

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

XLII, 3

2003

(Serie orientale 34)

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

- 5 MICHELA ANDREATTA, Alcuni aspetti della traduzione latina del *Commento al Cantico dei Cantici* di Gersonide: lessico, glosse esplicative e grammaticali
- 29 NATASCIA DANIELI, Sull'epistolografia ebraica in Italia nei secoli XVI-XVIII
- 57 FRANCESCO GRANDE, La struttura originaria della radice araba nel pensiero di 'Ibn Ġinni
- 85 BARBARA DE POLI, Introduzione al Marocco in rete
- 123 MILENA BERNARDELLI, Sulle tracce di un mito immortale: il *Romanzo di Alessandro* nella tradizione armena
- 171 DANIELA MENEGHINI, Lexical Solidarity in the Classical Persian Ghazal: Research Methodology and Preliminary Data
- 205 MARIO VITALONE, Il *Diario di viaggio in Persia* di Pietro della Valle: un confronto con le *Lettere*
- 233 DANIELA BREDI, Continuity and Change in Women's Role in Indo-Muslim Society Seen Through a Few Female Members of the Tyabji Family
225
- 243 CECILIA COSSIO, Identità imperfette. Gli hijra nella letteratura hindi
- 273 DANIELA CAMPO, Sei discorsi (*fayu*) del maestro Xuyun (1840-1959). Considerazioni sulla lingua della scuola buddhista Chan in epoca moderna

- 303 CLAUDIA RAMASSO, Vīrabhadra e il sacrificio di Dakṣa: studio iconologico e iconografico di una manifestazione terrificata di Rudra-Śiva
- 321 MARCELLA MARIOTTI, Proposte per un'analisi sociologica degli *anime* giapponesi per la prima infanzia. L'esempio di *Soreike! Anpanman*

ARTICOLI

Michela Andreatta

ALCUNI ASPETTI DELLA TRADUZIONE LATINA DEL COMMENTO AL CANTICO DEI CANTICI DI GERSONIDE: LESSICO, GLOSSE ESPLICATIVE E GRAMMATICALI*

Nella primavera del 1486 l'ebreo convertito di origine siciliana Guglielmo Raimondo di Moncada, *alias* Flavio Mitridate, fece il suo ingresso alle dipendenze di Giovanni Pico della Mirandola in qualità di maestro di lingue orientali e collaboratore. Nell'arco di pochi mesi egli tradusse per il filosofo umanista una quarantina di opere ebraiche (per la maggior parte, ma non esclusivamente, di argomento mistico), introducendo contemporaneamente il committente all'apprendimento dell'ebraico, dell'arabo e dell'aramaico, nonché della *qabbalah*. Gli studi di Ch. Wirszubski¹, per molti versi pionieristici ma pur-

* *Sigle:*

- BHS *Torah Nevi'im u-Ketuvim. Biblia Hebraica Stuttgartensia...* Editio funditus renovata... ediderunt K. Elliger et W. Rudolph..., Editio quarta emendata opera H.P. Rüger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990⁴ (1966-1967¹).
- Ct *Cantico dei cantici* [nelle citazioni la numerazione dei versetti corrisponde a quella del testo ebraico della *Biblia Hebraica Stuttgartensia* e, in traduzione italiana, a quella de *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1989⁹ (1974¹)].
- Riva *Peruš hameš megillot hoyer havarim mehukkam ha-filosof ha-Elohi harav rabbi Lewi ben Geršon... Nidpas taḥat memšelet ha-adon ha-ḥašman Qrištofil Ma'drus...*, Riva di Trento 1560, cc. 2a-22a.
- Vulg. *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita...*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995.

¹ Si tratta di una serie di articoli in ebraico e inglese nei quali lo studioso israeliano ha indagato la figura di Flavio Mitridate e il suo rapporto con Giovanni Pico, nonché le fonti cabbalistiche dell'umanista. Questi contributi sparsi (successivamente raccolti nel volume Ch. Wirszubski, *Ben ha-šitim. Qabbalah, Qabbalah nošrit, Šabta'ut. 'Arak M. Idel (Between the Lines. Kabbalah, Christian Kabbalah and Sabbatianism*, Edited by M. Idel), Jerusalem, The Magnes Press - The Hebrew University, 1990) sono confluiti -

troppo rimasti incompiuti, hanno comunque chiarito come molti dei motivi esposti da Giovanni Pico nelle due serie delle *Conclusiones Cabalisticæ numero XLVII secundum secretam doctrinam sapientium Hebraeorum Cabalistarum* e delle *Conclusiones Cabalisticæ numero LXXI secundum opinionem propriam* derivassero dalle traduzioni dell'ebreo convertito, dal quale in questa prima fase dipendevano assai verosimilmente la maggior parte delle concezioni dell'umanista in materia di *qabbalah*. Le problematiche connesse con le traduzioni che Flavio Mitridate approntò per il Mirandolano sono note: in modo alquanto disinvolto e col preciso intento di venire incontro alle aspettative del committente, il traduttore addomesticò il contenuto della letteratura che veniva presentando a Giovanni Pico, in particolare tramite il frequente inserimento, spesso sotto forma di interpolazioni, di letture di contenuto cristologico e cabbalistico. Questi interventi – del tutto arbitrari e che profittavano dell'entusiasmo e ingenuità del Conte – danno adito ad illazioni circa la personalità di Flavio Mitridate e la natura opportunistica del suo rapporto con Giovanni Pico; in realtà, è lecito affermare che il siciliano, competente e assai dotto, fornì agli umanisti cristiani coi quali venne in contatto il servizio che questi si aspettavano. Difficile non ricordare, a questo proposito, gli accenti compiaciuti ed entusiasti con cui Giovanni Pico affermava di aver trovato esposta, nella letteratura ebraica che veniva esaminando, la religione cristiana anziché quella mosaica². Come già G. Scholem rilevava, in virtù dell'attività all'in-

assieme ad altro materiale che lo studioso aveva raccolto in vista di un'opera monografica sulla *qabbalah* in Giovanni Pico – in Id., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.) – London, Harvard University Press, 1989.

² Si tratta di un passo dell'*Oratio de hominis dignitate* largamente citato, che così recita: «Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia, indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis – testis est Deus – religionem non tam Mosaicam quam Christianam. (...) In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant» (*Oratio de hominis dignitate* in G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, [R. Istituto di studi filosofici. Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 1]. A cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, p. 160). Gli stessi concetti vengono esposti anche nell'*Apologia*: «(...) (neque enim eos [libros Cabalæ] Hebraei Latinis nostris communicare volunt) cum diligenter perlegerim, inveniens ibi multa, imo pene omnia consona fidei nostræ, visum est mihi habere posse Christianos, unde Iudeos suis telis

terno dei circoli umanistici e teologici dell'ultimo quarto del XV sec. e in particolare per il legame con Giovanni Pico, Flavio Mitridate non solo fece parte a pieno diritto della storia della *qabbalah* cristiana, ma ne condizionò fortemente le prime espressioni³. Tuttavia, il ruolo da lui effettivamente svolto nell'elaborazione delle fonti ebraiche nell'opera di Giovanni Pico e negli sviluppi successivi della *qabbalah* cristiana rimane in parte ancora da valutare, e non può prescindere dall'esame sistematico di tutti i manoscritti contenenti le sue traduzioni, e più in generale di tutte le versioni latine attraverso le quali Giovanni Pico attinse ad opere e autori ebrei⁴.

Fra i libri ebraici di cui Giovanni Pico commissionò la traduzione latina all'apostata siciliano, e che, pur di argomento prettamente filosofico, fu da lui certamente letto e studiato, compare anche il *Commento al Cantico dei cantici* di Levi ben Gersom (Gersonide), la cui versione, autografa di Flavio Mitridate, si conserva alle carte 5a-54a del ms. Vat. latino 4273, col titolo di *Levi Gersomide [sic] commentariorum [sic] in Cantica canticorum Salomonis per Flavium Mythridatem ad Picum traductio*⁵. Il confronto del testo latino con l'originale ebraico

confondiant, cum ab eis authoritas Cabalistarum quos habent in magno onore et reverentia negari non possit» (Joannes Picus Mirandulanus, *Opera omnia. Scripta in editione Basileensi anno MDLXXII collecta*. Con una premessa di E. Garin [Monumenta politica philosophica humanistica rariora ex optimis editionibus phototypice expressa, curante L. Firpo, Series I, Numerus 12], Torino, Bottega d'Erasmus, 1971, vol. 1, p. 178).

³ G. Scholem, *Considérations sur l'histoire des débuts de la Kabbale Chrétienne*, in *Kabbalistes Chrétiens* (Cahiers de l'Hermétisme), Paris, Albin Michel, 1979 [Version revue et corrigée par l'auteur de *Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala*, in *Essays Presented to Leo Baeck*, Londres, East and West Library, 1954, pp. 158-193], pp. 19-46: 23-26.

⁴ Cfr. G. Tamani, *I libri ebraici di Pico della Mirandola*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola*. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994) (Mirandola, 4-8 ottobre 1994) [Centro internazionale di cultura «Giovanni Pico della Mirandola». Studi Pichiani, 5], Leo S. Olschki Editore, 1997, vol. 2, pp. 491-530: 492-493, nota 1; S. Campanini, *Pici Mirandulensis Bibliotheca Cabalastica Latina. Sulle traduzioni latine di opere cabalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola*, in P. Capelli - M. Perani (a cura di), *Atti del XV Convegno internazionale dell'AISG* (Gabicce Mare, 3-5 settembre 2001), «Materia giudaica», 7, 1 (2002), pp. 90-95.

⁵ Questa trattazione continua e precisa alcuni contenuti di un nostro precedente contributo, nel quale avevamo esposto i primi parziali risultati della ricerca, cfr. M. Andreatta, *Il Commento al Cantico dei cantici di Lewi ben Gershom tradotto in latino per Pico della Mirandola*, «Annali di Ca' Foscari», XXXVIII, 3 (1999), Serie orientale, 30, pp. 5-28. Ad esso riman-

dell'opera secondo la versione attestata nell'*editio princeps* stampata a Riva di Trento nel 1560, e con l'edizione recentemente curata dallo studioso israeliano M. Kellner⁶, ha permesso da un lato, di indagare le modalità con cui il traduttore approntò la versione – e questo a partire da alcune delle caratteristiche connesse agli aspetti tecnici del suo lavoro (metodo, trattamento della terminologia e delle fonti), dall'altro, di evidenziare ed esaminare valenza e contenuto degli interventi che Flavio Mitridate operò sul testo, in particolare in forma di glosse interpolate. La peculiarità dell'opera tradotta e alcune caratteristiche formali della versione latina offrono utili indicazioni sugli interessi di Giovanni Pico, sul tipo di richieste che egli avanzava al suo collaboratore, nonché sulle fasi del suo apprendimento della lingua ebraica e sulle modalità con cui Flavio Mitridate impartiva i propri insegnamenti; l'esame del testo latino e il suo confronto con l'originale ebraico alla ricerca di modifiche, aggiunte e letture frutto di un intervento arbitrario sul testo da parte del traduttore, ci ha permesso di valutare il grado di attendibilità della versione approntata da Flavio Mitridate, e anche di contribuire ad una migliore comprensione del ruolo svolto da questa traduzione nel complesso dell'opera del Mirandolano⁷.

Flavio Mitridate lavorò alla traduzione del commento nel 1486, e più precisamente in quello stesso periodo, compreso tra l'estate e l'autunno, a cui risalgono la maggior parte delle traduzioni che egli eseguì per il Conte, mentre il committente era immerso nello studio delle lingue orientali e della *qabbalah*, e nella stesura delle *Conclusiones*. Tuttavia, alcune caratteristiche materiali del manoscritto e il suo peculiare contenuto fan-

diamo per tutte le informazioni relative all'originale ebraico dell'opera tradotta, alle caratteristiche materiali e di contenuto del ms. Vat. latino 4273 e alle circostanze della commissione, nonché per ulteriori notizie sulla figura di Flavio Mitridate e la sua attività di traduttore.

⁶ R' Lewi ben Geršom, *Peruš le-Šir ha-Širim*. Hehedir be-seruf mavo we-he'arot M. Kellner (*Commentary on Song of Songs by Rabbi Levi ben Geršom*. Edited, with an Introduction by M. Kellner), Ramat Gan, Bar-Ilan University, 2001.

⁷ Tuttavia, le fasi attraverso cui Giovanni Pico attinse e rielaborò gli insegnamenti che gli venivano dal suo collaboratore rimangono per noi in parte precluse. Alcune note marginali di mano del Conte, apposte al manoscritto contenente la traduzione del *Commento al Cantico*, fanno supporre che molto fu in realtà affidato alla discussione diretta dei testi in sede di lezione, e agli insegnamenti che l'apostata gli impartì *viva voce*.

no supporre che la sua compilazione vada collocata ai primissimi inizi della collaborazione fra Giovanni Pico e il dotto siciliano. In effetti, a differenza degli altri manoscritti contenenti le traduzioni ebraico-latine di Flavio Mitridate, in particolare quelli cabbalistici, il ms. Vat. latino 4273 si distingue per l'aspetto esteriore complessivamente curato e ben composto. Delle tre opere in esso contenute – oltre alla traduzione del *Commento al Cantico* di Gersonide vi compaiono l'abbozzo di una versione latina del testo arabo della *Bibbia* e la traduzione latina della *Iggeret tehíyyat ha-metim* (L'epistola sulla resurrezione dei morti) di Maimonide – sono indicati chiaramente l'*incipit* e l'*explicit* e le didascalie iniziali riportano accuratamente l'indicazione del titolo e (nel caso del *Commento al Cantico* e del trattato di Maimonide) dell'autore dell'opera, nonché del traduttore e del committente; inoltre titoli, capilettera e lemmi biblici sono di regola vergati in inchiostro rosso e in corpo maggiore. L'assenza di interpolazioni di contenuto cristiano o cristologico e il numero limitato di quelle cabbalistiche, di contro a numerose chiose di contenuto linguistico e grammaticale tese a chiarire il significato o la funzione di una certa parola o espressione ebraica, fanno supporre che all'epoca Giovanni Pico fosse alle prese con i primi rudimenti dell'ebraico, e che la traduzione dava modo al suo maestro di riprendere e ampliare gli insegnamenti linguistici impartiti *viva voce*. Inoltre, l'assenza pressoché totale di note a contenuto personale e di esternazioni malevoli o maliziose nei confronti del patrono induce a ipotizzare che la traduzione venne approntata quando il rapporto tra i due era ancora idilliaco, prima cioè che le richieste del Conte si facessero ben più pressanti, tali da causare l'insofferenza del suo collaboratore⁸.

⁸ Cfr. F. Secret, *Qui était l'orientaliste Mithridate?*, «Revue des études juives», 16 [106] (1957), pp. 96-102, e Id., *Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates maître de Pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de Kabbale*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), vol. 2 (Comunicazioni), Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, pp. 169-187: 175-181. Quanto al ms. Vat. latino 4273, le uniche due note di contenuto personale sono quelle che compaiono rispettivamente in chiusura della traduzione del *Commento al Cantico* («Et ultra hoc quia hec expositio propter eius difficultatem tum lingue tum scripture non potuit bene interpretari nisi Lancilottus puer Mithridatis fovisset eum in lecto. Ideo habende sint ei gratie cum osculis dulcibus et suavibus», c. 54a) e della *Iggeret tehíyyat ha-metim* («Et sic finit traductio per Myrthi-

Al pari degli altri manoscritti autografi di Flavio Mitridate contenenti i testi delle sue versioni ebraico-latine, il ms. Vat. latino 4273 reca i segni del lavoro di traduzione. Correzioni e cancellature, che testimoniano di ripensamenti nel corso del lavoro, ma anche alcune glosse interpolate a commento dei passi tradotti, permettono di introdursi idealmente nel laboratorio del traduttore e di valutarne in maniera piuttosto precisa le modalità di lavoro, il metodo di traduzione, il grado di comprensione dell'originale, la familiarità con l'autore e con la materia trattata, i criteri che dettarono le scelte lessicali, e così via. Sotto il profilo del metodo, la versione del *Commento al Cantico* non può essere definita *ad verbum*, per lo meno non nel senso che tale categoria riveste nel caso delle traduzioni medievali, dove la stretta aderenza all'originale risulta nella riproduzione a calco del testo di partenza⁹. Essa non è neppure

datem cum detrimento sui equidem et gratia sui pueri qui etiam iuivit eum in hac translatione facienda in cubili fovendo», c. 77a [*et gratia... fovendo*, è stato successivamente depennato]), nelle quali Flavio Mitridate ringrazia con appassionati accenti il suo amato Lancillotto per il "sostegno" fornitogli durante il compimento di così difficili versioni. Sulla presenza di altre annotazioni di tono analogo nelle restanti versioni del siciliano e sulla possibilità di ricavare dalle "esternazioni personali" del traduttore dati utili alla collocazione cronologica dei manoscritti, vedi Ch. Wirzsubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, cit., pp. 72-73, 15-18.

⁹ Abbondanti indicazioni bibliografiche sui vari aspetti della traduzione in ebraico e dall'ebraico di epoca medievale sono reperibili in M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali di testi filosofici antichi* [Philosophica. Testi e Studi, 2], Brescia, Paideia Editrice, 1996. Pochissimi sono invece gli studi dedicati alle traduzioni e ai traduttori di epoca umanistica e rinascimentale, tra i quali diamo qui segnalazione di G. Tamani, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*, in I. Zinguer (éd.), *L'Hébreu au temps de la Renaissance* [Brill's Series in Jewish Studies, 4], Leiden - New York - Köln, E.J. Brill, 1992, pp. 105-114 e J.-P. Rothschild, *Motivations et méthodes des traductions en Hébreu du milieu du XIIe à la fin du XVe siècle*, in G. Contamine (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1989, pp. 279-302. Indicazioni e riferimenti di contenuto generale sono rinvenibili nei contributi sullo studio dell'ebraico presso gli umanisti, quali C. Dröge, «*Quia morem Hieronymi in transferendo cognovi...*» - *Les débuts des études hébraïques chez les humanistes italiens*, in I. Zinguer (éd.), *L'Hébreu au temps de la Renaissance*, cit., pp. 65-88, e l'introduzione della curatrice al medesimo volume, pp. 7-22; E. Garin, *L'umanesimo italiano e la cultura ebraica*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia, Annali, 11. Gli ebrei in Italia, I: Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1996, pp. 361-383; 361-367; S. Garofalo, *Gli umanisti italiani del sec. XV e la Bibbia*, «Biblica», 27 (1946), pp. 338-375.

una traduzione *ad sensum*, attenta al contenuto dell'originale e al suo messaggio, piuttosto che al *medium* linguistico che lo veicola. A nostro parere, la versione approntata dal dotto siciliano si caratterizza piuttosto come una traduzione tendenzialmente letterale, fedele al significato dell'originale e al tempo stesso abbastanza rispettosa delle strutture proprie della lingua di arrivo, e che tuttavia non esclude il ricorso alla estrema letteralità. Dal confronto con l'originale risulta chiaro come Flavio Mitridate tenda ad attenersi alla lettera dell'ebraico soprattutto nei punti in cui il significato del testo gli è meno chiaro o la lingua più ostica; in tal caso egli si limita a riprodurre la struttura sintattica o le caratteristiche morfologiche (ad es. i tempi del verbo) anche in contrasto con le regole della grammatica latina, o a rischio di compromettere l'intelligibilità dell'intero periodo in traduzione. Non mancano i calchi – in particolare sintattici, più raramente lessicali – né i semitismi, rilevabili, oltre che in alcune caratteristiche strutture tautologiche (ad es. «excogitans excogitaverit» [c. 16b]), nell'uso insistente del dativo etico, e nella ripetizione di pronomi personali e possessivi in corrispondenza dei suffissi dell'ebraico, ma ridondanti in latino, tendenza questa che risulta particolarmente accentuata nella traduzione del *Cantico*. Le discordanze nel periodare sono frequenti, così come gli errori di omoteleuto, e vanno imputati alla complessa sintassi dell'originale, nonché forse alle caratteristiche materiali della copia che Flavio Mitridate aveva di fronte¹⁰.

Come è noto, il *Commento al Cantico* è un testo di contenuto prettamente filosofico nel quale Gersonide espone una compiuta teoria del processo cognitivo e dell'organizzazione delle scienze; inteso come una sorta di manuale, esso presenta la specifica terminologia attinente al campo della gnoseologia ed epistemologia fissata dalle traduzioni dei Tibbonidi e successivamente accolta e sviluppata in particolare dagli autori della corrente aristotelica¹¹. La compilazione di un piccolo

¹⁰ La frequenza degli errori di omoteleuto, che contrasta con la precisione e la correttezza di senso complessive della versione, e la circostanza per cui il traduttore, avvertendo in alcuni casi l'incongruenza logica che ne conseguiva, cercò di porvi rimedio con proprie integrazioni, inducono a supporre che almeno parte di queste lacune siano da imputarsi alla copia manoscritta originale su cui Flavio Mitridate lavorò.

¹¹ Cfr. C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti* (*La philosophie juive au moyen-âge selon les textes manuscrits et impri-*

glossario ebraico-latino dei termini più frequenti e significativi della traduzione, qui riportato, ha evidenziato che Flavio Mitridate incontrò una certa difficoltà nella resa di parte del lessico del *Commento al Cantico*, difficoltà che in alcuni casi fu all'origine di fraintendimenti del corretto senso del testo. La circostanza per cui nella versione l'opzione nei confronti di alcuni corrispondenti latini sia discontinua, cosicché vocaboli diversi si alternino nella resa dello stesso termine ebraico, testimonia che il lavoro del traduttore non fu esente da dubbi e ripensamenti. Eccone alcuni esempi: l'aggettivo *dimyoni*, utilizzato in relazione alla facoltà immaginativa e ai suoi prodotti, viene tradotto sia con «*imaginarius*» sia con «*imaginativus*», e di conseguenza le forme elaborate da questa facoltà (*šurot dimyoniyyot*) diventano in latino «*forme imaginarie*», «*forme imaginative*», ma anche «*forme imagnate*»; le facoltà dell'anima indicate nell'originale dalla formula *koḥot nafšiyot*, vengono rese indifferentemente con «*virtutes animate*», «*potentie anime*» e «*potentie animales*», mentre il termine *mabut* è tradotto con «*essentia*», ma anche con «*quiditas*». Accanto alle incertezze non mancano veri e propri fraintendimenti, come nel caso della locuzione *šemot nirdafim* (sinonimi), che Flavio Mitridate, probabilmente leggendo *nifradim*, rende con «*nomina separata*», o di *ḥalqe ha-soter* (parti [argomentative] tra loro in contraddizione), espressione tradotta una prima volta con «*in una quaque parte contradictionis*» [c. 8a], e poi una seconda volta con «*in aliqua illarum partium contradictionis*» [c. 29a]. In alcuni casi pare che lo stesso contesto filosofico abbia indotto il traduttore a prendere dei veri e propri abbagli, e a tradurre, ad esempio, l'ebraico *to'ar* (attributo) con il tecnico «*qualitas*», laddove

més, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1983), edizione italiana a cura di B. Chiesa, Brescia, Paideia, 1990, pp. 272-275; M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico...*, cit., pp. 27, 116-127, 177-198. Pur nei suoi limiti, il solo strumento che affronti secondo un'ottica comparativa la terminologia filosofica ebraica rimane attualmente l'*Ošar ha-munnahim ha-filosofiyim we-antologyah filosofit. Thesaurus philosophicus linguae Hebraicae et veteris et recentioris...*, da noi citato più avanti al paragrafo a). Per un primo elenco degli studi e degli strumenti dedicati alla terminologia religioso-filosofica ebraica di epoca medievale si veda, G. Tamani, *La simbiosi medievale fra pensiero ebraico e pensiero greco. Linee di ricerca*, in R.B. Finazzi - A. Valvo (a cura di), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*. Atti del Seminario Nazionale di studio (Brescia, 14-15-16 ottobre 1999) [L'eredità classica del mondo orientale, 4], pp. 277-295: 284-290.

nell'originale il vocabolo rivestiva in quello specifico contesto il semplice significato di «descrizione» [c. 8b], o ancora, a introdurre in versione un riferimento bibliografico inesistente nell'originale, rendendo la proposizione *kemo še-yavo ha-ma'amar be-zeh be-mah še-aḥar zeh* con «sicut declaratur res precedens hoc in libro Metaphisice» [c. 44b]!

