggiunto il merito di essere corredato da un vasto apparato di illustrazioni (5 figure e 7 tavole) comprendente materiale in parte inedito. Pur con le notevoli difficoltà presentate dalla stratigrafia di Tell Brak, comincia a delinearsi una sequenza che costituirà probabilmente un punto fermo negli studi sul Nord mesopotamico. Essa risulta costituita da una fase Uruk antico (a sua volta sovrapposta ad una fase Obeid), una fase tardo Uruk contemporanea ad Uruk VI-IV, una fase Uruk finale, caratterizzata da sviluppi locali della tradizione tardo Uruk e probabilmente contemporanea al Ġamdat Našr nel Sud ed infine da una fase, purtroppo ancora scarsamente attestata, contenente tra l'altro ceramica Ninive 5 sia dipinta (molto scarsa) che incisa. Che il Nord, almeno nel caso di Tell Brak, non fosse culturalmente attardato rispetto al Sud è dimostrato, tra l'altro, dalla presenza in questo sito di tavolette con segni pittografici di tipo particolarmente arcaico.

L'ultimo contributo relativo al Nord, a firma di G. Algaze, illustra la ceramica rinvenuta nei recenti scavi di Kurban Höyük nell'ambito del progetto di scavo dei siti minacciati dalla costruzione della diga di Karababa, nell'Anatolia sud-orientale (pp. 274-315). Durante il periodo VI, corrispondente al tardo Calcolitico, si nota in questo sito un progressivo e graduale passaggio da un tipo di ceramica a tempera vegetale, con affinità nel gruppo Amuq F, ad un tipo di ceramica a tempera minerale, con evidenti affinità sud-mesopotamiche. Confronti con i dati dei recenti scavi di Tell Leilan, Arslantepe/Malatya, insieme ad una revisione della sequenza dell'Amuq inducono l'autore a supporre che l'impianto della cultura tardo Uruk in queste aree sia stato più graduale di quanto fenomeni come quello delle «colonie» (Habuba Kabira ecc.) avessero fino ad oggi portato a pensare, o abbia avuto comunque intensità variabili nei diversi siti interessati. Con il successivo periodo V, che corrisponde al Bronzo Antico I, il panorama cambia radicalmente: ci troviamo di fronte a tipi ceramici quasi del tutto nuovi, a carattere locale, con affinità anatoliche più che mesopotamiche.

Un'ultima sezione è dedicata agli sviluppi della scrittura e della glittica. H.J. Nissen tratta in particolare il problema dell'evoluzione della scrittura

(pp. 316-331). Una descrizione dei contesti di rinvenimento dei testi relativi al periodo in esame porta ad escludere la possibilità di una datazione precisa su basi stratigrafiche, specie per i testi di Uruk, che provengono tutti da deposizioni secondarie o addirittura terziarie (riempimenti ecc.). L'indagine paleografica permette d'altra parte di distinguere chiaramente due gruppi di tavolette, attribuibili rispettivamente ai livelli IV e III, e diversi sottogruppi, probabilmente quasi contemporanei, all'interno di quest'ultimo. Diversa è la situazione per quanto riguarda i sigilli, tra i diversi gruppi dei quali non è possibile allo stato attuale degli studi individuare differenze cronologiche, dopo che i recenti scavi (Habuba Kabira ecc.) hanno dimostrato che la supposta posteriorità del tipo «schematico» su questo «naturalistico» era puramente illusoria.

Il problema dei sigilli viene ripreso da R. Dittmann (pp. 332-366), con particolare riferimento al sito di Susa. L'autore è particolarmente interessato all'aspetto funzionale del sigillo, che egli ritiene possa, almeno in un primo momento, essere stato portatore di informazioni sia riguardo all'autorità che lo imprimeva, che riguardo al tipo di merci a cui il documento sigillato si riferiva. Tali ipotesi vengono in seguito verificate su un certo numero di documenti da Susa, recanti sigillature multiple, che Dittmann interpreta come documenti su cui autorità di grado diverso hanno esercitato il loro controllo. Per quanto riguarda la differenza tra i sigilli di tipo «narrativo» e quelli di tipo «schematico», Dittmann si rifà all'ipotesi di Nissen, che essa sia cioè di carattere funzionale, pur ammettendo che si tratta di un problema tuttora insoluto. Egli non manca però di notare come l'uso dei sigilli schematici tenda ad ampliarsi, in ambiente proto-elamita, contemporaneamente allo sviluppo della scrittura, e di mettere tale fenomeno in relazione con il diminuito bisogno di esprimere informazioni tramite la raffigurazione del sigillo.

Le conclusioni del simposio sono sintetizzate nella «discussione finale» (pp. 367-380) in cui gli studiosi convengono sull'opportunità di continuare ad usare il termine *Gamdat Našr*, ad indicare un periodo senza dubbio presente anche se non facilmente definibile nel Sud mesopotamico, a cui, in senso cronologico, possono essere accostate diverse culture locali nelle aree periferiche. Tale fase, in attesa dello sviluppo di nuovi indicatori cronologici risulta tuttora definita essenzialmente dalla tipica ceramica dipinta e dal caratteristico stile paleografico. Da un punto di vista più generale, è parimenti caratteristico della fase *Gamdat Našr* un mutamento delle rotte commerciali tra la Babilonia e le aree limitrofe. Queste tendono in parte a spostarsi verso Sud (paesi del Golfo Arabico, Elam), mentre nelle zone settentrionali sembrano passare sotto il controllo di culture locali.

Non è certo agevole sintetizzare in poche frasi il valore dell'opera di cui stiamo trattando. Un primo merito è senz'altro quello di fornire un repertorio aggiornato, nella maggior parte dei casi corredato da illustrazioni e da bibliografia, dei diversi aspetti che il fenomeno *Gamdat Našr* presenta nelle varie regioni del Vicino Oriente. A questo proposito si può osservare che sarebbe stato forse opportuno includere almeno un contributo riguardante specificamente l'area siriana, ad esempio sul fenomeno delle «colonie» tardo Uruk sull'Eufrate, che pure vengono ripetutamente citate, o sui recenti



scavi di Hammam el-Turkman sul Balikh. Analogamente avrebbe potuto essere interessante un contributo sulla situazione di Tepe Gawra nel Nord, la cui presenza era stata peraltro prevista (cfr. p. 376) dagli organizzatori del simposio.

Altrettanto meritori sono quei contributi (come quello di Finkbeiner, di Dittmann e Nissen) volti ad una revisione della stratigrafia di siti scavati da lungo tempo. Parimenti deve essere elogiato lo sforzo di tutti i partecipanti al simposio di attenersi alle premesse per quanto riguarda l'aspetto metodologico, rendendo sempre esplicite sia la metodologia di ricerca e i problemi ad essa connessi, sia le carenze dei dati a nostra disposizione.

L'opera è inoltre ricca di informazioni e spunti per la ricerca futura, espressi in forma necessariamente sintetica, che potranno essere sviluppati in seguito. Sarà sufficiente citare alcuni esempi.

Di fondamentale importanza è l'emergere di criteri, ceramici e non, per la distinzione della fase Gamdat Našr nel Sud mesopotamico diversi da quelli tradizionali: ciotole tronco-coniche con orlo smussato (cfr. pp. 60, 108), particolari tipi di vassoi (cfr. p. 60), perle in terracotta tubolari con decorazione incisa a forma di spirale (cfr. pp. 62, 68 ecc.). Ulteriori tipi caratteristici del periodo Gamdat Našr potranno con ogni probabilità venire individuati in futuro, mano a mano che lo studio accurato delle sequenze stratigrafiche permetterà di distinguere dai tipi tardo Uruk eventuali varianti più tarde. Altrettanto importante è però la constatazione che numerosi tipi, pur essendo caratteristici di questo particolare periodo, iniziano in realtà prima, e terminano dopo di esso (pp. 60 ss., 108 ss., 129 ss.). Il loro studio andrà quindi in futuro impostato più che sul semplice piano della presenza/assenza, su quello della frequenza statistica nei diversi livelli. Tali considerazioni risultano del resto valide non soltanto per gli scavi di siti del periodo di Gamdat Našr, ma assumono un valore più generale, mano a mano che l'uso di conservare un campione il più possibile esteso della ceramica, e la nuova attenzione attribuita alla ceramica non decorata, rendono evidente che i mutamenti di fase, a parte rari casi, non sono mai così bruschi come l'apparenza potrebbe far pensare.

Altri aspetti, soltanto accennati, che meritano attenzione sono il confronto tra le misure dei mattoni usati nei diversi siti (pp. 48, 56, con particolare riguardo ai mattoni cosiddetti «*Riemchen-like*», che dovrebbero venire distinti chiaramente dai *Riemchen*) e la definizione dell'ambito stratigrafico in cui compaiono i sigilli di stile schematico precedentemente ritenuti tipici del Gamdat Našr (pp. 60, 68, 232).

Tra le ipotesi interessanti e suscettibili di ulteriore discussione vanno citate la proposta di K. Wilson di rivedere parzialmente la cronologia della regione del Diyala in modo da considerare il protoliterato c, sulla base delle affinità con i livelli XIV-XII dell'*Inanna Souding* di Nippur, corrispondente al Gamdat Našr sud-mesopotamico (pp. 63 ss.) e il tentativo di R. Dittmann di interpretare le sigillature multiple come segno della presenza di autorità di grado diverso (pp. 333 ss), per quanto non vada dimenticata la possibilità di soluzioni alternative (cfr. a questo proposito l'ipotesi di Le Brun e Vallat, in *Cahiers DAFI* 1978, che si tratti di documenti indicanti un contratto tra persone, o istituzioni, diverse). A proposito del problema dei

sigilli naturalistici e schematici, dal momento che sia Nissen che Dittmann sembrano propensi ad una interpretazione in senso «funzionale», è forse opportuno ricordare che fintanto che non verranno alla luce notevoli quantitativi di sigillature con impronte di stile schematico non è del tutto da escludere l'ipotesi che questi ultimi avessero un uso prevalentemente, se non del tutto privato o, al limite, ornamentale, e quindi per questo non siano attestati negli archivi pubblici.

Un problema che dovrà essere ulteriormente approfondito, per quanto più volte accennato nel testo degli atti, è quello dei cambiamenti nel tessuto politico, sociale ed economico, legati al trapasso tra la cultura tardo Uruk e quella Gamdat Našr. Un elemento che emerge abbastanza chiaramente è il passaggio da una rete commerciale centralizzata, volta prevalentemente verso Nord e Nord Est, ad una rete più frammentaria, parzialmente in mano a gruppi locali, in cui la Mesopotamia meridionale è più strettamente collegata con i paesi a Sud e Sud Est (pp. 69, 221, 227, 377 s.). Diversi indizi (cfr. ad esempio p. 277) inducono a pensare che ciò sia dovuto non soltanto a sviluppi interni delle singole aree periferiche, ma anche, e soprattutto, ad un mutamento nella struttura politica del Sud mesopotamico. Si tratta indubbiamente di un punto che merita ulteriore studio.

In questa sede vorremmo soltanto precisare alcuni punti riguardo al Nord mesopotamico, soprattutto in relazione all'intervento di R. Killick, sulla base dei risultati del recente scavo italo-tedesco Tell Karrana 3, sempre nell'area di Eski Mosul, che Killick stesso cita brevemente in un *post scriptum* al proprio contributo. Questo sito ha fornito una sequenza stratigrafica ininterrotta da una fase tardo Uruk (grosso modo corrispondente a questa di Tell Mohammed' Arab) ad una fase Ninive 5 dipinto. È stato così possibile chiarire come tra le due culture esista una fase intermedia, in cui i caratteri considerati a Mohammed' Arab tipici della ceramica del periodo tardo Uruk (impasto con inclusi minerali, basi ad anello, pittura di colore arancio chiaro), lasciano gradualmente il posto ai caratteri più tipici del Ninive 5 (impasto con inclusi vegetali, basi arrotondate o su stelo, pittura di colore porpora o marrone scuro). Agli esemplari appartenenti a questa fase «transizionale» possono essere accostati taluni esemplari dipinti dal sondaggio di Mallowan a Ninive (ad esempio la maggior parte di quelli illustrati nella tavola LIII di AAA 1932). La continuità tra il tardo Uruk e il Ninive 5 risulta particolarmente evidente nel caso della ceramica non decorata delle diverse fasi di Karrana, a prima vista quasi del tutto indistinguibile, per cui solo lo studio, tuttora in corso, delle percentuali dei diversi tipi presenti nei diversi livelli potrà fornire indicazioni attendibili. Il gruppo Ninive 5 si caratterizza dunque sempre più come uno sviluppo locale sulla base di un sostrato tardo Uruk già fortemente commisto di elementi locali (ad esempio le tipiche ciotole carenate con orlo ispessito e arrotondato già segnalate da B. Abu al-Soof a Tell Qalinj Agha, cfr. *Sumer* 1966, p. 68, e presenti sia a Tell Mohammed' Arab che a Tell Karrana 3 in tutti i livelli). Da un punto di vista cronologico è anche possibile che questo sostrato tardo Uruk sia parzialmente posteriore al tardo Uruk classico (Uruk VI-IV, Habuba Kabira ecc.) e copra almeno la prima fase del Gamdat Našr meridionale. Tale interpretazione coinciderebbe con la nuova datazione dei

sigilli del gruppo «Ġamdat Našr pedemontano», che sono stati rinvenuti sia a Mohammed<sup>c</sup> Arab che a Tell Karrana 3 in contesti Ninive 5 dipinto, al Proto-dinastico I piuttosto che al Ġamdat Našr vero e proprio (cfr. p. 232 del volume qui in esame). Alternativamente si può supporre che siti come Karrana 3 e Tell Mohammed<sup>c</sup> Arab rappresentino effettivamente insediamenti al di fuori delle maggiori correnti commerciali, che hanno risentito solo parzialmente degli influssi provenienti da Sud. Tale situazione non deve essere però considerata automaticamente tipica dell'intero Nord mesopotamico, dal momento che a Ninive ad esempio esistono tutti i presupposti (ceramica di tipo Uruk standard nei livelli III e IV ed ora forse anche un'architettura monumentale, cfr. il recente contributo di G. Algaze in *JNES* 1986 e p. 275 nel volume qui in esame) per pensare a contatti diretti con il Sud. Contro una visione del Nord come un «backwater» culturale sta anche, a mio avviso, il rinvenimento in un sito oggettivamente di scarsa importanza quale Tell Karrana 3, di impronte di sigillo, che testimoniano un certo livello di organizzazione amministrativa, e di spilloni in metallo, possibili indizi di un collegamento di questo sito con le rotte che dall'Anatolia Meridionale attraverso il Tigri, facevano giungere il rame nel Sud mesopotamico. Nella zona a Nord di Mosul, così come a Tell Brak (cfr. J. Oates a p. 252 del volume qui in esame), l'aspetto locale del tardo Uruk può essere peraltro dovuto alla presenza di una forte tradizione locale di tipo Obeid, come è ad esempio attestata a Tepe Gawra, alcuni elementi della quale riemergono (o meglio continuano) in seguito durante il periodo Ninive 5. Ci troveremmo dunque in una situazione analoga a quella di altre regioni, in cui durante il periodo immediatamente successivo al tardo Uruk le diverse culture periferiche assumono il controllo della rete di scambi precedentemente controllata dalla Mesopotamia meridionale (per l'area iranica cfr. questo stesso volume, per quella anatolica vedi anche il recente contributo di A. Palmieri in AA.VV., *Studi di paletnologia in onore di Salvatore M. Puglisi*, Roma, 1985).

A proposito del contributo di J. Oates, si può sottolineare come la presenza a Tell Brak di una fase tardo Uruk molto tarda a carattere locale (cfr. p. 251), probabilmente contemporanea al Ġamdat Našr nel Sud sia parallela alla situazione incontrata nell'area di Eski Mosul durante il tardo Uruk e la successiva fase di transizione al Ninive 5 dipinto. Per quanto una connessione precisa tra le due regioni in termini di cronologia assoluta sia per ora impossibile, si può supporre che tale fase abbia avuto una durata più lunga nell'area del Khabur che non nella zona a Nord di Mosul, dove essa corrisponderebbe dunque almeno in parte alla fase Ninive 5 dipinta. In questo modo si spiegherebbe anche la scarsa presenza di tale ceramica nel bacino del Khabur, seguita da una presenza piuttosto significativa della varietà incisa, più tarda. È possibile del resto che la penetrazione della ceramica Ninive 5 non decorata, o di tipi ad essa collegati, nel bacino del Khabur, sia anteriore a quella della ceramica decorata: un esempio in tal senso potrebbe essere il N. 59 dal catalogo della Oates, così come altri tipi presenti nella medesima tavola.

In conclusione, non si può che consigliare la lettura di quest'opera a chiunque sia interessato al periodo in questione, e augurarsi che simili

iniziative vengano intraprese anche a proposito di altri periodi e problemi dell'archeologia vicino-orientale, cui nuovi scavi e l'uso di nuove metodologie hanno aperto negli ultimi anni nuovi orizzonti. I pochi errori di stampa o le rare incertezze ortografiche che si possono riscontrare (p. 113, terzultima riga: «hat» al posto di «has», p. 123, riga 21: «fourth» al posto di «fifth», p. 130, riga 10: «unnusual» al posto di «unusual»; la doppia grafia «beehive» e «bee-hive» nello stesso contributo; p. 217, riga 19: «war» per «ware», p. 327, riga 33: «his» per «this») risultano del tutto trascurabili rispetto all'importanza del contenuto.



Giorgi Beridze

## L'URBANISTICA DI TBILISI NEI SECOLI XIX-XX TRA RINNOVAMENTO E TRADIZIONE

Con alcuni esempi presi dalla storia urbana di Tbilisi cercheremo di illustrare i criteri seguiti, a partire dalla fondazione della città fino alla seconda guerra mondiale, dai progettisti nel determinare la struttura della città stessa, in special modo per quanto riguarda il suo centro. In questa sede ci limiteremo a trattare gli aspetti urbanistici, tralasciando tutti i problemi connessi con l'architettura e l'arte.

Com'è noto, Tbilisi è stata più volte saccheggiata e distrutta dai nemici, però bisogna dire che è sempre stata anche subito alacramente ricostruita. Secolo dopo secolo andò ampliandosi, acquisendo una struttura particolare che è stata mantenuta fino ad oggi.

La città di Tbilisi, sorta e sviluppatasi lungo il fiume Mt'k'vari (o Kura), si è storicamente affermata seguendo una struttura urbana di tipo lineare che, malgrado i tentativi succedutisi nei secoli di imporre altre forme nei nuovi quartieri, alla fin fine ha sempre avuto il sopravvento.

I primi insediamenti umani si sono avuti a Tbilisi già nel periodo neolitico, ma storicamente la città si è costituita nel V secolo d.C., quando divenne capitale della Kartli. Se la leggenda vuole che il re Vaxt'ang Gorgasali abbia trasferito la sua capitale da Mxet'a a Tbilisi perché attratto dalle sorgenti termali calde, in realtà bisogna dire che Tbilisi presentava dei grandi vantaggi strategici. Infatti, era attraversata dalle grandi vie dei traffici commerciali che congiungevano l'Oriente con l'Occidente e si ergeva su un terreno scosceso, ideale per costruire fortezze a difesa della città. È evidente, allora, che furono motivi di ordine commerciale e militare a decretare la fortuna di Tbilisi.

La città, che aveva il suo centro militare e amministrativo nella fortezza di Metexi (dove si trovava tra l'altro il palazzo reale), si espanse piuttosto rapidamente formando i nuovi quartieri di K'ala e di Isani. Possiamo così distinguere, nella città di allora, tre parti precise: Tbilisi (allora Tiflis), K'ala e Isani, su cui dominavano le due grandi fortezze di Metexi e Narikala. Particolarmente significativo era il quartiere di K'ala, non solo per le sue ragguardevoli costruzioni, ma soprattutto perché si sviluppava seguendo il circuito commerciale tracciato a 'delta', i cui lati univano le porte della città e formavano tre vie commerciali molto importanti, che poi sarebbero state denominate Šuabazari, Grdzelirigi e Vercxlirigi.



Nel tardo medioevo la corte abbandonava Metexi e si trasferiva a K'ala, sulla riva del Mt'k'vari, lungo una delle principali vie commerciali, accanto alla cattedrale di Sioni. Così se da un lato il palazzo reale perdeva la sua incidenza architettonica adattandosi alle vecchie verticali della fortezza, dall'altro, però, con la sua presenza, elevava la valenza funzionale del quartiere di K'ala. Fu allora che K'ala, sotto l'aspetto urbanistico, cominciò a diventare un organismo qualitativamente nuovo e indipendente, dotato di quasi tutti gli elementi necessari per la definizione di una struttura urbana.

La costruzione del palazzo reale, inteso prima di tutto come centro politico, amministrativo, militare, ecc., in corrispondenza di una fra le tre più importanti vie commerciali della città, attribuiva alla vita stessa una preminente valenza funzionale. Infatti, subito dopo, con il sistema delle piazze e dei cortili interni comunicanti, venivano costruiti tutti gli altri edifici del potere, come la zecca, le chiese, il palazzo del *k'atalik'os*, le residenze per l'aristocrazia e il clero, le botteghe commerciali e i laboratori artigianali, ecc. Questa via diventò il nuovo asse urbanistico della città di Tbilisi e continuò a svolgere questo ruolo fino alla caduta del regno georgiano, avvenuta all'inizio del XIX secolo. In altre parole questa strada rappresentò la prima tappa nella formazione della struttura lineare della città e in gran parte determinò lo sviluppo urbanistico successivo di Tbilisi.

All'inizio del XIX secolo, dopo l'unione della Georgia coll'Impero russo, nella progettazione urbanistica di Tbilisi apparvero, e in maniera ufficiale, le tendenze classiciste. Le prime proposte progettuali prevedevano lo sviluppo della città oltre i limiti di K'ala, con i quartieri di Garetubani e di Sololak'i disposti secondo uno schema molto regolare. Le nuove tendenze urbanistiche, però, trovarono un ostacolo non superabile nel sistema preesistente delle vie parallele al fiume. Perciò, dove il terreno era più pianeggiante, vennero applicati i nuovi principi teorici di regolarizzazione, mentre altrove prevalsero le tradizioni già consolidate. In questo modo abbiamo ereditato una rete di vie strette e ripide, dalla configurazione complessa. Ma non erano solo le asperità del terreno a dettar legge, vi era anche la struttura lineare di Tbilisi che si era formata storicamente. Questa struttura era come 'suggerisse' le giuste decisioni, le misure urbanistiche necessarie ed aboliva, rendendole inutili, quelle idee degli urbanisti che erano estranee alle forme lineari. Si potrebbero addurre numerosi esempi per provare la persistenza dello sviluppo lineare nel processo di crescita della città che conquistava sempre nuovi spazi, ma noi ci limiteremo a un paio di esempi. La costruzione delle nuove sedi delle istituzioni pubbliche, così come delle case d'abitazione, avveniva al di fuori di K'ala, prolungando le sue vie principali lungo la grande strada commerciale. Col passare del tempo, diciamo verso gli anni cinquanta del XIX secolo, il tratto di questa strada più vicino a K'ala divenne una larga via e, alla fine del secolo, arricchita e abbellita di nuovi edifici, si trasformò in un corso ben ordinato, in un nuovo asse. Perciò con l'affermazione di tale tracciato (oggi corso Rustaveli), vediamo che nel processo di sviluppo di Tbilisi si ricorreva ancora una volta, così come si era fatto nel medioevo con il centro di K'ala, alla struttura lineare, orientando, in un certo modo, il futuro sviluppo urbano in questa direzione.

A questo punto dobbiamo, però, anche rilevare qualche caso d'indifferenza alla struttura lineare di Tbilisi. Per esempio, all'inizio dell'Ottocento, a Garetubani, fu eretto il palazzo del governatore davanti al quale, seguendo i principi del classicismo, fu progettata una piazza destinata ad abbellire i dintorni del palazzo. Stretta dalle vie che la circondavano, questa piazza non s'inseriva nella vita del corso, come sarebbe dovuto accadere per un ambiente che si fosse voluto pienamente valorizzare. Perciò, come abbiamo detto, essa fu iniziata nella prima metà del XIX secolo, ma già prima del 1910 era stata inghiottita dagli edifici costruiti nel frattempo.

La struttura urbana di Tbilisi era consolidata sulle sue parti medievali. Nei primi anni del secolo scorso, l'amministrazione aveva progettato di demolire gran parte della vecchia città e di ricostruirla, ma l'opposizione degli abitanti sembrò bloccare quest'operazione. Tuttavia un po' alla volta, senza particolare scalpore, la parte antica venne comunque sostituita, talvolta sulle fondazioni precedenti, rispettando la disposizione medievale delle vie. Sicché potremmo dire che la nuova edilizia, salvaguardando la struttura originaria, provvedeva a 'ringiovanire' la vecchia città.

Nella seconda metà dell'Ottocento si fece strada un progetto di ricostruzione parziale di K'ala allo scopo di migliorare le vie di comunicazione – di scorrimento e pedonali – tra la vecchia e la nuova parte di Tbilisi. Si proponeva di aprire un nuovo viale parallelo a Šuabazari, intervenendo anche su questo antico nucleo commerciale che, a differenza del vecchio centro amministrativo-religioso di K'ala, continuava a mantenere la sua caratteristica, pur ampliandosi sempre di più. Il progetto, che fu realizzato soltanto nel 1921, dopo l'instaurazione del potere sovietico in Georgia, comportava anche qualche risultato positivo, come quello di migliorare il sistema dei trasporti tra le due parti della città, e in un certo qual senso rispondeva a un'esigenza improcrastinabile, tant'è che la nuova via divenne subito una delle principali arterie di traffico, seppure a spese di caravanseragli, botteghe di vendita e laboratori artigianali, demoliti nonostante i loro pregi architettonici e la loro qualità funzionale all'interno del nucleo di Šuabazari: si distrusse così il centro commerciale della città nella sua struttura assiale tradizionale.

La realizzazione di questo progetto fu, per così dire, un ritorno storico, perché trasformando la principale via commerciale e artigianale in un'arteria di scorrimento, rimandava alla grande strada che lungo il Mt'k'vari univa l'Oriente all'Occidente, e in questo possiamo forse trovare una giustificazione storica dello schema lineare di Tbilisi.

Dopo l'instaurazione del potere sovietico in Georgia, gli interventi urbanistici sulla città di Tbilisi hanno conosciuto fasi alterne, anche perché non esisteva ancora un piano regolatore generale che fu definito soltanto negli anni 1932-34.

Lo sviluppo urbano che si ebbe nei primi anni trenta e l'affermarsi di nuovi principi nel campo della progettazione di città nuove o della ricostruzione di quelle antiche, comportarono anche atteggiamenti di scarsa sensibilità storica, volti piuttosto alle ricostruzioni ex-novo. I tecnici dell'Istituto di Pianificazione della città di Charchov, che elaborarono i piani di varie città dell'Urss, assumevano spesso questi atteggiamenti. E quando essi, assieme ai

giovani architetti georgiani, formularono il primo progetto di ricostruzione di Tbilisi, da un lato rispettarono la struttura lineare della città anche nella espansione dei nuovi quartieri, ma, d'altro lato, intervennero sul tessuto storico spesso prescindendo dalle preesistenze. Così, il corso Rustaveli fu allargato di tre volte, le facciate delle abitazioni del corso Plechanov furono interamente ricostruite, furono violate le strutture medievali di molte vie e piazze, mentre gran parte degli edifici furono abbattuti e sostituiti da nuovi. Le abitazioni sorte a piombo sul dirupo del Mt'k'vari, vicino a Metexi, furono riedificate completamente. In luogo degli antichi bagni a cupola si pretendeva il costruire una grande stazione termale. Ignorando i principi che avevano retto storicamente l'assetto urbano di Tbilisi, si è voluta affermare la superiorità del nuovo sull'antico ed enfatizzare le enormi possibilità del nuovo sistema sociale.

I grandi lavori effettuati nel centro della città, secondo quanto prevedeva il nuovo piano di risanamento, miravano a creare una grande piazza mediante la demolizione di un edificio situato a fianco del caravanserraglio e il collegamento dello spazio così ottenuto con le due piccole piazze Pedercacia e Puškin. Questa nuova piazza (oggi piazza Lenin) era, ed è, la più importante della città ed è stata utilizzata, a partire dagli anni cinquanta, come sede privilegiata dove si concludevano le sfilate e le manifestazioni che scendevano dal corso Rustaveli, passando davanti alla sede del governo della Georgia. Tuttavia, per ottenere una grande piazza funzionale non basta demolire un edificio e sfruttare lo spazio circostante, nè, per sancirne l'importanza, è sufficiente farvi affluire le sfilate. Non si possono attribuire artificialmente le funzioni di una piazza senza tener conto del ruolo che essa storicamente svolgeva nella struttura della città.

Le piazze di K'ala erano situate lungo il fiume e formavano una specie di catena: ognuna svolgeva una funzione, che era a sua volta integrata da quella della piazza successiva. Con l'andar del tempo una piazza poteva perdere la sua funzione e la sua configurazione, ricevendone in cambio altre, ma nessuna assumeva il ruolo di piazza principale. Questo sistema è tipico della struttura lineare in cui le piazze sono formate dallo slargo di una via o da un piccolo incrocio. Nelle città a struttura centrica, invece, le piazze rappresentano il luogo in cui convergono varie strade. Le piazze storiche di Tbilisi sono formate da vie che corrono parallele al fiume e questa è una prova della struttura lineare della città.

Così la piazza principale di Tbilisi, creata, come abbiamo visto, artificialmente, ha ceduto la sua importanza al corso Rustaveli – che da questa si diparte – il quale già possedeva le valenze di asse attrezzato della capitale.

Dagli esempi forniti attraverso le varie epoche storiche, possiamo vedere che le attività primarie sono concentrate nelle strade principali. Così fu nel tardo medioevo quando le carovaniere formarono le direttrici di K'ala; così fu nel XIX secolo quando fu realizzato il corso Rustaveli – la più importante via della città – e iniziava a svilupparsi un nuovo asse anche sulla riva sinistra: il corso Plechanov.

Nel XX secolo è proseguita questa tendenza di sviluppo mediante nuovi assi paralleli al fiume, secondo la tradizione medievale.

Nell'attuale situazione urbana di Tbilisi questi assi seguono le antiche

direttrici: via Lenin – via Melikišvili – corso Č'avč'avadze, che una volta era la strada verso C'xneti; via Lenin – corso della Pace, che un tempo era la strada militare della Georgia; corso Plechanov – corso C'ereteli, che era la strada di Didube. Esistono, naturalmente, anche casi in cui le direzioni storicamente consolidate, non sono state più rispettate.

Vorremmo rilevare ancora una volta come la struttura urbana vincoli, in un certo senso, i rapporti degli urbanisti con la città preesistente. La natura di questo particolare condizionamento è basata, come ci sembra, sulla peculiarità della struttura consolidata del centro di Tbilisi; e ciò significa favorire lo sviluppo delle soluzioni assiali e ostacolare le altre forme. Questa peculiarità dovrà essere qualificata come *significato funzionale della forma strutturale in campo urbanistico* (per quanto ci riguarda, quella lineare) che bisognerebbe ogni volta privilegiare come la base di ogni progetto di ricostruzione o di sviluppo.



## LES ARCHITECTES ITALIENS À TBILISSI AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, après le rattachement de la Géorgie à l'Empire russe, on voit s'ouvrir dans l'histoire de Tbilissi et de tout le pays, une nouvelle étape de développement qui se manifeste par des modifications dans toutes les sphères de la vie politique, économique, sociale, culturelle. Ces modifications, la période de paix qui accompagne le développement et le statut du centre administratif du Caucase, provoquent au XIX<sup>e</sup> siècle un accroissement intensif de la ville. Sa population augmente, son territoire s'agrandit, des maisons d'habitation, des édifices publics, commerciaux et industriels, ainsi que divers bâtiments de génie civil, sont en voie de construction. Des architectes de différentes nationalités, y compris des Italiens, exercent à cette époque leur activité à Tbilissi, à côté des architectes locaux.

Le plus réputé parmi les Italiens est indubitablement Giovanni Battista Scudieri (surnommé en Russie Ivan Borissovitch). Né en 1816 à Lugano, il est reçu en 1831 à l'École impériale royale supérieure de Padoue où il manifeste de grandes aptitudes pour l'architecture. En 1831, il travaille en même temps à la chancellerie de l'ingénieur en chef de la ville de Padoue (ses états de service indiquent qu'il y «faisait son stage»). Arrivé en Russie en août 1837, G. Scudieri fait ses débuts en tant qu'architecte au Comité de construction d'Odessa. En février 1846, le prince Vorontsov, nommé gouverneur général du Caucase, le fait venir d'Odessa et lui confie les fonctions «d'architecte de la ville» de Tbilissi. En 1847, il est nommé architecte à la chancellerie du gouverneur général. C'est en cette année que Scudieri, jusqu'alors ressortissant autrichien, prend la nationalité russe. Le 17 juin 1851, Scudieri a trouvé la mort sous l'effondrement des voûtes de la Cathédrale de l'Armée que l'on édifiait, selon son propre projet, à Tbilissi. Selon le témoignage des contemporains de cette époque, c'est à Scudieri que l'on confiait toujours, durant le gouvernement du prince Vorontsov (1844-1854) les projets des constructions les plus importantes au Caucase, et notamment à Tbilissi. À part la Cathédrale de l'Armée, parmi les constructions les plus importantes faites d'après ses projets, il faut citer en premier lieu le pont Mikhaïlovsky, actuellement pont K. Marx, et le théâtre sur l'ex-place Erivanskaïa, actuellement place Lénine.

Le pont Mikhaïlovsky, construit entre 1848 et 1853, fut le premier pont en pierre édifié au XIX<sup>e</sup> siècle à Tbilissi. Sa construction joua un rôle

important dans le développement de la ville, car il reliait au centre de la ville les nouveaux quartiers en pleine croissance de la rive gauche. Il était formé de deux ponts – du grand (à cinq arches) et du petit (à une seule arche). En 1960, le grand pont subit une reconstruction (il fut élargi), quant au petit, il a gardé son aspect initial (sa travée, de presque 32 m, compte parmi les plus grands ponts en pierre de l'Union Soviétique). L'ex-pont Mikhaïlovsky est le seul parmi les ponts de Tbilissi du XIX<sup>e</sup> – début XX<sup>e</sup> siècles qui se soit conservé jusqu'à nos jours. Il est, en même temps, le seul édifice sociale de G. Scudieri qui soit arrivé jusqu'à nous dans la ville de Tbilissi.

Le théâtre, construit dans les années 1847-1851, fut le premier édifice théâtral spécial élevé en Géorgie qui a joué un certain rôle dans la vie culturelle de la ville. C'était un édifice de plan rectangulaire surélevé de trois étages, de 78 × 48 m, qui occupait la partie centrale de la place. Ce bâtiment comportait également des locaux commerciaux (d'où le nom qu'on lui attribuait souvent de «caravan-sérail avec théâtre»), mais les magasins et les entrepôts n'y avaient été rajoutés que dans un but purement commercial, le principal étant le théâtre. Pour l'élaboration des façades, G. Scudieri avait eu recours à des motifs architecturaux de ladite Basilique de la ville de Vicence, oeuvre de l'architecte Palladio. L'ornement intérieur de la salle, pouvant accueillir 700 spectateurs, avait été réalisé d'après les esquisses du réputé peintre russe bien connu, G. Gagarine. Après l'ouverture du théâtre, on fonda, en 1851, une troupe italienne d'artistes d'opéra. La première saison théâtrale et, en fait, la première représentation de l'opéra italien eut lieu le 21 novembre de la même année, avec l'opéra *Lucia di Lammermoor* suivi de la *Norma*, *Ernani*, *Le barbier de Seville*, *Elisir d'amore*, *Lucrèce* et, par la suite, de *Rigoletto* et autres. Le succès fut très grand et resta le même pendant les nombreuses années des représentations de la troupe italienne. «L'opéra italien fut acueilli avec une grande chaleur», «dans bien des maisons et même dans la rue, résonnaient des motifs de musique italienne», notait la presse de Tbilissi de cette époque. En octobre 1874, l'édifice fut détruit par un incendie. Il fut restauré, par la suite, mais sans les locaux théâtraux, uniquement en tant que bâtiment commercial du type «passage». En 1930, la place Lénine fut agrandie par suite de quoi l'édifice a été démoli. A part les constructions citées plus haut, d'autres bâtiments publics de Tbilissi appartiennent aux projets de G. Scudieri, notamment celui de la police centrale de la ville sur l'ex-place Erivanskaïa, ainsi que des maisons d'habitation. Le bâtiment de la police fut construit dans les années 1849-1851, aux frais de Scudieri, lui-même, à condition que le gouvernement lui louât le bâtiment pendant 35 ans. Aussi, l'appelait-on souvent la «maison de Scudieri». En 1882-1884, ce bâtiment subit une reconstruction. Ses ailes latérales furent abattues, mais le corps de bâtiment centrale surélevé d'un second étage, et dont la façade fut modifiée conformément au nouveau projet, resta tel qu'il était et fit partie d'un nouvel édifice. À l'heure actuelle, il est le siège du Soviet de la ville de Tbilissi. Du point de vue professionnel, ses projets et, notamment, leur exécution graphique, sont à un haut niveau professionnel. Ses contemporains voyaient en Scudieri un architecte apportant un «style italien» dans

l'architecture de Tbilissi, alors qu'en réalité, son oeuvre se rattache déjà à la période de la naissance de l'éclectisme.

En certains points, la biographie de G. Scudieri est proche de celle d'un autre architecte italien, Lodovico Cambiagio (Ludvig Valentinovitch Cambiadjo, comme on l'appelait en Russie). Il est né en 1812, à Milan. Après ses études à l'Université royale-impériale de Pavie qu'il a terminées avec la mention «excellent», il reçut en septembre 1832 le diplôme de docteur «de génie civil et d'architecture». En 1838, L. Cambiagio se rend en Russie où il commence à travailler comme architecte de la ville d'Odessa. En 1841, il est envoyé en Crimée où en 1842, on le nomme «architecte constructeur» du palais à Oréande. En février 1846, sur l'ordre du même prince Vorontsov, L. Cambiagio est libéré de ses fonctions d'architecte à Odessa et envoyé au Caucase comme architecte du gouvernement de Chémakhine (par la suite, gouvernement de Bakou). En 1847, L. Cambiagio qui était jusqu' alors ressortissant autrichien, se fait naturaliser russe. En 1857, il est muté à Tbilissi, où il travaille essentiellement comme architecte dans le Comité des ponts et chaussées. En 1875, L. Cambiagio est nommé adjoint de l'Inspecteur chef des constructions civiles au Caucase et chef des travaux de construction des chaussées de transit (cette année même il fut élevé au grade de «Conseiller d'Etat actuel»). En considérant son activité, on peut voir en lui plutôt un stimulateur et un organisateur des travaux de construction, qu'un architecte pratiquant. C'est sous sa direction que fut édifié ledit caravan-sérail d'Artsrouni, l'une des constructions commerciales de la ville les plus en vue de l'époque. En 1864, il crée le projet de reconstruction du bâtiment de l'Institut de jeunes filles de Transcaucasie. Dans les années 1865-1869, il prend une part active dans la reconstruction du Palais du gouverneur. En 1867 et 1870, il préside les commissions de réception (après leur reconstruction) de l'école de jeunes filles à Télavi et du gymnase classique de Tbilissi. En 1871, il est membre de la commission «pour la mise au point des principaux réseaux routiers de Transcaucasie», en 1876, de celle de l'édification de la Cathédrale de l'armée du Caucase. Il étudiait et donnait sa conclusion sur les projets des différentes constructions, élevées à Tbilissi et dans tout le Caucase (comme, par exemple, le projet de la reconstruction du Musée caucasien, en 1879). Il inspectait et dirigeait les travaux de construction des routes et des objectifs qui s'y rapportaient. Ainsi, en 1868, on lui confie la construction de la route menant de Tbilissi à Télavi par le col de Gombori. Il inspecta encore les constructions de différentes destinations dans plusieurs villes du Caucase (Chémakha, Mozdok). Après le tremblement de terre qui détruisit en 1872, la ville de Chémakha, on lui confie l'élaboration, pour le bâtiment, de certaines règles spéciales, devenues obligatoires pour la reconstitution et la construction dans cette ville de maisons d'habitation. Il fut membre du jury pour l'étude des projets présentés au concours pour l'édification d'importantes constructions publiques à Tbilissi: observatoires météorologique et astronomique (1859), palais du gouverneur (1865), Cathédrale de l'armée du Caucase (1876), théâtre de l'opéra (1877). Par ailleurs, L. Cambiagio prenait part à la vie sociale de son époque en tant que membre de différentes sociétés. Il fut notamment membre de la Section caucasienne de la Société technique



russe, membre de la Société artistique caucasienne, vice-président de la Société caucasienne pour l'encouragement des Beaux-arts (ces dernières réunissaient les peintres les plus réputés à cette époque à Tbilissi, y compris L. Premazzi, L. Longo, des sculpteurs, des architectes, des photographes).

Le fils aîné de l'architecte, Dmitri Ermakov (Cambiagio) compte parmi les photographes professionnels les plus réputés à Tbilissi avant la révolution. Sa collection de vues de différentes villes et contrées du Caucase et de l'Asie mineure comptait près de 40 milles négatifs. Sa série «Tbilissi», ville dont il fut un véritable chroniqueur, offre un intérêt particulier. Les négatifs qui se sont conservés présentent un tableau vivant et presque chronologique du développement de la ville au cours de presque un demi-siècle. Son autre fils, Alexandre Cambiagio, ingénieur de carrière, prit part à la construction du tunnel de Sourami (1890), dont l'étendue était à cette époque la plus longue dans l'Empire russe. Au début du siècle, il est «directeur des recherches de la mise en oeuvre d'un chemin de fer devant franchir la chaîne du Caucase», tâche ardue même du point de vue moderne et qui n'a pu être réalisée que de nos jours.

Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un bâtiment digne d'attention parmi d'autres édifices publics est celui de l'ex-séminaire orthodoxe (actuellement Musée d'Etat des arts géorgiens). Il fut construit à la fin des années 30 du siècle dernier et se place parmi les modèles plus importants du classicisme à Tbilissi. L'auteur de cet édifice est l'architecte Bernardazzi.

La nouvelle église de Kvachvétî construite dans les années 1904-1910, compte dans l'architecture de Tbilissi, parmi les monuments les plus importants du dit «style géorgien», stylisation des motifs architecturaux nationaux, ce qui reflétait la tendance, ne serait-ce que sous cette forme, de prêter à certaines constructions de l'époque leur aspect national particulier. Les esquisses du décor ornemental des murs de l'église sont l'oeuvre de l'architecte E. Andreoletti.

En mentionnant le nom d'Andreoletti, on ne peut passer sous silence la maison bien connue à Tbilissi avant la révolution que l'on appelait à l'époque «entreprise de marbre sculpté et de mosaïque». Cette maison était spécialisée dans les travaux de finition des façades extérieures des maisons d'habitation et des édifices publics. Parmi ces derniers, citons le comptoir de la Banque nationale, 1910 (actuellement Ministère des finances), la Société de crédit mutuel de Tbilissi, 1913 (actuellement Banque Nationale), la Société économique des officiers du Caucase, 1913 (actuellement, grand magasin central), le comptoir de la Banque Volga-Kama, 1915 (actuellement, second corps de bâtiment de la bibliothèque républicaine), des édifices qui, à l'heure actuelle, sont déjà considérés comme des monuments d'architecture de l'époque. Leurs façades ont entièrement gardé leur aspect initial, ce qui est, en grande partie, dû à l'excellente qualité de leur décor. La maison effectuait également des travaux de mosaïque d'une grande perfection. Des artistes d'un grand niveau professionnel travaillaient pour cette maison, et plusieurs d'entre eux avaient pris part à la construction du Théâtre d'Etat, 1896, (actuellement Théâtre de l'opéra et du ballet), de la Cathédrale de l'armée du Caucase, 1897, du Théâtre de la Société artistique, 1901 (actuellement Théâtre Roustavéli). Dans son ensemble, Tbilissi



employait durant ces années plusieurs dizaines de constructeurs italiens dans différents chantiers de la ville.

Il n'est pas impossible que de nouvelles recherches mettent à jour, en plus des noms qui nous sont déjà connus, ceux de quelques autres architectes et constructeurs italiens ayant versé leur apport dans le développement de Tbilissi au XIX<sup>e</sup> – début XX<sup>e</sup> siècles.

Donald Rayfield

LA POESIA POPOLARE GEORGIANA E L'OPERA DI VAŽA-  
PŠAVELA NELL'EVOLUZIONE DEI CORNI AZZURRI

È noto che l'imitazione della poesia popolare è sempre risultata difficile e, quasi come nella musica sinfonica, un motivo folclorico può essere ripetuto soltanto su una 'tonalità' più alta. Per non cadere in questa contraddizione la poesia georgiana ha tentato di rinnovarsi immergendosi nella tradizione, anche se molto tardi, solo verso gli inizi del Novecento. Prima, infatti, era piuttosto eclettica, influenzata dalla cultura ellenica, russa, persiana e occidentale, ma seppur l'eclettismo in generale, come ha sostenuto Dostoevskij parlando di Puškin, non sia sempre un termine dispregiativo, quando a farlo proprio sono le piccole nazioni è un chiaro sintomo di debolezza, uno scarto dalla propria via.

Come accadde in Europa, anche in Georgia la poesia popolare diventò un fenomeno da studiare quando stava per scomparire e molti letterati si improvvisarono etnologi scoprendo il 'cockney' di Tbilisi, le canzoni, le poesie degli ašuyi ecc. Unica, e grande, eccezione di fronte alla moda che s'era imposta restano la figura e l'opera di Važa-Pšavela.

Egli crea la sua poesia dal materiale folclorico delle tribù xevsuri e pšavi, senza tuttavia abbandonare mai la propria individualità e coscienza letteraria. Se egli, infatti, avesse spezzato i legami con l'uno o con l'altro di questi due elementi, la sua poesia sarebbe stata assai semplice, forse banale. Possiamo dire che nel suo animo si scontravano due forze opposte: l'una, la più razionale, era la persona tragica che albergava in lui, e l'altra, la più irrazionale, era il vate popolare, fiducioso nelle proprie capacità tanto da confondersi con l'anonimato. La sua poesia è impregnata di stoicismo popolare cui egli aggiunge il rigore di un Geremia o di un re Lear, e nella quale rimane il mondo xevsuri extratemporale, intriso di paganesimo e di una cristianità puramente simbolica. Essa fonde insieme la lotta e la conciliazione tra la comunità spietata e l'eroe condannato, di cui Važa conserva ancora una coscienza astratta perfettamente integra. I contemporanei di Važa non erano d'accordo con lui, infatti tanto la sua lingua che la sua filosofia pessimistica sembravano sabotare un secolo di normalizzazione e di ottimismo. Ma morto Važa, una generazione di avanguardisti mutò radicalmente questo atteggiamento e intravide nella vitalità e nella visione del poeta una sintesi imprevedibile tra il simbolismo pessimistico e lo stoicismo popolare.

A questo punto sarà tuttavia opportuno analizzare brevemente le fonti di Važa e vedere in che cosa consista il suo apporto creativo.

In primo luogo l'origine della poesia eroica folclorica è il lutto (*samglovvaro*) da dove proviene il poema commemorativo (*mosagonari*), che spesso è il defunto a raccontare, infine si ha il poema epico che narra le avventure dell'eroe e dei suoi soldati (*mziri*).

In secondo luogo la poesia eroica ha la funzione di perpetuare la fama e il nome degli eroi e, inoltre, di invocare la grazia (*šendoba*), giacché i morti trascurati (*uk'loni*) nell'inferno (*suleti*) hanno bisogno del soccorso dei viventi, infine il narratore (*mtkmele*) non gode che di una identità tenebrosa.

Sebbene Važa celebrasse gli eroi antichi (spesso per rimproverare la codardia moderna), il proposito è altro. Si parla spesso di *šendoba*, ma secondo un'interpretazione etnologica, non spinti dalla fede votiva, oppure si insiste ancora sulla persona poetica del profeta respinto come momento implicito della sua lirica.

Gli eroi dei poemi epici, che siano mossi da forze magiche (Míndia), morali (Joq'ola) o spirituali (Aluda) si urtano sempre con le forze conservatrici della comunità (*temi*). A questo punto Važa attuò una grande operazione di sintesi, fondendo il folclore con l'avanguardia.

Ora dobbiamo vedere perché gli avanguardisti continuarono su questa via.

I poeti T'ician T'abidze e P'aolo Iašvili, Valerian Gaprindašvili e Grigol Robakidze erano *tergdaleulebi* come i loro illustri predecessori dell'Ottocento, cioè anch'essi avevano metaforicamente bevuto le acque del Terek, l'avevano attraversato per recarsi a studiare in Russia e in Europa, riportando in patria il crepuscolo di Wagner e la penombra di Verlaine. Essi furono colpiti soprattutto dal simbolismo russo: T'ician da Bal'mont, Robakidze da Gumilëv, Iašvili dalla Gippius. Di qui il simbolismo della poesia dei *Cisperi q'anc'ebi*, mentre, come è noto, i loro manifesti furono futuristi.

Quando P'aolo pretende che «gettino le perle preziose della corona d'oro del passato nel mare dell'oblio», è certo che queste perle provengono da decadenti di second'ordine. Ad ogni buon conto tali manifesti affrancano il poeta dai malintesi del dovere civico, classico o patriottico.

Nell'anno 1917 la sintesi dell'opera di Važa con il simbolismo era ormai avvenuta. Robakidze dimostrò che le idee simboliste sulla cultura, elaborate da Vjačeslav Ivanov, si accordavano con tutto ciò che Važa aveva intuito nel *Gvelis mč'ameli* (Il serpivoro) e con l'attualità politica della Georgia. I *Corni azzurri* furono analizzati da T'ician non solamente come l'azzurro di Mallarmé o come i corni dell'arte poetica di Verlaine, ma soprattutto come i sogni e le mete del popolo.

Nel 1917 i poeti russi inondarono Tbilisi e sebbene questo afflusso abbia provocato certi inconvenienti su cui non indugiamo, la poesia ne ha tratto beneficio, soprattutto grazie alla intraprendenza di Gorodeckij e di Kručënych. Le elaborazioni transmentali, i giochi verbali (*sdivigologija*) si svilupparono fino a un *nec plus ultra* e dovettero ritrovare una dirittura nuova.

Nei poeti georgiani c'è certo una fase d'imitazione che comunque non

deve essere eccessivamente biasimata. Ciò che Galak't'ion prende da Blok o P'aolo da Vološin è soltanto l'avvio di una originalità totale. In ogni caso, quando la Georgia fu incorporata all'Urss, essi furono privati del timone della letteratura.

P'aolo si congeda dall'Europa:

Io sorrisi come un pazzo,  
e fuggii dall'Europa inondata,

e di lì a due anni avrebbe potuto liberamente piangere Lenin.

Per i *Corni azzurri* il nuovo poeta sovietico si avvicina al concetto popolare dell'eroe che personifica l'energia e l'angoscia esistenziale della comunità di cui è vittima. Occorsero però alcuni anni perché questa identificazione fosse completamente compresa. Bisogna comunque rilevare che poeti come P'aolo e T'ician, presagendo la loro tragica fine, seppero trasformarla in una fonte di passione e lirismo che anima i loro versi di una semplicità cristallina. E le visite in Georgia, la produzione poetica e infine i suicidi di Esenin e Majakovskij rafforzarono questa tendenza. Quando poi il demone del suicidio li assaliva, essi si rivolgevano a Važa e al suo Mindia, il serpivoro leggendario, il quale si uccide perché abbandonato dalle proprie forze o perché, in altre leggende, la vendetta di sangue domandava il suo sacrificio. D'altra parte i temi del folclore georgiano quali la contesa, la vendetta e l'inimicizia facilitarono la comprensione del fenomeno di Stalin, ossia sapevano che cosa dovevano aspettarsi e spesso elogiarono il tiranno senza disprezzare la libera poesia. Ad esempio in *P'oezia* Iašvili proclama:

È meglio la demenza se il minerale della poesia si esaurisce,  
è meglio strapparsi gli occhi se non è più possibile accogliere il sole con lode.

Per Iašvili l'ispirazione è ancora più terribile della morte o della proscrizione. Egli sa esprimere la stessa sfida insolente che si percepisce nel grido di un Aluda:

da tu es leksi unda iq'os uk'anask'neli,  
mašin es dzori dzerebisagan gasat'ania.

e se questi versi devono essere gli ultimi,  
che questo cadavere sia trascinato dai nibbi.

In tal modo gli elogi di T'ician a Stalin, o l'adorazione di Robakidze per Hitler non possono essere respinti come pura e semplice idolatria. Non sono neanche il tentativo di guadagnare qualche giorno di vita, ma più semplicemente un ritorno al rispetto folclorico per la crudeltà degli dei.