Delle difficoltà incontrate da Flavio Mitridate nel trattamento di due termini tecnici che nel commento di Gersonide ricorrono spesso appaiati, ovvero *mašal* e *ḥiqquy*, così come di una certa trascuratezza nella resa delle locuzioni che indicano le scienze, abbiamo già riferito nel nostro precedente contributo. Essi vanno imputati non solo ad un procedimento di traduzione piuttosto meccanico, ma anche alla scarsa familiarità da parte di Flavio Mitridate con lo specifico lessico filosofico attinente al campo dell'esegesi del testo sacro, e la sua tendenza a supplire a termini e concetti a lui poco noti o chiari con altri presi a prestito dall'ambito della *qabbalah* e dall'esegesi cristiana. Tuttavia, gli esempi addotti sono tra i più macroscopici, in una versione che nel complesso è piuttosto accurata e corretta rispetto all'originale, tanto più tenendo conto di come la rapidità della commissione non lasciasse ampio margine al lavoro di revisione. Flavio Mitridate era dunque in grado di confrontarsi con esiti discreti anche con la letteratura filosofica, e simile circostanza è ulteriormente confermata dall'esatta individuazione dei riferimenti contenuti nel *Commento al Cantico*.

Nel corso del testo Gersonide rimanda ampiamente a fonti tradizionali e filosofiche, citando la *Bibbia*, la *Mišnah*, le opere di Aristotele, i commenti di Averroè e i propri supercommentari a questi ultimi, nonché le opere di Maimonide e la propria principale opera filosofica, il *Sefer Milḥamot ha-Šem*. Il traduttore, dal canto suo, non pare intimidito dalla varietà dei rimandi, e se stenta a individuare le citazioni bibliche, quando non specificate nell'originale (ad es. in corrispondenza delle cc. 14b, 22b, 50b, 51a, 53a), rende viceversa correttamente tutti i riferimenti espliciti alla letteratura filosofica, con piccole trascurabili varianti nella traduzione di alcuni titoli (ad es. «in libro De bellis Domini» [c. 6a] e «in libro De bellis Dei» [c. 37b]; «in libro Physicorum» [c. 6b] e «in primo De physico auditu» [c. 10a])¹². Si trattava insomma di opere che almeno indiret-

¹² Alla c. 52b Flavio Mitridate si limita a traslitterare invece che tradurre il termine *nišsuah* (vittoria; discussione, polemica), indicante in quel con-

tamente egli conosceva, e che erano parte integrante della sua ampia cultura, nella quale alla formazione tradizionale ebraica di cui godette nei primi anni di vita (probabilmente sotto la guida del padre), e poi forse proseguita autonomamente, si erano sommati gli studi compiuti in ambito cristiano.

Una traduzione riuscita è una traduzione che rende comunicabile e trasmette in forma adeguata il messaggio contenuto nel testo di partenza. In questo senso, la traduzione del *Commento al Cantico* può essere definita tale? In realtà, la miglior riprova di come, a dispetto delle incertezze del traduttore e dei suoi arbitrari interventi – alcuni dei quali di contenuto cabalistico –, la fisionomia originale del testo sostanzialmente non fosse mutata, è fornita dalla circostanza, già riferita, per cui Giovanni Pico non completò la lettura della traduzione¹³. Evidentemente insoddisfatto della trattazione gersonidea e dell'interpretazione del *Cantico* proposta nel commento, il Conte rivolse altrove la propria attenzione, alla ricerca di altri testi, capaci di fornirgli le suggestioni di cui andava in cerca. Il contenuto dei restanti manoscritti vergati da Flavio Mitridate che conservano le sue traduzioni ebraico-latine, in maggioranza di opere di *qabbalah*, induce a credere che successivamente le richieste dell'umanista si fossero fatte ben più precise ed esigenti.

a) Glossario ebraico-latino

Quello che segue è il glossario ebraico-latino dei termini e delle locuzioni filosofiche e tecniche più significative utilizzate da Flavio Mitridate nella traduzione latina del *Commento al Cantico dei cantici* di Gersonide. Il numero riportato tra parentesi quadre si riferisce alla c. del ms. Vat. latino 4273 nella quale il termine è per la prima volta attestato in quella accezione. I numeri tra parentesi tonde che accompagnano alcuni

testo la dialettica (*mele'ket ha-niṣṣuah*). Segue un'omissione, forse dovuta a errore di omoteletuo o forse intenzionale, per cui il traduttore salta il riferimento fornito da Gersonide a *Topici: kemo še-nizkar be-Sefer ha-niṣṣuah*. In precedenza alla c. 31a il traduttore aveva reso la locuzione *be-mele'ket ha-biggayon* con «per scientiam disputativam», aggiungendo in una glossa esplicativa, «et eius artem que dicitur dialectica sola ipsa dat precepta discernendi verum a falso secundum artem».

¹³ Su questa circostanza e sulla presenza nella traduzione latina del *Commento al Cantico* di Gersonide di interpolazioni a carattere cabalistico rimandiamo sempre al nostro precedente contributo.

vocaboli si riferiscono rispettivamente alla p. e alla col. del *Millon 'ivri-romi* contenuto in *Ma'amar be-'ešem ha-galgal le-Ibn Rošd be-tirgum 'ivri*. Hehedir, tirgem le-anglit we-šeref he'arot A. Hayman [Ošar ha-filosofim šel yeme-ha-benayim. Ošar kitve Ibn Rošd] (*Averroes' De substantia Orbis*. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by A. Hyman, [Medieval Academy Books, 96: Corpus philosophorum Medii Aevi. Averrois Hebraicus]), Jerusalem - Cambridge (Mass.), The Israel Academy of Sciences and Humanities - The Medieval Academy of America, 1986, pp. 59-74 (nella sezione in ebraico). I numeri romani seguiti da numeri arabi si riferiscono rispettivamente al volume e alla pagina dell'*Ošar ha-munnahim ha-filosofiyyim we-antologyah filosofit*. *Thesaurus philosophicus linguae Hebraicae et veteris et recentioris auctore Jac. Klatzkin operis collaborator M. Zobel*, Berlin, Verlag "Eschkol", 1928-1933, 4 voll. (ristampa: New York, Ph. Feldheim Inc., 1967).

אחרות	(<i>aḥdut</i>):	unitas [53b] I, 34-35
אכות	(<i>ekut</i>):	qualitas [18a] (59, 2) I, 40-41
אמות	(<i>immūt</i>):	verificatio [10b] (59, 3), veritas [10b] I, 52-53
[אמצעות]	[[<i>emša'ut</i>]]	I, 56
באמצעות	(<i>be-emša'ut</i>):	mediante [19a] (59, 3) I, 56
באור	(<i>be'ur</i>):	commentarium [5a], commentum [5a], expositio [5b], declaratio [14a] (60, 3) I, 76-77
גדר	(<i>gader</i>):	definitio [53a] (60, 3) I, 104-105
גוף	(<i>guf</i>):	corpus [10b] (60, 3) I, 108
גורם	(<i>gerem</i>):	corpus [37a] (61, 1) I, 119
גרמים הווים	(<i>geramim howim</i>):	corpora generabilia [46a] (61, 1)
גרמים נפסדים	(<i>geramim nifsadim</i>):	corpora corruptibilia [46a] (61, 1)
גרמים שמימיים	(<i>geramim šememiyyim</i>):	corpora celesta [37a] (61, 1) I, 119
גשם	(<i>gešem</i>):	materia [9b], corpus [10a] (61, 1) I, 120-121
גשם משתנה	(<i>gešem mištanneh</i>):	corpus mobile seu transmutabile [10a]
דבקות	(<i>devequt</i>):	coniunctio [19a] I, 128-129
דבר	(<i>davar</i>):	res [5a] (61, 2) I, 129-130
דברים למודיים	(<i>devarim limmudiyyim</i>):	res disciplinabiles [9b], sapientia disciplinabilis [10b], sapientia mathematica [10b]
דברים מקריים	(<i>devarim miqriyyim</i>):	res accidentales [5a]
דברים עצמיים	(<i>devarim 'ašmiyyim</i>):	res essentielles [5a]
דברים קודמים	(<i>devarim qodmim</i>):	res priores [31b]

דברים מוחשיים דמיון	(<i>devarim muḥāšim</i>): (<i>dimyon</i>):	res sensitive [7a] virtus imaginativa [6b], imaginatio [6b], [virtus] imaginativa [7a] I, 139-140 imaginarius [7a], imaginativus [7a], ima- ginatus [7a] I, 140-141
דמיוני	(<i>dimyoni</i>):	opinio [7b] I, 141-142
דעה	(<i>de'ab</i>):	quesitum [7b] (61, 3) I, 146-147
דרוש	(<i>daruṣ, pa'ul</i>):	allegoria [5a], dras [5a]
דרש	(<i>deraš</i>):	
[הגיון]	(<i>higgayon</i>)	I, 155
מלאכת ההגיון	(<i>mele'ket ha-higgayon</i>):	scientia disputativa [31a] I, 155
הויה	(<i>hawayab</i>):	esse [25b], generatio [38a] (62, 1) I, 161-162
הוצאה	(<i>hoṣa'ab</i>):	deductio [23b] I, 163
היולאני	(<i>hiyyul'ani</i>):	materialis [7a] (62, 1) I, 169-170
הצלחה	(<i>hašlahab</i>):	felicitas [5b] (62, 3)
הצלחה תכליתית	(<i>hašlahab taklītit</i>):	perfecta felicitas [5b]
הקדמה	(<i>haqdamab</i>):	propositio [10b] (62, 3), premissa [23b] (62, 3) I, 203-204
הקדמות כוללות	(<i>haqdamot kolelot</i>):	premissae universales [23b]
הקדמות מסורסמות	(<i>haqdamot mefursamot</i>):	propositiones per se note [10b], princi- pia manifesta [53b]
הקדמות ראשונות	(<i>haqdamot r'išonot</i>):	prime propositiones [34a] I, 203
הקש	(<i>heqqeš</i>):	sylogismus [6b] (62, 3) I, 206-209
בהקש	(<i>be-heqqeš</i>):	via argumentativa [33b] I, 206
הראות	(<i>hera'ut</i>):	demonstratio [6a] I, 210
השארות הנמש	(<i>hišša'arut ha-nefeš</i>):	immortalitas anime [37b] I, 216
השגה	(<i>haššagab</i>):	apprehensio [6b], comprehensio [7b] I, 216-217
השפעה	(<i>hašpa'ab</i>):	affluentia [13a] I, 220
התרכקות	(<i>hitdavqut</i>):	applicatio [19a] I, 228-229
התחלה	(<i>hatḥalab</i>):	principium [12b] (63, 1) I, 233-234
חומר	(<i>ḥomer</i>):	materia [10a] (63, 3) I, 310-314
חוש	(<i>ḥuš</i>):	sensus [6b] (63, 3) I, 277-279
חוש משותף	(<i>ḥuš mešuttaf</i>):	sensus equivocus [7a] I, 278
חכם	(<i>ḥakam</i>):	sapiens vir [8a], sapiens [8b] I, 289-290
חכמה	(<i>ḥokmah</i>):	scientia [6a] (64, 1), sapientia [10b] I, 290-299
חכמה טבעית	(<i>ḥokmah tiv'it, ḥokmat ha-teva'</i>)	scientia naturalis [10a], sapien- tia naturalis [10b], philosophia natura- lis [39b] I, 296
חכמת האלהות	(<i>ḥokmat ha-Elobut</i>):	scientia divina [10a], sapientia divina [10b] I, 294
חכמות למוריות	(<i>ḥokmot limmudiyyot</i>):	mathematica [10b] I, 296
חכמת הכוכבים	(<i>ḥokmat ha-kokavim</i>):	sapientia astronomie [34a], sapientia stellarum [37a] I, 296
חכמה מה שאחר הטבע	(<i>ḥokmat mah še-aḥar ha-teva'</i>):	sapientia que est post physica [10b], scientia metaphysica [10b] I, 297
חקי	(<i>ḥiqquy</i>):	impressio [11b], terminum [12a], termi- num allegoricum [15b] I, 325-326
טענה	(<i>ta'anab</i>):	argumentatio [8a], probatio [8a] II, 20
[יחוד]	(<i>yihud</i>)	II, 31-32

IL COMMENTO AL CANTICO DEI CANTICI DI GERSONIDE

ביחוד	(<i>be-iḥud</i>):	particulariter [12b]
דיעה	(<i>yedi'ah</i>):	cognitio [6b] II, 26-28
כולל	(<i>kolel</i>):	universalis [6b] (65, 2) II, 90
כח	(<i>koah</i>):	potentia [6b] (64, 2), virtus [6b] (64, 2) II, 73-83
בכח	(<i>be-koah</i>):	in potentia [7a] II, 73
כח בורר	(<i>koah borer</i>):	virtus conservativa [7a]
כח דוחה	(<i>koah doḥeb</i>):	virtus expulsiva [44b] II, 74
כח זוכר	(<i>koah zoker</i>):	virtus memorativa [6b], virtus conservativa et memorativa [24a], [virtus] memorativa [44a] II, 75
כח זן	(<i>koah zan</i>):	virtus nutritiva [44b] II, 74
כח מגדל	(<i>koah megaddel</i>):	virtus augmentativa [44b] II, 74
כח מדמה	(<i>koah medammeh</i>):	virtus imaginativa [7a], virtus imaginans [24b] II, 74
כח מושך	(<i>koah mošek</i>):	virtus tractiva [44b] II, 76
כח מחזיק	(<i>koah mahziq</i>):	virtus confortativa [44b], virtus sustentativa [44b] II, 75
כחות הנפש	(<i>koḥot ha-nefeš, koḥot nafšiyot</i>):	virtutes animate [7a], potentie anime [12a], potentie animales [27b] II, 76
כח שומר	(<i>koah šomer</i>):	virtus retentiva et memorativa [7a] II, 76
כחות חיוניות	(<i>koḥot ḥiyuniyyot</i>):	potentie vitales [27b] II, 75
[כלל]	[(<i>kelal</i>)]:	II, 91-92
בכלל	(<i>bi-kelal</i>):	universaliter [5a] (65, 3), in universali [5b] II, 91
לשון	(<i>lašon</i>):	idioma [15a], lingua [21a], sermo [23b] II, 125-126
מאמר	(<i>ma'amar</i>):	opinio [8a], verbum [9b], sermo [13b], predicamentum [31b] (66, 1) II, 129-133
מגלה	(<i>megillah</i>):	libellus [5a], volumen [54a]
[מדה]	(<i>middab</i>):	II, 146-148
מדות	(<i>middot</i>):	mores [8b] II, 146-147
מהות	(<i>mabut</i>):	quiditas [16a], essentia [46a] II, 156
מוגבל	(<i>mugbal</i>):	determinatus [6b] I, 101
מוחלט	(<i>muhlat</i>):	absolutus [32a] II, 181-182
במוחלט	(<i>be-muhlat</i>):	absolute [10a]
מוחש	(<i>muhšaš</i>):	sensus [6b], sensibilis [6b] II, 159-160
מוחשים	(<i>mubašim</i>):	sensibilia [6b]
[מונע]	[(<i>monea'</i>)]:	II, 219
מונעים	(<i>mon'im</i>):	prohibentes [7b], impedimenta [29a] II, 219
מופת	(<i>mofet</i>):	demonstratio [10b] (66, 2) II, 164-166
מופת מוחלט	(<i>mofet muhlat</i>):	demonstratio absoluta [34a] II, 165-166
מופת נחלט	(<i>mofet nihlat</i>):	demonstratio absoluta [34a]
מופת ראייה	(<i>mofet re'iyah</i>):	demonstratio probabilis [10b] II, 165
מושכל	(<i>muškal</i>):	intelligibilis [5b] II, 286-289
מושכלות	(<i>muškalot</i>):	intelligibilia [5b] II, 286-288
מושכלות ראשונות	(<i>muškalot ri'šonot</i>):	intelligibilia prima [6b] II, 288

מושכלות שניות	(<i>muškalot šeniyyot</i>):	intelligibilia secunda [6b] II, 288
מחלוקת	(<i>maḥaloqet</i>):	disceptatio [53a]
מחשבה	(<i>maḥšaṣavab</i>):	[virtus] cogitativa [7b], cogitatio [11b] II, 186
מיוחד	(<i>meyuḥad</i>):	proprius [7a] (66, 3), particularis [32a] II, 190-191
מין	(<i>min</i>):	modus [9b] (66, 3) II, 192-194
מניע	(<i>menia'</i>):	motor [38a] (67, 1) II, 216-218
מניעים נפרדים	(<i>meni'im nifradim</i>):	motores separati [10b]
המניע הראשון	(<i>ba-menia' ha-r'išon</i>):	primus motor [38a] (67, 1) II, 217
מעייין	(<i>me'ayyen</i>):	speculativus [8a] II, 234
מעשי	(<i>meš'i</i>):	practicus [42b] II, 243-244
מציאות	(<i>meši'ut</i>):	res [9b], esse [6a] (67, 3) II, 257
מקרה	(<i>miqreb</i>):	accidens [6a] (67, 3) II, 270-272
במקרה	(<i>be-miqreb</i>):	per accidens [6a] II, 271
[משיג]	(<i>maššigim</i>):	II, 285
משיגים	(<i>maššigim</i>):	comprehendentes [7a]
משל	(<i>mašal</i>):	proverbium [12a], comparatio [12b], exemplum [13a], similitudo [13a], assimilatio [13a], enigma [14a], parabola [14a], allegoria [19b] II, 294
לפי המשל	(<i>lefi ha-mašal</i>):	secundum assimilationem [13a]; secundum transumptionem [13b], secundum comparationem active [13b], secundum sensum literalem [21b]
לפי הנמשל	(<i>lefi ha-nimšal</i>):	secundum assimilatum [13b], secundum assimilatum passive [13b], secundum sensum allegoricum [21b]
משפט	(<i>mišpaṭ</i>):	iudicium [6b] II, 299-302
נושא	(<i>noše</i>):	subiectum [31b] (68, 3) III, 71-73
[נמצא]	(<i>nimša</i>):	III, 41-42
נמצא מוחלט	(<i>nimša muḥlat</i>):	ens absolutum [32a]
נמצא מוחש	(<i>nimša muḥšaš</i>):	esse sensatum [53b]
נמצא מיוחד	(<i>nimša meyuḥad</i>):	ens particulare [32a]
נמצא משתנה	(<i>nimša mištanneh</i>):	ens mobile [31b]
נמצאות שפלות	(<i>nimša'ot šefelot</i>):	entia inferiora [27b]
נמוס הנמצאות	(<i>nimmus ba-nimša'ot</i>):	lex entium [6a] III, 32
נפש	(<i>nefeš</i>):	anima [6b] (69, 1) III, 57-60
נפש מדברת	(<i>nefeš medabberet</i>):	anima rationalis [19b] III, 59
נפש מרגשת	(<i>nefeš meraggešet</i>):	anima sensitiva [32b] III, 59
נתוח	(<i>nittuah</i>):	anatomia [44b] III, 77
סבה	(<i>sibbah</i>):	causa [6a] (69, 3) III, 81-85
סבה פועלת	(<i>sibbah po'elet</i>):	causa agens [6a] (69, 3) III, 84
סבות קודמות	(<i>sibbot qodmot</i>):	cause priores [6a] III, 84
סוג	(<i>sug</i>):	genus [15b] (69, 3) III, 96-98
סותר	(<i>soter</i>):	contradictio [8a] III, 116-117
סכלות	(<i>siklut</i>):	ignorantia [12b] III, 101-102
ספר	(<i>sefer</i>):	liber [5b], opus [12b]
[עולם]	(<i>'olam</i>):	III, 126-127
עולם שפל	(<i>'olam šafel</i>):	mundus inferior [12b] III, 127

עיון	(<i>'iyyun</i>):	speculatio [7b], scientia [54a] III, 128-129
עמידה	(<i>'amidab</i>):	subsistentia [46a] III, 143-145
ענין	(<i>'inyan</i>):	consideratio [15b], consideratio speculativa [16b] III, 147-150
עניני הנמצאות	(<i>'inyane ha-nimša'ot</i>):	ea que sunt [5b]
ענינים חלקיים	(<i>'inyanim ḥelqiyyim</i>):	res particulares [53b]
ענינים כוללים	(<i>'inyanim kolelim</i>):	res universales [10b]
ענינים מאוחרים	(<i>'inyanim me'uḥarim</i>):	res tardiores aut posteriores [13a]
מענינים מאוחרים	(<i>me-'inyanim me'uḥarim</i>):	per viam a posteriori [31b]
ענינים מלאכותיים	(<i>'inyanim mela'kutiyim</i>):	res practice seu mechanic [48a]
עצם	(<i>'ešem</i>):	substantia [13a] (70, 2) III, 154-158
[פועל]	[(<i>po'al</i>)]	III, 198-204
כפועל	(<i>be-po'al</i>):	in actu [7a] III, 199
פרטי	(<i>prati</i>):	particularis [7a] III, 212
פרשה	(<i>parašab</i>):	particula [11a]
צורה	(<i>šurah</i>):	forma [7a] (71, 2) III, 231-239
צורה דמיונית	(<i>šurah dimyonit</i>):	forma imaginaria [7a], forma imaginativa [7a], forma imaginata [25a] III, 237
צורה מושכלת	(<i>šurah muškelet</i>):	forma intellecta [7a], forma intellectiva [13a] III, 237
קיום	(<i>qiyyum</i>):	subsistentia [42b] III, 279-280
קצור	(<i>qiššur</i>):	abbreviatio [38a] III, 296-297
ראיה	(<i>re'iyyah</i>):	probatio [46a] IV, 11
רבוי	(<i>ribbuy</i>):	multiplicatio [6b] IV, 17-18
רוחני	(<i>rubani</i>):	spiritualis [7a] (72, 2) IV, 29-32
רושם	(<i>rošem</i>):	impressio [6b] IV, 60-61
שיר	(<i>šir</i>):	cantica [5a], canticum [5a], ode [14b], poema [14b] IV, 90
שכל	(<i>šekel</i>):	intellectus [6b] (72, 3) IV, 93-106
שכל פועל	(<i>šekel po'el</i>):	intellectus agens [6b] IV, 100-104
שכל היולאני	(<i>šekel biyyula'ni</i>):	intellectus materialis [13a] IV, 104
שכל מעשי	(<i>šekel ma'asi</i>):	intellectus practicus [42b] IV, 104
שכל נקנה	(<i>šekel niqneh</i>):	intellectus acquisitus [16b]
שכל עיוני	(<i>šekel 'iyyuni</i>):	intellectus speculativus [52b] IV, 104
שלמות	(<i>šelemut</i>):	perfectio [6a] IV, 119-122
[שם]	[(<i>šem</i>)]	IV, 123-128
שמות נרדפים	(<i>šemot nirdafim</i>):	nomina separata [30a] IV, 127
שעור	(<i>ši'ur</i>):	proportio [51b], consideratio [51b] IV, 143-145
[שרש]	[(<i>šoreš</i>)]	IV, 160-163
שרשים עיוניים	(<i>šorašim 'iyyuniyyim</i>):	articuli speculativi [8b]
תואר	(<i>to'ar</i>):	qualitas [13a] IV, 172-176
תנועה	(<i>tenu'ab</i>):	motus [37a] (73, 3) IV, 212-213

b) *Esame delle glosse esplicative e grammaticali*

La maggior parte delle interpolazioni introdotte da Flavio Mitridate nella traduzione del *Commento al Cantico* di Gersonide consiste di glosse esplicative di vario contenuto inserite dal traduttore a commento del testo. La presenza di interventi di questo tipo è una costante delle versioni approntate dal dotto siciliano, e tuttavia, in quanto considerate generalmente meno interessanti rispetto alle glosse di natura cabalistica o cristologica, esse sono state finora pressoché del tutto trascurate da quanti si sono occupati dei mss. contenenti le sue traduzioni ebraico-latine¹⁴. Ben inserite nel contesto dell'esposizione, e difficilmente individuabili senza il raffronto con l'originale, queste chiose sono indice di un certo autocompiacimento intellettuale, ma anche espressione degli interessi culturali, delle cognizioni e delle propensioni didattiche del traduttore. La versione del *Commento al Cantico* ne offre una varietà piuttosto ampia, di cui cercheremo qui di seguito di dare alcuni degli esempi più significativi (tra parentesi quadrate abbiamo dato indicazione della corrispondente c. del ms. Vat. latino 4273 in cui la glossa è attestata; il corpo corsivo distingue l'intervento di Flavio Mitridate rispetto al testo tradotto; il segno <...> indica la presenza di una lacuna nella traduzione, mentre il testo barrato segnala cancellatura apposta dallo stesso traduttore; le sottolineature nel testo sono state inserite da Flavio Mitridate).

1) Osservazioni generali, in qualche caso di tono assai avveduto, suggerite dall'argomento o dal singolo concetto espresso nel commento:

Et ideo dixit: Annuncia mihi (Ct. 1, 7) / quod est verbum quod diligit anima mea / et voluntas mea desiderat illud naturaliter / omnes enim natura summum bonum appetunt / que est felicitas / hoc enim mihi ignotum est in principio rei [c. 22a];

¹⁴ Diverso il caso dei due mss. contenenti traduzioni arabo-latine ad opera di Flavio Mitridate sinora identificati, ovvero il ms. Vat. Urbinate latino 1384 e il ms. Vat. ebraico 357, alcune glosse dei quali, tra le più significative, sono state elencate rispettivamente in I. Carini, *Guglielmo Raimondo Moncada*, in *Aneddoti siciliani. V^a serie*, «Archivio storico siciliano», 22 (1897), pp. 440-498: 485-489 e A.M. Piemontese, *Il Corano latino di Ficino e i Corani arabi di Pico e Monchates*, «Rinascimento», 36 (1996), pp. 227-273: 270.

Homo autem in principio sui esse declinat necessario ad voluptates corporeas. Fomes enim / et forma cordis hominis mala est ab adolescentia sua. Et ideo mala sunt plura bonis: et prava melioribus [c. 27a];

Sed assimilavit sapientias in universali montibus quia quemadmodum montes sunt altissimi / nec potest ad eos quis ascendere nisi cum magna difficultate / sic ad sapientiam nemo pervenire potest nisi magnis laboribus / et magna difficultate [c. 32a]).

2) Note introdotte a commento o integrazione dei concetti espressi nell'originale, e che si propongono di chiarire il senso di quanto appena affermato dall'autore (queste rappresentano la maggioranza delle glosse attestate):

Et universaliter igitur pervenire ad felicitatem / non solum difficile est / sed difficillimum / non solum propter causas predictas / sed propter alias eis similes / et propterea non removeru(n)t se prophete / nec sapientes viri quin direxissent homines ad medium ducens ad felicitatem / quoad eorum posse / et fuit Lex data ad dirigendum ad summam felicitatem preter cetera directoria cuiusmodi Lex nostra est que inter alias summe ad summam felicitatem dirigit / non solum ad vulgares et multitudinem in universali / verum etiam ad particulares [c. 8a];

Verum tamen ars principalis que dirigit ipsas artes inferiores ut faciant quod oportet facere / comprehendet ipsum finem / puta ars carpentaria subministra est arti navali ad qualitatem scissionis lignorum ex quibus fit navis / nec oportet ut ars carpentaria sciat causam propter quam oportet ligna scindi hoc aut hoc modo / sed oportet in arte principali puta navali que dirigit eam ad hoc faciendum / scire quare ita ligna scindantur [18b];

Et rursus quia non est via perveniendi ad intelligibilia prima que sunt prima principia ab intellectu agente sine sensu / imaginatione / virtute conservativa / et memorativa sicut patuit in precedentibus [c. 24a];

(...) et amatricem comparavit assimilando eam inter has potentias vitales rose inter spinas / et eadem causa est in hac comparatione / et superiore / quando comparavit eam cynorrhodo. Rosa enim et cynorrhodon idem species sunt [c. 27b];

Dixit ei quod iam venit tempus quod incipit natura exerceri in maturatione fructuum: et hoc quod vegetabiles et plante emiserunt flores / et venit tempus quo aves quedam / que ibant ad partem meridionalem non potentes substinere vehementiam frigoris et imbris / oportet ut foveantur calore in illa parte dominante. Ficus etiam coepit exercere se circa maturationem fructus eius id est pervenit iam tempus quo iam incipit ostendere se exercere ad maturandos grossos suos / quos immaturos iam emisit. Et hoc est quod mihi videtur intelligere per verbum anta pagh¹⁵ id est protulit grossos suos / vites vero iam sunt lanate / et mittunt odorem suum (Ct. 2, 12-13): et hoc totum datum est gratia exempli ad ostendendum quod iam venit tempus quo decet / ut incipiat se exercere / et conari dirigere se ad finem optatum id est ad perfectionem que est principalis intentio: et ideo excitavit eam quod surgat et eat per viam / qua perficietur ei hoc / dicendo surge amica mea [c. 30b];

Dixit quod ob vehementiam desiderij vix potuit convenire / ut transiret illos custodes (Ct. 3, 3) / ut inveniret intentum suum / et dixit quod si eve-

¹⁵ Riva, c. 11b e BHS: *ḥantab pageba*.

niret / ut inveniret eum / et apprehenderet nullo pacto relinqueret eum donec introducerit eum ad domum matris sue et ad conclave genetricis sue (Ct. 3, 4). Et est virtus memorativa que est domus et thesaurus rerum sensatarum / et posuit ultimum gradum de gradibus anime sensitive que est mater eius et genetrix eius *cum non sit in intellectu / quando prius sit in sensu sicut filius minus esse potest nisi prius in genetrice et matre sit* [c. 32b];

Et vere dixit hoc / quia multi opinantur quod hec principia non indigent sensu in habendis eis / ac si diceres secundum propositionem dicentem quod res secundarie uni rei per se sunt secundarie: et quod totum est maius sua parte: *et si ab equalibus equalia demes [?] ea que remanent sunt equalia*; et cetera propositiones sunt similes his super quibus fundantur multa quesita mathematica [c. 33a];

(...) et hoc quia intellectus in veritate possibile est quod sit dispositus comprehendere intelligibilia omnia / propterea quod nudus est ab omnibus ipsis: *intellectus enim noster sic se habet ad intelligibilia sicut se habet tabula rasa ad picturam* sicut patet in libro De anima (...). Sed falsum est quod acquiramus eas ab intellectu solummodo / quia si ita esset acquirerentur via argumentativa cum propositionibus notioribus et prioribus: et essent intelligibilia prima non prima quod est falsum et mendacium. Ecce igitur non remanet nisi quod acquirantur a sensu et imaginatione / sicut se habet res in ceteris intelligibilibus primis. Verum / quod ob levitatem perventionis eorum ad nos a sensu / *h ob perventionem huius rei scilicet quod non est necessaria in eis repetitio / quia illuminatione intellectus intelligimus eas* / ideo nescimus quò tempore nobis eveniunt a sensu / et opinamur eas pervenire ad intellectum non mediante sensu [c. 33b];

(...) et iam incepit laudare eam a capite / et descendere gradatim usque ad ubera / quia in hac sapientia semper proceditur a priori ad posterius / et quod omnes demonstrationes dependent altera ab altera quando indicamus de esse cuiusvis rei propter aliam rem / et hoc patet in maiori parte eius scientie / nec erratur in hoc nisi parum. *Paucæ enim sunt ille demonstrationes que non fiunt a priori in mathematicis* [c. 37a];

Et sic res se habet in eo quod dixit altero monilium collorum tuorum (Ct. 4, 9) *non quod sint duo colla sed quod collum duplicatum est ob eius pinguedinem* / et consuetudinis erat in ea patria ponere monile unum in quocumque latere [c. 38b];

Et ecce dixit quod potentie que sunt regine / sunt multe numero: potentie autem que sunt concubine / sunt plurime quam sint regine. Adulescentule autem sunt multitudine invariabili¹⁶ / *itaque de difficili infinitum variari posse. Quod autem posuit sexaginta et octoginta ad ostendendum numerum secundum plus et minus* [c. 45a-b];

Dixit intellectus quod narrat / et cum admiratione auxit perfectiones eius quod disponit ad eum / in istis inquisitionibus / id quod comparavit ad paradisum plenam nucum / *est enim nux ista species aromatis particularis et proprii que dicitur muscata* / ad quam descendit [c. 46a-b];

Et hoc iam patet ita quod iam elongatio in eius declaratione lecta est / et iam vocavit eam hic filiam principis (Ct. 7, 2) ad ostendendum quod res eius causatur ab intellectu qui est princeps / et ex hoc declarabitur quod est

¹⁶ Riva, c. 17b: *me-en taklit*.

possibile de intellectu acquisito / quod sit *immortalis et eternus* / quamvis anima imaginativa corrumpatur. Et iam declaravimus sine aliquo dubio in commentarijs nostris libri De anima / et in libris De bellis Domini quod necesse est quod intellectus acquisitus sit eternus *et immortalis* et solvimus omnia dubia que evenire possunt in hoc sermone [c. 48b].

3) Glosse che espongono nozioni linguistiche e grammaticali, spesso a partire da etimologie ebraiche, in qualche caso a sviluppo di indicazioni fornite dallo stesso Gersonide a sostegno delle proprie interpretazioni:

Dicimus primum quod per se notum videtur / quod sapiens ipse Salomon comparavit sapientem¹⁷ civitati Solymorum in hoc libro; est ergo sapiens Hierusalem. (...) Consonat hoc dictio ipsa Hebraica Hyerusalaim / derivatur enim a scielemuth id est perfectio / *ut sola inter omnes urbes dicatur perfecta*. Non enim Hierusalem vocata est prius / sed Scialem. Sic legitur in Genesi: Melchisedech rex Scialem¹⁸ / et in psalmo: Factum est in Scialem tabernaculum suum¹⁹. *Idem est scialem et perfectum*. (...) Ideo comparavit potentias anime ipsius (...) Hierusalem²⁰. Secundo comparavit intellectum Salomoni: est enim Salomon rex in Hierusalem / sic etiam intellectus *rex sapientie est et dominus*. Testatur hoc derivatio nominis Scielomo qui pariter derivatur a scielemuth que indicat perfectionem huius partis que est in Hierusalem²¹. *Itaque utrumque ab uno et eodem fonte venit* [c. 12a];

Et sic exponimus memorabimus (Ct. 1, 4) id est odorabimus / et derivatur hoc vocabulum *quod Hebraice dicitur naschira*²² a vocabulo aschiara²³ *quod est sacrificium suavissimi odoris*²⁴; et de quo simile quod scribitur: In omni loco commemorabo nomen meum²⁵ *id est odoret nominis mei* secundum veram expositionem [c. 21a];

Itaque hoc nomen Cedar *licet populi sit / tamen secundum ethimologiam* nigredinem significat et tantum est / ac si diceret sicut tabernacula Cedar / que sunt fusca valde / sic vela Salomonis sive pelles nam quandoque hec

¹⁷ Riva, c. 4a: *ba-adam*. Il traduttore legge *hakam*. Si noti lo slittamento di significato, corretto dal traduttore solo più sotto, per cui il testo verrebbe a riferirsi al sapiente, ovvero al filosofo, o all'uomo di scienza, piuttosto che all'uomo in quanto creatura della divinità.

¹⁸ *Genesi* 14, 18. Vulg.: «Melchisedech rex Salem».

¹⁹ *Salmi* 76, 3. Vulg. 75 (76), 3: «Et factum est in pace locus eius».

²⁰ Riva, c. 4a: *benot Yerusalayim* (Ct. 1, 5 e ss.).

²¹ La parte in questione è Sion la cui eccellenza sulle restanti parti di Gerusalemme viene paragonata a quella dell'intelletto sulle restanti facoltà umane. L'esposizione è confusa a causa di un omoteleuto a cui il traduttore cerca di rimediare nelle righe successive. Riva, c. 4a: *we-ken ha-šekel hu mošel ba-adam 'ad še-šem Šelomoh moreh 'al šelemut zeh ba-ḥeleq libyoto nigzar mi-šelemut. U-le-fi še-Šiyyon hayyah ba-ḥeleq ha-yoter nikkad b-Yirusalayim*.

²² Ebr. *nazkirah*.

²³ Riva, c. 8a: *azkaratab*.

²⁴ Cfr. *Levitico* 2, 2. Vulg.: «Et ponet memoriale super altare in odorem suavissimum Domino».

²⁵ *Esodo* 20, 24. Vulg.: «In omni loco in quo memoria fuerit nominis mei».

figura in lingua Hebraica ponitur in adverbio similitudinis reperita pro syllabica adiectione. Sic enim legimus: Sicut populus meus / sicut populus tuus²⁶ / *ponitur illud secundum sicut pro syllabica adiectione*. Similiter sicut ancilla sicut domina sua²⁷ et multa eis similia in *sacris libris* [c. 21b];

Et hoc quidem totum patet illi qui speculatur in scientia naturali / quod in maiori parte rerum nobis perventio fiet hoc modo / et tunc in accubitu suo (Ct. 1, 12) *secundum istam expositionem debet legi in circulo suo / aut possumus exponere in accubitu suo secundum aliam partem equivocationis* id est in loco suo / et vult propterea quod incipiat diligentia in intelligibilibus / et tam hec quam prior expositio eadem sunt / *sive dicatur in circulo suo / sive dicatur in loco suo* [c. 24b];

(...) et dixit: Sub tricis tuis (Ct. 4, 1) / ad ostendendum ornamentum suum et honestatem. Dicitur enim hoc vocabulum in ebraico *samma*²⁸ significat quidem *tricas* et ornamentum ex velo quod poni solet super facie / quo non videntur nisi oculi / *reliquia pars faciei occultatur* [c. 36a];

Caput autem Seniri / et Hermoni (Ct. 4, 8) licet duo montes videntur / unus tantum est. *Sed secundum varietatem idiomatum videntur esse duo. Amorei* enim vocant eum Senjrum / et *alij populi Hermon* sicut patet in *Lege* / et tunc *elegitur et prodest* [?]. (...) et ecce innuit per caput Amane primum motorem a quo manant iste res materiales quemadmodum manant aque Amane fluvij a capite Amane montis / et res iste naturales aque propter suam mobilitatem comparantur [c. 38a];

(...) et est ac si dixisset: Surge aquilo (Ct. 4, 16) / id est excitare aquilo septentrionalis ventus / et recede. At vero meridionalis ventus veni et perfla hortum meum ut late exalet odores eius / *ita quod ventus septentrionalis nullo pacto adveniat* et derivatur illud verbum *uri*²⁹ quod est surge a verbo *itoreri*³⁰ id est recede abi aut spargaris / et convenientia huius textus secundum sensum allegoricum est quod septentrionalis est pars sinistra meridionalis vero dextra [c. 39b];

Umbilicus tuus ut lebes / Circularis ut luna / Non caret temperamento / Venter tuus granarium tritici Vallatum undique rosis (Ct. 7, 3): (...) Referatur ad hoc quod excitavit in comparando esse lebeti circulari et rotundo / et forte potest esse lebes speculum / et tunc est manifestum per se. Nam in lingua Hebraica speculum quandoque vocatur lebes quod apud Latinos dicitur *lunula*³¹ [c. 48b].

In corrispondenza dell'esplicazione di Ct. 7, 5: Et sic intentio erit in eo secundum sensum allegoricum / quod *Hesbon non sit civitas sed ab ethimologia dicitur a verbo asciab quod significat cogitare / et sic Rabin non erit vicus / sed ab ethimologia derivatur a verbo rab quod est multiplicare et significat multiplicationem* [c. 49a].

²⁶ 1 Re 22, 4. Vulg. (3 Regum 22, 5): «Populus meus et populus tuus unum sunt».

²⁷ *Isaia* 24, 2. Vulg.: «Sicut ancilla, sic domina eius».

²⁸ Riva, c. 14a: *šammah*.

²⁹ Ebr. *'uri*.

³⁰ Ebr. *yit'orreri*.

³¹ *Lunula*, f., lunula (ornamento o amuleto a forma di mezzaluna, indosato specie dalle donne).

Ed ecco infine come Flavio Mitridate trae spunto dall'esposizione gersonidea per spiegare la parentela linguistica tra arabo ed ebraico:

Et dicitur in Hebraico mitraepechet (Ct. 8, 5) que quidem dictio non habet similem in tota lingua Hebraica. (...) et est verum quod hec dictio mitraepechet derivatur a marpech quod est brachium / sicut declaravit sapientissimus magister noster Rabi Moyses in suo commento Mysne: et dixit ibi quod brachium in lingua Arabica vocatur marpech³²: *et certum est quod lingua Arabica conformis est lingue Hebraice in pluribus / cum multa vocabula Hebraica ad huc servaverit / sicut filia que aliquid nostre consuetudinis habet* [c. 52a].

4) Chiose che potrebbero essere definite retoriche, in quanto fanno riferimento a singoli fenomeni stilistici, a volte ricorrendo alla terminologia tecnica; esse sono piuttosto interessanti in quanto ci forniscono qualche indizio circa le effettive competenze di Flavio Mitridate in quel campo, soprattutto tenendo conto della fama di "linguista" e «poeta» (prosodista) di cui egli godeva presso i contemporanei³³:

Et si voluissemus probare hec omnia ex verbis Legis nostre / quemadmodum probavimus ex dictis Philosophi / oportuisset nos uti longo hyperbaton / *et magna verborum transumptione*³⁴ [c. 8a];

Et cum sit quesitum huius sapientie finis felicitatis humane / et quia quesitum in hoc libro *seu ut ita dicam / subiectum* / est notificare viam per quam pervenit felicitas (...) [c. 11a];

Verum tamen diximus per vocabulum fusca quod in Hebraico significat nigredinem duplicatam³⁵ *cum sit ibi anadiplosis figura* que ostendit robur nigredinis sicut in Psalterio: Pulchrior es pro filiis hominum³⁶ / *ubi est eadem figura et notat robur pulchritudinis* [c. 22a];

(...) aut dicimus / quod ipsa dixit: Introduxit me (Ct. 2, 4) / *et sit ibi figura que dicatur ellipsis* / ubi deest persona agens / nec refertur ad amatorem suum [c. 28a];

³² Gersonide si riferisce al commento di Maimonide alla *Mišnah* (*Šabbat* 10, 3). Cfr. R' Lewi ben Geršom, *Peruš le-Šir ha-širim*, cit., p. 150, nota 4.

³³ Cfr. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, in *Ritratti di umanisti. Sette protagonisti del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1967 (ristampa del contributo apparso originariamente a Mirandola nel 1963), pp. 187-219: 192, nota 8, che riporta il lusinghiero giudizio di Rodolfo Agricola su Flavio Mitridate, e l'introduzione del curatore a Flavius Mithridates, *Sermo de passione Domini*, Edited with Introduction and Commentary by Ch. Wirszubski, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963, pp. 25-28, nonché l'appendice al medesimo volume *Mithridates on the Accentuation of Hebrew*, pp. 69-72.

³⁴ Transumptio, f., metalessi.

³⁵ Il riferimento è a Ct. 1, 7 e al termine ebraico *šeħarħoret* (*šeħarħar*), derivato per "raddoppiamento" dei due ultimi elementi dalla radice *šaħar*.

³⁶ *Salmi* 45, 3. Vulg. (44 (45), 3): «Speciosus forma prae filiis hominum». In ebraico: *yafyafita mi-bene adam*.

Et sic potest legi: rose stillantes myrrham aut labra eius stillantia myrrham / *et tunc esset figura epexegetis* / et vult indicare quod labra eius inveniunt semper rosas que sunt in potentia talia intelligibilia ad que tenditur [c. 42a-b];

(...) et vocavit hanc universalitatem in hoc loco *amminadib* (Ct. 6, 12) *quod interpretatur populus eius liberalis* cum ipse fuisset homo sic vocatus amminadib ad occultandam rem / et cum hoc erat liberalis / et habetur ibi littera iod pro syllabica adiectione / quemadmodum solet committi talis figura in idiomate nostro pluris / *aut metrica ut dicitur / et dicitur ipsa figura paragoge* [c. 46b].

A questo gruppo appartengono anche le osservazioni su contenuto e genere del libro biblico che Flavio Mitridate inserisce nel testo in corrispondenza dell'esposizione di Ct. 1, 1:

(...) et secundum hoc dixit: Que Salomoni / indicando nomen auctoris *ut decet fieri in odis componendis que inscribuntur aut ad personam que prima aut ad aliam* (...) Cum ergo ita sit in hoc titulo / indicavit sapiens duo huius libri / *dicens enim diverbium pretextatum*. Primum quidem excellentiam libri scilicet quod sit nobilior ceteris odis quarum finis dirigit ad perfectionem / et subiectum huius libri quod est intellectus materialis cum sua utilitate que est pervenire ad felicitatem / que est intellectus acquisitus per successionem. Et de modo loquendi videtur mihi ipsum in eo loqui more poetico. Non historico aut narrativo per verba clara / et sermonem clarum / *sed fictum*. Similiter *more poetarum* indicavit nomen auctoris. Et ista sunt que requiruntur ab omne auctore ante quam incipiat aliquid dicere aut loqui sicut ipse fecit in hoc titulo. Nam per se manifestum est / quod hec ode est dignior ceteris odis compositis a Salomone *sicut enim glosandus est textus: ode aut diverbium / duplo [?] nobilior odarum aut pretextatorum que Salomoni / duplo [?] inscribuntur* [cc. 14a-15b].

5) Interventi tesi a esplicitare per il lettore i riferimenti biblici sottintesi nell'originale, o integrare e specificare il contesto della citazione:

(...) sicut *dicit Salomon idem in Proverbijs*: Vero appetitus pigri hominis interficit eum / quia renuunt manus eius operari ³⁷ [c. 17b];

Dixit autem: Odori unguentorum tuorum optimorum (Ct. 1, 3). Iam nosci(s) quomodo comparant sapientes et prophete scientias potionibus / ut *Isaias*: Omnes sitientes venite ad aquam ³⁸. Et *Salomon*: Et bibite vinum quod lymphavi ³⁹. Et *idem*: Et oleum in capite tuo non deficiat ⁴⁰ [c. 19b];

Iam notum est quod in Egypto inveniuntur equi nobiliores et dignores ceteris / *ideo Deus monuit in Deuteronomio* / quod rex constitutus super Iudeos populum ad Egyptum reducere non debet equorum multiplicandorum causam ⁴¹ [c. 23a];

At vero nunc dixit quod pulchri sunt tali eius (Ct. 7, 2) id est quod

³⁷ *Proverbi* 21, 25. Vulg.: «Desideria occidunt pigrum: noluerunt enim quidquam manus eius operari».

³⁸ *Isaia* 55, 1. Vulg.: «Omnes sitientes, venite ad aquas».

³⁹ *Proverbi* 9, 5. Vulg.: «Et bibite vinum quod miscui vobis».

⁴⁰ *Ecclesiaste* 9, 8. Vulg.: «Et oleum de capite tuo non deficit».

⁴¹ Cfr. *Deuteronomio* 17, 14-20.

disponit de comprehendentibus et accidentibus posterioribus quamvis sint in soleis. Ita quod prohibeant solea ne comprehendat eam comprehensionem perfecta / et per hoc voluit ostendere debilitatem comprehensionis et cognitionis que est in istis accidentibus in principio rei / et iam declaravimus de soleis secundum hunc modum *de quo dictum est ad Moysen et Iosuen*: Remove soleas tuas de super pedibus tuis⁴² [c. 47b].

6) Glosse nelle quali il traduttore illustra concetti e nozioni di contenuto ebraico, prendendo spunto dall'esposizione di Gersonide:

Leva eius sub capite meo / et dextra eius amplectitur me (Ct. 2, 6): Hic textus ponitur secundum sensum literalem / et allegoricum: secundum autem sensum literalem est more amantium qui simul se coniungunt / et amplectuntur. Primo ponunt dextram sub capite sinistram manum / dextra vero amplectuntur. Secundum vero sensum allegoricum sinistra intellectus sunt spine / et arbores silvestres / quarum mentio prius facta: et propterea vocatur fomes peccati⁴³ sinistra / quod quandoque in sacris litteris vocatur *jeser ara id est naturam male innata natura*: quandoque vocatur Satan *id est adversarius aut calumniator* / et hoc quidem factum est ita / quia est de via intellectus recta: dextra vero est que *Hebraice dicitur jeser hattob id est natura bene innata* [c. 28a-b];

Comparavit ergo eam Thyrsae que erat civitas pulcherrima nimis / propter cuius pulchritudinem in tantum exaltata est / ut esset civitas regia / ut patet in libro Regum. Similiter de Hierusalem que erat nobilior et pulchrior omnibus civitatibus orientalibus [43b].