Fu proprio un tale rispetto a fare di Iašvili un traduttore geniale della lirica di Puškin e la sua *Brožu li ja vdol' ulic šumnych*, intrisa, nella versione di P'aolo, di motivi folclorici, divenne quasi una poesia popolare georgiana. Si sa che la reciproca traduzione dal georgiano e dal russo ha sempre agito come stimolo fecondo per la maggior parte dei poeti sovietici. Usando un detto inglese potremmo affermare che essi conducevano una vita meno

precaria lavandosi i panni a vicenda. Da questi continui contatti sono risultate solide amicizie come quella tra Pasternak e T'ician T'abidze, mentre va ricordata anche la generosità dei georgiani nei confronti del burbero Mandel'stam quando negli anni trenta fu colpito dall'ostracismo.

Ci pare che la parabola della poesia di T'abidze rappresenti anche tutta l'evoluzione dei *Corni azzurri*. Quando fu soppressa la rivista «Meocnebe niamorebi» (Le gazzelle sognatrici), dopo un silenzio di quasi due anni, T'ician sorge dalla crisalide come una farfalla, anche se sono spariti gli smottamenti (*sdvigi*) futuristi e l'intenso amore per suo padre, cantato in diverse poesie, non è che un ricordo. In questo nuovo atteggiamento si nasconde, tuttavia, una ponderatezza ironica e equivoca verso il potere fatale, in sintonia con la prudenza dell'eroe popolare. Il poema a Stalin del '26 ne è un esempio (non si può certo affermare che sia soltanto un panegirico o una polizza d'assicurazione):

rk'inis p'aloti es kveq'ana  
daabarbace...  
at'irda xorci, bork'ilebze  
rom daiplita.  
k'at'orya, cixe, ešapot'i,  
q'inva da kari.

Da una stanga di ferro hai fatto pendere,  
questo paese...  
La carne, che languiva incatenata,  
è scoppiata in pianto.  
Bagno penale, prigionie, patibolo,  
gelo e vento.

Ancora più intensamente deve colpirci l'affinità con la poesia di Pasternak. *Leksi c'elk'avi* (Poesia lombaggine) ricorda infatti *Bolezni zemli* (Le malattie della terra), come *Leksi mec'q'eri* (Frana di versi) sviluppa i motivi vulcanici della poesia giovanile di Pasternak. La ricettività, l'inclinazione all'epiteto paradossale schierano T'ician con Pasternak. Ma la cosa più importante per l'eroe tragico è di non rinnegare il passato. Il poema che celebra un incontro con Bal'mont di dieci anni prima e che dipinge la morte di Važa come una catastrofe, aggiunge all'elegia per Stalin di qualche mese addietro il verso:

Abbiamo sempre mantenuto la nostra coscienza antica.

La coscienza, ossia un sentimento religioso, se non una fede, sostiene e rende sopportabile a T'ician la tragicità del suo destino. I versi della poesia *Frana di versi* (resa famosa dalla traduzione di Pasternak):

akedan vici me rom movk'vdebi  
am lekss rom vanbob esec darčeba.  
ert p'oet's mainc gulze moxvdeba  
da es eq'opa gamosarčlebad.



Della mia morte conosco già il giorno;  
per sempre i versi di me parleranno,  
mia assoluzione, mio eterno ritorno,  
sol se nel cuore di un poeta essi vivranno.

convertono la *šendoba* pagana nell'intercessione cristiana e fanno dell'atto eroico un poema durevole. La stessa passività e intransigenza si sentono nell'eroe popolare che si reca al *xat'i* (santuario). Chi si sarebbe aspettato che l'influenza di Pasternak o di Esenin avrebbe condotto T.T'abidze alle radici della poesia popolare? I richiami che si possono rilevare nella poesia *Me q'ačayebma momk'les aragvze* (I banditi m'hanno ucciso sull'Aravgi) sono la prova più irrefutabile. Vi troviamo infatti le immagini del guado del fiume fatale, che sono una costante tanto della poesia popolare quanto delle predilezioni classiche di T'ician. Questa poesia è pervasa dal senso dell'accerchiamento nemico che percepisce anche l'eroe *xevsuri*: suq'vela čemi m't'eria (dappertutto ci sono i miei nemici). T'ician scrive:

Voglio essere il coraggioso converso  
che fu dilaniato dal leopardo in una notte terribile.  
Sono pieno di te fino al cuore e sento  
un torrente di calde lacrime.

Spesso in T'ician si riscontra l'aspetto erotico e retorico, ma le sue caratteristiche distintive sono il senso di tragica predestinazione che anima gli eroi di Važa e la spettrale qualità del *mosagonari*, nel quale l'eroe morto chiede la grazia per tutti.

T'ician unisce il vocabolario simbolista, gli abissi e i demoni, con le immagini del folclore: i burroni, il *devi* (il gigante dai muscoli come cinghie di cuoio che porta una corda di ferro per uccidere). L'erotismo è più austero: la donna si ritira sempre discretamente da un lato senza comprendere fino in fondo i tragici avvenimenti ai quali assiste, come la moglie dell'eroe moribondo Aluda, che si fonde come una candela (*santalivita dnebao*). E qui ci accorgiamo che T'ician si è rivolto al poema popolare *Moq'me da vepxvi* (Il giovane e il leopardo) per prendere a prestito tutto un sistema d'immagini di leopardo che, tuttavia, egli modifica profondamente. In T'ician il leopardo non è solo l'immagine dell'amore, ma anche della morte, esso è cioè un nemico che deve essere sempre rispettato come accade nella poesia popolare.

Nelle opere dei *Corni azzurri* l'amore spesso si esaurisce nella morte, alla maniera di Wagner, la cui sensibilità si accorda straordinariamente con certi tratti della poesia popolare e del poema di Rustaveli *Vepxist'q'aosani*. Di ciò si è accorto Valerian Gaprindašvili che nel suo sonetto della fine degli anni venti, *T'rist'an da Isolda*, ha creato degli eroi wagneriani che assomigliano a Avt'andil, T'ariel e Nest'an-Darejan. Ulteriore, e definitiva, prova che i *cispeq'anc'elebi*, partendo dal simbolismo, sono poi approdati alla tradizione popolare.

Ma è forse il poeta e drammaturgo Grigol Robakidze che più di tutti ha saputo condurre all'estreme conseguenze l'incontro tra il simbolismo e

l'opera di Važa. Nel suo romanzo *Gvelis p'erangi* (La camicia di serpe) e nel dramma *Lamara*, prendendo a prestito dalle leggende xevsuri e dall'opera di Važa il personaggio di Mindia, egli riesce a fondere l'etica della croce e della spada. Questa sua debolezza per gli eroi nazionali indusse Robakidze, una volta stabilito in Germania, a vedere anche in Adolf Hitler «die Stimme des auferstandenen, Mythos gewordenen ubekannten Soldaten».

Nella poesia di Valerian Gaprindašvili *Napt'alinis dedopali* (La regina della naftalina) la musa, ad esempio, viene ridotta a una farfalla quale spirito che ossessiona il guardaroba del poeta, paga della naftalina che vi trova, mediocre surrogato della neve dorata. Nel 1925 egli annunciò un «dabruneba mic'astan», un ritorno alla terra, ma i suoi versi rimasero ugualmente piuttosto eterei.

Non abbiamo ancora parlato della poesia di Galak't'ion T'abidze uno dei poeti più solitari e isolati del Novecento georgiano, ma il cui spirito decadente ha prodotto negli anni venti delle poesie straordinarie. Più tardi, nei versi degli anni cinquanta, anch'egli ritorna a una meditazione diretta sulla morte che ci fa pensare a Važa:

ise migakvs c'valeba  
titko zyvis k'arad tivas tibavde

Te ne vai... e porti con te il dolore,  
come a falciare l'erba in riva al mare.

e qui dobbiamo ricordare come Važa abbia amato la falce sia come simbolo sia come strumento di lavoro.

Galak't'ion ha vissuto più a lungo di T'ician e P'aolo, e anche lui, come gli eroi della poesia xevsuri, ha spesso guardato in faccia la morte.

Il destino dei poeti, soprattutto nell'orrendo 1937, era già forse tutto scritto nei seguenti versi xevsuri:

sik'vdilm tkva: sulets jars davsxam  
narčevs važebisasa.

La morte disse: manderò all'inferno un esercito  
di uomini eletti.

L'anno '37 ha in fondo riportato la poesia georgiana interamente alle sue radici folcloriche. L'estetismo non poteva essere un'arma duratura nelle mani dei *cisperq'anc'elebi*. L'etica nazionale si accordava con l'etica dei simbolisti solamente nella visione della morte come un rito che consacra la vita. Ma la poesia doveva disfarsi della voluttà e del giuoco linguistico per recuperare tutta la forza e la potenza insite nella tradizione popolare.

Gian Giuseppe Filippi

NUOVE NOTE SUI NĀGAKALA

Il primo personaggio, che si è occupato di questo argomento in forma estesa, fu il dott. J. Boulnois, medico francese che esercitava la professione a Karikal, stanziamento francese a sud di Chidambaram, in Tamil Nadu, sulla fine degli anni '30. Uomo di grande erudizione, prevalentemente classica, partecipava al generale entusiasmo per i risultati degli scavi susseguenti le recenti scoperte degli stanziamenti che avevano rivelato l'esistenza della civiltà dell'Indo. Questi scavi provavano che una cultura superiore a carattere urbano, più antica della civiltà *ārya*, era fiorita con una struttura sociale e tecnologica ben diversa da quella descritta dai più antichi testi della tradizione sanscrita. Si trovava così la traccia di una cultura dravidica evoluta, successivamente travolta da una invasione barbarica. Le città dell'Indo distrutte dagli invasori; l'instaurazione di una civiltà agraria piuttosto primitiva basata sul villaggio; l'imposizione di un panteon di dei uranici<sup>1</sup> bellissimi con la conseguente cancellazione del culto della Madre e della fecondità; tutto stava a indicare le origini drammatiche della civiltà indeuropea in India<sup>2</sup>. Man mano che passavano i secoli, però, gli antichi dei e credenze sarebbero ritornati ad affiorare risalendo dal basso verso l'alto la scala delle caste. La casta an-*ārya* degli *śūdra* avrebbe così conservato viva la memoria dell'antica cultura: da quello stesso sottofondo dravidico sarebbe riemerso, tra molti altri culti, anche quello ofidico primordiale. Boulnois, dunque, fu un vero specchio dei suoi tempi, evidenziando anche nel dominio divulgativo certa tendenza scientifica a isolare e catalogare i diversi elementi della civiltà indiana secondo le due categorie *ārya* e dravida. Attualmente questa tendenza è stata oggetto di numerose revisioni, soprattutto perché è risul-

<sup>1</sup> Le più recenti ricerche dimostrano, contrariamente alle credenze diffuse all'epoca anteguerra, che nella civiltà harappana, accanto a culti popolari della fecondità, avesse largo spazio una mitologia astrologica che costituiva con ogni probabilità la dottrina sacerdotale di quella religione. Cfr. A. PARPOLA, *The Sky-Garment*, Studia Orientalia, Helsinki 1985; E.C.L. DURING CASPERS, *The «Priest king» from Moenjo-daro: An iconographic assessment*, Annali dell'Istituto Univ. Orientale di Napoli 45, 19-24, 1985.

<sup>2</sup> Il convegno tenuto durante l'anno 1985 presso l'Istituto Sovietico di Etnografia di Mosca, di cui si attende la pubblicazione degli atti, avrebbe concluso i suoi lavori sostenendo che non esisterebbe alcuna prova per affermare che la civiltà dell'Indo fu distrutta a causa dell'invasione indeuropea. Cfr. *M.L.B.D. Newsletter*, p. 8, vol. VIII, n. 8, Delhi, sept. 1986.



tato evidente che il tessuto delle civiltà che si svilupparono nel subcontinente, è ben più complesso, e composito da una serie di fattori pressoché inesauribile da esaminare<sup>3</sup>.

Nel caso summenzionato, che riguarda la civiltà dell'Indo, il risultato delle ricerche fin qui condotte non fa che confermare la radice frastagliata di questa protostorica cultura. Gli stessi studi antropometrici condotti sui resti umani trovati nei cimiteri di Harappa, Mohanjo-daro e Canhu-daro ancora negli anni '50, rendono noto che la presenza di tipi dravidici, pur notevole, non è maggioritaria. Dal punto di vista archeologico, e per venire al tema del serpente che costituisce l'argomento di questo studio, tra le migliaia di glifi della cultura harappana, due soli, provenienti dagli scavi presso Mohanjo-daro, mostrano l'immagine del serpente<sup>4</sup>. Per essere più precisi, nel primo esempio glittico, sono riscontrabili due cobra che, a cappuccio aperto, coprono a «parasole» due personaggi in adorazione di una divinità cornuta, assisa in *Mūlabandhāsana*. Certamente questa raffigurazione precede e contiene *in nuce* l'iconografia formalmente identica buddhista, jainica e hindu di epoca storica. Il secondo sigillo è, in un certo qual modo, ancor più significativo. In esso si vede un serpente sceso da un albero, che si allunga su di una ara, davanti a una figura umana stante. Sembra quasi la rappresentazione di una offerta di latte sulla mensa, come ancor oggi è in uso in certe zone dell'India alla prima caduta delle piogge monsoniche<sup>5</sup>. Certamente non si possono trascurare questi due precedenti iconografici: tuttavia è necessario continuare a sottolineare che si tratta degli unici due esempi ofidici tra migliaia di raffigurazioni teriomorfiche.

Certamente si deve riconoscere a Boulnois il merito di avere evidenziato un culto fino allora trascurato; tuttavia il troppo entusiasmo per le ipotesi della divulgazione archeologica dell'epoca, e la sua preparazione culturale classica, che nel suo caso costituiva un vero e proprio «pregiudizio», indussero la sua passione di dilettante a confusioni e forzature d'interpretazione. Egli aveva giustamente segnalato la somiglianza formale tra i *Nāgakala* e il caduceo di ermetica memoria. Tra i suoi ricordi affiorava l'episodio mitologico che narra di come Ermete-Mercurio con la verga del sonno irrigidisse i due serpenti in copula. E sempre correttamente, egli sottolineò la relazione tra il caduceo e le Erme da un lato, e *Nāgakala* e *lingam* dall'altro, spesso associati.

Purtroppo Boulnois non seppe resistere alla tentazione della facile assimilazione, invece di mantenersi nel campo rigoroso della comparazione. Così sull'onda anche di una certa moda sincretistica dell'epoca, egli fece

<sup>3</sup> Sulla presenza di elementi *ārya* nella civiltà dell'Indo v. F.R. Allchin, - Archaeological and language-historical evidence for the movement of Indo-Aryan speaking peoples into South Asia -, in *Ethnic problems of the history of central Asia in the early period (second millennium B.C.)*, pp. 336-349, Moskva 1981.

<sup>4</sup> K. BHARATHA IYER, *Animals in Indian Sculpture*, R.J. Taraporevala ed., Bombay 1977, p. 16.

<sup>5</sup> A. BHATTACHARYA, *The Sun and the Serpent Lore of Bengal*, Firma KLM Pr. Ltd., Calcutta 1977, cap. IX. J. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, Indological Book House, Delhi 1971, II ed., Parte II.

apparire nel 1939 il suo «*Le Caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la Pierre, du serpent et de la Déesse Mère*»<sup>6</sup>. In questo libro, zeppo di acute intuizioni e di ingenue confusioni, si ipotizza di una civiltà pre-*ārya* o dravidica – non è chiaro se per l'autore i due termini fossero coincidenti –, che si sarebbe estesa dal sud dell'India alle isole dell'Egeo, all'insegna del culto ofidico. Anche nell'oriente mediterraneo, dunque, l'invasione *ārya* avrebbe soffocato la religione del serpente. Rimasta viva nel substrato popolare, la religione degli ofiti sarebbe riapparsa in quest'area per mezzo dell'ermetismo e dello gnosticismo.

Gli anni che seguirono smentirono le fantasie di Boulnois, anche se l'idea di fondo di una civiltà indo-mediterranea mai scomparve: certamente i sostenitori di questa ipotesi si appoggiano oggi su ben altri indizi e sullo studio dell'iconografia taurina o degli stilemi astronomici, decisamente più probanti della teoria ofidica<sup>7</sup>. Questo non toglie a Boulnois il merito di aver messo in luce il culto per i *Nāgakala*, e non giustifica il disinteresse che da allora fu tributato a questa devozione popolare.

Il primo problema che si presenta consiste nell'interpretazione del termine *Nāgakala*. Burgess, che fu il primo a descriverli, usa il termine «*Nag slab*», stele del serpente: non si comprende però se l'archeologo avesse l'intenzione di tradurre *kal* con la parola *slab*, o se, semplicemente si trattasse di una definizione riferita alla forma del *Nāgakal*<sup>8</sup>. Infatti la traduzione di *kal* con stele risulterebbe alquanto forzata, poiché *kala* può significare esclusivamente «sassolino». Sta di fatto che Vogel<sup>9</sup>, riferendosi all'articolo di Burgess, riprese il termine *Nāgakal* (*Nāga-kal*) senza azzardare una traduzione: quando la logica della trattazione però richiese una interpretazione filologica del termine, Vogel con disinvoltura invertì l'ordine normale delle cose, traducendo liberamente dall'inglese al sanscrito: *snake-stone* equivarrebbe così a *Nāga-Prātiṣṭha*. Purtroppo questo brillante accorgimento risulta essere un neologismo vogeliano e non la traduzione di *Nāgakala*. Boulnois, sulla scia di Vogel, usa il termine di *Nāga-Kal*, a cui alterna con indifferenza *Nāgakkāl*, senza mai tentarne una traduzione. Anche Zimmer<sup>10</sup> attribuisce alle steli il nome di *Nāgakal*, la cui traduzione però tace. Asis Sen<sup>11</sup> citandolo aggiunge al termine *Nāgakal* un *sic* tra parentesi, a indicare la sua poca propensione nell'accettare tale denominazione. Infine Bharat Iyer<sup>12</sup> e, più recentemente Jyoti Sahi<sup>13</sup>, continuano con l'uso del termine *Nāga-kal*, dando per scontata la traduzione «*snake-stone*».

<sup>6</sup> A. Maisonneuve, Paris 1939.

<sup>7</sup> A. Hiltrebeitel, – Rama and Gilgamesh: The sacrificers of the water buffalo and bull of heaven –, in *History of Religions* 19, 1980. Cfr. PARPOLA, *op. cit.*

<sup>8</sup> Tratto da J. PH. VOGEL, *Indian Serpent Lore*, Indological Book House, Delhi 1972, II ed., p. 270, n. 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> H. ZIMMER, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton Un. Press, Princeton 1974, II ed., p. 72 e segg.

<sup>11</sup> ASIS SEN, *Animal Motifs in Ancient Indian Art*, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta 1972, p. 52.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 61.

<sup>13</sup> JYOTI SAHI, *The Child and the Serpent*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

Queste insoddisfacenti interpretazioni hanno indotto a una riflessione filologica, che ha permesso da parte nostra una proposta di interpretazione provvisoria: trattandosi della dizione tamilica di un termine sanscrito, si può azzardare l'ipotesi di un'inversione nell'ordine sostantivale-aggettivale rispetto al sanscrito. In tal caso *Nāgakala* significherebbe «serpente propizio, favorevole», cosa che risulterebbe conforme alla mitologia e al rituale popolare. Se invece si dovesse intendere che la prima «ā» di *kāla* è lunga, come da una non chiara lezione di Boulnois, allora il termine binario sarebbe sinonimo del *Kālasarpa*, il cobra nero, «*Coluber Naga*» per gli zoologi, il più velenoso della specie<sup>14</sup>. Queste proposte, tuttavia, rimangono delle pure astrazioni, poiché abbiamo potuto constatare che nei luoghi stessi battuti dal Boulnois, il termine *Nāgakala* è totalmente sconosciuto e in ambiente scientifico (Università, Musei), e in ambiente devozionale, presso membri delle diverse caste. La stele di cui ci stiamo presentemente occupando è designata con il termine generico di *Nāga* o *Nāgan*, e talvolta, dipendendo tale variante dalla peculiarità zooantropomorfa, *Nāgarāja*. Pare dunque che tutti gli studiosi che hanno fatto riferimento a Vogel, ne abbiano ricalcato la terminologia acriticamente. Non ci è stato possibile risalire alle origini di questo termine da fonti prevogeliane, termine che comunque continueremo a usare per comodità, anche perché Eliade lo ha immesso nel circolo morfologico della divulgazione scientifica<sup>15</sup>.

\* \* \*

Il *Nāgakala*<sup>16</sup>, nella maggior parte dei casi, è una stele di pietra di altezza variabile – seppure non ci sia stato possibile rinvenirne degli specimen superiori al metro nella parte non confitta nel terreno –, la cui larghezza è *grosso modo* metà dell'altezza, e terminante in alto in forma arcuata. Su di esso si trovano rappresentati in bassorilievo uno o una coppia di serpenti. Si possono distinguere tre tipi di raffigurazione: il primo corrisponde al *Nāgarāja* classico, dal busto umano coperto da tre o più cappucci aperti di cobra, e dalla coda ofidica. Generalmente esso è rappresentato in posizione di adorante, con le mani giunte. Il secondo tipo consiste nella raffigurazione di un cobra policefalo poggiante sulla punta della coda. Il terzo tipo, che è quello più emblematico e anche più diffuso, è quello definito da Boulnois «a caduceo»; ovvero si tratta della figura di due serpenti – vedremo in seguito che si tratta di cobra – allacciati in modo tale da formare tre spazi circolari tra le anse dei loro corpi. In questi spazi sono iscritti dei simboli chiaramente allusivi alla mitologia della fertilità: generalmente trattasi del fiore di loto, del toro e del *liṅgam*. Ad ogni modo ognuna di queste tre tipologie di *Nāgakala* è passibile di una indefinità di varianti.

Nello stesso sito in cui si riscontrano i *Nāgakala*, si trova sovente una statua a tutto tondo che rappresenta un cobra policefalo eretto e avvolto

<sup>14</sup> V. *Gīta Govinda*, X, 12; questo tipo di cobra è spesso presente nei racconti *Vetala Pancavimsatika*.

<sup>15</sup> M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris 1980, II ed., cap. VIII, # 117.

<sup>16</sup> Dalla ricerca compiuta *in loco*, dic. gen. 1986-87.



con la coda attorno a un *liṅgam*. Risulta evidente che questa statua è una variante recente, poiché non si conoscono esempi più antichi dell'ultimo periodo Nāyaka. Questa immagine, inoltre, risulta anomala, in quanto molti di questi reperti risultano scolpiti in legno o fusi nel bronzo, ciò che li rende inadatti al rituale caratteristico dei *Nāgakala*. Infatti la pietra della stele deve assorbire acqua e burro fuso, a significare la carica seminale di cui è pregna.

I *Nāgakala* sono sistemati ai piedi di un albero sacro, in modo da formare attorno ad esso una sorta di recinto quadrangolare di steli, la cui faccia in rilievo è rivolta verso l'esterno. Per essere più precisi, non si tratta di un albero unico, ma di una coppia di alberi cresciuti in simbiosi, in «ierogamia». Nella maggior parte dei casi lo sposo arboreo è rappresentato dal *pippal*, «*Ficus Indica*», e la sposa dal *nimba*, «*Melia Azadirachta*». Questi due alberi sono piantati a ridosso l'uno dell'altro e crescono allacciati per opera della mano dell'uomo. Con il passare del tempo i due tronchi si fondono in guisa quasi indistinguibile. Un caso tipico è quello dell'albero sito nel cortile retrostante il *garbhagrha* del tempio di Ekambaresvaram a Kanchipuram, che ha rivelato un'età che sfiora i duemila anni. Tuttavia la forma ideale per questo matrimonio tra alberi è quella in cui i due tronchi si intrecciano nella stessa maniera in cui si avvinghiano i due serpenti in amore. Di fatto questo fenomeno risulta estremamente raro, poiché con il passare degli anni, come si è detto, avviene una fusione dei due tronchi: non così nell'iconografia, come dal *Nāgakala* giavanese a soggetto vegetale esposto nel Victoria & Albert Museum<sup>17</sup>.

Il doppio albero e il suo recinto di steli scolpite s'innalzano su di una piattaforma circolare o quadrangolare che separa l'area sacra dal suolo profano. Nelle immediatezze si possono trovare dei *liṅgam*, delle pietre brute erette, a cui è delegata la rappresentanza della dea madre, e delle statuine di *Gaṇapati* affrontato dal topo. È singolare che nessuno abbia notato la presenza costante, nei dipressi, di termitai, come si dirà in seguito.

Per afferrare alcuni particolari significativi, è necessario descrivere brevemente il rituale che riguarda i *Nāgakala*. I due alberi sono piantati ritualmente alla presenza di un bramino, nei pressi di uno stagno sacro, una piscina d'abluzioni o una sorgente già nota per qualche avvenimento prodigioso. Nel corso di una ventina d'anni le due piante sono protette, bagnate durante le siccità, aiutate a crescere in simbiosi. Questo periodo è considerato alla stregua di un lungo fidanzamento. Le nozze, determinate in base a osservazioni astrologiche, sono preparate per tempo. Uno scultore è incaricato di preparare il *Nāgakala*. Questa stele sarà poi immersa nell'acqua sacra del vicino pozzo o fonte, per la durata di un semestre, a partire dal solstizio d'inverno fino a quello estivo. In questo modo la pietra si imbeve dell'umidità seminale che rappresenta i germi degli antenati che ritornano sulla terra con la caduta di piogge monsoniche a partire dal solstizio d'estate, in conformità con gli insegnamenti della *Chāndogya*<sup>18</sup> e della *Bṛha-*

<sup>17</sup> Ground, room n. 47.

<sup>18</sup> *Ch. Up.* V, 10, 6.

dāraṇyaka Upaniṣad<sup>19</sup>. Carichi del potere fecondante degli antenati, i *Nāgakala* sono posti alle radici della coppia di alberi. Il matrimonio è così consumato con questo atto rituale. Le coppie sterili, da questo momento si rivolgeranno a questo sacro sito per invocare la grazia di avere prole. La donna irrorerà la stele con l'acqua dello stagno sacro; poi i coniugi compiranno la *pradakṣiṇā* attorno agli alberi. Infine la moglie appenderà ai rami un pezzetto di stoffa del suo vestito, oggetto che farà da tramite magico della forza fecondante tra la coppia arborea e quella umana.

Una ulteriore caratteristica degli alberi che portano tra le radici dei *Nāgakala*, è quella di situarsi sempre nelle adiacenze di un quadrivio di importanti arterie. Il pellegrino trae forza e benedizione se compie la circumambulazione del sito sacro. Ogni qual volta l'albero abbia concesso delle grazie particolarmente notevoli, la comunità si appresta a ricaricarlo di potenza, ordinando un nuovo *Nāgakala* presso un artigiano; esso sarà posto alla base degli alberi dopo i sei mesi di immersione. Tuttavia questo rito ha ormai perduto il suo originario significato, ed è compiuto per ringraziamento, come si trattasse della donazione di un ex-voto. Boulnois afferma che alberi particolarmente miracolosi possono essere circondati da numerosi *Nāgakala*: egli cita un caso di un albero circondato da trentotto steli. A noi è capitato di trovarne uno, situato a Rameshvaram, circondato da centinaia di *Nāgakala*<sup>20</sup>.

Innanzi è stato accennato al termitaio che quasi immancabilmente si erge nelle vicinanze. Spesso esso non è decorato da alcun manufatto. Solo ghirlande appoggiate sulla montagnola da mano pie, restano a prova della reverenza attribuita loro dal devoto locale o dal pellegrino occasionale: talvolta anche su di esso è confitto un *Nāgakala*. Il termitaio, *valmīka*, ha diverse caratteristiche piuttosto curiose: la prima caratteristica è quella di essere una costruzione resistentissima, con una coesione che nulla ha da invidiare al cemento. Non è dunque un oggetto naturale e resiste per secoli, anche quando è abbandonato dai suoi minuscoli architetti. La seconda caratteristica, che più si collega con l'argomento fin qua trattato, è quella di offrire spesso riparo, nei suoi cunicoli, ai cobra. Non si deve dimenticare che il mitico Vālmiki<sup>21</sup> deve il suo nome al fatto che, intento in meditazione, non s'accorse di esser stato letteralmente coperto di termiti, che costruirono attorno al corpo del *Mahārṣi* una loro tana.

\* \* \*

Tutto l'insieme degli elementi che accompagnano gli alberi sacri quasi casualmente, può essere elencato nella maniera seguente: l'albero sacro abitato da una potenza invisibile – rappresentata iconograficamente dal *Nāga*-

<sup>19</sup> *Bṛ. Up.* VI, 2, 16.

<sup>20</sup> Le steli sono accatastate in modo tale da impedire una regolare numerazione se non per mezzo di scavo: non si può scavare perché è ancora luogo di culto con quattro *Paṇḍit* officianti.

<sup>21</sup> In diverse narrazioni puraniche Vālmiki è identificato con il serpente Ānanta.

*kala* – è piantato nell'immediata vicinanza di una fonte d'acqua e di un crocicchio. Sempre nelle vicinanze si trova un termitaio a cui sono resi segni di venerazione. Ciò impone il raffronto con la descrizione del *tīrtha* prebuddhista e di epoca buddhista, che è stato argomento di importanti studi di O. Viennot<sup>22</sup> e di J. Auboyer<sup>23</sup>. Riassumendo brevemente la descrizione del *tīrtha*, come data dalle due illustri indologhe francesi, si può ridurre gli elementi costitutivi come segue: l'area sacra comprende un albero o una colonna sacra, posti nei pressi di un crocevia, vicino a una fonte o un guado sacro – da cui il nome di *tīrtha* – accanto al quale è innalzato un tumulo (*stūpa*). La colonna o l'albero rappresentano l'asse del mondo, mentre il crocevia e lo *stūpa* catalizzano la potenza del genio tutelare del luogo, o dell'antenato primordiale: l'acqua costituirebbe la potenza fecondante dei *Pitr.* Si può notare che le sole differenze che intercorrono tra il *tīrtha* e il sito sacro caratterizzato dal *Nāgakala*, consistono nel fatto che, in quest'ultimo, allo *Yakṣa* è stato sostituito il serpente, e al tumulo, il termitaio. Tuttavia questi mutamenti seguono una logica di contenuto: infatti *Yakṣa* e *Nāga* sono spesso sostituibili tra loro. Non per nulla A.K. Coomaraswamy<sup>24</sup> ha formulato la giusta ipotesi che il luogo dell'albero della *Bodhi* sia stato un *tīrtha*. Irwin e Bareau<sup>25</sup> sono andati oltre, affermando che l'albero sotto cui Buddha rimase assiso fino all'ottenimento dell'illuminazione era sacro a un *Nāga* e non a uno *Yakṣa*. Irwin, inoltre, ha dimostrato che nei pressi si trovavano un tumulo e un crocicchio. Un rilievo di Bharut, un paio di medaglioni di Sanci, e cinque di Amaravati, rappresentano il *Nāga* Mucilinda con i cinque cappucci aperti per proteggere Buddha – assente nella fase aniconica –. Il *Nāga* sta ritto sotto il *pīppal* o incassato nello *stūpa* che lo simboleggia, e a un esame iconologico risulta formalmente identico a un *Nāgakala*. Se l'analisi che qui si propone è corretta, anche in base alla semplice osservazione, ciò significherebbe che il luogo sacro definito *tīrtha* sarebbe sopravvissuto fino al giorno d'oggi, pur con leggeri mutamenti formali. In questo modo il tempio non avrebbe sostituito che i *tīrtha* maggiori – i minori sarebbero stati dimenticati con l'andar del tempo –: solo i *tīrtha* più importanti e con maggior affluenza di pellegrini si sarebbero trasformati in templi. Gli altri, quando non rimasero dimenticati, sopravviverebbero da tempo immemorabile sotto forma di luoghi sacri ai *Nāgakala*.

Non c'è dubbio che una verifica definitiva di tale ipotesi sarebbe stata possibile analizzando l'iconografia del tempio di Valmikesvaram, una cin-

<sup>22</sup> O. VIENNOT, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Annales du Musée Guimet, Paris 1954.

<sup>23</sup> J. AUBOYER, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Annales du Musée Guimet, Paris 1949. Non si può dimenticare l'importante *The Hindu Temple* di Stella Kramrisch – 2 voll., Motilal Banarsidass, Delhi 1976, II ed. – dove il *tīrtha*, considerato come origine del tempio, è il protagonista del primo capitolo.

<sup>24</sup> A.K. COOMARASWAMY, *Yakṣas*, 2 voll., Munshiram Manoharlal, Delhi 1971, II ed.

<sup>25</sup> J. IRWIN, «Asokan's» Pillars: a reassessment of the evidence, in *The Burlington Magazine*, nov. 1973/dec. 1974, London: A. Bareau, –Sur l'origine des Piliers dits d'Asoka –, in *Indologica Taurinensia*, Torino 1974.

quantina di chilometri a ovest di Tanjavur. Questo tempio gigantesco, si trova in condizioni così precarie da rendere inutile ogni ricerca. Rimane tuttavia il fatto che lo Śiva, sotto forma di *Nāga* che ne è la divinità tutelare, è considerato l'abitante dei termitai, esattamente come l'ofidica divinità rappresentata dal *Nāgakala*. Secondo la leggenda locale, il tempio sarebbe stato eretto sopra una tana di termiti abitata da un *Nāgarāja* particolarmente potente da essere identificato *tout cour* con il dio Śiva.

Se la nostra ipotesi, secondo la quale il tempio hindu sarebbe una trasposizione architettonica non solo del *tīrtha*, ma anche del luogo sacro ai *Nāgakala*, dovesse risultare fondata, all'interno della struttura del tempio dovrebbe essere riconoscibile qualche rilievo corrispondente alla stele del *Nāgakala*. Effettivamente, in tutti i templi del Sud che sono stati oggetto di questa ricerca, ovunque è riscontrabile un bassorilievo formalmente identico a un *Nāgakala*, scolpito sul fusto di un pilastro di quella «foresta» di colonne che costituisce il *Mahāmandapa* dei mille pilastri. Gli esempi più antichi risultano essere quelli dei *mandapa* Pallava di Mahabalipuram, del tempio Calukhya di Tanjavur, e del tempio di Minaksi di Madurai, che coprono uno spazio di tempo a partire dal VII al XIV secolo<sup>26</sup>. Sono particolarmente interessanti questi «*Nāgakala*» scolpiti alla base di pilastri templari, poiché, rappresentando esempi di forme più fini e artistiche, chiaramente rappresentano dei cobra, perché risaltano antinaturalisticamente i cappucci di questi serpenti anche in situazioni diverse da quelle determinate dalla collera. Si può affermare così che nella memoria «genetica» del tempio hindu è rimasta registrata nella pietra l'origine dal *tīrtha* e dall'albero sacro al *Nāga*. Altre due osservazioni si impongono: la prima riguarda il giudizio di culto «popolare» che Bulnois – in disaccordo con Vogel – attribuisce al *Nāgakala*. In realtà abbiamo potuto constatare che questo culto ofidico è in stretto rapporto con ambienti tantrici, o lungo vie di pellegrinaggio di *Tāntrika*. Da un primo superficiale esame si potrebbe essere indotti a questa conclusione, data la generale bassa estrazione castale dei fedeli *tāntrika*: tuttavia, considerato il controllo sacerdotale esercitato sui rituali per i *Nāgakala*, non si può in alcun modo considerare questo culto come concorrenziale con quello brahmanico. La seconda precisazione che si impone, riguarda la vastità del territorio su cui è diffuso il culto ofidico. Lo stesso Boulnois ammette di avere notato *Nāgakala* a Gwalior e a Benares; da parte nostra anche, sono stati notati due *Nāgakala* a Rishikesh, ciò che dimostra che se il *Nāgakala* è onnipresente nel Sud, non è assente nell'India settentrionale.

<sup>26</sup> Le località in cui si è svolta la ricerca sono le seguenti: Tirupati, Tirumalai, Kalahasti, Madras, Mahabalipuram, Tirukalikulundram, Kanchipuram, Genjee, Tiruvanmalai, Chidambaram, Tiruchiripalli, Tanjavur, Kumbakonam, Karaikal, Madurai, Tirukashiyur, Rameshvaram.



Domenico di Virgilio

ALCUNE OSSERVAZIONI SU MUSICA E CULTURA  
POPOLARE NELL'INDIA DEL NORD

Luogo d'incontro di popoli, religioni, idee differenti, il subcontinente indiano lo è stato di conseguenza anche di tradizioni musicali. E probabilmente queste sono riuscite ad amalgamarsi e a convivere assieme meglio di quelle, dando luogo a sintesi che sono segno anche di una cultura che si rinnova. Sintesi che sono oggi presenti nella tradizione colta con il sistema hindustānī a nord e quello karnātak a sud, e nella tradizione popolare con le numerose varietà regionali. A nord soprattutto accanto alle suddette espressioni «interconfessionali» abbiamo una musica di chiara impronta e fruizione islamica (gāzal, tarannum, kauvālī) quale si può ritrovare in Pakistan e Iran<sup>1</sup>. Poi ci sono le musiche tribali.

Nel continuo sovrapporsi e nello scambio di elementi ogni espressione ha mantenuto evidenti le caratteristiche più funzionali alla sua ideologia, così che la musica indiana «classica» riconduce le sue origini, perlomeno teoriche, al canto vedico, ma con evidenti influssi arabo-persiani nella pratica esecutiva del nord (sistema hindustānī). La musica popolare suggerisce apertamente nell'adattamento melodico, nell'uso del ritmo, del testo, nelle modalità esecutive, l'ampio campo di contributi, tra cui quelli della musica tribale. Tutte e due le tradizioni, l'India dei villaggi e l'India delle corti principesche, condividono però l'appartenenza ad una vasta area che si estende dal bacino mediterraneo all'Oceano Pacifico ed include più della metà della popolazione mondiale; area accomunata da una non casuale omogeneità stilistica nella maniera di esprimersi attraverso la voce e la musica strumentale. È un modello generalizzante definito Old High Culture, cioè dove sono nati e si sono sviluppati nell'antichità gli imperi e le religioni più influenti, i commerci più ricchi ed estesi nel territorio. L'organizzazione politico-religiosa altamente centralizzata ha portato al crearsi di diverse tradizioni pur con molti punti d'incontro, con un processo che oggi possiamo in parte ricostruire<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Gāzal e tarannum sono parte della tradizione poetica urdu. Kauvālī sono preghiere-canti mistici sufi.

<sup>2</sup> Cfr. A. LOMAX, *Folk song style and culture*, Washington, American Association for Advancement of Science 1971, p. 18. L'esistenza di élites e di sistemi religiosi fortemente organizzati ha fornito «un tessuto indispensabile per la specializzazione musicale, entro il quale i nuovi stili hanno potuto essere coscientemente scelti e adattati ai gusti locali». (A. LOMAX, op. cit., p. 97).



Le fonti per la musica indiana non sono solo orali. Dal IV-V secolo, periodo a cui probabilmente risalgono i capitoli del *Nāṭyaśāstra* sulla musica, si sono conservati molti manoscritti riguardanti la teoria (*śāstra*), mentre nulla è rimasto riguardo la pratica musicale (in hindi: *sampradāy*) che continua ad essere tramandata oralmente da maestro a discepolo (guru-śiṣya *sampradāy*). I manoscritti sono in sanscrito e sono gli ideali continuatori della tradizione vedica. Dopo il *Nāṭyaśāstra* sono fondamentali il *Bṛhad-deśī* attribuito a Maṭaṅga del VIII-IX secolo, il *Saṅgītaratnākara* scritto da Śarāṅga-deva nel XII secolo. Con l'arrivo dei musulmani il nord e il sud si dividono e a nord i sultani divengono i mecenati di una espressione che si arricchisce di nuovi elementi<sup>3</sup>. Pagine sulla musica vengono scritte in persiano, tra cui quelle comprese nell'*Ain-i-Akbari* del 1597, cronache del regno dell'imperatore Akbar, scritto da Abu al Fadl, e il *Tuhfat al hind* scritto da Mirza Khan nel XVII secolo. All'inizio di questo secolo abbiamo così una tradizione musicale che, per quanto omogenea nei suoi presupposti, è divisa localmente in decine di scuole esecutive. Il paṇḍit Viṣṇu Nārāyaṇ Bhāt-khaṇḍe (1860-1936) raccoglie questo enorme patrimonio scritto e orale e cerca di ordinarlo in un unico sistema, con una classificazione che senza dubbio risente del razionalismo occidentale (Bhāt-khaṇḍe era un avvocato di Bombay), forse delle stesse teorie evoluzionistiche. Il risultato del suo lavoro viene pubblicato dal 1910 al 1932 con il titolo di *Hindustānī saṅgīt paddhati* (il sistema musicale hindustani) in marāṭhī, lingua madre dell'autore, e solo in seguito tradotto in hindi, cioè nella lingua più diffusa nel nord del paese. Bhāt-khaṇḍe elenca e spiega le varie teorie esecutive, cita le fonti vediche e non, annota le esecuzioni ascoltate dalla viva voce dei maggiori interpreti e raggruppa tutti i rāg della musica hindustānī entro dieci modelli scalari principali (*ṭhāṭh*): bilāval ṭhāṭh, khamāj, bhairav, pūrṇvī, mārṇvā, kāphī, āsāvṛī, bhairvī, torī. Ma forse il suo apporto storicamente più significativo è l'aver fissato stabilmente una notazione, che è quella ancor oggi più in uso.

Una storia circostanziata della musica popolare non è pensabile negli stessi termini. In questo caso noi abbiamo di fronte più testimonianze, orali, una in funzione dell'altra; mancano però i tentativi di sistemazione e le fonti sono completamente spersonalizzate. È l'espressione che diviene la storia stessa, il canto diviene segno, testimonianza di una cultura e racconto del suo divenire. In esso è inscindibile il rapporto tra testo e musica, e di entrambi con il mondo che li circonda. Quello che ci sfugge è la sua immagine, dopo l'ascolto, e questo è vero anche per la musica «classica» indiana. Cercare di fermarlo nel tempo, ricercando simboli scritti o adattando quelli che già abbiamo nella nostra musica, sottolinea la validità (suggerire un'idea o un'ipotesi) ma soprattutto i limiti delle trascrizioni: mute ed effimere annotazioni, ferme per sempre sulla carta.

La ballata ed il canto sono quindi il lato narrativo ed il lato lirico dell'espressione, il ricordo e la riflessione sulla storia e sul patrimonio cultu-

<sup>3</sup> Simbolo di questo incontro culturale è il poeta e musicista Amīr Khusro (1255-1324), che fu al servizio di sultani e nobili nel periodo di espansione del sultanato di Dillī.

rale di un popolo. E se, nelle ballate, alle parole e alla musica aggiungiamo il gesto come elemento visivo della narrazione, abbiamo le forme teatrali popolari.

Il racconto, colto o popolare, di miti e leggende è all'inizio di tutte le forme di teatro tradizionale in India. Dalle grandi epiche o dalle storie dei *Purāna* (kūtiyattam e yaksagāna negli Stati meridionali del Keral e Karnātak), alla più recente tradizione kṛṣṇaita e vaiṣṇav (Rāmlīlā e rāslīlā in tutto l'Uttar Pradeś, jātrā in Baṅgāl), alle forme più propriamente popolari della nautānkī (Uttar Pradeś), jātrā (Baṅgāl), Cau (Urīsā), tamāsā (Mahārāṣṭr), ed altre ancora che usano storie e ballate miste a temi religiosi ma anche sociali e politici<sup>4</sup>. Il pubblico è quello rurale e delle periferie urbane, solo il kūtiyattam tra gli esempi citati si indirizza ad una platea istruita; ed in genere nei vari tipi di rappresentazione, a seconda dell'occasione, a fianco di interpreti professionisti o semi-professionisti tutte le caste possono ricoprire il ruolo di attore<sup>5</sup>. La musica ed il canto sono parte attiva del processo narrativo e attingono sia alle forme melodico-ritmiche della tradizione colta (rāg e tāl) che alle melodie popolari (dhun), con una strumentazione quindi piuttosto ricca: pakhāvaj o dhol, nagārā, mañjīrā, flauto, sārāṅgī, kartāl, armonium<sup>6</sup>. Nell'Uttar Pradeś è molto diffusa la nautānkī, che affianca spesso ad eroi e leggende temi di denuncia sociale (le atrocità degli zamīndār, la condizione della donna, l'usura) e di nazionalismo (gli inglesi, la guerra contro il Pakistan). Queste due tematiche e la popolarità del mezzo sono servite nel passato spesso a scopo di sensibilizzazione e propaganda, e ancor oggi il confronto su questi temi che rispecchiano sempre la condizione quotidiana del popolo e le sue aspirazioni è usato dai partiti politici<sup>7</sup>. Le ballate di Bhikhārī sull'emigrazione accompagnano questa forma di teatro di strada:

<sup>4</sup> Le tradizioni kṛṣṇaita e vaiṣṇav si richiamano alle correnti devozionali nate nel medioevo. Nell'Uttar Pradeś è molto comune la storia di Alhā e Udāl e nel Rajastān quella di Dhola Mārū. Mentre nelle rappresentazioni jātrā del Baṅgāl ritroviamo la tradizione dei kīrtan, canti devozionali in onore di Kṛṣṇ e Rām, considerati rispettivamente ottava e settima reincarnazione di Viṣṇu. Iniziatore dei kīrtan sembra sia stato il mistico baṅglā Śrī Caitanya (1485-1533) ed essi consistono nel canto reiterato dei nomi delle due divinità.

<sup>5</sup> Cfr. K. VATSYAYAN, *Traditional Indian Theatre: Multiple Streams*, New Delhi, National Book Trust, 1980, p. 11.

<sup>6</sup> Nagārā: timpano indiano. Dhol: tamburo a due facce con corpo cilindrico in legno. Pakhāvaj: tamburo cilindrico in legno a due facce, la destra maggiore della sinistra; appartiene alla tradizione colta, può essere accordato tramite un sistema di cunei di legno e tiranti in pelle, e secondo la leggenda dalla sua divisione, in epoca Mugal, nacquero i tablā. Sārāṅgī: viola indiana con quattro corde principali e undici o quindici risuonanti per simpatia. Mañjīrā: campanellini. Kartāl: paio di sbarrette di ferro che tenute in una mano risuonano urtando tra di loro.

<sup>7</sup> Molti giovani autori progressisti hanno scritto brani teatrali per questo scopo e molti attivisti li hanno portati nelle campagne; a riguardo vedi D. DI VIRGLIO, *Compagni e poeti*, in OFFREDI, MINGIARDI, DI VIRGLIO, *Saggi sulla poesia hindī contemporanea*, Milano, Cesviet, 1986, pp. 403-488. Il ruolo della ballata come medium sociale e politico è stato affrontato in India da Śyām Parmār in S. PARMAR, *Traditional Folk Media in India*, New Delhi.

Ho consumato le dita contando i giorni  
i miei occhi sono appassiti fissando la strada  
il cuculo canta la separazione

(...)

benché il mio amato sia andato via  
io lo sento in ogni lacrima dei miei occhi  
nelle membra indugia un senso di torpore  
tu che sei andato via non sai  
che la morte è vicina, mi guarda  
il demone con desiderio.

La donna lamenta la lontananza del marito (*vīyog ras*) che l'ha lasciata sola nel villaggio per cercare lavoro in città: «Kutubpur è un villaggio di circa duemila abitanti, ma almeno il 25 per cento non vi risiede stabilmente. Essi lasciano il villaggio in cerca di lavoro (...) alcuni ritornano dopo anni, altri no. Le donne rimangono, e, a parte le privazioni e le difficoltà dovute alla povertà e alla lontananza dei mariti, esse sono spesso vittime di violenze sessuali. Nei villaggi del Bihar l'adulterio è divenuto norma sociale e le donne non aspettano, più o meno volontariamente, il ritorno dei loro mariti<sup>8</sup>».

La storia cantata, con cui traduciamo il termine hindī *lok-gāthā* (cantata popolare, ciclo narrativo in versi), ha una estensione notevole (uno o più centinaia di versi, ma anche migliaia), ricchezza di particolari narrativi, abbondanza di descrizione, spesso commento con funzione di morale. Essa ci rimanda al repertorio dei cantastorie siciliani, non solo alle gesta dei paladini, ma a quelle più recenti dei fatti di cronaca; e rispetto al termine «ballata» sembra avere un valore più ampio che abbraccia tutto un ricchissimo repertorio narrativo<sup>9</sup>. Se la prima è interamente patrimonio della cultura tradizionale, soprattutto in India, la seconda è certamente prodotto più recente, moderno sia nella forma che nei contenuti. Un affascinante filo ininterrotto ci conduce attraverso quel patrimonio di cultura orale che va

<sup>8</sup> K. MUKHERJEE, *Bhikbari's Ballads on the Emigrant Man*, in «The Times of India», 12 febbraio 1978, p. 10. Bhikhārī raggiunse una certa notorietà nella prima metà del secolo, scrivendo in bhojpurī canti sull'emigrazione e portandoli in giro per i villaggi della zona con una compagnia teatrale. I suoi canti sono scritti su modulo bidesiyā, tipico dell'area bhojpurī, che già nel nome indicano la condizione di chi si allontana da casa (*videś* = estero). Egli morì nel 1971 ma la sua tradizione sopravvive nei nipoti che continuano a rappresentare le sue composizioni. Negli anni Sessanta l'industria culturale se ne appropriò facendone un film in hindī.

<sup>9</sup> «La ballata presenta i seguenti caratteri: a) racconta un solo avvenimento; b) tende alla concisione e alla esposizione sintetica; c) è impersonale; d) utilizza molto spesso la forma dialogata; e) evita le descrizioni d'ambiente, i commenti (salvo una morale conclusiva che però è infrequente e spesso applicata), la digressione lirica; f) non descrive che molto sommariamente i personaggi; g) non contiene anefatti; h) impiega largamente formule; i) presenta quasi sempre ripetizioni e spesso ha un ritornello; l) è metricamente strutturata su versi cosiddetti epico-lirici. (...) La storia si distingue per i seguenti caratteri: a) tende a raccontare una serie di avvenimenti, anche l'intera vita di un eroe; b) la narrazione è dilungata, ricca di particolari, di annotazioni, di descrizioni; c) affronta spesso la descrizione d'ambiente, non rifiuta il commento (che anzi spesso ha larga parte), non disdegna il lirismo; d) delinea con minuzia i personaggi, e) è metricamente strutturata soprattutto in endecasillabi.» (R. LEYDI, *I canti popolari italiani*, Milano, Mondadori, 1973, pp. 228-231).

dal teatro delle marionette di Java e Bali (con le storie adattate dal Mahābhārata e Rāmāyana) ai racconti narrati per ore ed ore nelle sere dei villaggi indiani (*Ālhā-Ūdal*, *Lorikī*, *Prthvīrāj Rāsau*, gli episodi tratti da *Mahābhārata* e *Rāmāyana*), alle storie dei paladini e ai pupi di Sicilia<sup>10</sup>. I contenuti cavallereschi sono gli stessi, e uguali le modalità di diffusione: narrazione orale e libretti-fascicoli a stampa, uguali le epoche, un medio evo idealizzato in cui è assente la divisione tra cultura dominante e dominata<sup>11</sup>.

In un contesto più attuale la forma ballata, divulgata in Italia fino a poco tempo fa dai cantastorie, descrive un ordine di cose non accettato. E l'eroe diviene simbolo, avendo una valenza morale capace, pur attraverso la ribellione violenta, di rimediare all'ingiustizia con la sua azione personale. Egli è segno della speranza dei poveri, dei diseredati e più semplicemente di tutti quelli che non hanno accesso alle regole del gioco<sup>12</sup>. In India perdura la contraddittoria legittimazione dell'ordine imposto ed accettato come unico garante di una seppur minima giustizia e di un riconoscimento del proprio status all'interno del gruppo (chi non vi appartiene è fuoricasta). Nella lok-gāthā la figura dell'eroe riconduce sempre al *dharm*, alla ricomposizione dell'ordine violato delle cose.

Arē Rāmā di gran signori si riunì la corte al palazzo di Ālhā  
 sī riunì la corte nella città di Ujjain  
 novecento guerrieri di Nāgpur con spade puntate come spine  
 tremila guerrieri dell'imperatore di Delhi  
 di Marvār e di Tirhut sederterò gli eroi  
 ...  
 danzavano a palazzo e suonavano il flauto  
 mur mur suonava la sārāngī run run il sitār  
 al ritmo dei tablā Mukhcand suonò il sitār

<sup>10</sup> Il teatro di marionette di Java e Bali è il Wajang Kulit. La storia di Lorikī, nella versione pubblicata a cura di Syām Manohar Pāndey è lunga 30.000 versi. Cfr. S.M. PANDEY, *The Hindi Oral Epic Lorikī (the Tale of Lorik and Canda)*, Allahabad, Sahitya Bhawan Pvt. Ltd., 1979. «Accanto a questi cantastorie che rappresentano la versione moderna ed evoluta dell'antica tradizione degli orbi (...) ancora ne sopravvivono a Palermo, a Catania e forse in qualche altra cittadina, di quelli di tipo più arcaico e popolare, gli ultimi eredi dei famosi cantastorie cavallereschi descritti e celebrati dai folkloristi del passato (...). Di questi cantastorie (si vuole questo termine specificatamente più proprio di quello di cantastorie, in quanto costoro più che cantare al popolo storie e leggende scritte in poesia, narrano il «cuntu», cioè recitano a memoria un fatto meraviglioso, accompagnando le parole con un fiero ed espressivo gestire) ben poco si conosce. Il loro pubblico non è così vasto come quello di Strano e di Busacca e assai limitato, geograficamente, il loro campo d'azione». (R. LEYDI, *I cantastorie*, in R. LEYDI (a cura di), *La Piazza*, Milano, ed. Avanti, 1959).