⁴² *Esodo* 3, 5. Vulg.: «Solve calceamentum de pedibus tuis».

⁴³ Riva, c. 11a: *ha-yeşer ha-ra'*.

ABSTRACT

The Latin translation of Gersonides' *Commentary on Song of Songs*, which is extant in the Cod. Vat. Lat. 4273 of the Vatican Library, is one of the many translations of Hebrew works accomplished in the year 1486 by the Christian convert Flavius Mithridates, Hebrew associate of Giovanni Pico della Mirandola. The paper deals with some specific and significant aspects of this translation, i.e. the vocabulary and the frequent interpolations. The Hebrew-Latin glossary is aimed at valuing the ability of the translator as well as his acquaintance with the specific philosophical terminology of Gersonides' commentary, while the interpolations are examined along their different subject and purpose (explicative, grammatical, rhetorical, etc.).

KEY WORDS

Levi ben Gershom (Gersonides). Flavius Mithridates. Hebrew-Latin translations.

Natascia Danieli

SULL'EPISTOLOGRAFIA EBRAICA IN ITALIA
NEI SECOLI XVI-XVIII

Si ritiene che l'epistolografia ebraica moderna¹ sia sorta in Italia nell'età del Rinascimento². Fino al sec. XV, infatti, la corrispondenza epistolare fu usata quasi esclusivamente dalle autorità rabbiniche per scambiarsi pareri su importanti questioni giuridiche e rituali. In seguito, l'influenza dell'ambiente umanistico che circondava gli ebrei italiani provocò un cambiamento nell'utilizzo della lettera che, da allora, fu considerata non più una forma di comunicazione ad uso esclusivo dell'*élite* rabbinica bensì una forma di comunicazione nota e adottata da chiunque regolarmente. Imparare a scrivere bene una lettera divenne pertanto uno dei più importanti esercizi letterari. Come gli umanisti studiavano gli antichi epistolari latini, su tutti quelli di Cicerone e di Plinio, e cercavano di imitarli, considerandoli opere d'arte, così gli ebrei nell'età del Rinascimento, comportandosi come gli umanisti, si applicavano all'esercizio di comporre lettere che avessero per eleganza e per stile un valore

¹ Per una prima informazione, cfr. I. BROYDÈ, s.v. *Letter-Writing and Letter-Writers*, in *The Jewish Encyclopedia*, 8, London - New York 1906, pp. 15-17; W. ZEITLIN, *Bibliotheca Epistolographica; Bibliographie der hebräischen Briefsteller*, «Zeitschrift für hebräische Bibliographie», 22 (1919), pp. 32-47; J.N. SIMCHONI, *Brief und Brief-Literatur*, in *Encyclopaedia Judaica*, 4, Berlin 1929, coll. 1065-1072; A. YAARI, *Iggerot Ereš Yiśra'el*, Gezit, Tel Aviv 1943; F. KOBLER, *Letters of Jews Through the Ages. From Biblical Times to the Middle of the XVIII Century*, Ararat Publishing Society and East and West Library, London 1953; Editorial Staff, s.v. *Letters and Letter Writers*, in *Encyclopaedia Judaica*, 11, Jerusalem 1971, coll. 56-62.

² Mentre nella bibliografia indicata sono comprese forme epistolari molto diverse come, ad esempio, le raccolte di *Še'elot u-tešuvot*, i *Ma'amarim* e le *Iggerot* di Maimonide, questo studio non si occupa di quelle lettere che hanno il carattere del saggio o della disputa rabbinica, bensì di quelle lettere che sono state scritte per un uso contingente e di lettere modello successivamente raccolte in volumi conservati presso famiglie o singoli individui.

duraturo nel tempo; inoltre le conservavano, consapevoli che la loro lettura poteva essere utile non solo a colui al quale la lettera era indirizzata.

Infatti, già Umberto Cassuto nel quarto capitolo della terza parte, intitolato *Gli epistolari e le compilazioni didattiche*³, nella sua nota monografia sugli ebrei a Firenze affermava:

Talvolta si tratta di semplici formulari, contenenti una serie di schemi generici per le più svariate contingenze della vita, composti appositamente in modo da poter servire come esemplari da imitare e da adattare, con le opportune modificazioni, alle singole circostanze che si presentassero in pratica; talvolta invece, e sono questi i casi per noi più interessanti, abbiamo a che fare con raccolte di lettere effettivamente scritte per occorrenze reali, sia da uno stesso autore, sia, come si riscontra più di frequente, da diversi autori. Queste lettere, riunite unicamente con intento didattico, venivano perciò spogliate di solito dei nomi di persona o di luogo e delle date, sì che perdevano gran parte della loro primitiva freschezza, non tanto però da restar prive di ogni traccia di vita⁴.

Roberto Bonfil nella sua relazione su *La presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento*, riprendendo quanto scrisse Cassuto e riferendosi allo sviluppo della produzione epistolare in Italia tra il sec. XIV e il sec. XVI, ha affermato:

Fra gli ebrei l'epistola, *sermo absentium*, prendeva, infatti, per necessità di cose, il posto della conversazione. Essendo, poi, la componente ebraica della loro educazione ancora infinitamente più radicata e più ampia di quella non-ebraica, gli ebrei dell'epoca erano praticamente incapaci di scrivere in volgare corretto, anche se lo avessero voluto: quindi il rapporto epistolare con i correligionari si svolgeva naturalmente in ebraico [...]. Dato che i cristiani non erano in grado di scrivere in ebraico, il rapporto con essi era necessariamente in volgare⁵.

Poi nella sua monografia dedicata a *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Bonfil ha ulteriormente chiarito l'im-

³ U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Leo S. Olshki, Firenze 1965 [Tipografia Galletti e Cocci, Firenze 1918], pp. 327-340. L'A. ha pubblicato numerose lettere in forma completa e parziale nella seconda parte dell'*Appendice*, pp. 397-422.

⁴ *Ibidem*, pp. 327-328.

⁵ R. Bonfil, *La presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento. Appunti per un profilo socio-culturale*, in *'Ovadyah Yare da Bertinoro e la presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento*. Atti del Convegno di Bertinoro, 17-18 maggio 1988. A cura di G. Busi, Zamorani, Torino 1989¹, pp. 3-20 [= R. Bonfil, *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Liguori Editore, Napoli 1996, pp. 289-306: 301-302].

portanza che la composizione epistolare ha avuto nell'istruzione ebraica nella nostra penisola:

Ne conseguiva comunque la tendenza a fare dello scambio epistolare uno dei pilastri dell'educazione primaria. I ragazzi venivano abituati a scrivere una lettera al giorno ai genitori, anche nel caso in cui abitavano con questi. Si scriveva di tutto: dell'incontro di ieri (per solito in occasione d'una festa), dell'attesa per quello di domani, degli avvenimenti degni di nota, delle idee concepite in seguito ad una lettura, e, naturalmente, degli affari del momento. Per lo storico di oggi questa è una fortuna. La recente pubblicazione di numerosi epistolari fornisce a tutti un ricco filone da sfruttare, al di là delle inevitabili formule stereotipe presenti in molte lettere⁶.

Nel medesimo studio, riferendosi alle proprie fonti, Bonfil ha spiegato anche la sua scelta di non scrivere un prolisso apparato di citazioni e di rimandi poiché «essi aggiungono poco o nulla al lettore competente mentre agli altri non servono affatto»⁷, così è facile comprendere come egli abbia menzionato solo raramente qualche studio recente. È tuttavia indubbio che Bonfil nell'ultimo paragrafo del brano appena citato accenni implicitamente agli studi di Cassuto e di Ya'aqov Boksenboim. Infatti, è quest'ultimo che ha recentemente riformulato in modo più completo ed esaustivo le osservazioni di Cassuto, introducendo nuovamente nell'ambito dello studio dell'epistolografia ebraica la distinzione tra due tipi di epistolario: quello scritto in modo convenzionale, con formule di saluto e congedo, espressioni di apologia e cortesia nei quali solo il corpo della lettera è riempito a seconda degli interessi di colui che scrive, e quello che contiene lettere scritte senza artifici letterari e per un uso contingente.

Sia Boksenboim sia Bonfil, così come prima di loro Cassuto, hanno quindi concluso che nel Rinascimento non solo l'arte dello scrivere lettere fu un esercizio letterario tra i più diffusi presso gli ebrei in Italia, ma che fu una delle materie di studio fondamentali del *curriculum studiorum* di ogni intellettuale ebreo vissuto in Italia in quel periodo. Quest'ipotesi è sostenuta anche dalla pubblicazione di alcune raccolte di lettere standardizzate, dette *agronim* (lett. formulari), ai quali si accennerà in seguito.

⁶ R. BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento* (trad. dall'originale inglese), Sansoni, Firenze 1991, p. 202.

⁷ *Ibidem*, p. 6.

Nonostante Bonfil abbia esortato gli studiosi a prestare maggior attenzione alla letteratura epistolare per l'importanza che essa ha nella ricostruzione della vita e della cultura ebraica, molti aspetti di tale letteratura restano ancora da chiarire. Nessuno studioso, infatti, ha finora confrontato lo stile dei diversi epistolari né tanto meno raccolto le notizie in essi contenute per redigere uno strumento utile per l'analisi sia storico-letteraria sia linguistica della forma epistolare. Passi avanti sono stati in realtà compiuti nella direzione proposta da Bonfil, poiché alcuni studiosi si sono dedicati alla pubblicazione dell'edizione critica delle fonti epistolari. Fra questi bisogna senza dubbio menzionare l'attività di Boksenboim che ha pubblicato, nella collana *Iggerot yehude Italyah be-tequfat ha-Renessa'ns* curata da Daniel Carpi, l'edizione critica di sei volumi di epistolari scritti nel sec. XVI e all'inizio del secolo successivo. La pubblicazione dei volumi non ha seguito un ordine cronologico, come si può facilmente constatare già ad una prima lettura: il primo volume è costituito dall'epistolario della famiglia Carmi (1570-1577); il secondo dalle lettere di Leon Modena (1571-1648); il terzo da quelle di alcuni maestri ebrei italiani (1555-1591); il quarto è costituito da uno scambio di *Parašiyot* (Spiegazioni) su diversi argomenti (sec. XVI); il quinto è l'epistolario della famiglia Rieti (1537-1564); il sesto è una miscellanea di lettere scritte da diversi ebrei italiani (secc. XVI- XVII). In questi sei volumi Boksenboim ha pubblicato numerose lettere finora rimaste inedite, ma ne ha tralasciate molte, poiché spesso ha reso note solamente le lettere che, secondo lui, hanno un valore storico⁸. Boksenboim stesso, infatti, ha sottolineato più

⁸ Tutti gli epistolari curati da Y. BOKSENBOIM, tranne l'ultimo, sono stati pubblicati a Tel Aviv presso The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies and Tel Aviv University, nella collana *Iggerot yehude Italyah be-tequfat ha-Renessa'ns (Letters of Jews in Renaissance Italy)*, a cura di Daniel CARPI: nel 1983, *Iggerot Bet Carmi, Cremona 1570-1577 (Letters of Carmi Family, Cremona 1570-1577)*; nel 1984, *Iggerot Rabbi Yehudah Aryeh mi-Modena (Letters of Rabbi Leon Modena)*; nel 1985, *Iggerot melammedim, Italyah 1555-1591 (Letters of Jewish Teachers in Renaissance, Italy 1555-1591)*; nel 1986, *Parašiyot me-hayye yehude Italyah ba-me'ab XVI (Parashiot. Some Controversial Affairs of Renaissance Italian Jews)*; nel 1987, *Iggerot Bet Rieti, Siena 1537-1564 (Letters of Rieti Family, Siena 1537-1564)*. Le *Iggerot yehude Italyah. Mivhar mi-me'ab XVI (Letters of Jews in Italy. Selected Letters from the Sixteenth Century)*, invece, sono state pubblicate a Gerusalemme nel 1994 presso Ben Zvi Institute-Yad Izhak Ben Zvi and The Hebrew University of Jerusalem. Inoltre, Boksenboim ha curato l'edizione di alcune raccolte di *responsa* che sono state pubblicate a Tel Aviv presso The Chaim Rosenberg

volte che il suo compito è quello di rendere accessibili le fonti allo storico che avrà il compito di studiarle.

Il più antico epistolario ebraico di provenienza italiana finora conosciuto è la raccolta di Yosef Zark (fine del sec. XIV - inizio del sec. XV), nota col titolo *Niv šefatayim* (Frutto di labbra). Si tratta quasi esclusivamente di lettere scritte da Yosef Zark e riunite in un volume da suo figlio Še'alti'el. Per analizzare questo epistolario Bonfil ha applicato nozioni prese a prestito dallo studio dell'epistolografia italiana e ha cercato di interpretarlo come un'«enciclopedia di sapere sociale» poiché:

l'organizzazione del materiale relativo al rapporto sociale epistolare, con quella pretesa di totalità dichiarata del compilatore, dovrebbe prima di tutto, attraverso il tipo di insegnamento sociale che si cristallizza in formulario e tramite i tipi di *amicitia* che vengono messi in rilievo, «dare il senso» della società medesima, così come è, realmente o virtualmente, presupposta dal compilatore⁹.

Le lettere di Yosef Zark risultano ancor più interessanti se si considera che si distaccano completamente per tipologia e per contenuto dagli epistolari scoperti finora e in particolare da quelli che sono ad esso immediatamente successivi, vale a dire la corrispondenza di viaggio scritta dai viaggiatori ebrei italiani, che perlopiù si diressero in *Ereš Yišra'el*.

Nel suo volume *Storia degli ebrei italiani nel Levante*, Attilio Milano ha distinto tre flussi migratori dall'Italia verso le coste del Mediterraneo orientale: il primo è quello, difficilmente definibile per la sua caratteristica discontinuità, dei mercanti ebrei ed ebbe due apici, l'uno nel Trecento e l'altro nell'Ottocento; il secondo, è quello che seguì le persecuzioni delle comunità ebraiche dell'Italia meridionale e si verificò in un tempo circoscritto, ovverosia tra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento; il terzo è quello elitario dei rabbini e dei dotti che, per studiare in prossimità dei luoghi biblici, si trasferirono in *Ereš Yišra'el* dal Cinquecento all'Ottocento¹⁰.

School of Jewish Studies - Tel Aviv University: negli anni 1977-1979, *Še'elot u-tešuvot Rabbi Azri'el Diena* (*Responsa of Rabbi Azri'el Diena*) e nel 1983, *Še'elot u-tešuvot "Mattanot ba-adam"* (*Responsa "Mattanot ba-adam"*).

⁹ R. BONFIL, *Una enciclopedia di sapere sociale: l'epistolario ebraico di Josef Sark* [«Rivista di storia della filosofia» (1985)], in BONFIL, *Tra due mondi*, cit., pp. 255-272: 259.

¹⁰ A. MILANO, *Storia del ebrei italiani nel Levante*, Casa Editrice Israel, Firenze 1949, pp. 13-17.

Interessante per l'epistolografia ebraica è quello che Milano ha identificato come il terzo flusso migratorio dall'Italia verso le coste mediterranee orientali; infatti, a partire dal sec. XV, si diffuse tra gli ebrei italiani che viaggiavano lungo il Mediterraneo l'usanza di descrivere i luoghi visitati, le popolazioni che li abitavano, le loro lingue e i loro costumi. Senza dubbio essi furono influenzati dai coevi resoconti scritti dai pellegrini cristiani; alcuni scelsero di redigere diari, altri invece scrissero lunghe lettere ai parenti rimasti in Italia.

Al genere della corrispondenza di viaggio appartengono alcune lettere scritte dai rabbini italiani in *Ereṣ Yiśra'el*. La prima lettera di cui si ha notizia è quella che Elia da Ferrara scrisse, nel 1435, da Gerusalemme ai suoi figli rimasti in Italia; si tratta di un documento storico fondamentale poiché è l'unico documento riguardante le comunità ebraiche palestinesi della prima metà del sec. XV giunto sino a noi. In questa lettera, Elia da Ferrara racconta del suo viaggio, caratterizzato da lutti e da disgrazie, che da Ferrara lo condusse in *Ereṣ Yiśra'el* via Egitto e Siria. Egli non descrive solamente le sue personali disavventure ma anche la peste che colpì in quegli stessi anni la popolazione di *Ereṣ Yiśra'el* e Siria e che nella sola Gerusalemme causò la morte di novanta persone; si dilunga sulla sua occupazione come *dayyan* e su quella degli altri ebrei che risiedevano a Gerusalemme; infine, nell'ultima parte della lettera riferisce le notizie giunte in città sulle presunte guerre in Etiopia e sulla migrazione ebraica dall'India¹¹.

Sempre da Gerusalemme nel 1481 Yosef Montagna scrisse ai suoi amici rimasti in Lombardia. Gerusalemme fu l'ultima tappa del suo lungo peregrinare che lo condusse dalla Lombardia a Venezia, poi a Beirut, Damasco, Safed. Anche Yosef Montagna, come Elia da Ferrara, narrò innanzitutto gli avvenimenti che accaddero durante il viaggio a lui, a sua moglie e alle due donne non appartenenti alla sua famiglia che li accompagnavano; poi descrisse la popolazione ebraica di Gerusalemme, dove c'era qualche centinaio di famiglie di ebrei, tutte in ottima salute e nessuna in condizione di indigenza. A Gerusalemme,

¹¹ E. ASCHKENAZI (a cura di), *Sefer divre ha-hakamim*, J. M. Samuel, Metz 1849, pp. 61-63; YAARI, *Iggerot*, cit., pp. 86-89. Una traduzione inglese di questa lettera è stata pubblicata da E.N. ADLER, *Jewish Travellers. A Treasury of Travelogues from Nine Centuries*, London 1930 [Hermonn Press, New York 1966²], pp. 155-156.

Yosef Montagna fu persino nominato *parnas* della comunità aškenazita-italiana¹².

Allo stesso periodo risale anche una lettera che il rabbino Yišḥaq ben Me'ir Latif scrisse a Gerusalemme tra il 1480 e il 1485 e indirizzò agli amici della Comunità ebraica di Ancona, città dalla quale proveniva. Egli viaggiò con la figlia, sbarcò a Giaffa e di lì si recò subito a Gerusalemme che descrisse come «grande due volte Ancona»¹³.

Il più importante epistolario scritto da *Ereš Yišra'el* è quello di 'Ovadyah Yare da Bertinoro (Bertinoro c. 1450 - Gerusalemme c. 1515). L'epistolario è costituito da tre lunghe lettere scritte tra il 1488 e il 1490 da 'Ovadyah Yare al fratello e ad un altro anonimo corrispondente ebreo, forse un allievo, e una lettera scritta nel 1495 da un suo allievo, forse lo stesso alla quale egli aveva indirizzato la sua terza missiva. Nel suo insieme, il carteggio non occupa più di una quarantina di pagine scritte in un ebraico elegante e preziose per i particolari sulla vita di 'Ovadyah Yare, oltre che per le notizie sui luoghi da lui visitati, anche se questi assumono importanza agli occhi del rabbino solo quando avevano una qualche rilevanza per la presenza ebraica. Infatti, nella prima lettera, che è interamente dedicata alla descrizione delle sue peregrinazioni prima del suo imbarco su una nave a Palermo, egli tace su Roma e Salerno, ma descrive dettagliatamente Palermo, le sue sinagoghe, i riti e i costumi degli ebrei che vi risiedevano. Le altre due lettere descrivono le tappe del viaggio. La prima tappa fu Rodi, dove risiedevano solamente ventidue famiglie ebraiche in condizioni di estrema indigenza ma con grande amore per le lettere e l'igiene; in seguito 'Ovadyah Yare giunse, dopo essere sopravvissuto a un violento nubifragio, ad Alessandria, in cui dimoravano circa venticinque nuclei familiari ebraici dei settecento che, stando alle notizie trasmesseci da 'Ovadyah stesso, sembra risiedessero all'epoca in tutto l'Egitto. Infine, nel 1488, egli giunse a Gerusalemme che egli descrive come una città che «è tutta in rovina¹⁴» a causa della corruzione dilagante tra le autorità locali. L'opera che 'Ovadyah Yare affrontò in *Ereš Yišra'el* fu tutt'altro che facile, poiché si trattò di una completa ricostruzione; secondo quanto scrisse, tuttavia ogni fatica lo

¹² YAARI, *Iggerot*, cit., pp. 89-93.

¹³ *Ibidem*, 94-98.

¹⁴ O. DA BERTINORO, *Lettere dalla Terra Santa*. Traduzione italiana, introduzione e note a cura di G. Busi, Luisè Editore, Rimini 1991, p. 48.

rinfrancò delle amarezze subite così i legami più forti sono quelli che lo unirono alla sua identità ebraica, espressi dalla sua volontà di riportare gli antichi splendori della città santa¹⁵.

Di epoca più tarda sono invece le testimonianze epistolari scritte da Yiśra'el Aškenazi, David de' Rossi e da Šimšon Bachi.

Yiśra'el Aškenazi scrisse a partire dal 1522 a un ricco banchiere, la cui identità non è stata ancora chiarita con certezza¹⁶. Egli partì da Perugia con tre figli nel 1517 e, giunto a Gerusalemme, ottenne un posto come maestro e come rabbino nella *yešivah* aškenazita. Tuttavia egli, non soddisfatto della situazione culturale che trovò nella città, scrisse ad un amico, rimasto probabilmente a Perugia, che si studiava più in un'ora nella città umbra che in un mese a Gerusalemme¹⁷. Questa testimonianza è costituita da due lettere che illustrano ancora una volta la vita in *Ereš Yiśra'el*, ma contengono anche preziose notizie sull'inizio dell'agitazione pseudo-messianica provocata da David Reuveni (m. c. 1538)¹⁸.

¹⁵ Per una bibliografia sulle lettere di 'Ovadyah Yare si può consultare l'edizione ebraica a cura di M.E. ARTOM e A. DAVID, *Rabbi 'Ovadyah Yare mi-Bartenura we-iggetaw me-Ereš Yiśra'el*, nel volume a cura di H. BERNART, *Yebudim be-Italyah: meḥqarim yoše'im la-or be mel'ot me'ab šanah lebuladeto šel U. Cassuto* (*Jews in Italy. Studies Dedicated to the Memory of U. Cassuto on the 100th Anniversary of his Birth*), Magnes Press, Yerušalayim 1988, pp. 24-108; nuova edizione rivista e ampliata: *Me-Italyah le-Ereš Yiśra'el. Iggetaw šel Rabbi 'Ovadyah Yare mi-Bartenura me-Ereš Yiśra'el* (*From Italy to Jerusalem: The Letters of Rabbi Obadiah of Bertinoro from the Land of Israel*), C.G. Foundation Jerusalem Project, Ramat Gan 1997. Cfr. anche la traduzione italiana: O. DA BERTINORO, *Lettere dalla Terra Santa*, cit. Per la bibliografia sulla sua figura, cfr. 'Ovadyah Yare da Bertinoro e la presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento, cit. *passim*.

¹⁶ Le lettere di Yiśra'el Aškenazi sono state pubblicate per la prima volta da Yaari e brevemente studiate da Milano. Cfr. YAARI, *Iggerot*, cit., pp. 166-178; Milano, *Storia degli ebrei italiani nel Levante*, cit., pp. 115-117. Si veda anche quanto ha recentemente aggiunto BOKSENBOIM, *Iggerot yebude Italyah*, pp. 26-28, 122.

¹⁷ Yiśra'el Aškenazi, secondo Ariel Toaff, sarebbe da identificarsi con Yiśra'el Isserlin, maestro di Elia Capsali (Candia c. 1483-1555) a Padova e poi a Venezia, mentre non è chiara l'identità del suo corrispondente; cfr. A. TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 1975, pp. 153-154. Alcuni studiosi hanno identificato in lui Avraham da Perugia, mentre altri Yišhaq da Perugia.