<sup>11</sup> «La lunghezza davvero considerevole della maggior parte dei testi impedisce ai cantastorie siciliani l'uso dei fogli volanti e li obbliga a far stampare veri e propri fascicoli, quasi dei volumetti, di otto o sedici pagine, con copertine di leggera carta stampata (...) e sopra riprodotto, con il titolo, il cartellone». (R. LEYDI, op. cit., p. 378). Sulle storie indiane vedi: D. DI VIRGILIO, *La ballata di Dūngī e Javārī*, negli «Annali di Ca' Foscari», 19, 3, 1980 (Serie Orientale 11), pp. 67-84; D. DI VIRGILIO, *La ballata del Principe Vijāymal*, negli «Annali di Ca' Foscari», 20, 3, 1981 (Serie orientale 12), pp. 121-139.

<sup>12</sup> Sulla figura del brigante-fuorilegge nella cultura contadina e sul suo ridimensionamento col prevalere della lotta politica organizzata, sui componimenti musicali e poetici a lui dedicati vedi R. LEYDI, op. cit.



danzò la ballerina di Ceylon danzò il giovane di Gvāliyar  
 bene danzò nel palazzo l'attraente donna del Baṅgāl  
 cominciarono a preparare un quintale due quintali di canapa  
 in quel mentre giunse Ūdal, giunse a palazzo  
 Ālhā vide il suo volto triste e nel cuore ebbe un dubbio  
 c'è un'ombra sulla tua persona il tuo viso è triste  
 quale pensiero ti affligge signore quale difficoltà  
 dimmi il segreto che io possa capire il tuo cuore  
 Ūdal salutò e disse ascolta fratello il tuo dharm  
 sul tuo capo è la spada fai onore al tuo impegno  
 ad est andai in tutte le città e in sette posti nel Nepāl  
 ad ovest andai verso Lahor e a sud nelle giungle dei monti  
 cercai ovunque e non trovai una vergine allora venni  
 nel cuore di Naināgar alla corte di Re Indarman  
 una giovane bella chiede uno sposo simile a un dio che la conduca a  
 nozze

un gran desiderio ho in cuore che il fratello sposi Sonvā  
 (...)

Andarono le schiere di Indarman e giunsero al tempio di Śiv  
 i cannoni salutarono sparando  
 giunse la notizia a Ūdal ascolta fratello Ālhā le mie parole  
 preparate le schiere vadano al tempio di Śiv  
 uscirono le schiere e giunsero al tempio di Śiv  
 disse Re Indarman ascolta bābū Ūdal le mie parole  
 circondato il campo sarà la fine dei tuoi giorni  
 Ūdal raccolse la sfida Re Indarman andrai al sacrificio  
 permetti il matrimonio di Sonvā non accrescere la lite  
 scoppiò la battaglia e fu il fuoco tra le schiere rotarono le spade  
 cadde fante su fante cavaliere su cavaliere cadde  
 stramazzerono a terra i fanti stramazzerono i cavalieri  
 i mahāvat sugli elefanti colpivano dall'alto  
 sei mesi durò la battaglia e non svanì il valore di Indarman  
 il Re Ūdal andò allora nel giardino  
 disse Ūdal vai dalla cognata Sonvā  
 dille dei molti eroi che morti giacciono per terra  
 quando ucciderai il fratello Indarman allora si farà il matrimonio di  
 Sonvā  
 così ella disse e avendola sentita sarà esaudita.

È questa la versione bhojpurī della storia di Ālhā: il *dharm* di kṣatriy, il matrimonio impedito e la battaglia per la difesa di essi<sup>13</sup>. Siamo nel pieno rispetto della ideologia del canto, che solo a volte spinge la narrazione oltre i limiti per divenire voce realmente alternativa.

<sup>13</sup> La ballata di Ālhā e Ūdal è in SATYAVRAT SINHĀ, *Bhojpurī lok gāthā*, Ilāhābād, Hindustānī Ekedemī, 1957, pp. 57-70. Anche questa ballata è stampata in opuscoli venduti nelle fiere. I fatti narrati risalgono probabilmente al XII secolo e secondo alcuni l'autore sarebbe lo stesso del *Prthvīrāj Rāsau*, Cand Bardāī (su questa opera vedi M. OFFREDI (a cura di), *Le gesta di Prthvīrāj parte 58- La battaglia di Kannauj*, Roma, Cesviet, 1974). Certamente le versioni popolari sono molte e miste, così che anche le battaglie variano di numero a seconda della fonte.

La divisione tra i sessi è ben marcata nel canto popolare indiano e, a differenza di quanto avviene nelle culture tribali della stessa India, uomini e donne cantano separatamente, con un repertorio differente. Ma spesso sono proprio i temi della condizione femminile quelli che vengono trattati anche dagli uomini, a ricordare forse nella donna una presenza troppo importante per essere mai dimenticata.

La donna infatti è il veicolo principale delle concezioni e dei valori del mondo della tradizione, colei che osserva e descrive tutti gli attimi della giornata sua e del mondo che la circonda. È quindi espressione primaria di tutto ciò che avviene e si scontra da secoli nel mondo popolare e nella tradizione colta. Sono le donne gli «ocean of story», gli «alberi del canto» dei villaggi indiani<sup>14</sup>.

Un lavoro sul campo risulterà sempre in una marcata sproporzione tra testimonianze femminili e testimonianze maschili, sproporzione a favore delle prime a meno che non si miri espressamente ad un certo tipo di canto. La preponderanza femminile accentua il carattere non professionale di esso. Se il ricercatore è un uomo allora saranno gli uomini del villaggio a chiedere alle loro donne di cantare, e queste dopo un momento di indecisione, e pur coprendosi il viso con un lembo della *sārī*, lo faranno volentieri e saranno spesso migliori esecutrici degli uomini. Le donne cantano da sole, ma preferiscono farlo in gruppo, in occasione delle cerimonie religiose e sociali, mentre lavorano e così facendo testimoniano la loro partecipazione con la voce. Nella vita quotidiana sempre silenziose, esse legittimano in questo modo la loro presenza. Non si accompagnano generalmente con alcun strumento musicale. Il loro canto, diversamente da quello maschile, è fatto di sole voci, spesso con battito di mani e a volte campanellini, all'unisono in forma di responsorio o antifona.

La maggioranza dei canti ha due principali *ras* (sentimenti): *vīyog ras* (separazione), *sanyog ras* (unione). Ossia la condizione della donna in assenza del marito (o amato): tristezza, malinconia, incertezza; e quella in presenza di esso: gioia, sicurezza, certezza della propria condizione. Da questa rappresentazione la tradizione colta ha poi mediato l'allegoria nel rapporto uomo-divinità, la ricerca di Dio, il sentire o meno la sua presenza. In tutta la poesia mistica indiana e nei canti popolari *nirgun* si descrive un rapporto che sfocia nel desiderio dell'incontro e nella sensualità del ricordo.

*Nirgun* (indeterminato, senza attributi) e *Sagun* (determinato, con attributi) ci riconducono al pensiero di Śāṅkara e Rāmānuja. Nel primo all'Ente

<sup>14</sup> Sulla figura della donna-esecutrice «albero del canto» vedi B. BARTOK, *Come e perché raccogliere musica popolare*, in D. CARPITELLA (a cura di), *Scritti sulla musica popolare*, Torino, Boringhieri, 1977, pp. 49-73. Per gli «ocean of story» cfr. KUNJA-BEHARI DAS, *A Study of Orissan Folklore*, Santiniketan, 1953.

<sup>15</sup> Secondo il *Nāṭyaśāstra* il *rasa* è l'impressione/sentimento che si viene a creare nella mente dell'ascoltatore quando questi è soggetto all'espressione di una emozione trasmessagli dall'esterno. I *rasa* classificati da Bharata sono otto: 1) Śṛṅgāra = amoroso, 2) hāsyā = ironico, 3) karūṇa = patetico, 4) raudra = furioso, 5) vīra = eroico, 6) bhayānaka = spaventoso, 7) vibhatsa = ripugnante, 8) adbhuta = meraviglioso. In seguito, nei trattati di estetica in sanscrito, fu aggiunto un nono *rasa* non menzionato da Bharata, lo śānta *rasa* = pacifico.

Supremo (Brahman) non definibile in categorie, non nato, senza qualità, non dissimile dal Sé e che l'uomo deve realizzare con la ricerca intellettuale e la conoscenza. Nel secondo al creatore e protettore, da adorare e amare (*bhakti*) nei suoi *avtār* (discese sulla terra) e nelle rappresentazioni dei templi. Nel mondo religioso delle classi popolari saranno però di decisiva importanza le correnti devozionali nate tra il 1400 e il 1600: Kabīr con il suo sincretismo e un Dio unico lontano dalle immagini e dai formalismi della religione ufficiale, un Dio per tutti coloro che hanno fede. Śrī Caitanya che invece crea i *kīrtan* per cantare le qualità e i nomi del suo Dio. Nel mondo popolare i *bhajan* e i *kīrtan* (canti devozionali), e i canti di occasione (cerimoniali, richieste e preghiere alla divinità: Śītlā, mātā, Śārdā mātā, Chathī mātā ke gīt) rappresentano la quotidianità della pratica religiosa ufficializzata<sup>16</sup>. I canti *nirgun* sono invece la particolarità di un rapporto tra due persone, di un sentimento che può esprimersi solo in alcuni momenti, soffocato com'è dalle responsabilità e dai condizionamenti di tutti i giorni. Come i *bidesyā* anche queste espressioni hanno formato una loro tradizione all'interno della letteratura popolare. Poiché vi è una letteratura popolare, scritta, di carattere quasi esclusivamente locale, in cui sfociano naturalmente le dottrine filosofiche e le correnti devozionali cui abbiamo accennato.

Le *kajlī* di Mirzāpur (Uttar Pradesh orientale) fanno parte di una tradizione locale che si richiama a quattro principali scuole, iniziate da altrettanti poeti-mistici vissuti tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo. I capiscuola ricordati sono: Imāmam, Jahāngīr, Śivdās, Premghan, e le loro composizioni esprimono *vīyog ras*, *saṅyog ras*, *nirgun ras*, oppure sono descrizioni della natura. Ma altre scuole, minori, fiorirono in seguito e composizioni di altri autori sono tuttora eseguite. La tradizione locale recente si innesta sull'occasione principale data dalla festività hindū: l'ultimo giorno del mese di sāvān e il primo e secondo giorno di bhāḍon (seconda metà d'agosto per il calendario lunare hindū) le donne dell'Uttar Pradesh, Bihār e Madhya Pradesh celebrano con rituali religiosi e simbologie che ricordano leggende, il risveglio della natura durante la stagione delle piogge (giugno, luglio, agosto, settembre), e riconfermano i legami all'interno della famiglia. Le stesse donne (ma anche gli uomini) cantano in questo periodo le *kajlī* (o *kajrī*) associando alle descrizioni del cielo nuvoloso, del cadere della pioggia o della natura sempre più rigogliosa, o del canto del cuculo, descrizioni dei loro stati d'animo. In genere l'atmosfera suggerita nelle *kajlī* induce al ricordo e alla malinconia. A questo il poeta *nirgun* aggiunge la vanità delle cose del mondo. I testi, raccolti in un libro, vengono di volta in volta affidati dal maestro, continuatore della tradizione, alle donne per essere eseguiti. Questo che segue è un canto *nirgun*:

<sup>16</sup> Sono queste figure femminili del pantheon hindū, appellativi della Dea Durgā. A Chathī-mātā si rivolgono soprattutto le donne che desiderano un figlio, Śītlā mātā protegge dal vaiolo.

Il giorno che sarò chiamata  
non potrà esserci un pretesto  
dovrò andare alla casa del suocero           oh bello mio!

Il giorno che verrà il mio amore  
fiore del mio cuore  
le mie porte svaniranno  
fiore del mio cuore  
mio padre mia madre mio fratello mi piangeranno  
ma non potrò chiedere aiuto           oh bello mio!

Tutte le mie amiche quando lo sapranno  
fiore del mio cuore  
verranno a massaggiarmi ed a lavarmi  
e indosserò vestiti nuovi  
e sopra questi il velo           oh bello mio!

In quattro alzeranno il palanchino  
con la finestra traforata  
pochi passi e lì sarò giunta  
lì scenderò dove c'è buio profondo  
lì salirò sul letto da sposa           oh bello mio!

Quando sarò giunta  
nessuno più mi vedrà  
dice Razak così è l'illusione del mondo  
così dal mondo la liberazione           oh bello mio!

L'allegoria, abbastanza esplicita, della partenza della sposa e con il giorno della morte, in cui ci si ricongiungerà all'amato-Divinità. Il colofon finale è la firma dell'autore del testo, Razak, un poeta minore, e il commento.

Gli altri canti femminili, pur nelle varie denominazioni che individuano la funzione del canto in rapporto all'occasione in cui viene eseguito, hanno un patrimonio comune di tematiche al di là delle differenze di casta. Queste ultime condizionano solo l'approccio, mentre per il resto la posizione della donna si rivela essenzialmente simile in tutti i contesti sociali, e si esprime di conseguenza. Uno dei motivi è certamente l'ignoranza/analfabetismo, per cui anche la donna di casta elevata o economicamente benestante conosce raramente, nei villaggi, il mondo al di là del suo *āṅgan* (cortile interno).



Guido Samarani

NOTES ON RECENT STUDIES IN JAPAN ON LAW IN THE  
PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA

In the last few years, research and interest in law in the People's Republic of China (PRC) has found particular impetus in Japan, feeding and widening a debate which until recently had been limited to a relatively limited number of academic circles and relating to only a few aspects and problems.

The introductory notes which follow aim at sketching a picture, however succinct, of the tendencies over the past few years concerning both the themes being researched and discussed as well as the principle instruments (periodicals, specialized reviews, etc.) through which such debate has evolved. In order to trace such a wide-ranging report, we shall use, in addition to the written sources that will be cited as we go along, data and news – which are extremely precious – furnished to us by various Japanese professors, researchers and graduates during meetings and conversations with them in autumn 1986 in Tōkyō<sup>1</sup>.

1. *Past Situation and New Tendencies*

A fundamental pioneering role in initiating and developing Chinese law studies in Japan has been played, in the unanimous opinion of those Japanese professors and researchers conferred with, by the studies and research of Prof. Fukushima Masao, now in his eighties, and in particular by his *Law and Politics in China*, published for the first time in 1966 and reprinted several time<sup>2</sup>.

Undoubtedly, Prof. Fukushima's studies and writings have profoundly marked the research and debate which have developed in this field in the past, by decidedly favouring Imperial Chinese Law, especially during the

<sup>1</sup> In particular, we refer to meetings and interviews with Prof. Nishimura Kōjirō, from the Institute of Comparative Law of Waseda University, and Prof. Koguchi Hikota, from the Institute of Law of Waseda University.

<sup>2</sup> FUKUSHIMA MASAO, *Chūgoku no hō to seiji: Chūgokubō morekishi, genjō to riron* (Law and Politics in China. Chinese Law: History, Present Situation and Theories), Tōkyō, Nihon Hyōron Sha, 1966 (1<sup>st</sup>).

Qing dynasty, emphasizing themes linked to criminal and civil law. As for law in the PRC and more generally modern law, studies – though relatively numerous – have in the past touched on various problems, without producing particularly significant research tendencies<sup>3</sup>.

The fundamental importance of constitutional law within this field of studies appears, however, to be confirmed by analyzing the tendencies over the last few years<sup>4</sup>. One of the greatest scholars on this topic, with particular reference to constitutional law in the PRC since 1957, is Prof. Nishimura Kōjirō, author of numerous, interesting essays in various journals and in particular in *Hikaku Hōgaku* (Comparative Law Review), published by the Institute of Comparative Law of Waseda University in Tōkyō<sup>5</sup>.

Other relevant contributions on the topic have come, among others, from the studies of Asai and Tanaka, as well as monographic outlines published in various issues of the journal *Jurisuto* (Jurist)<sup>6</sup>.

Even today, research on other aspects and problems of law in the PRC appears, despite progress made, decidedly scarcer compared with that regarding constitutional law<sup>7</sup>. In the last years, however, studies on themes relating to civil and criminal law, as well as commercial law, have expanded, while more limited progress has marked research on labour law and administrative law<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Interview with Prof. Nishimura on 10 nov. 1986. According to data furnished by an excellent bibliographical work which appeared about a decade ago, during a three-decade period (1946-1974), nearly a thousand studies on Chinese communist law both before and after the foundation of the PRC were published in Japan (books, articles, translations, abstracts, notes, etc.). According to this same bibliography, publications more generally on modern Chinese Law – excluding communist law – are rather scanty. See SUNG YOON CHO (compiled by), *Japanese Writings on Communist Chinese Law 1946-1974. A Selected Annotated Bibliography*, Washington, Library of Congress, 1977.

<sup>4</sup> Interview with Prof. Nishimura on 11 nov. 1986. Such a judgement is substantially confirmed by the bibliography cited.

<sup>5</sup> Among others, see «Chūgoku kōmin no kihonteki kenri gimu – Chūgoku kenpō shijō no ronten o chūshin ni» (Citizens' Fundamental Rights and Duties in China – Argumentations on the History of Chinese Constitution), *Hikaku Hōgaku*, 17, 2, 1983, pp. 1-28; «Chūgoku no kenpō kantoku» (Constitutional Supervision in China), *Hikaku Hōgaku*, 20, 2, 1986, pp. 1-25; the ample historical-critical introduction to the translation, by the same Nishimura, of the important text in Chinese *Xianfa jiben zhisbi* (Fundamental Notions on the Constitution), by Dong Changwei (Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1983). The Japanese translation appeared in 1984 for all types of Seibundō; the introduction is on pages 277-291.

<sup>6</sup> Cfr. ASAI A., *Chūgoku kenpō no ronten* (Argumentations on Chinese Constitution), Hōritsu Bunka Sha?; ID., «Hikaku hō no naka no Chūgoku hō» (A Comparative Approach to Chinese Law), *Hikakubō Kenkyū* (Comparative Law Journal), 45, 1983, pp. 134-140; TANAKA N., «Chūgokuni okeru jinmin chōtei no yakuwari» (The Role of People's Mediation in China), *Hikakubō Kenkyū*, 46, 1984, pp. 176-183. As for *Jurisuto*, see, among others, n. 732, 1981 and n. 754, 1981.

<sup>7</sup> Cf. SUNG YOON CHO (compiled by), *Japanese Writings on Communist Chinese Law 1946-1974*, who maintains that the themes studied most during the 1946-1974 period regard (apart from constitutional law) the structure of the juridical system, and agricultural reform and its associated laws; the least studied are civil and criminal law, administrative law and labour law.

<sup>8</sup> Interview with Prof. Nishimura on 10 nov. 1986 and with Prof. Koguchi on 11 nov. 1986. Among others, see NISHIMURA KŌJIRO, «Chūgokuni okeru hō no keishōsei» (On the Inheritability of Law in China), *Hikakubō Kenkyū*, 44, 1982, pp. 173-189; the Japanese translation of some important Chinese documents regarding administrative law, «Saikin no Chūgo-

The same Prof. Nishimura is a specialist in matters inherent to the relationship between law and economics in China, while Prof. Koguchi Hikota has established himself as a scholar in criminal law and procedure in modern and Imperial China and the relationships between political power and judicial power in the PRC<sup>9</sup>.

The new tendencies which have characterized studies in this field in recent years are further confirmed by the positive development registered in the relations and exchanges between Japanese and Chinese scholars. Among the most important initiatives, we would like to point out: the visit to Tokyo in 1982 of a delegation from the Chinese Academy of Social Sciences, guided by Prof. Yu Guangyuan; the conference held in Japan in 1983 by Prof. Wu Xiaying, from *Beijing Daxue* (Peking University), on law studies in the PRC; the conferences held in Japan in 1983 by Prof. Zhang Jintu, from *Zhongguo Zhengfa Daxue* (Chinese University of Law and Politics), on the history of the judicial system in the PRC; the conferences held at Waseda University, again in 1983, by Prof. Han Yutong, Vice-Director of the Institute for Law Studies at the Chinese Academy of Social Sciences, on the situation of law studies and education in the PRC; the visit in 1984 of a delegation of Japanese professors in the PRC in order to conduct research and initiate contacts with Chinese scholars regarding the project «Scholars of Civil Code and Environmental Protection Law»<sup>10</sup>.

Positive indications can be noted also in the field of teaching Chinese Law in Japan. Among others, we would like to acknowledge the short but precious guide for students of Chinese Law prepared by Prof. Asai<sup>11</sup>.

kuni okeru gyōsei kanrigaku no kenkyū to jissen» (Recent Studies and Practice of Public Administration in China), *Hō to Seiji* (The Journal of Law and Politics), 37, 1, 1986, pp. 191-200. MUKAIYAMA H. 's *Chūgoku rōdōhō no kenkyū* (Studies on Labour Law in China), Chuō Keizai Kenkyūsho kan, 1968, is still one of the most important works on labour law published in the last two decades in Japan.

<sup>9</sup> Cf. NISHIMURA KŌJIRŌ, «Chūgoku kōmin no kojinteki shōyūken» (The Individual Ownership of Citizens in China), *Hikaku Hōgaku*, 18, 1, 1984, pp. 1-22; Id., «Chūgoku keizai tokku riron mondai shiryō» (Materials on Theoretical Problems of Special Economic Zone in China), *Hikaku Hōgaku*, 20, 2, 1986, pp. 27-54; KOGUCHI HIKOTA, «A Sketch on the Administration of Justice in Imperial China», *Waseda Hōgaku* (Waseda Law Review), 58, 3, 1983, pp. 1-26; Id., «Shindai Chūgoku no keiji saibanni okeru seian nohō gensei» (Criminal Trials in the Qing Period in China as Juridical Sources), *Tōyō shi Kenkyū* (Studies on Oriental History), XLV, 2, 1986, pp. 81-103. On criminal law, see also ASAI A., HIRANO S., *Chūgoku no beihō to keiji soshōhō* (Criminal Law and Criminal Procedure in China), Tōkyō, Daigaku Shuppankai, 1982; on commercial law, see YATOH TOSHIYA, «Chūgoku no keizai to kigyō to hō» (Economy, Enterprise and Law in China), *Hikaku Hōgaku*, 17, 2, 1983, pp. 161-182; on the changes in the concept of law, see TOKI SHIGERU, «Chūgokuni okeru hōritsukan no tenkanni kashi suru ikkōsatsu» (Concerning the Change of Legal Concepts in China), *Hokan Zonshu* (Collection of Studies on Law), 29, 1983, pp. 133-156.

<sup>10</sup> See *Hikaku Hōgaku*, 17, 2, 1983, pp. 183-191; *Hikakubō Zasshi* (Comparative Law Review), 17, 4, 1984, pp. 41-47; *Waseda Bulletin of Comparative Law*, 3, 1983 and 4, 1984.

<sup>11</sup> See ASAI A., «Hōgaku» (Law), *Tenkan suru Chūgoku* (China is changing over), I, 1983, pp. 53-77.

## 2. *The Journals: a Brief Review*

Within the situation described above, it would seem useful to outline a concise picture of the presently existing situation in Japan with regard to the major journals of juridic studies which, regularly or occasionally, deal with problems having to do with Chinese law.

First of all, it should be pointed out that even today, extremely few specialized journals exist, and that the main studies on the subject often appear in periodicals that treat Chinese Law as a part of a larger subject (socialist law, international law, etc.).

Among the most important specialized reviews is undoubtedly *Ajia Hōgaku* (Asia University Law Review), published semestrally by the Institute of Law of Asia University in Tōkyō, which explores the new tendencies which emerge in various Asian countries and, in this setting, in China.

An important role is also played by the comparative law reviews, among which we would like to indicate: *Hikakuhō Kenkyū* (Comparative Law Journal), published by *Hikakuhō Gakkai* (Japan Society of Comparative Law), which dedicates a specific section of each issue to the study of law in socialist countries; *Hikakuhō Zasshi* (Comparative Law Review), published by the Institute of Comparative Law in Japan at Chūō University of Tōkyō, in which reviews and news relating to Chinese Law and exchanges of scholars from the two countries often appear; *Hikaku Hōgaku*, already quoted, and *Waseda Bulletin of Comparative Law*, both published by the Institute of Comparative Law of Waseda University.

The same Waseda University also publishes other journals of juridic and non-juridic studies in which one can find articles on and news about Chinese Law: such is the case for *Waseda Hōgaku* (Waseda Law Review), *Hōkan Zonshu* (Collection of Studies on Law), and the *Waseda Journal of Asian Studies*.

A complementary, but not neglectible, function is played by Japanese journals specializing in studies on international law. Such is the case, among others, of *Kokusaihō Gaiko Zasshi* (The Journal of International Law and Diplomacy), published by *Kokusaihō Gakkai* (Japan Association of International Law), in which a precious bibliography of Japanese studies in the field appears periodically, and of *Gaikoku no Rippō* (Foreign Legislation), published by the Legislative Research Department of the National Diet Library, in which each issue has a review of materials and documentation available in Japan on legislation in foreign countries.

Rather valuable news and information on the tendencies in law in the PRC, in Taiwan and in Hong Kong can be found by consulting *Hōgaku Kenkyū* (Juridical Studies), a journal published by Hokkai Gakuin University in Sapporo, Hokkaido, in which comments on juridic studies in China and translations of articles in Chinese frequently appear; other valuable sources are sinological periodicals, such as *Chūgoku Kenkyū Geppō* (Sinological Studies Monthly).

To complete the panorama described above, those journals which, while not generally dealing with Chinese Law, sporadically include analyses and data on the subject should be mentioned. Two such journals are, among

others, *Hōgaku Kenkyū Nenpō* (Juridical Research Annual), published by the Graduate School of Law of Nihon University in Tōkyō, and *Hō to Seiji* (The Journal of Law and Politics), published by the Law and Politics Association of Kwansai Gakuin University.

### 3. *Conclusions*

The brief picture outlined above seems to indicate a tendency towards a development, however gradual, and a qualitative growth of studies on Chinese Law in Japan. Naturally, such considerations cannot let us forget the neglect accumulated in past and the problems which are still open today.

We can see, in any case, that the vitality of the field is undeniable; the intense activity and numerous initiatives of the juridic studies associations testify to that. These associations, like the *Japan Society of Comparative Law* and the *Association of Socialist Law Study*, continually promote these initiatives in order to reinforce knowledge about the situation of law in China and to consolidate relationships between scholars from the two countries<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> See, among others, *Chūgoku Kenkyū Geppō*, 424, 1983; *Waseda Bulletin of Comparative Law*, 4, 1984; *Hō to Seiji*, 37, 1, 1986.

Gianroberto Scarcia

ATTUALITÀ BIBLIOGRAFICHE D'ORIENTE:  
DISSACRAZIONI FILOLOGICHE E APOCALISSI SOCIALISTE

*I. Tesori nascosti e debiti iranistici saldati*

Scriveva Cesare Brandi, a proposito di un sensazionale ritrovamento, non ancora dimenticato, in Livorno, di ignote sculture di Amedeo Modigliani: «Chi altri... anche il falsario più astuto, avrebbe potuto abbozzare così rozza, ma così illuminatamente?»<sup>1</sup>.

Sappiamo ormai bene che, almeno in quel caso, il falsario non era un'inverosimile fantasia: certe forme di straordinaria «astuzia», dunque, possono perfettamente darsi, sono tranquillamente ipotizzabili, in questo nostro mondo sublunare che, anche quando si tratta di furfanterie, sa ben essere grandioso: al punto di fingere talora rozzezza. Figuriamoci che cosa può accadere quando a tale finta rozzezza non corrisponde poi, nella controparte fruitrice, la maturata esperienza di un Cesare Brandi, e si usa preferire un silenzio sublimante in noncuranza l'imbarazzo!

Personalmente ritengo che la sicurezza di giudizio estrinsecatasi in un intervento condotto su sabbie così palesemente mobili, con l'evidente grosso rischio di possibili e documentabili smentite, torni non già a scorno bensì a onore di quello che fu uno dei nostri critici d'arte più raffinati. Non è infatti giudizio scientifico, né sapienziale, così definitivo da aver il diritto di presumere d'essere al riparo dalla spada di Damocle della dimostrazione del contrario, e dovere professionale di ogni esperto è solo quello di esprimersi, nei limiti degli strumenti, delle forze e dell'acume, con serena tecnicità e senza garanzia veruna di far discorsi a immagine e simiglianza del Verbo increato.

Certo, e in genere e nel caso particolare della *Pata Xazāna (PX)*, gli assertori della falsificazione rischiano meno: se la prova del falso può sempre saltar fuori, la prova dell'autenticità è infatti pressoché impensabile. Allora, però, perché almeno gli assertori della falsificazione del libro – intendo quelli occidentali, i filologi per eccellenza – non si sono mai pro-

<sup>1</sup> *Due pietre ritrovate di Amedeo Modigliani*, a cura di Dario Durbè, Sangiustino (Perugia) – Sutri (Viterbo) 1984, p. 19.

nunciati in maniera decisa? Rilievo che varrebbe, ovviamente, anche per me, se solo fossi un pashtologo patentato: non essendolo, ho solo – ma sempre – espresso la mia opinione secondo cui l'opera si presenta come un falso alla sola lettura, non del testo, che è di concezione inequivocabilmente moderna, ma di quella stessa zappa sui piedi dell'autore che è il titolo, implicante inaudite «novità» non solo per i lettori di Ḥabībī ma già per i lettori del preteso Hotak.

È un caso, quello di Ḥusain «re dei Pashtūn», che mi ricorda il caso di Carlo Maria Matteo Farnese, bastardo di Pier Luigi, che servizi rابدمانتici particolarmente «sofisticati» (come s'usa dire oggi in un italiano più «arcaico» del giusto e in realtà solo americanizzante) «rivelarono» negli anni '60 sepolto nei sotterranei – poi non mai scavati – del castello di Belveglio presso Asti, attorniato da iscrizioni attestanti le sue imprese, notevoli non tanto per l'eroicità quanto per la precocità risorgimentale che le segna<sup>2</sup>.

Una volta, a proposito di certi tratti afgani curiosamente più «euro-peizzanti» dei corrispondenti tratti persiani, parlavo di Potsdam a proposito di un padiglione reale dei pressi di Herat<sup>3</sup>: chissà se allora non agiva già nel mio subconscio la suggestione di quella settecentesca corte di Nāranj così limpidamente messa in luce, nella sua implausibilità, da Lucia Serena Loi, che da un lato attinge patriotticamente alla tradizione ghuride di Mandish, dall'altro mette capo cosmopoliticamente a Sans-Souci?

E sapete, inoltre, entro quali estremi territoriali è diffusa – prima di Mīr Wais! – la fama della famiglia reale hotak? Dal Khaibar a Kūsān, come dire (ma è un dire allusivo, delicatissimo, «astuto») dal preciso e innaturale confine est al preciso e innaturale confine ovest dell'Afghanistan durrānī come risulta all'indomani della vittoria-acquisizione di Herat.

È inutile, cari illustri colleghi iranisti, far finta che la *PX* non esista, e quindi evitar di entrare nel merito della questione. È ben vero – e come! – che lingua e lettere afgane pongono problemi reali più urgenti, ma, se già comportarsi nella consapevolezza di ciò vuol dire prendere partito, e certo vuol dirlo, allora questo partito va esplicitato e sostenuto. Se, viceversa, la *PX* è sentita come autentica, la sua importanza è talmente sconvolgente che gli assertori dell'autenticità dovrebbero sentirsi tenuti a diffondere per ogni dove almeno ciò che riescono a dimostrare o a indicare come verosimile. Anche nelle lettere boeme ce n'è voluto, come è noto, per raccapezzarsi su certi celebri falsi, ma a un punto fermo, con un po' di buona volontà, si è pur giunti (altro è il problema dell'influsso che un testo falso può esercitare comunque su un ambiente letterario e addirittura su una nazione: da questo punto di vista e Boemia e Pashtūnkhwā avranno avuto la loro – altrettanto «autentica» – Bibbia di Lutero, che, se uno non ce l'ha, dal momento che è così utile bisogna se la procuri). Il punto fermo, nel caso, è quello apposto da L.S. Loi, primo studioso che abbia discusso con competenza e decisione,

<sup>2</sup> Comunicazione di R. LEFEVRE, *Un'interessante episodio di «fantastoria» farnesiana*, al I Convegno Nazionale di Studi promosso dal Centro Studi e Ricerche sul Territorio Farnesiano («I Farnese della Tuscia alle corti d'Europa. Trecent'anni di Storia»), Gradoli (Viterbo), 8-10 ottobre 1987.

<sup>3</sup> Si veda, in questi *Annali*, il vol. XVI, 3 1977 (S.O.8), p. 67.

ma anche discrezione, il problema, attraverso un'analisi rigorosa perfettamente vigile e adeguata ad affrontare eventuali scoperte future: quel testo è stato al massimo «risistemato» da Ḥabībī, e verosimilmente appartiene a quello che compare come l'ultimo copista, a fine Ottocento, il quale, comunque, più che inventare di sana pianta, ha manipolato, talora illudendosi di «arcaizzarli», pezzi esistenti sufficientemente sconosciuti (cioè effettivamente «nascosti» a un'erudizione normale) ma non per questo antichi<sup>4</sup>.

È l'evoluzione naturale, ragionata, dell'ipotesi «mediana» di Alessandro Bausani, cui il libro è giustamente dedicato, di cui scrivo qui il nome per la prima volta dopo la sua scomparsa, commosso ma anche lieto di poter constatare, una volta di più, come il buonsenso sia il passo iniziale ma indispensabile della sia pur faticosa e aspra strada della scienza che conduce, anche via Qandahār, alla Cina. Bausani sentiva che il libro non era un'invenzione di Ḥabībī, e che la manipolazione, parziale, doveva trovarsi a monte, ma anche lui non era un pashtologo: la Loi ha convincentemente precisato il come e il dove di questa manipolazione, dalla quale ha comunque assolto il presunto autore settecentesco.

Manoscritto e relativa carta non ci dicono dunque niente, e la stessa nota 3 di p. 10 del libro della Loi è in fondo superflua: il manufatto è, comunque, inequivocabilmente recente, e l'oscillazione di qualche decennio dall'ultimo del sec. XIX ai primi del sex. XX (Ḥabībī avrebbe anche potuto maturare con tutta calma un suo progetto piamente fraudolento) è chiaramente indeterminabile: bisognerebbe eventualmente dimostrare che quella carta è stata prodotta non prima dell'inizio del secolo, mentre è ovvio che anch'io potrei teoricamente usare, oggi, pergamene, o papiri, o fibule prenestine.

Di ben altro peso sono gli argomenti paleografici delle pp. 30 sgg., e la plausibilità, che ne risulta, di una distinzione grafica fra «j» e «c» già nella stesura amanuense ottocentesca. Da un punto di vista sostanziale, poi, rintracciare la macchinazione del falso, politicamente, in ambiente antidurraniiano, e culturalmente in ambiente ravertiano, quello che si muove intorno e nello «spirito» delle *Ṭabaqāt-i Nāsiri*, è un «colpo» estremamente efficace. Il falsario non è mai troppo esplicito, si limita ad accenni, ad «abbozzi», come quello, magistrale, a tal Sahāk, menzionato così di sfuggita, ma che si fa presto a ricollegare al Ghur e a «una certa leggenda»; o al «cugino» beneficiato da Amīr Kror (ecco perché non ci risultava un Amīr Kror fra i Ghuridi, aveva «abdicato»!): la coscienza collettiva impersonata dai suoi *asātīdh* percepisce cose che le sono gelosamente care, quindi gli *asātīdh* da soli constatano l'assimilazione totale, nelle pagine quasi inconscie che si trovano per provvidenziale ventura davanti, delle loro preziose verità storiografiche.

Certo, proprio questa sapienza faceva sospettare – almeno in me non riusciva a tacitare il sospetto – di Ḥabībī. Sospetto che perde consistenza, è vero, già di fronte agli «indegni pasticci» linguistici denunciati dalla Loi; però, perché il falsario fosse rintracciato a monte di Ḥabībī, ci occorreva

<sup>4</sup> *Il tesoro nascosto degli Afghani*, a cura di Lucia Serena Loi, Bologna 1987.



anche un ambiente culturale pashtūn non del tutto sprovveduto, oltre che politicamente «alternativo» a quello durrānī: ebbene, la Loi ci ha indicato tutti questi elementi in maniera più che convincente.

Chiunque si sia, come chi scrive, esercitato più volte nell'ozio letterario, certo assai più innocente, dell'«apocrifo», si ritrova perfettamente nella *PX*. Soprattutto sa che i falsari dell'ambito filologico, e dotati di una certa cultura e di un certo «gusto», meglio se anche specialisti e professionalmente deformati (ma neppure i maggiori poeti romanzeschi, Ariosto insegna, hanno inventato poi molto), difficilmente fabbricano *ex novo*. Per lo più modificano, alterano, (iper) correggono cose che già esistono, le cuciono e imbellettano «in stile», talora in ciò esagerando assai (si veda quell'altra inverosimile zappa sui piedi dell'autore, p. 23, che, trasformando Pathan Bābā in Pashtūn Bābā, ne distrugge la favola) e talora, anche, fraintendendo, nella loro frettolosa sicumera corroborata da smisurata anche se non del tutto immotivata fiducia nell'ignoranza o dabbenaggine o indolenza altrui, la lettera stessa di ciò che stanno manipolando. Qualche volta basta, per la deformazione, un appiglio purchessia; dell'appiglio, però, la singolare sensibilità, o meglio aridità letteraria, del falsario da tavolino non riesce di solito a fare a meno. E così basta – ma ci vuole – un autentico Sahāk, dato del tutto innocuo, per fare di un poetucolo soldato l'omologo di Bahrām Gūr.

Naturalmente, i miei falsi, si fa presto a smascherarli. Non altrettanto accade nelle zone più paludose e inesplorate dell'iranistica, che comunque la Loi ha energicamente e finalmente deciso di bonificare un po': e il suo capolavoro risiede, a mio parere, in quei versi di ʿĪsā Mašwaṇī delle pp. 34-35, di cui si rintraccia genialmente l'*iter* della trasformazione.

E adesso qualche *doléance* per minime, ma risparmiabili, imperfezioni riscontrate qua e là nel bellissimo libro.

Se la vocalizzazione del persiano è quella «orientale» solamente in nomi e toponimi isolati, mentre tutto il resto segue la tradizione «arabizzante», perché *Gulšan-i Rob* e non *-Rūb* di contro a *Tāriḫ-i Sūrī* (forma isolata *Sorī*)? P. 38, n. 20: perché non informare il lettore che anche la trascrizione in oggetto è a cura dell'Autrice? P. 46: manca la trascrizione del passo in cui è registrato l'aggettivo *bd* (cfr. p. 56). P. 48: il numero [21] indicante la «pagina» del ms. è riportato due volte: nel primo caso si deve leggere [20]. P. 56: *bd/baḍ*, ove non si capisce bene perché l'Autrice preferisca presumere un'errata grafia di *bdh* (inteso come aggettivo indeclinabile) piuttosto che accettare l'eventuale esistenza dell'aggettivo *baḍ* (*bd*) registrato anche in ZL, «*barābar*»; né PŽ né ZL, infatti, offrono esempi letterari a sostegno, rispettivamente, di *bdh* e di *bd*. P. 64: noto un *lālā* per *lāla*. P. 81: è sgradevole vedere, a distanza di una sola riga, in fondo, un *Harev ar-Rod* (secondo il sistema usato) e un *Harev al-Rod*. P. 94: in *trascrizione* si legge *xlā* per *xl'*. P. 96: l'ed. Armaghān di *Xuṣhāl* sarà quel che sarà, e consentirà senz'altro di affermare quanto si afferma, tuttavia io son disposto a scommettere tutti i miei tesori nascosti che un'ed. critica soddisfacente, un giorno o l'altro, recherà qui un normalissimo *šakkarīno* in luogo di *šakkar-nīwo*!

In conclusione mi auguro che il più arcigno iranista *mušekāf* ci dica

almeno che questa splendida ricerca «n'est pas sans mérite», come certi anziani giudicano l'opera dei colleghi che via via raggiungono la maggiore età (fatta salva la riserva secondo cui, venendo ai particolari, non sarebbe poi «juste» proprio quel che è più squisito, e che magari corrisponde a un suggerimento mio)<sup>5</sup>. Quanto a me, non posso che rallegrarmi molto di questa nuova buona prova della giovane iranistica italiana.

## II. Passione secondo Čingiz

La metafora persiana del pappagallo, che è il rovescio del mito di Narciso pur nascendo essa stessa da matrice squisitamente narcisistica, spiega in maniera adeguata il procedimento con cui il cosiddetto Occidente assume informazioni sul «Semialtro», cioè sul Diverso-in-quanto-scismatico, che è notoriamente molto più ingrato del Diverso-in-assoluto, ovvero Esotico di prima istanza. Il pappagallo, dunque, si pone davanti allo specchio, vi scopre dentro un'immagine alquanto grottesca, e riferisce a destra e a manca di quali singolari individui si trovino, di là dal vetro, a questo mondo. Nel riferire, ovviamente, emette stridori che sono talora una parodia della voce umana, e li ode, quindi aggiunge al suo racconto la notizia relativa a quei singolari stridori, che ricordano l'uomo (il pappagallo dovrebbe simboleggiare l'anima sapienziale) ma al tempo stesso lo disonorano. In ultima analisi, lo specchio rivela l'esistenza, oltre sé, di un uomo sí, non si può negare, ma di un uomo che sta sprecando la scintilla divina posseduta e valorizzata, di qua dallo specchio, dal titolare legittimo, e addomesticatore patentato, del pappagallo vociante.

Non importa dunque che, a specchio oscurato, le terre pontificie si presentino come «le peggio amministrate d'Europa dopo quelle del Turco»; basta che lo specchio si animi, e il cruccio per la pessima amministrazione dei corpi e per la perdita della anime altrui investe quello che, non dai tempi di Marina Mnišek ma da quasi sempre, è il più ambito e ghiotto, ma non mai afferrato, boccone cui Maître Renard-Chiesa Romana abbia mai fatto la posta. Maître Renard può liberalizzarsi, e trasferirsi nell'Avignone atlantica, ma l'oggetto privilegiato della sua libidine non sembra mutare: l'amoroso malanimo (Domine Domine *salvum* fac Regem Demetrium Moscoviae) è curiosamente lo stesso nei confronti di quella che è sempre la Grande Eccezione Stabilizzata alla formula salvifica brevettata di qua dallo specchio.

Nulla di molto complesso, in tutto ciò. Questa gelosa rivalità etnico-culturale, roba, per certi versi, di quella che i marxisti osano definire «residuale» ed è invece la zavorra stessa del pappagallo-anima in levitazione, ce la portiamo dietro fin da quando si cianciava di *Graecia capta...* e di *Timeo Danaos...* Con la modificazione sopravveniente – falso storico da far impallidire la velleitaria eliminazione di un Trockij per rasentare la riuscita elimi-

<sup>5</sup> *Abstracta Iranica*, 5, 1982, n. 621 a p. 186.

nazione dei fratelli di Gesù dai catechismi – che la parte papisto-evangelica, pur ignara di Aristotele prima di Averroè, e di lingua greca stessa prima dell'arrivo del cardinale Bessarione, ha trasferito «il meglio» di quanto dal Grande Rivale ad essa proviene dal campo dell'acculturazione a quello delle componenti fondamentali, basilari, di sé: la «grecità» dell'Occidente (Poitiers come Maratona, quando invece, ove non si fosse trattato di una scarauccia banale, quelle sarebbero state se mai le Termopili dell'ultimo ellenismo) non è in questo un granché diversa dall'«orkhonicità» dei turchi repubblicani, o anche dai cromosomi mohengiodarici dei pachistani; tutto legittimo, del resto, nella misura in cui è ovunque legittima, cioè comprensibile, l'ansia dell'acquisizione di un passato-retrotterra. Ma tant'è: guai solo a chi non crede che sia la «cultura occidentale» l'erede vera e *diretta* del «pensiero greco», mentre greci bulgari serbi e russi, proprio loro, si ritrovano, con regressione a priori, a livello scitico. E non solo per colpa – forse merito – dei turchi.

Tutto ovvio fin qui: il vero Grande Scisma è quello interno alla Cristianità-Europa, fessa, e non da ieri, dal mento al ciuffetto. Ma come prende forma la dabbenaggine simmetrica di tanti Maître Corbeaux, onde nasce il «complesso» degli interessati, che a tutto ciò – beninteso dall'età romantica in poi – finiscono col credere essi stessi (che poi si *inorgogliscano* o si *sparentino* della Scizia che è in loro, non cambia molto, si tratta sempre di naturali reazioni di psicologia collettiva postromantica), perfino nel surricordato contrappunto musorgskiano – poi splendidamente stalinizzato dal Prokof'ev del Nevskij – spezzando lance a favore dell'antitesi, altrettanto falsa, fra il «sano» *mužik* pagano-ortodosso tolstoiano e il «raffinato ma frivolo» cavaliere cattolico?

Per rispondere bisogna anche tener conto del fatto che i più prepotenti tendono non solo all'appropriazione di un passato ma pure alla defecazione delle scorie del medesimo, e che quindi il pappagallo, a un certo momento, compie una virata sui 150 gradi e scopre che, mentre la Grecia è *qui*, e c'è sempre stata, Roma è in realtà *là*: la Roma del mommsenismo volgare, ovviamente (e del resto tutte queste baggianate sono di marca tedesca), ma è inutile gridare di terze rome che sono come le seconde e dalle quali conviene scappare, perché la cura dei *vera Dei dogmata*, *l'apokolokyntosis* e la *damnatio memoriae* appartengono per eccellenza alla Roma numero uno, e, dai primordi dell'«Occidente» sino al riaffermato primato papale, fanno parte integrante per eccellenza – anzi parte motrice – della civiltà che procede, sempre perentoria e apodittica nella sua sostanza (la formula occidentale *up to date* è sempre La Formula), da Ovest verso Est. Salvo che sono state, a Ovest, secolarizzate, cioè a dire si sono fatti avvertiti i fumatori, scrivendoglielo sopra i pacchetti delle sigarette, che si stanno probabilmente avvelenando. E sulla effettiva, funzionale, genuina modernità consumistica della cosa, non v'è dubbio di sorta.

Categorie palesemente assurde, o semplicemente futili, con le quali è superfluo polemizzare, ma che fanno parte, orecchiata, del bagaglio culturale di troppa «dissidenza» sovietica, e infettano anche la più benintenzionata «opposizione di Sua Maestà», come s'usa definire per esempio la posizione di un Čingiz Ajtmatov, quando il primo problema reale, *almeno* il

primo, sarebbe quello di un'adeguata informazione e mobilità, che, se fosse, tarperebbe le ali a molti pappagalli. (Al di là, s'intende, di una quotidianità meno scomoda). Un'informazione – e mobilità – simile naturalmente a pioggia gentile e continua, non a sporadici rituali diluvi («confessioni alla russa») che si abbattano sulla siccità in nulla agevolando le colture.

Ben è vero che i pappagalli occidentali, per lo più, non utilizzano l'informazione di cui potrebbero disporre, né quella di qua, né quella di là dallo specchio, così come i fumatori non vedono gli slogan anti-fumo. Tuttavia l'obiezione che il moderno liberalismo dell'«Occidente» è fratello all'ipocrisia come Eros a Thanatos non vale a difesa di nessuno, perché era appunto compito della Palingenesi offrire un'informazione non consumistica. A prescindere dunque da ogni retroterra temporale o tradizionale, che è insisto, una baggianata, la cautela protezionistica di certo attuale «Oriente», offensiva in sé, compie per di più il danno incalcolabile di lasciare aperti spazi reali ai soli echi, ulteriormente distorti, dell'informazione del pappagallo, scoraggiando in ogni singolo l'approccio alla pur consolante produzione «interna» che si dà: il singolo, in condizioni del genere, tende a considerare «autentico» solo se stesso, diffidando di ogni altro, simile o dissimile che sia.

Ma la conseguenza più demoralizzante, credo, di questa cecità e sordità indotta che impedisce a me qualunque dialogo alla pari con *pressoché qualunque* «dissidente», fatto salvo con pochissimi altri il semimitico Bumbury-Obrjuzov (ci s'intende se mai meglio con molta dirigenza e con gran parte del «lealismo»), consiste nell'appiattimento a critica universale di sé tanto dell'angoscia esistenziale quanto, nelle sovrastrutture, e del difetto-replica e del difetto originale e autonomo (oltretutto, in tal modo, mimetizzato quindi minimizzato); e consiste nella stolidissima ansia, resistente anche all'emigrazione (diversa cosa è quella truffaldina categoria della «nostalgia», alibi morale di chi «resta» senza per questo diffidare come si conviene del pappagallo), di qualche cosa d'ineffabile (la «grazia», giustappunto») da cui ci si sente esclusi e di cui non si percepisce l'inesistenza. Mito dell'Occidente, allora, dove la fuga da Costantinopoli ripete pari pari la fuga a Costantinopoli di Pierre Loti (Oriente come il meglio di noi, come il peggio di noi, come ogni altra possibile maniera d'essere noi), ma calciando e pietrificando l'illusione, destinata in Loti a evanescenza perpetua, in una sorta di superamento delle leggi stesse della fisica e della fisiologia: Occidente come l'Oriente di un Corbin, addirittura, come realtà primaria del sogno, come «corpo di resurrezione». Non credo proprio di esagerare il peso, in tutto ciò, della mia taumaturgica informazione: certi catecumeni, almeno per un po', potrebbero anche essere in grado di gestirla. Altrimenti, l'infuato baratto resta quello cantato da Pascarella: bello, eh, quest'astucetto di cerini? Voler contraccambiare vostri oggetti (ugole plettri archetti pianole muscoli scattanti fantasia creatrice)? Oppure, è delle proprie cose che si sopravvaluta gratuitamente la povera e nuda «spiritualità».

Scrivevo una volta, ma si trattava solo di un Kadri, solo di un Hedāyat, e di malessere da dieta informativa sbagliata, non da inedia, di «esotismo di riflesso e autodenigrazione». Siamo, ahimè, in questi stessi paraggi: come fosse il destino professionale dell'«orientalista», passar la vita a fronteggiare

rivendicazioni di genuinità artificiali e artificiose, ordine d'idee entro il quale, pur essendo radicalmente diversi i termini del baratto, il mondo sovietico attuale si allinea penosamente al terzo mondo; non nei suoi politici, che la sanno sempre un po' più lunga, ma proprio nei più squisiti e tecnicamente provetti (e privilegiati) rappresentanti della sua intelligenza che talora stanno, agli omologhi occidentali, come una grande sartoria italiana sta a un magazzino moscovita (il che, certo, nel terzo mondo non si dà). E dire che, per altro verso, cioè biologicamente e psico-esistenzialmente, non c'è terzo mondo entro i confini sovietici, ove, come per sortilegio, gli «orientali», più sono se stessi, più sono «occidentali», diciamo europei, e addirittura l'opposizione di Sua Maestà può essere assunta da un chirghiso.

Proprio tutto come ai tempi del Falso Demetrio, si diceva?

Be', per la verità un po' peggio: sia nella maldicenza del pappagallo sia nell'ammirazione del medesimo di là dallo specchio, dove gli specchi mancano, o, quando ci sono, miniaturizzano ovvero ingigantiscono.

Almeno, un tempo, c'era chi s'inorgoglia d'essere un Semi-Altro, chi se ne spaventava, chi riconosceva nel pappagallo occidentale, quindi nella sua immagine in trasferta, l'Anticristo, chi il Modello d'ogni progresso. Ma da quando Augusto ha assunto la carica di Tribuno della Plebe, e ha fuso nel suo Programma lo slogan del «Potere ai Soviet» con quello, tecnicistico, dell'«elettrificazione di tutto il paese», il buffo ecologo slavofilo o siberiofilo di sempre, irato ai patri profanatori dell'estasi boreale (oh, che ferite nella tundra, quelle Autostrade del Sole di Mezzanotte!), ai lottizzatori del Giardino dei Ciliegi e allo spauracchio del Cilindro agitato da Esenin, si è trovato alleato, in una battaglia condotta in comune con il «liberale occidentalizzante», contro quell'ibrido Scizia-America che è il sovietismo. Pur essendo tipica, l'identificazione tra «costruzione del socialismo» e «costruzione» *tout court*, di un paese costruito (rovinato) poco, o comunque costruito (rovinato) un po' meno degli altri. Appartengono allora al «Sistema» e come tali vengono denunciati, sionisticamente (mi perseguita sia chi nega sia chi proclama la mia diversità), tutti i guai provocati in noi dall'essere venuti al mondo più tutti i guai provocati dal mancato allineamento al modello papista, più tutti i guai tipici del modello papista, cui il povero «Sistema», ancora un po' per sua fortuna e grazie a Dio, tiene dietro a stento e col fiato grosso. *Quid* del maggior torto di non esser riuscito neppur esso, che forse poteva e che comunque pareva averlo promesso, ad evitare almeno gli ultimi?