¹⁸ Anche del viaggio di Reuveni in Italia, Portogallo, Spagna ci è giunto un interessante racconto, che tuttavia per lo stile e la forma è considerato un diario di viaggio, cfr. A. Z. AESKOLY, *Sippur David Reubeni*, (Ha-Hevrah

Nel 1535 David de' Rossi scrisse una lettera entusiastica sul fermento culturale che c'era in quel periodo a Safed. De' Rossi partì da Cesena nel 1535, accompagnato dalla sua famiglia. Come racconta nella sua lettera, il cui destinatario finora non è stato possibile identificare, il suo fu un viaggio difficile poiché uno dei suoi figli fu fatto prigioniero durante un attacco dei pirati alla sua nave e fu liberato solo in seguito al pagamento di un riscatto¹⁹.

Nel 1582 giunse a Safed anche Šimšon Bachi, che si era recato in questa città per approfondire le sue conoscenze cabalistiche e che poi si trasferì a Gerusalemme e lì scrisse una lettera nel 1584²⁰.

Mešullam ben Menaḥem da Volterra (seconda metà del sec. XV), autore di un lungo resoconto di viaggio scritto in forma di diario, merita di essere brevemente menzionato per il suo scambio epistolare con Lorenzo de' Medici, scoperto da Umberto Cassuto negli anni venti del Novecento²¹.

In precedenza si è menzionato un tipo di epistolario completamente diverso da quelli appena descritti, ovverosia le raccolte di lettere standardizzate, dette *agronim*. In queste raccolte, le lettere erano redatte e scritte da uno studioso affinché costituissero un modello da seguire per tutti coloro che volevano scrivere lettere di richiesta, di preghiera o di lode. I primi *agronim* di cui si ha conoscenza furono stampati anonimi: l'uno, intitolato *Iggerot šelomim* (Lettere compiute), fu stampato ad Augsburg nel 1534 – e ripubblicato con una traduzione latina di Johannes Buxtorf junior (Basilea 1599-1664) a Basilea nel 1602 – e l'altro, dal titolo *Megillat ha-sefer* (Il rotolo del libro), a Venezia nel 1552. Il più importante, tuttavia, è quello redatto da Šemu'el Archivolti (Cesena c. 1515 - Padova 1611): *Ma'yan gannim* (Fonte di giardini)²², che fu stampato a Venezia nel

Ereš Yišra'elit le-historyah le-etnografiah, Yerušalayim 1940¹), Mossad Bialik, Yerušalayim 1993; L. SESTIERI, *David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Marietti, Genova 1991; traduzione italiana del racconto alle pp. 81-193.

¹⁹ YAARI, *Iggerot*, cit., pp. 182-187.

²⁰ *Ibidem*, pp. 188-189.

²¹ U. CASSUTO, *La famille des Medicis et les Juifs*, «Revue des études juives», 76 (1923), pp. 132-145; MESHULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio in Terra d'Israele*. Traduzione italiana, introduzione, note e appendice a cura di A. Veronese, Luisè, Rimini 1989.

²² Il titolo è tratto da *Cantico dei Cantici* 4,15. Una riproduzione anastatica dell'edizione di Venezia del 1553 è stata edita da Kedem, Yerušalayim 1971.

1553. Archivolti fu allievo di Me'ir Katzenellenbogen (Praga 1475 – Padova 1565) e svolse la sua attività di rabbino, grammatico e poeta nelle Comunità ebraiche di Bologna, Venezia e Padova, dove si trasferì nel 1568. Grande fu la sua fama tra i contemporanei; e tra i suoi allievi è possibile annoverare Leon Modena. Le sue opere più note furono stampate a Venezia nella seconda metà del sec. XVI; le più importanti sono il già menzionato *Ma'yan gannim* e la grammatica ebraica *'Arugat ha-bošem* (L'aiuola di balsamo), stampata nel 1602²³.

L'opera *Ma'yan gannim* è un epistolario ideale, costituito da cinquanta lettere destinate a diventare «lettere modello» per gli allievi di Archivolti stesso e per quanti, dopo di lui, avessero dovuto insegnare la tecnica epistolare. Le lettere sono divise, a seconda dei corrispondenti e del tema trattato, in cinque capitoli, o *corsi* come li chiama Archivolti, il cui contenuto è descritto all'inizio dell'opera in versetti a rima baciata.

La storia degli *agronim* si intreccia con quella delle lettere autentiche e scritte per motivi contingenti. Non è sempre facile distinguere un *agron*, scritto con intenzioni didattiche per rappresentare un modello per i contemporanei e per i posteri, da un epistolario familiare, redatto e poi copiato più volte, con l'intento storiografico di tramandare la propria memoria familiare. È questa una delle problematiche principali che ha dovuto affrontare Boksenboim quando, tra gli epistolari e gli *agronim* composti nel Rinascimento e nella prima età Barocca dagli ebrei italiani ha scelto quelli più interessanti per la pubblicazione. Un'altra difficoltà è stata quella della disposizione delle lettere in sei distinti volumi, scelta compiuta alla luce del manoscritto dal quale le lettere sono state tratte, ma anche a seconda del tema o della personalità di colui che scriveva. In questo modo, non sempre è stato possibile evidenziare in un solo volume i rapporti di amicizia e di parentela tra i corrispondenti poiché le lettere di un autore sono state pubblicate anche in due o più volumi diversi. Spesso quindi è necessario

²³ Per una bibliografia su Archivolti, cfr. R. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy* (trad. dell'originale ebraico, Magnes Press, Yerušalayim 1979), The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1990, pp. 92-94, 124-133; ID., *Riflessioni su una prospettiva femminista nell'epistolario di Samuele Archivolti*, in *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 117-128; D. DI SEGNI, *Le donne e lo studio della Torà: uno scambio epistolare fra Dina e Rabbi Samuele Archivolti nell'Italia del Rinascimento*, «Rassegna Mensile di Israel», 67 (2001), pp. 151-173.

mettere in relazione tra loro lettere anche se si trovano in volumi distinti al fine di riunire tutte le notizie relative a un autore in esse contenute.

Senza dubbio un epistolario familiare è quello della famiglia Rieti che è stato edito nel volume intitolato *Iggerot Bet Rieti, Siena 1537-1564*. Le lettere sono state scritte in gran parte tra il 1537 e il 1552 a Siena, dove all'epoca risiedeva e aveva un banco di pegno la famiglia Rieti. Gli autori sono in prevalenza membri di questa famiglia: Yišma'el Rieti, i suoi figli, il loro precettore Yosef Arles e Šelomoh da Modena, cognato di Yišma'el Rieti; i luoghi e gli avvenimenti menzionati sono legati alle città dove la famiglia risiedeva o svolgeva le sue attività: Siena e Bologna. Si tratta di lettere copiate più volte e poi lasciate in eredità all'interno dello stesso nucleo familiare; fra le quali risultano di particolare valore storico quelle relative alla nascita e allo sviluppo di una *yešivah* in casa Rieti, a Siena. Di essa Boksenboim non ha stabilito con certezza la data di fondazione ma ha ipotizzato che possa essere avvenuta intorno al 1543 e che a capo della *yešivah* sia stato chiamato Yosef Arles. Come risulta dalle testimonianze dei figli di Yišma'el Rieti e da quelle del loro precettore Yosef Arles, la *yešivah* non era né una scuola né una sinagoga ma il luogo d'incontro dei più importanti esponenti della comunità ebraica stessa, dove alla sera erano ammessi anche gli allievi più vicini all'età adulta, ma solo se accompagnati dai rispettivi insegnanti. Nella *yešivah*, infatti, le discussioni vertevano perlopiù su temi già studiati in precedenza dai partecipanti alle riunioni ²⁴.

Altro esempio di epistolografia è quello di Šelomoh da Poggibonsi (sec. XVI) che scrisse alcune lettere dopo il suo trasferimento a Perugia, in seguito alla chiusura del suo banco di pegno a Chiusi. Le sue lettere sono la testimonianza che nel Rinascimento una cultura elevata non apparteneva esclusivamente alla cerchia dei rabbini. Infatti Poggibonsi, pur scrivendo lettere per chiedere aiuto ai suoi amici banchieri che operavano

²⁴ Sulla famiglia Rieti, cfr. S. SIMONSOHN, *I banchieri da Rieti in Toscana*, «Rassegna mensile di Israel», 38 (1972), pp. 406-423, 487-499; sull'istituzione di una *yešivah* in casa Rieti, cfr. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, cit., pp. 199-200. Sulla figura di Yosef Arles, cfr. A. MARX, *Rabbi Yosef d'Arli be-tor moreh ve-ro's yešivah be-Siena* (*Rabbi Joseph d'Arles as Teacher and Head of an Academy in Siena*, in *Sefer ha-Yovel li-kevod Levi Ginzberg* (*Louis Ginzberg Jubilee Volume*), The American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 271-304.

in Toscana e nelle Marche, usa una lingua ebraica colta ed elegante. Non solo, secondo quanto ha scritto Cassuto, Poggibonsi fu anche autore di compilazioni didattiche scritte per far esercitare i giovani a scrivere lettere in bello stile. Tra i manoscritti conservati presso la Bodleian Library di Oxford si deve segnalare il *Mazon ha-miktav (Il nutrimento della scrittura)*²⁵. Quest'opera è un'antologia di frasi bibliche che Poggibonsi scelse affinché potessero essere usate nelle composizioni epistolari.

Il terzo volume, sempre curato da Boksenboim, reca il titolo *Iggerot melammedim, Italyah 1555-1591* ed è dedicato perlopiù alle composizioni epistolari redatte da insegnanti ebrei, ma non solo. Infatti, per stessa ammissione di Boksenboim «è difficile trovare un denominatore comune»²⁶ ai tre epistolari che compongono il volume, cosicché il titolo risulta in parte troppo circoscritto. Il tempo in cui furono composte queste lettere, compreso tra il 1555 e il 1591, fu segnato da due avvenimenti tragici per gli ebrei italiani: nel 1553 la condanna al rogo del *Talmud* disposta da papa Giulio III e nel 1569 la promulgazione da parte di papa Pio V della bolla *Hebraeorum gens sola quondam a Deo dilecta*, in seguito alla quale gli ebrei furono espulsi da ogni territorio del dominio pontificio, ad eccezione di quelli che si trovavano nelle città di Roma e Ancona, Carpentras e Avignone. Nella sua introduzione, Boksenboim, oltre a sottolineare la difficoltà del momento storico in cui furono composte queste lettere, espone alcune sue considerazioni sulla professione dell'insegnante ebreo in Italia. Egli distingue tre tipi di insegnante: quello privato, che perlopiù era assunto nella casa di un ebreo benestante per fare il precettore dei suoi figli; quello indipendente, che ha fatto dell'insegnamento una professione da svolgere nella propria abitazione, e quello dell'intera comunità. È il ruolo di quest'ultimo ad avere grande importanza storica, poiché le lettere di un maestro di comunità contengono sempre preziosi particolari sulla struttura sociale e cultu-

²⁵ Cfr. A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, The Clarendon Press, Oxford 1886: col. 767, n. 2223; coll. 771-772, n. 2236; CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, cit., pp. 332-340. Inoltre, l'epistolario di Poggibonsi è stato in parte pubblicato da S. SIMONSOHN, *Me-iggerotaw šel Šelomoh mi-Poggibonsi*, «Qoveš 'al-yad», 6 (1966), pp. 379-417. Si veda inoltre BOKSENBOIM, *Iggerot yehude Italyah*, cit., pp. 114-126.

²⁶ BOKSENBOIM, *Iggerot melammedim*, cit., p. 2.

rale della comunità stessa alla quale apparteneva. Purtroppo finora non sono stati rintracciati, ammesso che siano sopravvissuti, i regolamenti delle *yešivot*, degli *besgerim*, anteriori al sec. XVII. Questo genere di documenti non solo è stato fondamentale nello studio della struttura comunitaria in Italia nel sec. XVII e nei successivi, ma è stato prezioso anche per chiarire il ruolo svolto dal maestro di comunità; sul suo ruolo prima del sec. XVII si sa solamente che scandiva la giornata di studio della comunità in tre momenti: prima di pranzo, le ore del pranzo e quelle dal pomeriggio alla sera. Particolarmente impegnative dovevano essere per l'allievo le ore del pranzo dedicate agli studi profani, perlopiù all'arte dello scrivere. Questa raccolta è costituita da tre *agronim*. Il primo appartiene a un certo Yiṣḥaq, del quale non si conosce nessun'altra notizia onomastica certa, ma da alcuni dettagli che si riescono a trarre dalle sue lettere si ipotizza che egli appartenesse alla famiglia Lanternari, originaria di Finale Emilia²⁷. L'epistolario fu scritto nel corso di dieci anni, tra il 1569 e il 1579, quando egli era maestro a Ravenna. Yiṣḥaq copiò le sue lettere e anche molti *ma'arot* (specchi), vale a dire esercizi letterari che egli scriveva per farli ricopiare o completare dai suoi allievi. Il secondo fu scritto da Rošav Mordekay ben Gamali'el da Foligno, che fu maestro e segretario presso la Comunità ebraica di Cuneo; grazie a questi suoi compiti, nelle sue lettere è possibile trovare molte notizie sulle comunità ebraiche piemontesi. Il terzo appartiene a Avraham ben Mešullam di Sant'Angelo, che fu «rabbino itinerante» e copista di manoscritti in varie città: Siena, Bologna, Foligno, Mantova, Asti, Pinerolo e Cuneo. Egli è noto soprattutto come copista, ma anche per il suo arresto a Bologna avvenuto durante le persecuzioni antiebraiche promosse dall'Inquisizione e dal convertito Alessandro Giusti e per la sua scarcerazione ottenuta solo grazie alla sua ammissione di aver vilipeso la religione cristiana. Molte delle sue lettere sono dedicate proprio alla sua attività di copista e precettore, oltre che alle sue vicende biografiche²⁸.

²⁷ Sugli ebrei di Finale Emilia, cfr. A. MASINA, *Vicende della Comunità ebraica a Finale Emilia nel secolo XVII*, in *Vita e cultura ebraica nello Stato estense*. Atti del I convegno internazionale di studi, Nonantola 15-17 maggio 1992. A cura di E. Fregni e M. Perani, Comune di Nonantola Edizioni Fattoadarte, Bologna 1993, pp. 317-328.

²⁸ Alla figura di Avraham ben Mešullam di Sant'Angelo sono stati dedicati i seguenti due contributi: M. PERANI, *Confisca, censura e roghi di libri*

Il primo volume della stessa raccolta, intitolato *Iggerot Bet Carmi, Cremona 1570-1577*, comprende trecentosette lettere composte da diversi membri della famiglia Carmi, residente a Cremona, ma non solo. Anche in questa raccolta si possono cogliere molte notizie utili per l'analisi della figura del maestro ebreo nel Rinascimento poiché molte lettere appartengono a Mordekay Foligno che nei primi anni settanta del Cinquecento fu assunto come precettore dai banchieri Šaul, Refa'el e Yehi'el Carmi. Inoltre l'epistolario è la testimonianza più completa dell'intensa attività culturale della Comunità ebraica di Cremona nella seconda metà del sec. XVI.

Rare sono le lettere d'amore scritte da ebrei che gli studiosi hanno reperito finora. Di un breve epistolario d'amore fu autore Šelomoh Candia che tra il 1590 e il 1595 indirizzò alla sua amata alcune lettere in volgare italiano scritte con caratteri ebraici. Lo spunto di riflessione offerto dalla scelta linguistica si accompagna sul piano del contenuto a quello suscitato da una delle rare aperture al mondo non ebraico che si possono leggere negli scritti di tipo epistolare: un riferimento all'alleanza fra Savoia e Spagna contro la Francia ²⁹.

Il titolo del quarto volume curato da Boksenboim, *Parašiyot me-ḥayye yehude Italyah ba-me'ah XVI*, è rivelatore del suo contenuto relativo appunto a tre note controversie sorte tra gli ebrei italiani nel sec. XVI. La prima controversia sorse nel 1518 e coinvolse due banchieri ex-soci in affari, Refa'el Finzi di Bologna e 'Immanu'el Norzi di Ferrara tra il 1518 e il 1521. Uno dei nomi più ricorrenti nei documenti che riguardano questa controversia è quello di Avraham ha-Kohen, la cui famiglia originaria di Cuenca in Castiglia lasciò la Spagna per l'Italia dopo l'espulsione del 1492 e risiedette prima a Ferrara e poi a Bologna. Sembra che la causa della lite sia stato il tentativo del genero di 'Immanu'el Norzi, Eli'ezer Marian da Arezzo, di far prevalere a Bologna una sentenza che non era stata emessa dall'autorità rabbiniche locali; ma né il diretto interes-

ebraici a Bologna nella seconda metà del Cinquecento, in *La cultura ebraica a Bologna tra medioevo e rinascimento*. Atti del convegno internazionale dell' AISG, Bologna 9 aprile 2000. A cura di M. Perani, Giuntina Firenze 2002, pp. 103-116; S. CAMPANINI, *Anima in itinere. Un'orazione funebre di Avraham da Sant'Angelo*, in *La cultura ebraica a Bologna tra medioevo e rinascimento*, cit., pp. 129-168.

²⁹ C. ROTH, *Lettere d'amore di un ebreo italiano del '500*, «Rassegna mensile di Israel», 1 (1925), pp. 37-46.

sato Finzi né il rabbino Avraham ha-Kohen la ritennero valida. Norzi insistette perché la questione fosse risolta al cospetto del tribunale rabbinico di Ferrara, ma Finzi si oppose affinché l'influenza della famiglia Norzi a Ferrara era cosa nota. Norzi era sostenuto dal rabbino Avraham Minz (m. c. 1529), figlio del noto rabbino Yehudah Minz da Padova (Mainz 1408 – Padova 1506) che in quel periodo risiedeva a Ferrara. In seguito la disputa fu portata persino all'attenzione delle autorità rabbiniche polacche, che furono concordi con Avraham ha-Kohen³⁰. La seconda controversia sorse per via di un fidanzamento annullato e si svolse nell'arco di un anno e mezzo, tra il 1534 e il 1535. Anche in questo caso furono coinvolte le principali autorità rabbiniche italiane come Mošeh Basola (Pesaro 1480 – Ancona 1560), che sostenne il rifiuto della sposa, Rosa Montalcino di Perugia, il già menzionato Me'ir Katzenellenbogen di Padova e Azri'el Diena di Sabbioneta che, al contrario, sostennero il fidanzato abbandonato, Yišhaq ben Me'ir da Note³¹. La terza controversia sorse tra i fratelli Dato e i fratelli Bordo-la e coinvolse negli anni Sessanta del secolo il noto rabbino Mošeh Provenzale (Rosà, Vicenza, 1503- Mantova 1575)³² che in quel periodo risiedeva a Mantova. Nonostante queste differenze tutte e tre le controversie sono caratterizzate da strascichi con conseguenti punizioni emesse contro l'uno o l'altro dei contendenti dalle più note autorità rabbiniche italiane. Tali controversie rabbiniche diedero vita allo scambio di numerosi libelli e lettere che ora rappresentano una fonte importante per la ricostruzione della storia del rabinato italiano nel Rinascimento.

L'ultimo volume sulle lettere degli ebrei italiani nell'epoca del Rinascimento curato da Boksenboim si intitola *Iggerot yehude Italyab. Mivhar me-ha-me'ah XVI* e comprende lettere raccolte da ben quattordici *agronim* diversi, per un totale di trentocinque missive. Di questi *agronim* raramente è stato pos-

³⁰ I *Responsa* sulla controversia Norzi-Finzi furono pubblicati a Venezia già nel 1519 nel volume intitolato *Pesakim*; cfr. A. MARX, *A Jewish cause celebrated in Sixteenth Century in Italy (The Pesakim of 1519)*, in A. MARX, *Studies in Jewish History and Booklore*, New York 1944, pp. 107-154.

³¹ Di questa controversia si trova un'ottima spiegazione in TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, cit., pp. 134-135. Si veda inoltre, Boksenboim, *Še'elot u-tešuvot Rabbi Azri'el Diena*, cit.

³² Su Mošeh Provenzale, cfr. A. DAVID, s.v. *Provençal, Moses ben Abraham*, in *Encyclopaedia Judaica*, 13, Jerusalem 1971, coll. 1258-1259.

sibile identificare l'autore e la data di composizione o copiatura. Il primo *agron* appartiene a un certo Šelomoh, che si occupava di medicina e risiedette prima a Roma e poi a Morlupo, paese a nord di Roma. Le dodici lettere risalgono quasi tutte all'anno 1514 ad eccezione di alcune che contengono esercizi di scrittura giovanili che erano state scritte in precedenza³³. Il secondo carteggio è più composito e difficile da interpretare. Fu copiato nella seconda metà del sec. XVI, probabilmente nelle Marche; è diviso in due parti: la prima comprende una ventina di lettere – Boksenboim ne ha scelto quattordici per la pubblicazione – tutte composte a Jesi, verosimilmente dallo stesso autore: Šelomoh, che a volte è chiamato col toponimo «da Montolmo» e altre col toponimo «da Jesi»³⁴; la seconda mostra un materiale più eterogeneo costituito da *haskamot*, contratti commerciali e matrimoniali, *qinot*, oltre ad alcune lettere. Tale materiale risale ad un periodo di tempo più ampio, dal 1432 al 1538 e proviene dalla città di Fabriano presso Ancona. In questa seconda parte si trovano molti nomi ma nessuno sembra appartenere all'autore dell'*agron*. Il terzo *agron* appartiene in parte al già menzionato Šelomoh da Poggibonsi, in parte ad un anonimo, e in parte contiene lettere collettive. Boksenboim ha scelto di pubblicare solo l'ultima parte che comprende tre lettere scambiate tra le comunità delle Marche tra il 1535 e il 1538. Il quarto *agron* è stato copiato da Avraham Zifroni, che raccolse le lettere di molti autori, diversi per stile e probabilmente di epoche molto distanti tra loro. Le ventiquattro lettere sono precedute da un titolo, scritto probabilmente da Zifroni stesso, che si riferisce al loro contenuto. In nessuna lettera vi è un accenno ad una data, anche se sono presenti molti riferimenti ad avvenimenti che permettono di

³³ Nello stesso manoscritto pluteo LXXXVIII, 12 della Biblioteca Laurenziana di Firenze, IMHM: 17840, compare anche una lettera di David da Tivoli, il cui epistolario è stato studiato da U. Cassuto, *La famiglia di David da Tivoli*, «Il Corriere israelitico», 45 (1909), pp. 149-152, 261-264, 297-301. Questa lettera è stata pubblicata da BOKSENBOIM, *Iggerot yebude Italyah*, cit., pp. 10-13, 67-68: n. 12; in essa si accenna alla scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo. Nello stesso manoscritto della Biblioteca Laurenziana vi sono cinquantadue lettere o frammenti di lettere occasionali, familiari e commerciali, cfr. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, cit., pp. 328-331.

³⁴ La cittadina di Montolmo si trova nei pressi di Macerata ed è attualmente nota col nome di Corridonia e non, come Boksenboim ha erroneamente scritto, col nome di Pausula, che era invece il suo nome romano e che attualmente indica solo un suo quartiere.

risalire ad un periodo storico compreso tra gli anni trenta e quaranta del Cinquecento; infatti, in una lettera si menziona la marcia dell'esercito del ducato di Urbino per la conquista di Camerino avvenuto nel 1534, e in ben tre lettere si ricorda l'espulsione degli ebrei dal regno di Napoli nel 1541. Il quinto *agron* contiene una raccolta di otto lettere composte tra il sec. XV e il sec. XVI; in esse compaiono tre nomi Yo'av, Šelomoh M. [...] e Šelomoh M-P. [...]. Questo *agron* è già stato studiato e descritto da Cassuto, che ha identificato Yo'av con Yo'av Dattilo da Camerino, membro della nota famiglia di banchieri, e Šelomoh M. [...] e Šelomoh M-P. [...] con la stessa persona, vale a dire il già menzionato Šelomoh da Poggibonsi. Il sesto *agron* è diviso in tre parti, di cui Boksenboim ha scelto di pubblicare qui solo la seconda e la terza parte, poiché la prima è già stata studiata nel volume dedicato alla famiglia Rieti³⁵. La seconda parte invece, che finora non era mai stata oggetto di studio, può essere considerata una continuazione dell'*agron* precedente che comprende l'epistolario della famiglia di Šelomoh da Poggibonsi e quello della famiglia di Avraham Castello, originaria di Città di Castello. La terza parte contiene le lettere scritte dal già menzionato Yiśra'el Aškenazi e già in parte analizzate da Ariel Toaff³⁶. Il settimo *agron* è in realtà costituito da due *agronim* differenti: il primo è già stato pubblicato nell'epistolario della famiglia Rieti³⁷, mentre il secondo, costituito da trentatré lettere, viene studiato in questo volume. Nelle lettere non compaiono né date né nomi di luogo, così sono ancora una volta gli avvenimenti narrati ad aiutare lo studioso ad individuare il periodo in cui furono redatte: in questo caso esso è stato stabilito negli anni quaranta e cinquanta del Cinquecento. Si tratta di lettere scritte da Avraham da Pisa³⁸, proprietario di un banco di pegno a Bologna, e da sua moglie Fiammetta, la quale dopo la sua morte (1555) prese il posto del marito negli affari, e indirizzate ai fratelli Abravanel che operavano in Toscana. Questo *agron* offre inoltre la possibilità di fare chiarezza sulla figura di Mordekay Cannaruti che fu precettore dei figli di Avraham e Fiammetta da Pisa, e

³⁵ BOKSENBOIM, *Iggerot Bet Rieti*, cit., p. 19.