Tale problema non sembra porsi affatto, neppure in Ajtmatov. Per cui, anche in Ajtmatov, a quanto fin qui lamentato si riducono, senza sostanziali novità, due dei tre aspetti della tematica di *Placha*, ultimo suo libro (ho visto una ristampa di Riga, 1986), accolto di qua dallo specchio con degnazione più benevola del solito, ma sempre condiscendente (l'autore è troppo «ufficiale» per essere preso veramente sul serio dai dogmatici del primato papale e dagli affetti da socialrealistofobia: diverso sarebbe se quella *stessa* opera fosse stata pubblicata all'estero). Purtroppo, dunque, anche in Ajtmatov, se pure Mosca non arriva a invidiare la rete ferroviaria metropolitana e il servizio di nettezza urbana della Prima Roma, o a pensare che una

semplice supplica degli interssati al Parlamento Europeo indurrebbe la medesima a restituire il Tirolo meridionale a Vienna, se l'intellettuale in trasferta a Bologna e ivi borseggiato non mette la sua disavventura a carico della locale amministrazione di sinistra, sicuro che a Napoli (o a New York) la cosa non sarebbe mai capitata, le responsabilità «primarie» non sono mai isolate le une dalle altre. Si fondono invece, come ineluttabilmente, nell'orrido di un simbolo che torna ad essere pan-umano per *via negationis*. Noi, ad ogni modo, come facciamo a commiserare la gioventù sovietica per la diffusione della droga (si trattasse almeno della vecchia vodka...)? Come facciamo a commuoverci per una folle partita di caccia siberiana? Poveracci *anche loro*, certo, tanto più che se lo meritavano meno, ma il Parco Nazionale d'Abruzzo è ben altrimenti svotato, e Stalin o chi per lui non ha nessuna colpa nell'inquinamento del Tirreno. Quanto poi (secondo elemento emergente) al contrasto sociale e esistenziale tra il nuovo *kulak* «positivo» e il dommatico fannullone delle Sacre Scritture socialiste – che a qualcuno pare audace – il discorso non è certo originale, e quel che ci interessa di più, in vicende di pastori chirghisi per una ragione o per l'altra infelici, non è il suggerimento gorbacevian-riformistico ma l'atteggiamento smarrito, panico, verso una natura sentita al tempo stesso, angosciosamente, come «criminale» e come «madre», che è poi la medesima cosa del disperato pauroso rimpianto di un'epoca (gli anni venti e trenta) al tempo stesso feroce (come non s'usa più) e generosa (come pure non s'usa più). Pur se seguito per vie viziose, il disperato rapporto dell'anima con questa pura santa insostenibile durezza dell'esistere costituisce l'essenza vera del romanzo (il cui titolo espliciterei in «varie possibili forme di calvario per i puri di spirito») e unisce, nel segno terribile e doloroso del Lupo sacrificatore e vittima che tutti li attraversa (finii nel nome della Lupa, e quivi caddi e rimase la mia carne *sola*), i due suaccennati aspetti al terzo: nientemeno che un'ultima variante della Passione di Gesù Cristo.

Nella discussione sul libro, naturalmente, è saltato fuori, a tradursi in riserva, il «sapore bulgakoviano», ma Bulgakov non è stato certo l'unico né il primo a rievocare quell'antica eterna faccenda. Curioso che non si sia sottolineata la novità dell'approccio ad essa (di questo tipo di approccio) da parte di un musulmano. Pure, è anche, se non proprio, l'«adamizzazione» di Gesù, o meglio la reciproca cristianizzazione di Adamo (l'islam, è noto, non conosce nulla di simile all'*hybris* dell'Incarnazione se non nel mito del rifiuto angelico opposto da Iblis a una «creta qualunque» fatta vicaria di Dio e – come tale! – destinata a «spargere il sangue») a fornire la chiave di quel singolare (dicono) rapporto di affinità, nell'infinita solitudine dell'Unico, del Diverso, dell'Alfa-Omega, del *Clamans in Deserto*, della scintilla divina prigioniera del suo creato e ad esso tragicamente consustanziale e ferocemente ma vanamente, mitemente o sornionamente, ribelle, fra il Buon Pastore e il Lupo, che è poi il sottaciuto, ma oggettivo, *link* anche fra Gesù e Stalin.

Cito dal mio amico tagico Zul'fikarov, che, guarda caso, ha pubblicato (pp. 159-180) i suoi *Deti del Derviscio Zul'fikar chiamato il Folle* (ennesimo vivido esempio del realismo socialista che sarebbe connaturato nelle rotative stesse di marca sovietica) in un numero di *Družba Narodov* (1986, 12) nel

quale ferve, altrove, parte del dibattito su Ajtamov: vera e propria interpretazione autentica, musulmana cioè, e addirittura *şūfī*, del simbolo.

«Disse un giorno al derviscio la saggia dolente vecchia Asia Alau Apa Tanur: oh, quanto è triste, benedetto Khogja Zulfiqar, il nostro mondo di terra che sotto la luna si stende! Com'è terribile cosa la grande onniscienza di Dio padre nostro che tutto prevede! Io sono figlia a pastori, che fare a non più ricordare l'assalto notturno dei lupi che addentano tagliano squartano lacerano le greggi fitte remissive silenti transeunti? Perché tanta ferocia da Dio misericordioso a questa terra? Perché deve passare, l'innocenza degli agnelli, dal tepido grembo materno alle fauci dei lupi, senza godere di questa terra umida d'erbe e di fronde?»

Rispose il derviscio; o benedetta remota fanciulla, eterna pastora, dalla tua prima notte avvampante di lupi è impressa in te per i secoli fanciullesca afflizione d'agnella. Io so il tuo profondo dolore, ma immagina greggi innocenti che sbranano e rodono e incalzano e ingoiano come fuscello un esanime lupo furioso. Oh, cosa davvero tremenda! Un mare, tanto dolore di lupo, dinanzi al ruscello dell'afflizione di pecora tua!

Tanto pur si darà nella Fine dei Tempi, quando agnelli bramosi belanti rosicchieranno masticheranno ingoieranno un lupo ammantato di solitudine e rognà. Oh, non volerlo, mio Dio!»

E ancora, nel segno del fratello del Lupo, il deuteragonista del Parco Nazionale d'Abruzzo, in quell'Eden dove natura, genere, specie e individuo si fondono nell'angoscia assoluta dell'unicità del Prototipo ovvero Superstite:

«Un recinto dorato d'autunno di tersi cristalli, e sonnacchiosi ruscelli cosparsi di denso caduco fogliame di noci. Ruscelli immobili, fermi, che pigri ristanno, sussulto d'acque soltanto nell'indolenza dell'oro, nell'aureo torpore, nella crisalide inconscia della foresta che scorre percorsa da brivido lungo beato, nel flusso pensoso di ciottoli immemori, adamantini monili di solitudine vacua ed eterna. Là scuote sul monte Hazrat-Şâh l'antichissima chioma di crisantemo, e nutre di briciole d'ambra, di bacche colore del miele, una vecchia stormente signora dell'alpe, le labbra purpuree dell'ultimo Orso del Tetto del Mondo. Paese cheto e beato, mio Dio, immobile santo assonnato mio Dio, la mia culla, il mio dondolo dolce, e la bara e il sudario! Una radura risposta fra monti, e sugli occhi e nei tratti e nell'anima del morituro, dell'ultimo Orso morente mortale, la stessa angoscia che s'era dipinta sugli occhi e nei tratti di Adamo, dolente progenitore».

Unico e votato ad amministrare morte, il lupo non amministra morte al di là di ciò che è Natura e che il lupo stesso uccide, Cristo e Stalin ci curano omeopaticamente della morte che è in noi perché è in loro. Chi non ha mai mandato a morte nessuno in nome dei suoi propri principi morali, imperativo categorico del resto insopprimibile in ogni monoteismo, lanci dunque la prima *damnatio memoriae*. Come giustamente ricordava Elliot nel suo *Assassinio in alto loco*, subito dopo Natale è logico venga Santo Stefano, il Giorno del Primo Martire: ma taceva, nonostante ben lo adombrino certi apocrifi, che è stato il Capriccio di Gesù Bambino a mandare a morte Stefano, come il Vecchio della Montagna, d'oggi e di ieri, i suoi «haššâš-šîni». La pecorella smarrita va rintracciata e messa in salvo dal lupo per

essere piamente divorata a Pasqua, e ogni pesca miracolosa è un grave attentato all'ecologia. Il Lupo è il Rivale e il Doppio e il Gemello di Cristo e di Stalin (come del resto, da sempre, è certo Anticristo), tutti e tre sono mossi da amore inesorabile cioè violenza, *devono* far emergere la morte che è nel Dio unico e nelle cose. Tutti e tre suscitano una pena infinita, *più* delle loro vittime.

Un mucchietto prostrato d'ossa e di stracci, estenuato, impaurito, il Cristo di Ajtmatov: buttato a terra dal peso delle medaglie, volevo dire delle spine. E di fronte a lui, molto più banale e risaputo, un Pilato Grande Inquisitore ma pieno di umano buonsenso, il falsissimo Stalin secondo certi pappagalli occidentali, l'Anticristo secondo l'eco di certi pappagalli, mentre il vero Stalin, del monoteismo variante definitiva e radicale, si trova dall'altra parte del Golgota, rinnegato da Giuda una volta, da Pietro ben tre.

Interessanti anche, in questa Passione secondo Čingiz, in questo tira e molla eterno fra Maometto e la Montagna, direbbe Chlebnikov (già, l'islam russo...), i ricorrenti spagnolismi della Russia: l'ostinatezza dell'Idiota-Quixote e il *Mañana* della Salvezza. A quando, dunque, il Vero Giorno, onnisciente crudelissimo Bog-*Zavtra*, autobiografo così puntiglioso dei Casi Tuoi, e poi così assurdamente trincerato dietro l'imperscrutabilità delle Tue Vie? Già, ma se a sua volta l'uomo non apre (*mañana Le abriremos*), Dio è pienamente giustificato nel Suo Ritardo. E se Dio ritarda, l'uomo è giustificato nel suo non aprire a Dio. Solo Cristo e Stalin non sentono ragione: oggi o mai più! Fra poche ore, tu alla mia destra, tu alla mia sinistra! Siate felici nell'Attesa come lo sarete nel Vostro Luminoso Futuro! (L'obiezione a Stalin dell'altro Bulgakov, secondo cui Caio non deve essere sacrificato al Tizio di domani e al Sempronio di dopodomani, è veramente spudorata se fatta in nome di Cristo) e guai all'azione di boicottaggio del fico che, fuori stagione, si crede autorizzato a non produrre.

Ajtmatov si sarà anche illuso di presentare il suo Cristo quale un bravo eresiarca, paradigma dell'attualità di un suo discepolo prete e di un suo discepolo socialista (insomma) in lotta contro i farisei, *pere*-strutturante il mondo, e in certo senso incentivante, magari, la produzione, per quanto poi l'immagine del patibolo inevitabile, che se non è un fallimento in assoluto rimanda comunque tutto a *mañana*, non sia proprio nei programmi del Primo Segretario. Ma, più del patibolo, è il disperato Segno di Dio, l'*Ayātullāh*-Lupo, che distrugge quest'intenzione ancora vagamente real-socialista per restituirne i resti alla loro ineluttabile tragicità. E qui non c'è eco di pappagallo che tenga, l'autore dell'«Apocalisse laica», come hanno voluto definirli, si riscatta completamente, se pur di riscatto è luogo a parlare. Cristo e Stalin sono uniti da due caratteristiche fondamentali e inconfondibili per le quali passa una retta sola: la più perentoria, tanto accanita da parer quasi serena, sfiducia negli uomini (ben altro che la comprensione scettica di un Maometto) e, nel contempo, la più testona irriducibile determinazione a realizzare il *Regnum* comunque e lo stesso. Il paradosso dello spirito sovietico, o meglio degli «anni venti-trenta», che nulla ha più a che vedere, come nulla ha più a che vedere Cristo con Giovanni, mero spiraglio sulla Luce, con il «paradosso liberale» immediatamente precedente. Ma siccome i tempi generosi e feroci in cui si schiudono le Rivelazioni e si



cancellano i Fratelli sono ormai, per il presente millennio almeno, definitivamente passati, è chiaro che non se ne farà nulla. L'Apocalisse si richiederà cechovianamente su di sé, resterà solo, ma quello è di ieri oggi domani e sempre, stabilizzato perenne immanente, priorità unica rispetto allo stesso socratico simbolo del sacrificio ineluttabile e inutile dell'Agnus Dei e/o dell'Angelo Iblīs, il dolore «naturale» del lupo, l'insonne ululato del mondo sublunare alla luna.

MICHAEL KUTUZOV-TOLSTOY, *The Story of my Life*, Blue Horns Publishing-House, Marburg/Lahn, 1986, pp. 147; MYRIAM KUTUZOV-TOLSTOY, *Budapest 1944-1945*, Blue Horns Publishing-House, Marburg/Lahn, 1987, pp. 336.

Per la cultura mondiale è sbocciato a Marburgo un nuovo fiore: sono nate le edizioni «Blaue Hörner Verlag». Mutuando il nome dal sodalizio avanguardistico georgiano dei *Cisperi q'anc'ebi* (I corni azzurri), che, con la radicalità delle loro enunciazioni teoriche e l'innovazione della loro creazione poetica, scombinarono, negli anni Dieci e Venti del nostro secolo, il tranquillo ambiente letterario di Tiflis, l'animatore delle nuove edizioni, lo studioso Bernd E. Scholz, dichiara implicitamente che gl'interessi di questa impresa saranno rivolti soprattutto verso il mondo sovietico. E sfogliando il catalogo delle prossime pubblicazioni non possiamo che trovare una conferma di questi intendimenti: le memorie di P. Florenskij, una cretomazia di manifesti del simbolismo russo, un racconto di V. Kaverin, un'antologia di manifesti dell'avanguardia georgiana e ancora altri titoli che riguardano la cultura del mondo sovietico.

Anche l'autore del primo libro pubblicato, *The Story of my Life*, ha un cognome che sulla sua russicità non lascia dubbi: Kutuzov-Tolstoy. Nato nel 1896 nella cittadina di Carskoe Selo, famosa non solo come residenza degli zar, ma anche perché Puškin vi frequentò il liceo, il conte Michael Kutuzov-Tolstoy, oltre che essere imparentato con la nobile casata dei Tolstoj, era un discendente del celebre feldmaresciallo Michail Ilarionovič Kutuzov, che, con la sua duttile strategia, costrinse Napoleone alla ritirata alcuni mesi dopo la vittoria di Borodino nel 1812. Educato a Parigi, Baden-Baden e Pietroburgo, il conte Kutuzov-Tolstoy si sposò nel 1918 con la principessa Marija Volkonskaja (della nota famiglia decabrista) e scelse di trascorrere la luna di miele a Pavlovka, nella provincia di Tambov, dove la famiglia della moglie aveva la sua residenza di campagna. Ma la guerra civile che infuriava in Russia arrivò anche a Pavlovka e l'odio che disseminava sconvolse la vita felice della giovane coppia. Un giorno i bolscevichi si presentarono alla tenuta della Volkonskaja, arrestarono il conte e, accusatolo di essere un nemico del popolo, lo condannarono a morte. Riuscito a fuggire grazie alla lealtà di un suo cocchiere, egli

iniziò, in compagnia della moglie, una lunga odissea, prima attraverso la Russia e poi l'Europa, alla fine della quale trovò rifugio in Belgio. E in quel paese fu sottoposto a una nuova, dura prova: nel 1928 morì la sua giovane consorte. Non sopportando più di vivere in Belgio, dove aveva ritrovato la felicità e poi di nuovo era stato colpito dal dolore, egli si trasferì a Riga e in questa città conobbe la contessa belga Myriam de Villers, che, nel 1937, divenne la sua seconda moglie. Nel 1940, con l'arrivo in Lettonia delle truppe sovietiche, egli fu costretto a riprendere, con la moglie, la sua peregrinazione: in Svizzera, in Jugoslavia, in Romania e quindi in Ungheria. A Budapest, nel 1944, il conte e la consorte si unirono alla Croce Rossa svedese e quando le truppe sovietiche entrarono in città trovarono il compatriota Kutuzov-Tolstoy intento a curare i feriti russi in un ospedale retto dalla Legazione svedese. Nel 1951 le autorità ungheresi espulsero dal paese il conte e la contessa ed essi trovarono un ultimo, definitivo rifugio in Irlanda, dove trascorsero il resto dei loro anni.

Una vita così intensamente vissuta meritava certo di essere raccontata, ma forse esige una partecipazione emozionale da parte dell'autore che il libro non ha. Iniziate a scrivere quando il conte Kutuzov-Tolstoy aveva già compiuto i 75 anni, queste memorie sono imbevute della prudenza e del distacco della vecchiaia, sono, in un certo quel senso, 'frenate' nel loro svolgimento, non raggiungono quella tensione narrativa che le avrebbe trasformate in una sorta di romanzo. Accadimenti, dolori, passioni si collocano lontanissimi nel tempo, senza mai coinvolgere o suggestionare il lettore, anzi pare sia l'autore stesso che, con la sua scrittura asciutta e fredda,

non intende chiedere alcuna adesione.

Più coinvolgenti sono invece le memorie della consorte, la contessa Myriam de Villers d'Awans et de Waroux, che, seppur narrate con uno stile descrittivo e razionale, riferiscono dei drammatici avvenimenti che accaddero nella Budapest del 1944/45, durante l'assedio dell'esercito sovietico. In quella enclave di umanità apparentemente perduta, si sviluppano tensioni, si prendono decisioni, si provocano sofferenze che coinvolgono milioni di persone. Sopra le loro teste si muovono e agiscono forze enormi e indecifrabili (l'esercito sovietico, l'esercito tedesco), eppure i loro destini non sono guidati da questa specie di fato imperscrutabile, ma sono essi stessi, con le loro azioni e con le loro anche minime scelte, gli artefici della propria sorte.

Ci pare che la contessa Kutuzov-Tolstoy sopravvanzò, con questo suo *Budapest 1944-1945*, il lavoro del marito perché sa parlare di una sconvolgente tragedia storica attraverso le piccole vicissitudini o i minuscoli drammi della vita quotidiana. In particolare l'autrice filtra o scandisce i grandi avvenimenti che narra sulla storia personale di una giovane ebrea di nome Féo, costretta a vivere in un ambiente che le è profondamente ostile.

La *Budapeštskaja operacija*, da parte dell'esercito sovietico, prende avvio il 29 ottobre 1944 quando i soldati del 2° e del 3° fronte ucraino iniziano una serie di lente operazioni militari con il fine di accerchiare Budapest. Nel dicembre dello stesso anno l'accerchiamento è completato, ma solo il 13 febbraio 1945 le truppe sovietiche entrarono in città. In quei lunghi mesi a Budapest si svolsero tragedie inimmaginabili. La fuga pre-

cipitosa degli ebrei di fronte alla furia disumana delle SS, la sofferenza dei prigionieri russi feriti e curati all'ospedale della Croce Rossa svedese in cui prestavano la loro opera il conte Kutuzov-Tolstoy e sua moglie Myriam, le terribili difficoltà materiali cui si trovavano davanti tutti coloro che intendevano aiutare i prigionieri feriti. Con l'arrivo in città dei soldati sovietici le cose non mutarono di molto perché all'occupante tedesco si sostituirono ben presto non i liberatori, ma i nuovi occupanti sovietici, con la loro protervia e le loro violenze, non ultima delle quali fu l'arresto del conte Kutuzov-Tolstoy, che, secondo le forze di sicurezza sovietiche, era un agente tedesco rimasto in città per raccogliere informazioni militari sull'esercito sovietico.

Sullo sfondo dell'immane tragedia che si è compiuta in quei mesi a Budapest, si erge, come dicevamo, la figura della perseguitata Féo, che, da un lato, sa carpire tutta la nostra solidarietà per la causa degli ebrei e, dall'altro, serve all'autrice per farci meglio partecipare a quegli avvenimenti che nel 1944 segnarono nella capitale ungherese una pagina tremenda della nostra storia contemporanea.

LUIGI MAGAROTTO

JOHN S. GUEST, *The Yezidis. A Study in Survival*, London-New York, KPI, 1987, pp. XVIII-299.

Dopo aver letto quest'ultimo, in ordine di tempo, contribuito all'affascinante e dibattuto tema degli yezidi, ci pare di poter dire con una certa sicurezza che si è persa una buona occasione certo non per risolvere una volta per tutte – se mai sarà possibile farlo – la controversa questione,

quanto almeno per presentare al pubblico – specialista o no che sia – un quadro completo ed esauriente sotto i suoi vari aspetti.

Certo, il sottotitolo “a study in survival” può suonare quasi come una giustificazione che esima l'Autore dall'addentrarsi, ad esempio, nell'intrico delle ipotesi avanzate sulle origini della setta da un secolo a questa parte, per quanto anche da questo punto di vista il libro ci sembri alquanto carente. In realtà, per lunghi tratti, quelli che dovrebbero esserne i protagonisti non compiono che fugaci apparizioni, quando non ne sono del tutto assenti, il che, in questo caso, ci sembra in notevole contrasto con le pur dichiarate intenzioni.

Dopo la prefazione dell'Autore (pp. XI-XIV) – in cui tra l'altro apprendiamo le ragioni, a quanto pare piuttosto fortuite, della scelta dell'argomento<sup>1</sup> – e l'introduzione (pp. XV-XVIII) a cura del prof. A. Cunningham della Simon Fraser University (Canada) – in cui si delineano alcune caratteristiche salienti, passate e attuali, degli yezidi – si arriva al primo dei tredici capitoli, corredati da un Epilogo, due Appendici, Note, Bibliografia e Indice, in cui si articola il libro.

<sup>1</sup> L'Autore, pur non essendo un orientista di professione, è nondimeno nipote di orientalisti, attraverso lady Enid Guest, moglie di sir A.H. Layard (1817-1894), e il libro sembra quasi essere stato (dopo due fontane – una delle quali è riprodotta insieme all'Autore alla foto 50 del libro – e, forse, l'energia elettrica) l'ultimo atto di una più ampia opera di «sdebitamento postumo» verso i discendenti di quegli yezidi che si presero cura del suo illustre antenato nel lontano 1849 (p. XI e *Austen Henry Layard tra l'Oriente e Venezia*, a cura di F.M. Fales e B.J. Hickey, Roma, 1987, p. 156).

Il primo capitolo (pp. 1-14) si intitola molto opportunamente "Antecedents" dato che, dopo un breve excursus sulle caratteristiche fisiche e sulle vie di comunicazione tradizionali della zona, prende a descrivere le vicende storiche di questo angolo del Vicino Oriente nientemeno che dall'VIII secolo a.C. per arrivare, dedicate due pagine alla narrazione della guerra tra Eraclio e Xosrow Parviz, all'XI secolo d.C.

Il secondo capitolo (pp. 15-27) e il terzo (pp. 28-41) trattano l'uno la storia dei primi secoli della setta e l'altro i suoi usi sociali e culturali.

Come si sa, profeta e fondatore della nuova religione è tradizionalmente ritenuto lo *šeix* 'Adī b. Musāfir, morto nel 1162, considerato un pio sufi dagli ambienti sunniti e amico di 'Abdu'l-Qādir al-Ġīlānī. Già sotto il terzo «Gran maestro», Ḥasan b. 'Adī (m. 1246), la confraternita *'adawiyya* sembra però uscire dai binari dell'ortodossia per diventare qualcosa di diverso, come parrebbero testimoniare la venerazione e obbedienza assolute richieste da Ḥasan ai suoi seguaci (p. 19), la presenza di Šarafu'd-Dīn b. Ḥasan al fianco del selgiuchide Key-Kāvūs II<sup>2</sup> contro i mongoli (p. 22), o la campagna condotta nel 1415 da emiri curdi della Ġazīra contro i seguaci dello *šeix* 'Adī (p. 27, ma 1410 a p. 43), episodio quest'ultimo che sembra segnare l'i-

<sup>2</sup> È appena il caso di ricordare in questa sede come Key-Kāvūs II – egli stesso di madre greca – provenisse da una dinastia i cui membri non erano nuovi a matrimoni di stato con principesse cristiane, e come a lui, proprio in seguito all'esito sfortunato delle vicende belliche di cui si parla in queste pagine, si facciano risalire le origini di un popolo dalla storia e dagli usi religiosi almeno insoliti, se non proprio misteriosi come quelli degli yezidi, cioè dei gagauzi della Dobrugia.

nizio del decadimento delle fortune della confraternita.

Di qualunque cosa si trattasse, essa era abbastanza potente da indurre l'emiro di Mosul a far uccidere Ḥasan e sterminare i suoi fedeli qualche anno più tardi (pp. 20-21) e abbastanza eterodossa da attirarsi gli strali di Ibn Taimiyya, intransigente custode dell'ortodossia più rigorosa (p. 25).

In ogni caso, questi indizi fanno pensare che lo *šeix* Ḥasan abbia cercato di far evolvere il suo ordine, avvalendosi delle virtù guerriere dei suoi seguaci curdi<sup>3</sup>, in una direzione analoga a quella presa circa due secoli più tardi dalla *šafawiyya*, cioè verso la creazione di una confraternita di «monaci-guerrieri» con cui acquisire per sé e per la propria famiglia un vero e proprio potere temporale oltre a quello spirituale già detenuto.

Un'ipotesi di questo tipo non è comunque affrontata da Guest, così come sarà solo sfiorato il problema delle origini e della denominazione della setta e della venerazione tributata al califfo Yazīd I, mentre della famiglia omayyade sono ritenuti discendenti sia lo *šeix* 'Adī sia i membri della famiglia principesca degli yezidi.