³⁶ TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, cit., pp. 153-154.

³⁷ *Ibidem*, p. 20.

³⁸ Per una bibliografia sulla famiglia da Pisa, cfr. A. GUETTA, *Vita religiosa ed erudizione ebraica a Pisa: Yecheiel Nissim da Pisa e la crisi dell'aristotelismo*, in *Gli ebrei di Pisa. Secoli IX-XX*, Pacini Editore, Pisa 1988, pp. 45-67.

che prima era stato precettore dei figli del banchiere Yiṣḥaq Norzi a Ferrara³⁹. L'ottavo *agron* – costituito da quarantacinque lettere di cui solo trentasei sono state edite – è stato copiato da Avraham Yehošua' da Fano, vissuto a Lugo e a Ferrara; purtroppo egli non menziona il nome di suo padre cosicché, essendo molto numerosa la famiglia alla quale apparteneva, è difficile stabilire l'esatta identità del copista. La composizione dell'*agron* è stata stabilita tra il 1558 e il 1560, poiché in esso si menzionano avvenimenti storici accaduti in quegli anni come l'emanazione nel 1555 della bolla papale *Cum nimis absurdum* da parte di papa Paolo IV e l'elezione nel 1559 al soglio pontificio di papa Pio IV. Il nono *agron* comprende diciotto lettere – fra le quali Boksenboim ne ha scelto sette per la pubblicazione – ed è stato interamente copiato a Ferrara da Ya'aqov da Modena figlio di El'azar, figlio dell'omonimo Ya'aqov da Modena, vale a dire uno dei *parnas* della Comunità ebraica di Ferrara nel 1528. L'autore dell'*agron* nacque a Ferrara nel 1531 e si sposò con la figlia di Mošeh Rieti nel 1556. Nelle lettere, che sono tutte indirizzate da Ya'aqov da Modena allo zio Yehi'el Finzi, si racconta di una controversia sorta tra Ya'aqov e Yehošua' da Modena con i fratelli Magenta a proposito di una dote⁴⁰. Il decimo *agron* è quello di una famiglia che risiedeva a Sassuolo, vicino a Reggio Emilia. Le lettere sembrano essere state scritte da Susanna e dal suo insegnante, Yosef Ḥazaq, ma l'identità del copista è ancora sconosciuta. La prima scrisse principalmente al padre, David, *parnas* della Comunità ebraica di Ferrara, e al già menzionato Mošeh Provenzale. Nelle lettere non compaiono date, ma vi sono alcuni precisi riferimenti a vicende storiche accadute nel 1566 e che fanno concludere che esse risalgano a quell'anno: il viaggio del duca Alfonso d'Este da Ferrara in Ungheria per sostenere l'imperatore Massimiliano II nella guerra contro i Turchi e la nar-

³⁹ Avraham Sant'Angelo dedicò a Mordekay Cannaruti un'eulogia funebre che fu recitata nella sala d'incontro e di studio della *Confraternita dei solerti* di Bologna; come ha fatto giustamente rilevare Elliot Horowitz, la figura di Cannaruti fu molto importante nello sviluppo di questa confraternita. Cfr. E. HOROWITZ, *La confraternita dei solerti - Hevrat nizbarim: religiosità ebraica delle confraternite nella Bologna del XVI secolo*, in *La cultura ebraica a Bologna tra Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 175-187.

⁴⁰ Sempre a Ferrara sono state scritte otto lettere che risalgono agli anni novanta del sec. XVI e che sono state studiate da I. SONNE, *Šmone miktavim mi-Ferrara min ha-me'ab XVI (Eight Sixteenth Century Letters from Ferrara)*, «Zion», 17 (1952), pp. 148-156.

razione di una grande controversia, nota con il nome «Venturozzo-Tamari». Questa controversia scoppiò, com'è noto, perché Mošeh Provenzale dichiarò non valido il divorzio di Semu'el Venturozzo da sua moglie, la figlia di Yosef Tamari, e in seguito a questa invalidazione Mošeh Provenzale stesso fu scomunicato dalle più importanti autorità rabbiniche italiane⁴¹. L'undicesimo *agron* è in realtà costituito da due *agronim* diversi, entrambi copiati da Yišma'el Ḥazaq ben Šelomoh, noto come copista di manoscritti. Il primo di questi appartiene ai membri della famiglia Rieti residenti a Siena ed è già stato studiato nel volume dedicato all'epistolario dell'omonima famiglia. Il secondo fu copiato a Cento in provincia di Ferrara negli anni compresi fra il 1562 e il 1581. Autore di cinque delle tredici lettere di questo epistolario è Avraham da Cento, che fu in rapporto epistolare con noti esponenti dell'ebraismo italiano come 'Azariyah de' Rossi (Mantova, c. 1511 - c. 1578), al quale Avraham scrisse di apprezzare molto la sua opera *Me'or 'enayim* (Schiarimento d'occhi) – della quale, come sembra, gli era stata inviata una copia da 'Azariyah de' Rossi stesso – e come Mordekay Dato (c. 1525-c. 1601), che Avraham criticò per le sue aspettative messianiche fissate per l'anno 1575. Il rapporto tra Yišma'el Ḥazaq e Avraham da Cento è ancora incerto, forse il primo fu allievo del secondo. Il dodicesimo *agron* comprende più di settecento lettere di cui Boksenboim ne ha pubblicato solo ventitré. L'autore è un giovane che risiedeva a Mantova, identificabile con quel Yišhaq Levi tante volte nominato nelle lettere. Purtroppo, come già Boksenboim ha fatto rilevare, essendo molti i rami della famiglia Levi allora residenti a Mantova, non è stato possibile identificare con esattezza a quale ramo egli appartenga. Yišhaq Levi iniziò a copiare le lettere come esercizio letterario nel 1566 e continuò fino a tutto il 1568. Questo *agron* è particolarmente ricco di nomi e luoghi, che tuttavia non si riescono a legare l'uno con l'altro tanto che è stato impossibile tracciare il quadro unitario nel quale esso si è sviluppato e poi è stato copiato. Molte lettere sono state tuttavia scritte in precedenza, vale a dire negli anni venti e trenta del Cinquecento, e scambiate tra la nota famiglia di banchieri di Netan'el Norzi, allora resi-

⁴¹ Sulla controversia *Venturozzo-Tamari*, cfr. S. SIMONSOHN, *Ša'aruriyyat ha-geṭ Tamari-Venturozzo*, «Tarbiz», 28 (1958), pp. 381-392; TOAFF, *Gli ebrei a Perugia*, cit., pp. 135-136; BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, cit., pp. 98, 107-108.

dente a Mantova, e quella di Mošeh Nissim da Foligno, anch'egli banchiere conosciuto e attivo nei territori pontifici del ducato di Urbino, di Pesaro e di Fano. Il tredicesimo *agron* risale al sec. XVII ed è stato copiato a Livorno nel 1626 dal medico Mošeh Cordovero. Tra le diciotto lettere che lo compongono alcune appartengono a Hezeqiah Finzi, che fu rabbino a Livorno tra la fine del sec. XVI e l'inizio del sec. XVII; altre sono lettere della Comunità ebraica di Sermide nei pressi di Mantova; altre sono di un giovane studioso residente a Sermide, che scrisse al padre, ai suoi amici e ai suoi parenti. Nelle lettere di quest'ultimo, l'autore menziona più volte lo zio Yehudah Zark, che possedeva un banco di pegno a Sermide nel 1544. L'ipotesi più attendibile è quella che questo epistolario raccolga le lettere della famiglia Zark. Il quattordicesimo *agron* comprende circa duecentoquaranta lettere, di cui Boksenboim ha scelto le settantacinque più significative per la pubblicazione in questo sesto volume. Il copista di questo *agron* è Geršon Katz ben Qalonymos da Asolo. La raccolta è in realtà formata da due *agronim* distinti, l'uno risalente agli anni compresi tra il 1565 e il 1571, e l'altro più tardo agli anni compresi tra il 1592 e il 1601. Il primo *agron* è costituito dalle lettere del padre, Qalonymos, al figlio, Mordekay, che era stato mandato a studiare prima a Mantova, poi a Cremona, e al suo maestro Ya'aqov Reiner⁴². Le tematiche di questo epistolario sono molteplici: innanzi tutto la già menzionata controversia Venturozzo-Tamari, poi affari commerciali e regole comunitarie.

Sempre all'area lombardo-veneta appartengono anche i principali epistolari giunti sino a noi dell'età Barocca e del primo Settecento, che non sono più raccolte di *agronim* ma epistolari composti da lettere che raccontano avvenimenti differenti come una festa o una giornata di studio, oppure spiegano le diverse posizioni assunte nei confronti di una controversia; la loro caratteristica principale rimane la loro veridicità privata di qualunque artificio stereotipato, tranne alcune formule standardizzate all'inizio e alla fine.

Il primo epistolario di questo tipo è quello di Yehudah Aryeh Modena (Venezia, 1571-1648), noto semplicemente come Leon Modena, del quale sono state recentemente ripubblicate le lettere in ebraico nel volume intitolato *Iggerot Rabbi Yebu-*

⁴² Sulla figura di Ya'aqov Reiner, cfr. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, cit., p. 19.

dab Aryeh mi-Modena a cura di Boksenboim. Di questo carteggio si sono conservate in ebraico: lettere giovanili indirizzate al padre, tipico esempio degli esercizi letterari a cui erano sottoposti, come già si è riferito in precedenza, i giovani ebrei italiani nel Rinascimento; missive agli amici dal tono più spontaneo e prive di forme artificiose, lettere ufficiali come quelle indirizzate, nella sua funzione di rabbino e predicatore della Comunità ebraica veneziana, agli altri centri ebraici europei; e in italiano: lettere a ebraisti cristiani e a corrispondenti inglesi. In ebraico bisogna ricordare una lettera scritta da Leon Modena in risposta a un ebreo, che appena stabilito a Venezia aveva fondato un'accademia musicale ebraica, ma, venuto a conoscenza che una società simile già esisteva tra le mura del ghetto, auspicava una forma di collaborazione tra le due istituzioni. Il documento è degno di nota perché costituisce l'unica fonte ebraica sull'accademia musicale ebraico-veneziana e sul ruolo che vi ebbe Leon Modena. In italiano sono pervenute poche lettere perlopiù del biennio compreso tra il 1639 e il 1640, quando ormai Leon Modena era anziano e disilluso dalla vita. Le personalità cristiane che ebbero rapporti con Leon Modena ne furono affascinate più di quelle ebraiche, come si può ben comprendere da una lettura degli appellativi e dei titoli a lui rivolti. Insieme all'autobiografia, l'epistolario di Leon Modena costituisce una delle fonti più importanti per un'analisi sociale, antropologica e storica della Comunità ebraica veneziana e dell'ebraismo nell'Italia settentrionale⁴³.

⁴³ In realtà l'edizione di BOKSENBOIM, *Letters of Rabbi Leon Modena*, cit., è costituita solo in parte da materiale già edito nella famosa edizione curata da Ludwig Lajos Blau; cfr. L. BLAU, *Kitve ha-rav Yehudah Aryeh mi-Modena. Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Privatstiles*, 2 voll., Alkalay, Budapest 1905-1906. Infatti, Blau, che risiedeva a Budapest, non lesse personalmente i manoscritti, che si trovano a Londra presso la British Library - ms. 5395, IMHM: 6471; ms. 5396, IMHM: 6451 - e a Mosca presso la Russian State Library - ms. Gunzburg 356, IMHM: 279659 -, bensì redasse il suo studio basandosi su copie eseguite per lui da un anonimo copista. Tali copie, tuttavia non dovevano essere molto chiare oppure devono essere state in parte copiate malamente perché Blau non solo tralasciò molte lettere importanti che ora sono state finalmente editate nell'edizione di Boksenboim, ma spesso male interpretò anche il testo delle lettere da lui pubblicate. Altre lettere di Leon Modena sono state periodicamente editate in articoli o monografie, cfr. C. РОТН, *Leone da Modena e gli ebraisti cristiani del suo tempo*, «La Rassegna mensile di Israel», 11 (1937), pp. 409-423. Per una bibliografia sull'opera di Leon Modena, cfr. Y.A. MODENA, *Vita di Jebudà*, (traduzione di E. Artom), introduzione di U. Fortis, note di D. Carpi, a cura di E. Rossi Artom, U.

Altre due figure importanti nella Comunità ebraica di Venezia sono gli autori di un altro carteggio: il rabbino Šemu'el Aboab (Amburgo 1610 - Venezia 1694), che fu autore del trattato morale *Sefer ha-zikronot* (Libro dei ricordi) pubblicato a Praga tra il 1631 e il 1651 e di numerosi *responsa* pubblicati postumi nel 1702 col titolo *Devar Šemu'el* (Parola di Šemu'el) da suo figlio Ya'aqov a Venezia⁴⁴ e il cabbalista Mošeh Zacuto (Amsterdam 1625 - Mantova 1697), che giunse a Venezia nel 1644, il quale compose alcune opere cabbalistiche ispirate allo *Zohar*, molte poesie e due drammi⁴⁵. Aboab e Zacuto si scambiarono perlopiù lettere concernenti gli affari in *Ereš Yišra'el* nella seconda metà del sec. XVII⁴⁶; tuttavia, i due rabbini sono spesso messi a confronto per l'opposto atteggiamento che assunsero nei confronti del sabbatanesimo. Inizialmente, Zacuto fu attratto dal sabbatanesimo, come dimostra in una lettera che egli scrisse a Šimšon Bachi⁴⁷. Al contrario, dopo l'apostasia di Šabbetay Ševi, avvenuta nel 1666, Zacuto si schierò con Aboab, il quale fin da principio si oppose violentemente al sabbatanesimo. Per questo motivo, quando Naṭan di Gaza, il profeta del movimento sabbatiano, giunse a Venezia nel 1668, Zacuto e Aboab, che in quel periodo era a capo del Tribunale rabbinico della comunità veneziana, lo costrinsero a sconfessare

Fortis e A. Viterbo, Zamorani, Torino 2000; *La comunità ebraica di Venezia e il suo antico cimitero*. Ricerca a cura di A. Luzzatto, 2 voll., Il Polifilo, Milano 2000, I: pp. 250-259.

⁴⁴ *Ibidem*, I: pp. 261-263.

⁴⁵ Per una bibliografia sulla figura e l'opera di Zacuto, cfr. G. SCHOLEM, *La cabala*, Edizioni mediterranee, Roma 1992, pp. 451-453; S. SIERRA, *Lo Jessod 'olam (Il pilastro su cui poggia il mondo) e l'opera poetica di Moshèh Zacut*, in *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia tra rinascimento ed età moderna*. Atti del II Convegno internazionale (Genova, 10-15 giugno 1984), Roma 1986, pp. 279-293; A.Y. LATTES, *L'opera letteraria di Rabbi Moshè Zacuto*, «Rassegna mensile di Israel», 73 (1997), pp. 1-25.

⁴⁶ M. ZACUTO, *Sefer iggerot ha-ReMeZ*. A cura di Ya'aqov e 'Immanu'el Nunes, Avraham Yišhaq Castello, Livorno 1780. Una riproduzione anastatica è stata edita in Israele nel 1988; M. BENAYAHU, *Dor eḥad be-Ereš; Iggerot Šemu'el Aboab we-Rabbi Mošeh Zacuto u-vene hugam be-'inyane Ereš Yišra'el 1639-1666 (A Single Generation in the Land; Letters of Rabbi Šemu'el Aboab, Rabbi Mošeh Zacuto and Their Circle Concerning Ereš Yišra'el 1639-1666)*, Yad ha-Rav Nissim, Yerušalayim 1988; *Iggerot Rabbi Šemu'el Aboab le-ḥakme Ereš Yišra'el še-nišvu be-Malta u-be-Messina (Rabbi Šemu'el Aboab's Letters to the Palestinian Sages Held Captive in Malta and Messina)*, in *Scritti in memoria di Sally Mayer (1875-1953)*. A cura di Umberto Nahon, Milano - Yerušalayim 1956, pp. 17-47.

⁴⁷ Cfr. ZACUTO, *Sefer iggerot ha-ReMeZ*, cit., pp. 1a-3a.

le profezie messianiche del suo maestro, Šabbetay Ševi⁴⁸.

L'ultimo epistolario di una certa rilevanza per lo studio dei rapporti che intercorrevano tra le comunità ebraiche italiane e quelle europee, nonché influenzato dall'ortodossia anticabbalistica che seguì la conversione di Šabbetay Ševi, appartiene a Mošeh Ḥayyim Luzzatto (Padova 1707 - Acco 1747). Mošeh Ḥayyim, meglio noto con l'acronimo RaMḤaL, nacque nel 1707 a Padova. Nell'età della giovinezza Luzzatto si appassionò di *qabbalah* e nel 1727 credette di vedere un *maggid* che lo mise a conoscenza di insegnamenti cabbalistici segreti, spesso di carattere profetico. Queste rivelazioni lo convinsero a riunire intorno a sé un circolo volto ad ottenere la "restaurazione" della *Šekinah* prima, e di tutto Israele poi. La nascita di questo circolo che, come si è già affermato, avvenne in un momento in cui era ancora vivo il ricordo degli avvenimenti drammatici provocati da Šabbetay Ševi costò a Luzzatto prima la scomunica delle sue opere cabalistiche, poi l'assoluto divieto di studiare la *qabbalah*, infine egli fu costretto all'esilio prima ad Amsterdam e poi in *Ereš Yišra'el*, dove morì nel 1747⁴⁹. L'epistolario è costituito da centoquarantuno lettere e da ventisei documenti, tutti redatti in un arco di tempo di vent'anni, dal 1727, anno della prima apparizione del *maggid* a Luzzatto, al 1747, anno della morte di Luzzatto e di tutta la sua famiglia a causa della peste ad Acco, in *Ereš Yišra'el*. Il nucleo principale dell'epistolario – sessantasette lettere – è stato scritto da Luzzatto stesso e dal suo maestro Isaia Bassani (c. 1674-1739): dodici lettere. Le altre personalità che meritano di essere menzionate per l'importanza che hanno nell'epistolario sono: gli allievi di Luzzatto i quali lo sostennero con lettere individuali – tre di Yišḥaq Marini⁵⁰, due di Yequiti'el Gordon⁵¹, e una di

⁴⁸ G. SCHOLEM, *Sabbetay Sevi. Il messia mistico 1626-1676*, (trad. dall'inglese), Einaudi, Torino 2001.

⁴⁹ S. GINZBURG, *Rabbi Mošeh Ḥayyim Luzzatto u-vene doro. Osef iggerot u-te'udot*, 2 voll., Mossad Bialik - Dvir, Tel Aviv 1937; e recentemente ripubblicate a cura di MORDEKAY SHRIQUI, *Iggerot RaMḤaL*, Makon RaMḤaL, Yerušalayim 2001.

⁵⁰ Di Yišḥaq, figlio di Šabbetay Marini, si hanno poche notizie certe. Si sa solo che egli rimase a Padova, dopo la partenza di Luzzatto per Amsterdam, e per un breve periodo dimorò nella casa patavina dei Luzzatto. Per le notizie biografiche sui membri del circolo cabbalistico di Luzzatto, cfr. N. DANIELI, *Il circolo cabbalistico patavino di Mošeh Ḥayyim Luzzatto*, «Materia giudaica», 7.1 (2002), pp. 145-154.

⁵¹ Di Yequiti'el Gordon, del quale si ignorano le date di nascita e morte,

Ya'aqov Yiśra'el Abraham Hazaq (1689-1782) –, e quattro lettere collettive; e i suoi principali oppositori: Mošeh Ḥagiz e Šimšon Morpurgo di Ancona (Gradisca 1681 - Ancona 1740) – che scrissero nove lettere ciascuno – e Ya'aqov Kohen Poppers di Francoforte – che ne scrisse sette. Al contrario solo poche lettere di sostenitori di Luzzatto sono giunte sino a noi: un paio dei rabbini di Padova e quattro dei rabbini di Livorno, oltre a tre di Binyamin Kohen Vital (1650-1739), suocero di Isaia Bassani e allievo di Mošeh Zacuto, che fu il primo al quale Luzzatto rivelò di aver visto e parlato con un *maggid* che fu il principale interlocutore di Luzzatto in materia di *qabbalah*. L'altro nucleo dell'epistolario degno di nota è costituito dai ventisei documenti, fra i quali vi sono le *haskamot* (approvazioni) dei principali rabbini europei posti in appendice alla seconda scomunica delle opere e dell'insegnamento cabbalistico di Luzzatto. Fra queste vi sono le *haskamot* di Yeḥezqi'el Katzenellenbogen di Amburgo, rabbino di Altona e Ya'aqov Emden; del rabbino di Berlino, Mordekay ben Sevi Hirsch di Lissa (d. 1753); del rabbino di Lemberg e di Glogau [Slesia], Aryeh Leib Sevi Emden (1660-1718) – più noto con l'appellativo di *hakam Sevi*; del rabbino Ya'aqov Hirsch di Pinczow [Polonia] che scrisse durante un soggiorno a Breslavia; del rabbino di Krotoschin; dei due inviati di Safed: Yiśra'el ben David di Brody e Mošeh Šemu'el; del rabbino Eli'ezer di Cracovia che scrisse durante un suo soggiorno ad Amsterdam e dalla sua città di residenza Breslavia; oltre a un documento fu firmato in forma congiunta dalle principali autorità rabbiniche polacche. Questi documenti sono forse fra i più interessanti dell'epistolario per lo studio della struttura sociale e culturale di molte comunità ebraiche nella prima metà del Settecento.

La controversia di Luzzatto fu innescata dall'antisabattiano Mošeh Ḥagiz, il quale coinvolse prima le autorità rabbiniche veneziane, poi costrinse Bassani affinché fosse garante per le attività di Luzzatto. Così, nel 1730 Bassani si recò a Padova accompagnato da Ya'aqov 'Immanu'el Belilios, membro del rabinato veneziano, Nehemiah Kohen di Ferrara e David Finzi di Mantova. A Padova Bassani voleva innanzitutto predispor-

si sa che proveniva da Vilna, che si laureò in medicina a Padova il 16 novembre 1732, e che svolse un ruolo fondamentale nel destino personale del maestro padovano; cfr. DANIELI, *Il circolo cabbalistico patavino di Mošeh Hayyim Luzzatto*, cit.

re il matrimonio di Luzzatto con la figlia di David Finzi, poiché era singolare che uno studioso di *qabbalah* e *halakah* non fosse ancora sposato all'età di ventitré anni. Ottenuto da Luzzatto il consenso alle nozze, Bassani lo costrinse a firmare un patto con il quale si impegnava a non insegnare più la *qabbalah* in pubblico né a diffondere opere cabbalistiche. La controversia tuttavia non finì con la stipula di questo primo accordo. Tra il 1730 e il 1736, Ḥagiz, oltre che con i rabbini di Venezia – tra i quali devono essere menzionati i fratelli Ya'aqov (m. 1725) e Yosef Aboab – entrò in contatto con Ya'aqov Kohen Poppers di Francoforte sul Meno e con Šimšon Morpurgo di Ancona. A entrambi Ḥagiz scrisse un numero imprecisato di lettere, delle quali quasi sicuramente si è conservata solo una minima parte. L'alleanza di Ḥagiz con Poppers fu più duratura di quella con Morpurgo, poiché quest'ultimo accolse favorevolmente l'impegno assunto da Luzzatto con la stipula del primo accordo. Al contrario quando, nel 1735, Luzzatto decise di lasciare Padova e giunse a Francoforte sul Meno Poppers lo sottopose al giudizio del tribunale rabbinico della città da lui stesso presieduto. Al cospetto delle autorità rabbiniche di Francoforte sul Meno, Luzzatto fu costretto a firmare la scomunica dei suoi stessi libri, di qualunque genere essi fossero, a promettere di non insegnare la *qabbalah* a nessuno finché non avesse compiuto i quarant'anni. Come ho già affermato, copie di questa nuova scomunica furono inviate successivamente dai rabbini veneziani ai più importanti rabbini europei. In seguito a questo secondo atto restrittivo per le sue attività letterarie e intellettuali, Luzzatto lasciò anche Francoforte sul Meno e nel 1735 giunse ad Amsterdam, dove fu libero di scrivere e pubblicare le sue opere, apprezzato e amato dalla Comunità ebraica portoghese.

Nonostante l'importanza e la grande quantità di lettere e documenti giunti sino a noi, pochi sono gli studiosi che hanno dedicato attenzione a questo epistolario⁵².

⁵² Prima di Ginzburg, due esponenti della Comunità ebraica di Padova avevano pubblicato alcune lettere di Luzzatto e dei suoi corrispondenti: Mordekay Šemu'el Ghironi e Yosef Almanzi, cfr. M. GHIRONI, *RaMHaL*, «Kerem Hemed», 2 (1836), pp. 54-67; Y. Almanzi, *RaMHaL*, «Kerem Hemed», 3 (1838), pp. 112-169. La lettera 155 è stata studiata e analizzata da David Kaufmann, che ne possedeva il manoscritto: cfr. D. KAUFMANN, *Contributions a la biographie de Moses Hayyim Luzzatto, Yekutiel Gordon et Moses Hages*, «Revue des études juives», 23 (1891), pp. 256-264.

Interessante è l'ipotesi, formulata prima da Me'ir Benayahu e poi ripresa da Shriqui, secondo la quale la maggior parte delle lettere di questo epistolario sono giunte sino a noi grazie a Isaia Bassani, che avrebbe raccolto tutte le lettere riguardanti il suo allievo; quindi, egli ha conservato sia quelle indirizzategli da Luzzatto sia quelle che gli scrissero le autorità rabbiniche coinvolte nella controversia. Inoltre, a sostegno di questa ipotesi, vi è anche l'assenza di firma in molte lettere di Isaia Bassani come se si trattasse di copie ad uso personale⁵³.

Non esiste finora alcuna traduzione completa dell'epistolario di Luzzatto. Brevi passi di alcune lettere sono stati tradotti in inglese nella già menzionata antologia curata da Kobler⁵⁴ e da E. Carlebach nel suo studio su Mošeh Hagiz⁵⁵. In italiano è stata pubblicata solo la traduzione delle *Regole del circolo cabbalistico patavino*⁵⁶.

L'epistolario di Luzzatto è forse l'ultimo epistolario di carattere privato noto sino a noi; nel sec. XIX, infatti, la lettera mutò il suo ruolo nel panorama letterario ebraico europeo, trasformandosi da documento personale a mezzo per gli autori e gli intellettuali ebrei di scambiarsi idee o dare vita a lunghi dibattiti sulle tematiche più diverse, poiché le lettere venivano poi pubblicate dalle principali riviste culturali. Fino al progressivo prevalere della forma del saggio o dell'articolo, è la forma epistolare quella più in voga tra gli studiosi ebrei per esprimere le proprie convinzioni o i risultati delle proprie ricerche nelle riviste ebraiche dell'epoca.

⁵³ SHRIQUI, *Iggerot RaMHaL*, pp. 5-7.

⁵⁴ KOBLER, *Letters of Jews Through the Ages*, cit., pp. 574-589.

⁵⁵ E. CARLEBACH, *The Pursuit of Heresy. Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, Columbia University Press, New York 1990, pp. 195-255, 323-334.

⁵⁶ DANIELI, *Il circolo cabbalistico patavino di Mošeh Hayyim Luzzatto*, cit.

ABSTRACT

This article examines the form of letter and its development in Italy between XV and XVIII centuries. In these centuries different kinds of letters are spread: travel letters as those written by Elia da Ferrara, Yosef Montagna, Yiṣḥaq ben Me'ir Latif, 'Ovadyah Yare da Bertinoro, Yiśra'el Aškenazi, David de' Rossi and Šimšon Bachi; *agronim* (formularies) and family letters, as those studied and edited by Y. Boksenboim; and collections of letters belonged to unique author as Leon Modena, Mošeh Zacuto and Mošeh Ḥayyim Luzzatto.

KEY WORDS

Hebrew correspondence. Travel letters. Italy.

Francesco Grande

LA STRUTTURA ORIGINARIA DELLA RADICE ARABA
NEL PENSIERO DI 'IBN ĠINNĪ

1. In questo articolo si propone uno studio della struttura della radice nella lingua araba (d'ora in poi LAR)¹ basato sul pensiero linguistico di 'Ibn Ġinnī (m. 392/ 1002), e, allo stesso tempo, sui recenti contributi all'argomento dati da Bohas e Larcher. La questione della struttura della radice araba ha infatti alle spalle una lunga tradizione di riflessione presso i grammatici indigeni medioevali, e, cionondimeno, ha recentemente ricevuto inattesi sviluppi, oggetto di grande discussione tra gli arabisti.

I grammatici arabi medioevali assegnano alla radice una struttura triconsonantica, che si attualizza in lessemi in seguito all'aggiunta del vocalismo. Questa rappresentazione è risultata un efficace mezzo di esplicazione e di organizzazione della morfologia della lingua araba ed ha pertanto avuto una fortuna duratura, ma viene ora messa in discussione proprio nei suoi costituenti fondamentali: il vocalismo e il consonantismo. Le osservazioni di alcuni studiosi, come Larcher², portano infatti a pensare che le vocali siano già presenti nella struttura della radice, mentre i lavori di Bohas e dei suoi predecessori Kautz-

¹ Per "lingua araba" si intende in questo lavoro la varietà letteraria nota come *fushà* o arabo classico.

² Larcher sostiene che il punto di partenza della derivazione morfologica, ritenuto solitamente la radice triconsonantica, sia in realtà una forma-base di natura verbale (*maṣdar*) o nominale (*'ism ḡāmid*), che presenta una struttura vocalizzata: cfr. P. Larcher, *Note sur la racine en indo-européen et en sémitique*, «Travaux du Cercle Linguistique d'Aix-En-Provence», 16 (2000), pp. 129-130. Ora è interessante notare che in arabo il nome assegnato a questa "forma-base" morfologica e alla radice, è lo stesso, ossia *'aṣl*: cfr. P. Larcher, *Vues "nouvelles" sur la dérivation lexicale en arabe classique in Tradition and Innovation: Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, p. 103.

sch e Genesisus³ tendono a ridurre il numero di consonanti di tale struttura da tre a due. Il presente studio cercherà di mostrare che si può dare una verosimile rappresentazione della struttura della radice araba associando queste due interessanti idee: il quadro di riferimento fondamentale resterà tuttavia quello della grammatica araba classica, in particolare il pensiero di 'Ibn Ġinnī. Questo grammatico, in linea con la riflessione linguistica indigena, offre infatti due strumenti di indagine dai quali non si ritiene possibile prescindere in quanto fondati su basi articolatorie e pertanto solidamente ancorati alla realtà dei fatti linguistici: 1) la primarietà della consonante sulla vocale 2) la necessità di porre delle restrizioni fonotattiche sulla loro combinazione per evitare la cacofonia e favorire l'eufonia (descritte tradizionalmente in termini fisici di pesantezza e leggerezza). 'Ibn Ġinnī sembra impiegare questi due principi nella sua analisi della struttura della radice con interessanti risultati, assai simili a quelli della ricerca odierna: l'applicazione del secondo principio ai lessemi della lingua araba lo induce a scartare la tradizionale struttura triconsonantica della radice, in quanto estremamente cacofonica, e a stabilirne una triconsonantico-vocalica, in cui alcuni costituenti risultano aggiunti per ragioni eufoniche e dunque non originari. Sembra così emergere dalla radice storica un nucleo proto-storico più ridotto, la cui struttura è biconsonantica e monovocalica: 'Ibn Ġinnī definisce con precisione tale struttura servendosi del primo principio, che lo porta ad escludere le strutture *VCC, *CCV e a ritenere valida solo quella CVC. 'Ibn Ġinnī nelle opere prese in esame si limita a stabilire una relazione tra la radice proto-storica biconsonantico-vocalica e quella storica triconsonantico-vocalica, ma non fornisce un'organica e graduale descrizione del processo e delle leggi che portano dalla prima alla seconda, seguendo peraltro una prassi abituale nella grammatica araba classica. Scopo di questo lavoro è cercare di esporre sistematicamente e passo passo l'indagine di 'Ibn Ġinnī sulla radice e di evidenziarne gli originali punti di analogia con le attuali ricerche.

³ Questo modello di rappresentazione della radice, detto *théorie bilitère*, è stato di recente adottato da Bohas per l'arabo, ma era già stato proposto nel 1800 da Genesisus e da Kautzsch per l'ebraico: cfr. G. Bohas, *Matrices, étymons, racines. Éléments d'une théorie lexicographique du vocabulaire arabe*, Leuven, Peeters, 1997 e G. Bohas, *Matrices et étymons. Développements de la théorie*, Lausanne, Editions du Zèbre, 2000.

Alla luce di queste osservazioni, si riprenda brevemente in considerazione la concezione tradizionale che vede la radice araba nella sua realtà storica come una struttura esclusivamente consonantica – concezione, questa, che si può indicare come Realtà della radice. Ora, secondo questo consolidato approccio, è altresì pacifico che la radice si presenta almeno sotto quattro tipi: radice biconsonantica, triconsonantica, quadriconsonantica, pentaconsonantica. Senonchè, a ben vedere, anche questa formulazione della Realtà della radice pecca ancora d'astrazione, se, con Larcher⁴, si nota che la tradizionale rappresentazione della radice, derivata dalla teoria standard elaborata nella grammatica araba classica (più brevemente GAR), è un'operazione metalinguistica, la quale nulla dice riguardo la sua realtà psicologica: in altre parole, la rappresentazione tradizionale della radice è un mezzo per schedare comodamente il lessico, ma sarebbe assurdo pretendere che tale modalità rifletta un processo cognitivo del parlante nel generare lo stesso⁵. Ed in effetti si osserva nella stessa tradizione indigena che questo tipo di radice esclusivamente consonantica risulta impronunciabile: ad es. il grammatico 'Ibn Ġinnī nota che in arabo (ma non solo) non è ammessa la successione di due o più consonanti (o C):

*wa-min tarīfin ḥadīthini-ḡtimā'u-l-sawākini šay'an wa-'in kāna fī luḡati-l-'aḡami fa-'inna tarīqa-l-ḥissi mawḍi'un tatalāqā 'alay-hi ṭibā'u-l-bašari*⁶.

Ora, questi dati sono sufficienti a mostrare che la concezione finora presentata della radice è insoddisfacente, essendone stata constatata la totale inaderenza alla realtà linguistica: la naturale conseguenza di questa acquisizione implica non solo il

⁴ Cfr. P. Larcher, *Où il est montré qu'en arabe classique la racine n'a pas de sens et qu'il n'y a pas de sens à dériver d'elle*, «Arabica», 42 (1995), pp. 291-314.

⁵ Cfr. P. Larcher, *Note...*, cit., pp. 121-132: in particolare l'Autore, a p. 123, oltre ad evidenziare la confusione del livello linguistico con quello metalinguistico, aggiunge che tale tipo di radice è incapace di costituire il punto di partenza della derivazione nominale e verbale.

⁶ 'Ibn Ġinnī, *'al-Ḥaṣā'is*, Bayrūt, Dār-al-kitāb-al-'arabī, 1952, vol. 1, p. 90: nel seguito di questo passo, inoltre, l'Autore dice espressamente che, anche quando due o più C sembrano incontrarsi, in realtà tra esse interviene una microvocale (cfr. sez. 4); una posizione su cui concordano unanimemente i fonetisti di GAR, come mostra A. Salah, *La notion de syllabe et la théorie cinetico-impulsionnelle des phonéticiens arabes*, «Al-Lisāniyyāt», 2 (1971), pp. 63-83, cui si rinvia per una disamina cronologica e dettagliata dei singoli Autori.

rigettare l'interpretazione tradizionale della radice, ma anche l'imporre a qualsiasi rappresentazione ad essa alternativa una forte restrizione, la quale esige che la struttura storica della radice araba abbia una realtà linguistica saldamente ancorata alla psicologia del parlante, o, più concisamente, che la sua rappresentazione sottostia ad una Condizione di realtà. In particolare tale condizione, fondata sul passo appena menzionato, ricusa il consonantismo puro della radice araba nella sua realizzazione storica, e perciò porta a riformulare la Realtà della radice come articolantesi in quattro strutture, definibili *grosso modo*: struttura biconsonantico-vocalica (o 2-R), struttura triconsonantico-vocalica (o 3-R), struttura quadriconsonantico-vocalica (o 4-R), struttura pentaconsonantico-vocalica (o 5-R). Questa rilettura della Realtà della radice araba, per quanto sommaria, ha tuttavia il pregio di individuare la radice non come astrazione, bensì come oggetto di ricerca concreto, e rende quindi possibile indagare su di essa scientificamente.

Il presente studio intende mostrare, in primo luogo, che tra le strutture storiche costituenti la Realtà della radice, i tipi indicati come 3-R, 4-R, 5-R derivano dal tipo biconsonantico-vocalico, ossia 2-R; e, in secondo luogo, che questa 2-R storica era in fase proto-storica l'unica radice esistente in LAR.

A questo punto, però, non si può far a meno di notare che gli oggetti (2-R, 3-R, 4-R, 5-R) coinvolti nell'indagine sono noti in maniera insoddisfacente, poiché la Realtà della radice, per quanto riformulata in maniera più aderente al vero grazie all'introduzione del vocalismo, ne fornisce una descrizione ancora troppo generica.

Ne discende, dunque, che il duplice obiettivo del presente lavoro non può essere raggiunto senza un previo e più accurato reperimento delle strutture storiche della radice; ed è ormai chiaro che, in forza della Condizione di realtà, queste strutture devono essere raccolte dalle attestazioni storiche.

D'altro canto, la stessa condizione esige che queste realizzazioni storiche della radice siano puntualmente classificate, vista la differenziazione con cui esse *de facto* si presentano.

Solo dopo queste due fasi di reperimento e classificazione si potrà procedere alla fase finale dell'indagine, la ricostruzione, in cui si cercherà di identificare: *a*) il processo di filiazione che ha portato alla genesi di alcune strutture storiche (3-R, 4-R, 5-R) a partire da una struttura proto-storica (2-R) e *b*) la forma di tale struttura.

Per il reperimento delle strutture storiche della radice, si ricorda che GAR, nel suo aspetto più canonico, potrebbe risultare una fonte fuorviante, in quanto presenta dei dati in violazione alla Condizione di realtà, fondata sulle osservazioni di 'Ibn Ġinnī e dei fonetisti a lui coevi, come su quelle più recenti di Larcher: senonchè assumere tale posizione porta a scartare anche tutte le fonti secondarie che si basano su questa tradizione canonica, poichè, per quel che concerne il presente argomento, è stato a ragione osservato⁷ che le moderne teorie linguistiche tendono a riprendere *tout court* da GAR la visione falsata della radice, o, addirittura, spingono tale concezione alle estreme conseguenze⁸. Sono stati anche evidenziati i limiti delle fonti secondarie alternative alla tradizione, le quali forniscono modelli corroborati da un ridotto numero di dati, che non riescono a rendere conto di una serie più estesa di fenomeni⁹.

Alla luce di queste osservazioni, in questa sede si considererà valido il reperimento se e solo se basato: 1) su fonti primarie ('Ibn Ġinnī e sostenitori di analoghe posizioni) che, per quanto riguarda la radice, registrano attestazioni non considerate dalla teoria standard eppure soddisfacenti la Condizione di realtà¹⁰; 2) su fonti secondarie, laddove esse collimino con le posizioni del grammatico.

Le attestazioni così raccolte dovrebbero poi passare al vaglio di una classificazione che le disponga non su uno stesso livello, bensì secondo un'articolazione "genealogica", in cui, in luogo di una serie di oggetti direttamente interrelati, si danno dei tipi, parte di un tipo più ampio, il quale a sua volta è parte, con i suoi simili, di un tipo ancora più ampio, e così via – tecnica questa non certo arbitraria ed anzi ben nota tanto alla moderna linguistica¹¹ quanto alla speculazione di tutta GAR

⁷ Cfr. G. Bohas, *Diverses conceptions de la morphologie arabe*, in *Développements récents en linguistique arabe et semitique*, Damas, Publications de l'Institut Français de Damas, 1993, pp. 47-59.

⁸ L'Autore in quest'articolo (G. Bohas, *Diverses conceptions...*, cit.) fa particolare riferimento allo strutturalismo di Cantineau (pp. 46-51).

⁹ Nella fattispecie Bohas, *Diverses conceptions...*, cit., pp. 46-51, critica il modello di associazione direzionale da sinistra a destra e quello dell'associazione prioritaria dei margini (*edge-in association*) proposti nel quadro della fonologia autosegmentale.

¹⁰ Cfr. 'Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, pp. 55-60 e p. 69. Cfr. anche le sezioni 2, 3, 4 in cui questi passi sono esaminati in dettaglio.

¹¹ Cfr. sul carattere genealogico della classificazione, anche nella scienza linguistica: M. Ruhlén, *L'Origine delle lingue*, Milano, Adelphi, 2001 (ed. or.: *The Origin of Language*, New York, John Wiley & Sons, 1994), pp. 18-26.

(Ibn Ġinnī compreso) che organizza tutti i fenomeni della lingua secondo un *ordo hierarchicus* improntato alla leggerezza¹²: risulta dunque chiaro che la classificazione dei tipi di radice sarà valida se e solo se si presenterà ordinata gerarchicamente.

Nel corso della discussione si avrà modo di constatare che la classificazione influenza retroattivamente il reperimento delle strutture storiche della radice, poiché nel momento stesso in cui le differenzia gerarchicamente, mostra come solo alcune siano delle vere e proprie strutture, le rimanenti essendone solo emanazioni; la classificazione, inoltre, agisce in modo decisivo sulla ricostruzione: un set di testimonianze disordinato o generico può dar adito a ipotesi di ricostituzione della struttura proto-storica fuorvianti o troppo numerose, mentre una base di dati ben definita consente un ventaglio di possibilità di ricostruzione drasticamente più ridotto¹³. Resta pur vero, d'altro canto, che la ricostruzione, anche senza la classificazione, possiede nella moderna linguistica un criterio interno di plausibilità, poiché, piuttosto che di fatti postulati *ad hoc*, consta di fenomeni linguistici già largamente attestati e la cui frequenza è altissima nella lingua esaminata o nel linguaggio¹⁴.

¹² Cfr. M. Chairret, *Ḥiffa, tiqāl et tamakkun: regime d'incidence et classes des mots*, «Linguistique Arabe et Semitique», 1 (2000), pp. 213-225. Per un esempio di tale criterio in Ibn Ġinnī, cfr. Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, p. 69. Si noti, in particolare per la presente discussione, che l'articolo mostra come, secondo tale criterio, gli oggetti linguistici più pesanti siano tali per la presenza di un maggior numero di elementi rispetto a quelli più leggeri. Ora questi elementi che appesantiscono risultano delle specificazioni aggiunte ad un oggetto più generale, al quale, pertanto, possono essere ricondotti gli oggetti più pesanti, una volta eliminate le loro specificazioni. Questo ragionamento, applicato alla radice, significa dire che le affissazioni tipiche delle radici con più C sono delle specificazioni che le appesantiscono, e che, una volta eliminate, rendono queste radici più leggere e vicine al tipo di radice più generale.

¹³ Questa metodologia, ispirata a quella in uso nelle scienze naturali, è stata introdotta nella moderna linguistica in seguito ad una riflessione sui limiti e le potenzialità del classico metodo comparativista, nato nell'ambito della linguistica indoeuropea: sembra che questo metodo abbia teso a confondere i concetti di classificazione e ricostruzione, proponendo come forme reali delle forme in realtà ricostruite. L'elaborazione di nuovi criteri ha guardato al più generale metodo scientifico corrente e ha avanzato la metodologia che è tra le basi di questo studio. Cfr. sulla questione le pp. 169-182 di M. Ruhlen, *L'Origine...*, cit., e C. Watkins, *Etymologies, Equations, and Comparanda: Types and Values, and Criteria for Judgment*, in *Linguistic Change and Reconstruction Methodology*, Berlin, Mouton de Gruyter, 1990, pp. 289-303.

¹⁴ La regolarità dei mutamenti fonetici, pur se nata nell'ambito della

In GAR, occorre osservare che lo stesso 'Ibn Ğinnī si avvale nella sua indagine sulla radice di tecniche analoghe a quelle odierne, in quanto ne comincia l'indagine con una classificazione caratterizzata da un inventario analitico¹⁵, quindi ne elabora una ricostruzione che coinvolge dei mutamenti fonetici estremamente regolari¹⁶. Nel complesso dunque si può porre come condizione sulla ricostruzione che essa sia legittima se e solo se basata sull'ineccepibilità delle leggi fonetiche.

2. 'Ibn Ğinnī riconosce, in linea con la tradizione, l'esistenza dei quattro tipi 2-R, 3-R, 4-R, 5-R¹⁷:

linguistica storica delle lingue indoeuropee è una legge estendibile con un certo successo anche alle lingue semitiche: cfr. G. Garbini, O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia, Paideia Editrice, 1994, p. 131. Tale regolarità, in maniera più globale, è presente anche nel pensiero di 'Ibn Ğinnī, come si avrà modo di constatare nella sez. 4.

¹⁵ Cfr. 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, pp. 55-59 ove si provvede al reperimento e quindi alla classificazione dei tipi di radice, secondo i criteri di leggerezza: si noti che la scansione del metodo del grammatico combacia con le prime due fasi di quello qui impiegato, e nella sez. 4 si constaterà che, nello stesso punto dell'opera, 'Ibn Ğinnī procede anche alla terza fase del metodo qui adottato, cioè la ricostruzione.

¹⁶ La cui regolarità è affermata in 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 2, p. 28 e riscontrabile ad es. in 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, p. 225. Cfr. anche la sez. 4 ove i passi concernenti le leggi fonetiche sono trattati in dettaglio.

¹⁷ Si noti che in questo passo 'Ibn Ğinnī non riconosce la radice "monoconsonantica": a differenza delle altre, essa viene indicata come "parola di una sola lettera (*mā ḡā'a 'alā ḥarfin wāḥidin*)". Questo perché essa è un allomorfo di 2-R, da cui si differenzia per il fatto che la seconda C non è udibile. Ciò non toglie, però, che, come avevano notato gli stessi fonetisti di GAR, tale C esista e sia realizzata nella configurazione dell'apparato fonatorio che esso assume immediatamente dopo l'emissione di V: raccogliendo queste osservazioni, Salah propone di distinguere tra *phonokinèse* (o *ḥarakat-al-ṣawī*), cioè la fonazione come percepita ad un primo livello, e *organokinèse* (*ḥarakat-al-'udw*), ossia la fonazione come, ad un esame più profondo, effettivamente ha luogo nell'apparato fonatorio, in cui CV è CVC (cfr. A. Salah, *La notion de syllabe...*, cit., pp. 81-83). Lo stesso 'Ibn Ğinnī, in linea con le teorie dei fonetisti, sostiene che V in LAR è detta *ḥaraka* (lett. *tensione*) per l'innata tendenza ad una C a lei successiva:

wa-'inna-mā summiyat ḥādīhi-l-'aṣwātu-l-nāqīṣatu ḥarakātun li-'anna-hā tuqliqu-l-ḥarfa-lladī taqtarinu bi-hi wa-taḡṭadību-hu naḥwa-l-ḥurūfi-llatī hiya 'ab'ādu-hā fa-l-faiḥatu taḡṭadību-l-ḥarfa naḥwa-l-'alifi wa-l-kasratu taḡṭadību-hu naḥwa-l-yā'i wa-l-dammatu taḡṭadību-hu naḥwa-l-wāwi.