La controversa questione dell'origine degli yezidi ci induce a ricordare in questa sede una lacuna bibliografica di Guest, le memorie del capitano Alessandro de Bianchi (*Viaggi in Armenia, Kurdistan e Lazistan*, Milano, 1863, non citato in bibliografia) uffi-

<sup>3</sup> O perlomeno, grazie anche a tendenze al *ghuluww* già presenti – ma non è chiaro in qual misura – tra i membri della *'adawiyya* fino dai suoi inizi, abbia solo accelerato un processo già in atto (cfr. R. LESCOT, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beirut, 1938, pp. 32-36).

ciale dell'esercito italiano passato – sarebbe il caso di dire «armi e bagagli» – al servizio della Sublime Porta, che, in un capitolo dedicato appunto agli yezidi, ne traccia un ritratto basato su letture, incontri con membri della setta e altre testimonianze variamente raccolte nel suo peregrinare attraverso l'Impero (de Bianchi, *op. cit.*, pp. 221-246). De Bianchi, comunque, concorda con il giudizio di quegli studiosi – pochi, per la verità, per sua stessa ammissione – secondo i quali gli yezidi altri non erano (come al solito!) se non i discendenti delle dieci tribù perdute d'Israele (*Ibidem*, p. 232 e sgg.).

Il terzo capitolo, «The Yezidi religion», costituisce una delle parti più interessanti – pur nella sua schematicità – di tutta l'opera, esponendo i punti fondamentali della dottrina yezidi, elencando le principali feste della comunità, (utili la descrizione e le piante del santuario di Lališ), e delineando la sua organizzazione sociale. Struttura che, almeno per quanto riguarda la parte della popolazione connessa a vario titolo con l'esercizio del culto, sembra presentare una rigida stratificazione di tipo castale<sup>4</sup>, come suggeriscono le prescrizioni matrimoniali a cui accenna Guest: ma anche in questo caso siamo di fronte solo ad allusioni, e niente più, che possono suscitare molti quesiti nel lettore ma che certo offrono poche risposte.

Comunque, a proposito sempre delle feste e della struttura sociale degli yezidi, non si può fare a meno di notare le differenze, a tratti anche

notevoli, che corrono tra le descrizioni che di esse danno Lescot e Guest, pur ammettendo che i cinquant'anni che dividono i due studi non siano passati senza conseguenze sia sulla società sia sul cerimoniale (Cfr. Lescot, *op. cit.*, pp. 70-72 e 83-98, e Guest, pp. 32-38).

È nel quarto capitolo, «Early Encounters with the Outside World» (pp. 42-58), che, tra la narrazione delle guerre turco-persiane all'epoca di Selim I e di Solimano il Magnifico (XVI secolo) e quella delle sempre più frequenti spedizioni inviate dai *paşalık* di Baghdad e di Mosul per ridurre all'obbedienza i sempre riotosi *şeytan-perest* (XVIII secolo), fanno per la prima volta la loro comparsa gli europei, nella fattispecie missionari e diplomatici francesi che per lungo tempo, nel XVII secolo, cercarono vanamente di evangelizzare gli yezidi e contemporaneamente di stringere con loro alleanze a detrimento della Sublime Porta.

Dal quinto capitolo in poi, comunque, missionari, consoli ed esploratori europei sono sempre più i protagonisti di un libro che si poteva legittimamente presumere dedicato a tutt'altro argomento.

Abbiamo così, (pp. 74-87), un resoconto abbastanza dettagliato delle attività e degli spostamenti del celebre dottor Grant (1807-1844), oppure il racconto, (pp. 65-70), dei retroscena e delle peripezie della «Euphrates Expedition», il cui scopo era verificare se l'Eufrate fosse, come si pensava e si sperava, navigabile nella stagione estiva (l'Autore, non senza orgoglio, ci comunica come anche un suo antenato abbia fatto parte della commissione tecnica della Camera dei Comuni che diede parere favorevole alla missione, «... *with Columbus' first voyage and the Soviet sput-*

<sup>4</sup> Forse un residuo ormai cristallizzato degli antichi gradi iniziatici della confraternita: cfr. LESCOT, *op. cit.*, pp. 31, 84-85 e nota 4 pp. 84-85.

*nik among the boldest enterprises undertaken by any government».*), ma non una esposizione chiara e soddisfacente delle cause che condussero ai massacri dei nestoriani del 1843 (pp. 85-87), a parte un generico accenno all'aspirazione del patriarca ad affrancarsi dalla sudditanza dovuta all'emiro curdo di Hakkari (p. 78).

Ancora, il fatto che uno dei partecipanti alla spedizione, Christian Rassam – cristiano di Mosul poi convertitosi all'anglicanesimo e il cui nome in arabo è tradotto molto perentoriamente dall'Autore «*designer of patterns for textiles*» (p. 67) – «*was an excellent chess player*» (p. 68), è ritenuto di tale importanza da dover essere comprovato da una nota, mentre lo stesso non avviene con altrettanto rilievo laddove (p. 8) si definisce la Širin sposa di Xosrow Parviz «*... beauty from Khuzestan*», affermazione di peso ben maggiore e, a nostro avviso, suscettibile di interessanti sviluppi.

Il racconto delle vicende dei missionari anglo-americani si snoda comunque lungo tutto il libro, motivato forse più che altro dall'attaccamento di Guest all'Inghilterra, sua terra natale, e agli Stati Uniti, patria d'adozione, e giunge a conclusione superando curiosità di vario tipo: il biblico Assuero che viene inserito nella genealogia achemenide come successore di Ciro il Grande e avo di Ciro il Giovane (p. 4), oppure Šāh Esmā'il dato per ventiquattrenne al momento della sua incoronazione nel 1501 (se non si tratta di un errore di stampa) e, quel che è ben più opinabile, definito «*... the first modern Shah of Persia*» (p. 44).

Notevole anche il modo distaccato con cui, a pagina 45, sono definiti gli Asburgo: «*... an Austrian family that ruled over Germany, Italy,*

*Spain... Mexico and Peru*».

Lo spazio a nostro vedere eccessivo accordato a personaggi come Rassam, Layard (rispettivamente definiti «*the man who brought the Yezidis into the nineteenth century*» e «*the emancipator of the Yezidis*») e altri, che pure ebbero un ruolo preminente nella difesa dell'esistenza della comunità e nella diffusione della sua cultura, finisce per lasciare in ombra due figure di spicco della storia moderna della setta, quelle di Mīr Hosein Beg (m. 1879) e soprattutto di Īsmā'il Beg (m. 1933).

Del primo, che pure guidò il suo popolo nella difficile transizione da comunità di eretici alla mercè di *bey* e *paša* a quella di comunità religiosa riconosciuta dalla Porta – processo che si sarebbe comunque concluso solo nel 1914, alla vigilia della I Guerra Mondiale (p. 169) – troviamo in realtà sottolineate nel capitolo a lui intitolato («*The Tribulations of Mir Hussein Beg*», pp. 103-118), più la propensione per gli alcoolici e la vita dell'harem che non le capacità politiche che si presume abbia pure avuto.

E certo non sono messe in luce le motivazioni della frenetica attività svolta da Īsmā'il Beg, cognato di uno degli ultimi emiri yezidi, ʿAlī Beg (m. 1913), e sospettato di essere stato complice del suo assassinio, a meno che non ci si voglia accontentare di un generico «*... restless by nature and much influenced by dreams*» (p. 161).

Oltre a partecipare a questa ed altre turbolente vicende come la rivalità – a tratti feroce – con la sorella Mayan Xatun, moglie dell'ucciso, Īsmā'il viaggiò a lungo tra le varie comunità yezidi, riservando una particolare attenzione a quelle racchiuse entro i confini russi, recandosi quindi in Armenia e in Georgia. I cordiali rapporti stretti da Īsmā'il Beg col *ka-*

*tolikos* di Ejmiacin si inseriscono sì in una plurisecolare tradizione di amicizia e di alleanza tra armeni, e cristiani in generale, e yezidi – che ebbe forse le sue ultime testimonianze nell'appoggio dato dagli yezidi di Transcaucasia alle lotte che l'Armenia indipendente dovette sostenere, nella sua breve vita, contro i turchi (p. 191) – ma ebbero anche una portata veramente rivoluzionaria per un gruppo fino ad allora, eccezion fatta per i testi sacri, privo di cultura scritta<sup>5</sup>: la costituzione cioè di una serie di scuole che avrebbero finalmente dovuto dare un'istruzione moderna ai giovani yezidi.

Infine un'ultima osservazione. Il fatto che l'esposizione della storia contemporanea degli yezidi si arresti in pratica al 1958 ci sembra una grave lacuna per un libro uscito nel 1987, e non è certo lo striminzito «Epilogue» di pp. 197-198 a dare un quadro aggiornato della situazione della comunità, in una zona che, manco a farlo apposta soprattutto dal 1958, è ricchissima di fermenti e di tensioni: per cui non crediamo che questo libro riuscirà «... to fill a niche in Near Eastern history» (p. XI).

Tra i suoi punti positivi, invece, vorremmo ricordare i capitoli «The Publication of the Sacred Books» (pp. 141-158) e «The Yezidis in Transcaucasia» (pp. 187-196), oltre all'aver esso accolto, e quindi divulgato, la traduzione dei sacri testi yezidi (Appendix I, pp. 199-206) e al notevole apparato bibliografico (pp. 251-282); utile infine la tavola genealogica della famiglia Çol (p. 283).

<sup>5</sup> «... Essi non hanno... iscuole in cui apprendere, non libri di sorta, la tradizione da padre in figlio è tutto per essi». (de Bianchi, op. cit., p. 237).

In definitiva, il proposito di redigere una storia degli yezidi dagli inizi fino all'epoca contemporanea, seppur lodevole in sè, si è rivelato troppo ambizioso, senza contare che, come abbiamo già più volte avuto occasione di scrivere, il libro spesso sembra più una «storia delle missioni anglo-americane nel Curdistan» che non una «storia degli yezidi». Questo non significa che dalla sua lettura non si possano ricavare utili spunti per ulteriori ricerche in cui valersi delle note e della bibliografia fornite da Guest, ma tutto sommato pensiamo che come «*first proper history of the Yezidis*» (come recita il primo risvolto di copertina) abbia solo in minima parte raggiunto lo scopo prefissato.

Giorgio Rota

Anita M. Weiss, *Islamic Reassertion in Pakistan: Islamic Laws in a Modern State*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986, pp. XVIII, 146.

Come afferma il ben noto esperto americano di Storia delle religioni John L. Esposito nella sua presentazione, questo volume è il primo che si ponga come obiettivo l'esame degli effetti del programma di islamizzazione del generale Zia ul-Haq sulla realtà pakistana, al di là della retorica ideologica, attraverso i contributi di veri specialisti, i cui nomi ricorrono frequentemente nelle migliori pubblicazioni riguardanti l'area dell'Asia meridionale.

D'altronde il Pakistan si presta egregiamente a questo tipo di esame, per essere un paese che, a causa delle sue stesse origini, riprese da Weiss nel saggio iniziale, ha dovuto fare i



conti con la portata politica del revivalismo islamico assai prima dell'Iran. Al punto che si può assumere ad esempio paradigmatico degli effetti sulla struttura del «sistema politico» (per la cui definizione come per quella di «cultura», e «subculture», «politica» si rimanda alla trattazione di G.A. Almond e G.B. Powell, *Politica comparata*, Bologna 1970, capp. II e III) di una cultura, quella islamica, comprensiva di varie subculture: tradizionalista, neo-tradizionalista, modernista, laiceggiante. Esempio tanto più interessante in quanto permette di osservare ciò che si verifica quando un paese, decolonizzato formalmente, cerca di guadagnarsi un'indipendenza reale, consistente, secondo la sempre valida definizione di Abdel Malek nel suo contributo a *La Dialectique sociale* (Paris 1972), nella riconversione dell'economia e nella definizione della propria identità culturale.

Ora, il programma di islamizzazione del generale Zia si presenta come il tentativo più globale di raggiungere entrambi gli obiettivi, visto che i provvedimenti presi nel suo quadro spaziano dalla materia fiscale alla previdenza sociale e al diritto penale. Resta da vedere quanto queste disposizioni corrispondano realmente alle esigenze del paese nel suo insieme, o non siano piuttosto una risposta alle rivendicazioni di nuove fasce sociali, immesse nel processo politico nel corso dello sviluppo economico. Tali protagonisti del cambio sociale articolano le proprie richieste secondo una terminologia religiosa, riconoscendosi nella proposta politica di partiti neo-tradizionalisti come la *Jamaat-i Islami*, il cui integralismo, benché non abbia un seguito di massa, è però assai vivace ed aggressivo.

La questione, tuttavia, non è af-

fatto semplice, perché nonostante la comune adesione all'Islam sia il cemento dello Stato pakistano, i suoi cittadini non sono affatto d'accordo, né lo sono mai stati, sulla definizione e sul contenuto dello Stato islamico. Tuttavia il peso politico del richiamo all'Islam, per quanto confuso possa esserne il concetto per la gran massa, resta di una importanza determinante. Le vicende politiche pakistane dell'ultimo decennio hanno infatti palesato come continui a rimanere valida l'opinione espressa nel *Munir Report* (Lahore 1954) che «... provided you can persuade the masses to believe that something they are asked to do is religiously right or enjoined by religion, you can set them to any course of action, regardless of all considerations of discipline, loyalty, decency, morality or civic sense». Venuta l'ora, alla fine degli anni Settanta, di un tipo di proposta ideologica diversa da quella modernista-laiceggiante che ad essa si era fin dall'inizio contrapposta, resta da vedere se essa sia effettivamente attuabile, e se e quanto l'attuale governo la stia attuando.

Alavi, nel suo contributo al volume in esame, non nasconde il suo scetticismo sia sull'attuabilità che sulla volontà, e la possibilità, del generale Zia di compiere tale operazione, perché i problemi etnici, economici e sociali del paese non sono risolvibili con una manciata di disposizioni, che egli definisce «cosmetiche». Anzi, nel suo tentativo di legittimarsi tramite l'islamizzazione, l'attuale governo incoraggerebbe incautamente le speranze degli integralisti, che non sarà poi in grado di mantenere. Burki, chiamato ad esprimersi sul programma di riforma economica, sostiene assai più prudentemente che in assenza di una chiara definizione di che

cosa sia un sistema economico islamico, è troppo presto per giudicare. Da buon economista ed esperto di alta finanza, tuttavia, egli rileva che le misure adottate, come quelle raccomandate nel *Report of the Committee of Islamisation*, sono più che altro ispirate a generici principi di giustizia socio-economica. Ardua sarebbe quindi la definizione della specificità islamica di un piano quinquennale come il Sesto (ora in corso), che non si discosta di molto, e negli obiettivi e negli strumenti, da quelli «laici» che lo hanno preceduto.

Mayer e Clark prendono in esame gli effetti dell'introduzione delle tasse islamiche (*zakat* e *'ushr*) dai due capi opposti: dal punto di vista del prelievo fiscale e dell'efficacia redistributiva. Entrambe le autrici ne rilevano la scarsa incisività, e soprattutto la scarsa fiducia che in tali misure nutrono i cittadini, oltre ai problemi posti dal fatto di aver assunto quale direttiva l'opinione della scuola hanafita, mentre nella società pakistana esistono consistenti gruppi minoritari di diversa scuola con diverso parere al riguardo.

Il saggio di Weiss sulle implicazioni dell'islamizzazione per le donne è, per quanto espresso con il massimo dell'equanimità e nei termini il più possibile concilianti, una vera e propria requisitoria contro il tentativo di relegare permanentemente le donne in posizione subordinata. E la sua conclusione, che il movimento di protesta delle organizzazioni femminili pakistane contro le leggi e le proposte lesive dei diritti delle donne comprende finalmente membri di tutte le classi sociali, suona come una speranza che esse riescano, unite, a combattere contro l'ingiustizia sociale per un futuro migliore.

Kurin, nel suo acuto quanto di

tono volutamente somnesso resoconto della realtà rurale, fa notare la sostanziale estraneità del mondo contadino a istanze ritenute importantissime nei centri urbani. La solidità e la concretezza contadina non sono scalfite dalle ideologie, ferma restando la completa identificazione tra Islam e tutto quanto sia ritenuto giusto e desiderabile. L'attuale programma non ha praticamente impatto sulla realtà rurale, che resta scettica nei confronti del centro del potere.

Richter, nel saggio finale, tirando le fila dei diversi argomenti trattati in questo interessante volume, rileva fra l'altro che i risultati dell'islamizzazione saranno probabilmente duplici, perché ad una prima accentuazione dell'Islam da parte del regime, a breve termine, farà seguito un crescente alienarsi del pubblico dal governo militare e, conseguentemente, dal suo programma di islamizzazione.

D'altro canto, il governo del generale Zia ul-Haq, a parte la opportunità politica di tentare una versione diversa dell'ideologia islamica dopo l'esperimento «laico» di Ayub Khan e quello «socialista» di Bhutto, non può dire di identificarsi né con la proposta degli *'ulama* tradizionalisti né con il progetto della neotradizionalista *Jamaat -i Islami*. L'accoglimento di molti tratti della subcultura neo-tradizionalista non esclude, anzi evidenzia la pragmaticità dell'approccio al problema di dare al paese una identità in cui la vasta maggioranza si possa riconoscere. Tuttavia, la serie di misure adottate non sembra, a giudicare dai risultati riportati dai saggi di questo bel volume, aver inciso seriamente sul sistema, anche se quasi tutti gli autori concordano sul fatto che è ancora molto presto per dare un giudizio definitivo.

L'islamizzazione pakistana, co-

munque, non sembra reggere alla verifica, ma dimostrarsi soltanto un altro tentativo sulla strada del recupero di una specificità culturale che dovrebbe andare di pari passo con la costruzione di un'economia moderna ed attiva e non troppo dipendente dal capitale straniero. Non c'è motivo di dubitare della sincerità del governo attuale in questo tentativo, che unisce la pragmaticità alla cautela, e che ha almeno il merito di promuovere ulteriormente il dibattito circa il significato della specificità islamica nel contesto del mondo contemporaneo, facendo in modo che il riconoscimento della propria identità non si risolva, come altrove, in un rifiuto in blocco di tutta quanta la cultura occidentale.

Ma, come questa serie di osservazioni di esperti dimostra, in una società composita come quella pakistana appare estremamente difficile introdurre in modo organico leggi e misure che si rifanno ad una determinata versione dell'Islam tradizionalista, anche perché il sistema ormai in atto da un quarantennio ha assimilato molti dei valori occidentali. Perché, come osserva Khadduri nel suo *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore and London 1984), in un paese musulmano moderno il sistema deve saper conciliare lo standard di valori islamico con quello di valori occidentali, modificandolo secondo le esigenze della società cui va applicato.

Daniela Bredi

Gianroberto Scarcia

PER ALESSANDRO BAUSANI, 1921-1988

*Così come desiderava «nell'eventualità che il deprecabile caso si verificasse», e come espressamente richiese, sorridendo divertito all'idea di aver quasi corretto le bozze del saluto a se stesso, pubblico qui, esattamente quali furono pronunciate alla festa del sessantennio, le parole che dissi allora. Aggiungo solo che la serenità di quella volta è ancora, al di là della non rassegnata incredulità di fronte alla sciocca caparbietà del destino, la stessa: ci veniva incontro nell'altare di quell'ultimo, ma sempre orizzontalmente eterno, faticoso respiro del 12 marzo. Ed era, ogni dolente fruscio di quell'inspirare e di quell'espirare, la duplice lode a Dio dello Sheikh Sa'di che da fiaba poetica si faceva certezza. Al Dio coetaneo, bambino, compagno di scherzi e di giochi, di birbonate magari. All'unico Dio che possiamo a nostra volta, come Alessandro Bausani vuole, teneramente comprendere e perdonare.*

*Ventinove Maggio Ottantuno*

È il 29 maggio. Cade Costantinopoli e nasce Alessandro Bausani. L'aquila, che pareva stanca, riprende ancora una volta il volo, seguendo ancora una volta il corso del cielo, e torna a occidente. In un primo momento avevamo pensato di raffigurare, sulla copertina del libro presentato, una luna calante sul Bosforo e un crescente sull'Argentario, o sull'Esquilino. Poi, riflettendo meglio, abbiamo lasciato cadere il progetto. Non solo perché era troppo naturalistico, anche se un po' stilizzato e zurvanizzato, ma perché in fondo l'antitesi di fiaccola fra quella sorta di Cautes e quella sorta di Cautopates è proprio l'antitesi che non esiste. La nascita di Bausani, infatti, è la rinascita dell'Oriente in Occidente, non certo l'offuscamento dell'Oriente a vantaggio dell'orientalistica coloniale.

Sessant'anni di rinascita ormai, con qualche frutto maturato

anche su altri tronchi secondari. Non starebbe a noi dirlo, ma tanto lo sanno tutti, e lo ripete spesso anche Bausani, che l'unica scuola in fondo è la sua. Sì, certo, l'arabistica nostra non ha meritato tanti lutti. Poi c'è un pizzico di esoterismo tucciano proficuamente sparso qua e là, ma, appunto, l'esoterismo è privilegio, non scuola. Ci sono dei bravi semitisti, ma anche loro, se si sono fatti una scuola, o meglio se sono bravi, lo sono più malgré le patron che per averlo amorevolmente sfruttato.

Molto mi rallegra oggi, comunque, la presenza qui di Francesco Gabrieli, padrino illustre di tanta nascita, cui non ripeterò il complimento espresso nella mia premessa. E, viceversa, soprattutto mi rattrista l'assenza dell'Angelo Michele, trattenuto altrove da quelli che ritiene i doveri della sua spada fiammeggiante.

Naturalmente non stiamo a dire ai presenti chi è Alessandro Bausani e che cosa ha scritto. Le innumerevoli voci della bibliografia raccolta da Alberto Ventura dicono tutto. Fra l'altro, dicono che non si tratta di un professionista della filologia orientale. No, Bausani è, dell'Oriente e di tutto il resto, il sublime dilettante, nel senso che veramente per diletto, suo e nostro (capita ben di rado) ricerca e scrive.

A sessant'anni, la sua è ancora curiosità genuina, di bambino, che lo muove esclusivamente là dove è mossa. A novanta si rinnoverà come Tiziano e bambino sarà sempre. Bambino che gira con il suo sorrisetto per templi e moschee, sinagoghe e mashriq al-adhkār, confondendo i dottori, compresi forse gli ultimi. Il fanciullo sapiente, come ho scritto giorni fa da qualche parte, il nostro straordinario e irripetibile kudak-e dānā.

Sono trent'anni che ci conosciamo e venti, più o meno, che ci diamo del voi. È un rito stilnovistico. La scuola veneziana qui festante è nata dunque trent'anni fa, da un incontro in un'aula dell'Ismeo a Roma, sull'Esquilino. Secondo incontro, in un circolo cinematografico; terzo incontro, in una pizzeria, sempre dell'Esquilino. Ma dopo il terzo incontro, ricordo bene come fu che entrai nella Basilica Liberiana, cattedrale di quel colle sacro, e pregai di furia la Vergine ad nives: «Rinuncio a ogni altra soddisfazione negli anni che mi aspettano, dissi, ma mi sia dato di seguire questa tariqa fino in fondo, con successo, sino al fanā, anche a costo di sofferenze». È stata invece una tariqa allegra, oltre che serena. Bausani, infatti, dissipa l'eventuale tristezza dello stato d'animo di cui lo frequenta, e molto mi ha commosso, giorni fa, sentirmi dire da un allievo la stessa cosa. Se così è, è la prova che sono stato esaudito, caro Riccardo: sappi rasserenare anche tu qualcuno, anche quando sei triste.

Qualche momento di amarezza c'è stato senz'altro; momento, per l'esattezza, di gelosia: ma chi ha scioccamente dubitato, sia pure per poco, di essere il prediletto, si è poi visto abbondantemente consolare dalla Provvidenza. Una Provvidenza prevedibile, peraltro, ad essere di vera fede o di acuto senso storico, che qualche volta è lo stesso. C'è stato naturalmente qualche altro maestro, anche dopo, perché il suggello dei maestri, il *khātim al-asātidh*, non è necessariamente l'ultimo in ordine di tempo. Esiste un'eternità diversa da quella verticale dell'*azal* e dell'*abad*, un'eternità orizzontale, senza confini a destra e a sinistra, un'eternità che Bausani appunto ci ha insegnato.

Con questa premessa si perdonerà l'apparente tratto adulatorio del dire: tutti, o quasi tutti, siamo mortali. Quasi tutti perché Bausani è immortale. Appunto nel senso in cui Muhammad, al quale in parte, sessualità magari esclusa, assomiglia nel suo umanissimo antiteutonico scetticismo del dialogante quotidiano con Dio, è suggello dei profeti. Anche per chi, alla Massignon, consideri Muhammad un pre-cristiano.

Bausani è la sintesi a priori tra l'emozione e la scienza, tra il diletto e lo scrupolo. E quest'ultima cosa va detta con grande chiarezza perché lui, in ciò un po' civettuolo, dice di no, di non avere poi tanti scrupoli. E non è vero.

Chi siamo, chi possiamo essere noi, allora, dinanzi a un esempio così irripetibile? Io lo so, chi sono: semplicemente l'oste dal gusto sicuro che riconosce la damigiana giusta e poi, compiendo lo sforzo, assolutamente minimo, ma indispensabile, di aspirare un po' d'aria (una certa tecnica ci vuole) dà inizio, con un tubo di gomma, al travaso nelle varie bottiglie che aspettano. Magari bisogna conoscere anche le bottiglie, perché ce n'è di quelle che non sapranno mai nutrirsi, e altre cadranno e giaceranno riverse, pulsando come cuori nel rinunciare alla pozione inebriante che fugge a inutili diastoli dall'angusta strettoia di un vetro inadatto. Non è classismo, è solo intelletto d'amore.

E adesso eccoci qui radunati, chi ebbro, chi riverso, chi folle d'amore, chi aspirante, a festeggiare quello senza cui non saremmo, e che naturalmente non ha bisogno dei nostri festeggiamenti. Ma anche questa festa, di cui è *mūstaghni*, senz'altro lo diletta un poco, e certamente se ne ricorderà, proprio perché è scettico ed è comprensivo, e sa che la zampa di locusta, nel nostro caso un *khorjin* variopinto su quello che potrebbe essere l'asino di Cristo, vale magari più della zampa di pavone e dell'uovo di quaglia farcito di caviale d'oro. E se non vale più, varrà almeno altrettanto.

Auguri dunque, a nome di tutti e trentasei, dalla monna Vanna

che apre il volume al Giorgio che lo chiude, significativamente celebrando con la sua maggior età accademica questi sessant'anni. E mi sia permesso ricordare in particolar modo con Serena Loi la primizia della quarta generazione bausaniana. Auguri. Anche se poi l'augurio è un nuovo atto di egoismo, dal momento che la vita del maestro è vita per i discepoli. Prendete dunque la bisaccia dello Sheikh Ahmad, districatene dalla trama i fili bianchi, se ce ne sono tra i neri. La carovana è di panni, e viene comunque a Voi dal Sistan.