('Ibn Ğinnī, *Sirr Ṣinā'at-al-'Arab*, Bayrūt, Dār-al-kutub-al-'ilmiyya, 2000, vol. 1, p. 33)

*wa-dalika 'anna-l-'uṣūla talātatun tulātiyyun wa-rubā'iyun wa-ḥumāsiyyun fa-'aktaru-hā-sti'mālan wa-'a'dalu-hā tarkībani-l-tulātiyyu wa-dalika li-'anna-hu ḥarfun yubtada'u bi-hi wa-ḥarfun yuḥṣā bi-hi wa-ḥarfun yūqafu 'alay-hi wa-laysa-'tidālu-l-tulātiyyi li-qillati ḥurūfi-bi ḥasbu law kāna ka-dalika la-kāna-l-tunā'iyu 'aktara min-hu*¹⁸.

Dal passo è difficile dire se egli assegni a tutti questi tipi una struttura astratta o reale: ma è certo che egli si discosta dalla tradizione, e registra originalmente la struttura storica della radice almeno per due tipi, quello biconsonantico-vocalico e quello triconsonantico-vocalico; in particolare, assegna al primo la struttura *fa'l* o $C_1aC_2\varnothing C_3$:

*fa-'aktaru-hā-sti'mālan wa-'a'dalu-hā tarkībani-l-tulātiyyu...wa li-dalika kāna miṭālu fa'l 'a'dala-l-'abniyati ḥattā katura wa-šā'a wa-ntašara*¹⁹.

La struttura storica della radice biconsonantico-vocalica, invece, è per 'Ibn Ġinnī C_1VC_2 : ancor più precisamente C_1aC_2 , dato che 2-R con vocalismo in *i* (C_1iC_2) è più rara, mentre l'omologo vocalizzato in *u* ossia C_1uC_2 è praticamente inesistente:

A margine si noti che in tutto questo discorso sulla radice monoconsonantica il vocalismo gioca un ruolo fondamentale, e, infatti, tale radice possiede, in ottemperanza alla Condizione di realtà, una struttura storica vocalizzata, e per soprammercato vocalizzata quasi esclusivamente in *a*, il che stabilisce un legame ancora più forte con 2-R, che possiede la stessa selezione di timbro (cfr. il seguito della discussione). 'Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 1, p. 71 infatti dichiara:

wa-ka-dalika ḡamī'u mā ḡā'a mina-l-kalimi 'alā ḥarfin wāḥidin 'āmmatu-hā 'alā-l-faḥi 'illā-l-'aqalla wa-dalika naḥwa hamzati-l-'istiḥāmi wa-wāwi-l-'atafi wa-fā'i-bi wa-lāmi-l-'ibtidā'i wa-kāfi-l-tašbībi wa-ḡayri dalika wa-qalilun min-hu maksūrun ka-bā'i-l-'idāfati wa-lāmi-hi wa-lāmi-l-'amri wa-law 'ariya dalika mina-l-ma'nā-llaḡi-ḡarra-hu 'ilā-l-kasri la-mā kāna 'illā maftūḥan wa-lā naḡidu fi-l-ḥurūfi-l-munfaridati dawāti-l-ma'anī mā ḡā'a madmūman ḥarban min taqlil-dammati.

¹⁸ 'Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 1, p. 55.

¹⁹ Il passo è tratto da 'Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 1, p. 55. Si noti nella seconda notazione qui adottata la presenza del simbolo \varnothing che indica una V ridotta, di timbro indistinto: va sottolineato che nello stesso passo qui citato 'Ibn Ġinnī ne asserisce esplicitamente l'esistenza, definendola *ṣuwayt* (microvocale) e notandola come °, usando così un segno già presente nell'alfabeto arabo detto *sukūn*, ma rivisitandone il valore, in assenza di altri segni convenzionali: in genere il *sukūn* indica in LAR l'assenza di V, un fenomeno foneticamente impossibile, ma che risente dell'astrazione tipica di GAR. Questo comprova ulteriormente la maggiore concretezza del grammatico rispetto alla tradizione.

wa-min hadīti-l-'istitqāli wa-l-'istibfāfi 'anna-ka lā tağidu fī-l-tunā'iyyi 'alā qillati ħurūfi-hi mā 'awwalu-hu maḍmūmun 'illā-l-qaṭīla wa-'inna-mā 'āmmatu-hu 'alā-l-fatḥi nahwa hal wa-bal wa-qad wa-'an wa-'an wa-kam wa-man wa-fī-l-mu'talli 'aw wa-law wa-kay wa-'ay 'aw 'alā-l-kasri nahwa 'in wa-min wa-'id wa-fī-l-mu'talli 'ī wa-fī wa-biya²⁰.

Dalle parole di 'Ibn Ğinnī discende che una riscrittura più accurata della Realtà della radice, esatta dalla Condizione di realtà, è possibile solo parzialmente, dal momento che è possibile dare una descrizione puntuale della struttura storica solo per la radice biconsonantico-vocalica e triconsonantico-vocalica (C_1aC_2 , $C_1aC_2əC_3$), non per le rimanenti quadriconsonantico-vocalica e pentaconsonantico-vocalica: la mancata attestazione di queste due strutture storiche sembra portare ad un'*impasse*, poiché senza una definizione completa della Realtà della radice non sono disponibili tutti gli oggetti indispensabili per dimostrare le due ipotesi della ricerca. Questo è in realtà un falso problema, poiché se 'Ibn Ğinnī, da un lato, non procede ad un reperimento sistematico dei tipi 4-R e 5-R, d'altro canto propone una classificazione mutuata dalla tradizione, che ne rende il reperimento inutile: come già accennato, la classificazione, oltre a delimitare la ricostruzione, delimita retroattivamente il reperimento che, pertanto, non deve essere necessariamente analitico.

3. La classificazione, applicata alle strutture storiche della radice, è in grado di stabilire dopo una prima catalogazione fondata sui testi che la radice quadriconsonantico-vocalica e la radice pentaconsonantico-vocalica sono dei "sottotipi" di quella triconsonantico-vocalica $C_1aC_2əC_3$, il che porta a supporre che le une derivino dall'altra. Questa ipotesi può essere provata prendendo in considerazione il fatto che la radice, in LAR, possa essere accresciuta da affissi: un fenomeno ben noto alla tradizione grammaticale canonica e allo stesso 'Ibn Ğinnī, che

²⁰ In questo passo ('Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 1, p. 69), il grammatico riporta anche i due pronomi *biya* ed *huwa*, due strutture apparentemente CVCV: ma è ben noto a GAR che queste forme storiche dei pronomi non sono originarie -ad es. il grammatico Sibawayhi (Sibawayhi, *Kitāb*, Bagdād, Muthanna Library, s.d.) attribuisce (vol. 1, p. 280, 2-3) al pronome di prima persona singolare *'anā* una forma più ridotta *'an*, e analogamente questo è il caso di *huwa* ed *biya*, in realtà *huw* e *biy*. Stando così le cose, la configurazione C_1uC_2 è un *hapax*, mentre C_1iC_2 rimane limitatamente diffusa.

in questo caso manifesta posizioni assai simili²¹ ma non uguali alla teoria standard della radice. Se, infatti, 'Ibn Ġinnī non si preoccupa di assegnare un vocalismo ai due tipi di radice affette dall'affissazione (da GAR dette "quadriconsonantica" e "pentaconsonantica"), si deve comunque ritenere che per il grammatico ciò discenda automaticamente come *facile principium* dall'approccio generale adottato nell'analisi delle strutture storiche della radice.

Per dare un'idea della soluzione di continuità in GAR sull'interpretazione delle radici pentaconsonantico(-vocaliche), si prendono qui in considerazione due estremi, cioè il grammatico e lessicografo 'al-Ḥalīl (m. 170/786 o 175/791), che si colloca agli inizi della speculazione linguistica indigena, e il grammatico 'Ibn 'Uṣfūr, di epoca tarda (m. 670/1270). In particolare il primo osserva²² che almeno una delle C che compongono le radici pentaconsonantiche è sempre labiale o liquida (*ḥurūf-al-dulq wa-l-ṣafawīyya*) – quando non si riscontra ciò, si è in presenza di sequenze d'origine straniera: ora tra queste C (ossia *rā'*, *lām*, *nūn* e *fā'*, *bā'*, *mīm*) ve ne sono due (*nūn*, *mīm*) che sono servili ('*al-zawā'id*) e dunque potrebbero essere aggiunte alla radice quadriconsonantica, rendendola pentaconsonantica²³. E questo, in effetti, è un procedimento d'incremento del lessico ben noto a GAR, che lo definisce "addizione" o '*ilḥāq*²⁴; del resto lo stesso 'al-Ḥalīl nota²⁵ che la parola '*ankabūt* (ragno), pentaconsonantica²⁶, deriva da '*ankab*, essendovi addizio-

²¹ Cfr. A. Mehiri, *Les théories grammaticales d'Ibn Ġinnī*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1973: l'Autore nota che la posizione del grammatico sull'argomento dell'incremento della radice tramite aggiunti è in soluzione di continuità coi suoi predecessori (p. 270-271) e così la condizione circa la validità delle fonti primarie è soddisfatta.

²² Cfr. 'al-Ḥalīl, *Kitāb-al-'ayn*, ms. Tubinga Universitaetsbibliothek 1635 e ms. Bagdād 'al-Mathaf-al-'Irāqī 773: l'edizione dei due manoscritti, a cura di J. Haywood, si limita alla sola Introduzione, reperibile in traduzione inglese alle pp. 28-37 di J. Haywood, *Arabic Lexicography: Its History and Its Place in the General History of Lexicography*, Leiden, Brill, 1965²; in particolare, il passo qui menzionato è a p. 31.

²³ Come osserva anche Haywood, *Arabic Lexicography...*, cit., p. 29.

²⁴ Cfr. G. Bohas, P. Guillaume, *Étude des théories des grammairiens arabes, I. Morphologie et phonologie*, Damas, Publications de l'Institut Français de Damas, 1984: in part., per citazioni dettagliate dei vari grammatici, cfr. p. 39.

²⁵ Cfr. 'al-Ḥalīl, *apud* J. Haywood, *Arabic Lexicography...*, cit., p. 29.

²⁶ In questa, peraltro, vi è l'unico aumento permesso nelle parole pentaconsonantiche: la *w* che causa il prolungamento della *u* precedente (cfr.

ne di C servile *tā'*; dal canto suo, 'Ibn 'Uṣfūr riduce ancor più drasticamente tali radici ad una radice triconsonantica: a suo avviso le parole *ġizwīt* (infelicità) e *'ifrīt* (demone) derivano rispettivamente da *ġzw* e *'fr*²⁷.

Quanto ad 'Ibn Ğinnī, sembra che egli si attenga²⁸ all'interpretazione dell'*'ilhāq*, derivando la radice quadriconsonantico(-vocalica) da quella triconsonantico-vocalica²⁹: quest'operazione di addizione avviene per la radice quadriconsonantico(-vocalica) secondo la stessa modalità prevista per quella pentaconsonantico(-vocalica), ossia *via* suffissazione di C servile; in GAR, inoltre, si dà addizione di affisso a radice quadriconsonantica anche tramite geminazione di C₃:

*fa-l-darbu-l-'awwalu wa-huwa-l-mulḥaqu wa-huwa qismāni 'aḥadu-humā 'ilhāqun bi-takrīri ḥarfin mina-l-fi'li naḥwa ġalbaba wa-šamlala*³⁰.

Tenendo presenti tutti questi dati, si può affermare con una certa sicurezza che le strutture pentaconsonantico-vocaliche siano in realtà delle strutture triconsonantico-vocaliche addizionate di due C affissali direttamente, o gradualmente, tramite una struttura intermedia quadriconsonantico-vocalica. È evidente anche che quest'ultima può essere una realizzazione in sé compiuta della struttura triconsonantico-vocalica. Ora, l'aver provato che sia 4-R che 5-R è verosimilmente 3-R aumentata, porta ad una classificazione comprendente solo 2-R e 3-R, strutture già reperite come Realtà della radice sotto la forma rispettivamente di C₁aC₂ e C₁aC₂∅C₃. Il duplice corollario di questa dimostrazione è: a) restringere il dominio della prima parte dell'ipotesi di ricerca, poiché si dovrà provare non la filiazione di

sull'argomento 'Ibn Ya'īš, *Šarḥ-al-Mufaṣṣal, Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal*, Leipzig, 1882, pp. 142-143).

²⁷ 'Ibn 'Uṣfūr, *'al-Mumti' fi-l-taṣrīf*, Ḥalab, 'al-Maktaba 'al-tiġāriyya, 1980, pp. 277-278.

²⁸ Cfr. a tal proposito A. Mehiri, *Les théories...*, cit., pp. 270-271.

²⁹ In realtà 'Ibn Ğinnī riconosce un altro modo per derivare la radice quadriconsonantico(-vocalica): per raddoppiamento da una biconsonantico-vocalica. Questo tipo di filiazione viene qui escluso in quanto non rientra nei rapporti di derivazione intercorrenti tra le strutture storiche della radice, come quelli qui considerati: ma proprio in forza della sua appartenenza ad una fase più arcaica di LAR questo tipo di filiazione riveste un ruolo fondamentale nella ricostruzione della radice proto-storica, e, pertanto sarà affrontato in quel contesto, nella sez. 4.

³⁰ 'Ibn Ya'īš, *Šarḥ...*, cit., p. 65.

tre radici (3-R, 4-R, 5-R) dalla radice proto-storica, ma della sola $C_1aC_2\text{ə}C_3$ cioè 3-R; *b*) escludere dalla Realtà della radice le due strutture (4-R, 5-R) non attestate esaustivamente. Ciò implica che la Realtà della radice soddisfi la Condizione di realtà, il che equivale a dire che l'ostacolo che impediva la dimostrazione dell'ipotesi di ricerca è stato rimosso.

4. Prima di procedere oltre nella discussione, si ricordi che l'ipotesi di ricerca possiede ora una formulazione più precisa: da una parte si cercherà di ricostruire il processo che deriva la struttura $C_1aC_2\text{ə}C_3$ (radice triconsonantico-vocalica) dalla struttura C_1aC_2 (radice biconsonantico-vocalica), dall'altra di ricostruire la radice proto-storica come struttura C_1aC_2 (radice biconsonantico-vocalica).

Si consideri, per cominciare, la seconda parte dell'ipotesi: è chiaro che essa suppone l'identità tra radice proto-storica e radice storica C_1aC_2 , ed è interessante notare che in questo caso la radice proto-storica viene ricostruita da 'Ibn Ğinnī allo stesso modo, dato che egli le assegna la stessa struttura C_1aC_2 propria della radice biconsonantico-vocalica storica, come si può evincere da una semplice lettura di *'al-Ḥaṣā'is*.

In quest'opera si troverà non solo la ricostruzione di 'Ibn Ğinnī ma anche il criterio che la guida, poichè egli in un passo dell'opera afferma che *il nucleo originario della lingua araba con le sue regole rimane invariato nel tempo, nonostante successive aggiunte*, ed è su questa idea che egli fonda la sua ricostruzione:

*fa'inna-hā [= 'al-luġata] lā budda 'an yakūna waqa'a fī 'awwali-l'amri ba'du-hā tumma-ḥtiġa fī-mā ba'du 'ilā-l-ziyādati 'alay-hi li-ḥudūri-l-dā'i 'ilay-hi fa-zīda fī-hā šay'an wa-šay'an 'illā 'anna-hu 'alā qiyāsi mā kāna sabāqa min-hā fī ḥurūfi-hi wa-ta'lifi-hi wa-'i'rābi-hi-l-mubīni 'an ma'ānī-hi*³¹.

In effetti dal testo risulta che in LAR le leggi sistemiche (e non solo fonetiche) sono immutate (molto più che regolari), così che la tecnica di ricostruzione di 'Ibn Ğinnī è *a fortiori* plausibile³².

³¹ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 2, p. 28.

³² Ciò significa dire che 'Ibn Ğinnī ricorre a una ricostruzione fondata sulla regolarità fonetica proprio come accade nella moderna linguistica, la quale pertanto offre uno strumento che, essendo proprio anche del grammatico, non sarà avventato usare anche in seguito nell'analisi della radice.

Egli asserisce inoltre che ai primordi di LAR le prime parole pensate dall'istitutore (o Istitutore) della lingua sono delle sequenze C₁aC₂, identiche, si noti, non alla forma astratta della radice proposta generalmente da GAR, ma alla struttura storica della radice biconsonantico-vocalica qui reperita sulla scorta dello stesso 'Ibn Ğinnī:

*'i'lam 'anna wādī'a-l-luġati lammā 'arāda sawġa-hā wa-tartība 'aḥwāli-hā haġama bi-fikri-hi 'alā ġamī'i-hā wa-ra'à bi-'ayni taṣawwuri-hi wuġūha ġumali-hā wa-tafāṣīli-hā wa-'alima 'anna-hu lā budda min rafḍi mā šanu'a ta'allufu-hu min-hā naḥwa ha' wa-qaġ wa-kaq fa-naḥa-hu 'an nafsi-hi wa-lam yumrir-hu bi-šay'in min lafzi-hi wa-'alima 'aydan 'anna mā tāla wa-'amalla bi-katratī ḥurūfi-hi lā yumkinu fi-hi mina-l-taṣarrufi mā 'amkana fi 'a'dali-l- uṣūli wa-'aḥaffi-hā wa-buwa-l-tulāṭiyū*³³.

'Ibn Ğinnī fornisce poi ulteriori prove in questa direzione, riassumibili come segue:

quanto all'originarietà di 2-R, egli, nel capitolo di *'al-Ḥaṣā'iṣ* in cui discute della glottogenesi, sostiene che:

*wa-dababa ba'ḍu-hum 'ilā 'anna 'aṣla-l-luġati kulli-hā 'innamā huwa mina-l-'aṣwāti-l-masmū'āti ka-dawiyi-l-rīḥi wa-ḥanīni-l-ra'di wa-ḥarīri-l-mā'i wa-šahīġi-l-ḥimāri wa-taġayyūqi-l-ġurābi wa-šahīli-l-farsi wa-nazībi-l-ḥabī wa-naḥwa ḍalika tumma wulidati-l-luġātu 'an ḍalika fi-mā ba'du*³⁴.

In questo passo, infatti egli dichiara che le prime parole pronunciate dall'uomo siano state delle onomatopee, che, non a caso, in LAR sono 2-R geminate o raddoppiate³⁵ e, quindi,

³³ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'iṣ...*, cit., vol. 1, p. 64: la resa del termine *wādī'* (istitutore / Istitutore) è volutamente ambigua, in quanto tesa a restare fedele al testo arabo, dove il referente dell'espressione non è ulteriormente specificato come uomo o Dio stesso. Questa mancata esplicitazione della natura del *wādī'*, del resto, può essere negli intenti dell'Autore, e infatti Mehiri (*Les théories...*, cit., p. 105) osserva a ragione che a 'Ibn Ğinnī non preme tanto dimostrare che l'istitutore della lingua sia umano o divino, quanto piuttosto che egli sia un essere dotato di razionalità, il quale proprio per mezzo e in forza di tale facoltà impone alle cose dei segni (*mawḍū'āt*), che permettano di poter parlare d'esse: nell'ottica di 'Ibn Ğinnī la ragione è infatti un requisito fondamentale da attribuire all'istitutore della lingua poiché egli cerca prima di tutto di evidenziare la logicità di LAR.

³⁴ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'iṣ...*, cit., vol. 1, p. 45.

³⁵ Da questo passo è ancor più chiaramente da un altro ('Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'iṣ...*, cit., vol. 2, p. 135), discende che la radice quadriconsonantico-vocalica) può essere derivata non solo per *'ilhāq* da quella triconsonantico-vocalica, ma anche direttamente da quella biconsonantico-vocalica per raddoppiamento. Si rammenta che tale dato, concernente la proto-storia della

'Ibn Ğinnī ivi rimanda alla stessa radice proto-storica proposta nel testo precedente, ma a differenza di questo, lo fa in maniera indiretta, senza specificarne i caratteri.

Per avere questi dati, occorre spostarsi dalle sue considerazioni di carattere diacronico a quelle che hanno una prospettiva sincronica³⁶: in tale ambito d'analisi, infatti, 'Ibn Ğinnī ritiene che il sistema di LAR e delle sue regole resti immutato nel tempo, così che le osservazioni che egli fa su LAR sono valide per qualsiasi epoca³⁷, perciò anche per quella arcaica. Alla luce di ciò, il passo in cui il grammatico afferma che le minima unità pronunciabili in LAR sono sequenze CVC, costituisce un'altra prova a favore dell'ipotesi di una radice proto-storica di struttura C₁aC₂:

'a-lā tarā-hu 'anna law kāna sākinan lazima-hu 'an yudhila 'alay-hi hamzata-l-wašli li-yağida sabīlan 'ilā-l-nuṭqi bi-hi nahwa 'ib 'iṣ 'iq wa-ka-dalika 'in kāna mutaharrikan fa-'arāda-l-'ibtidā'a bi-hi wa-l-wuqūfa 'alay-hi qāla fī-l-nuṭqi bi-l-bā'i min bakrin bah wa-fī-l-šādi min šilatin šib wa-fī-l-qāfi min qudratin qub fa-qad 'alimta bi-dalika 'anna lā sabīla 'ilā-l-nuṭqi bi-l-harfi-l-wāḥidi muğarradan min gayri-hi sākinan kāna 'aw mutaharrikan³⁸.

'Ibn Ğinnī condivide questa posizione con Sibawayhi e i fonetisti di GAR, secondo cui la sequenza nucleare di LAR è una V sempre preceduta e seguita da C³⁹.

La prova finale, che definisce ancor più puntualmente il vocalismo originario di CVC, attribuendogli il valore di *a*, è

lingua, non inficia la classificazione finora proposta che contempla solo la prima possibilità, poiché essa descrive la fase storica; semmai porta ad articolare ulteriormente l'ipotesi di ricerca, che deve derivare da 2-R non solo 3-R ma anche 4-R. Quest'ultima derivazione, però, trova subito una dimostrazione nel passo or ora citato di 'Ibn Ğinnī, e in 'al-Ḥalil, *apud* J. Haywood, *Arabic Lexicography...*, cit., p. 33, da cui emerge chiaramente che in forza di una semplice legge fonetica di raddoppiamento assai regolare si passa dalla struttura di partenza a quella d'arrivo.

³⁶ Questo cambio di modello d'analisi non è arbitrario, in quanto coincide col pensiero di 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 2, p. 28, per il quale qualsiasi stato della lingua araba preso in esame reca con sé un insieme di caratteristiche di portata valida per tutti gli stati precedenti (e, potenzialmente, futuri).

³⁷ Cfr. 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, p. 237, in cui si afferma che la lingua araba è stata mantenuta con zelo su una linea di continuità, affinché procedesse sempre nella stessa direzione, senza deviarne.

³⁸ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, p. 28.

³⁹ Queste testimonianze sono state già riportate alla nota 17, cui si rimanda.

data da un passo in cui, in una prospettiva diacronica, l'Autore riconosce che i due costituenti originari della struttura storica di $C_1aC_2\textcircled{C}_3$ sono sequenze Ca e C, le quali sono separate dall'intervento di un affisso – il che equivale a dire che senza di esso formavano un'unica sequenza CaC o, ancor più precisamente, giacchè questi due costituenti sono radicali, la sequenza in questione è C_1aC_2 :

fa-tamakkunu-l-tulātīyyi 'inna-mā huwa li-qillati ħurūfi-hi li-'umrī wa-li-šay'in 'āḥara wa-huwa ḥağzu-l-ḥašwi-llaḏī huwa 'aynu-hu bayna fā'i-hi wa-lāmi-hi wa-ḏalika li-tabāyuni-bimā wa-li-ta'ādī ḥālay-himā 'a-lā tarā 'anna-l-mubtada'a lā yakūnu 'illā mutaḥarrikan wa-'anna-l-mawqūfa 'alay-hi lā yakūnu 'illā sākinan fa-lammā tanāfarat ḥālā-humā wassaṭū-l-'ayna ḥāğizan bayna-humā⁴⁰.

Questi passi verosimilmente dimostrano l'ipotesi che la struttura della radice proto-storica è C_1aC_2 .

In particolare, il testo appena menzionato conferma che la struttura C_1aC_2 indicata dal passo del *wāḏī'* è categorizzabile morfologicamente come radice in una fase proto-storica di LAR, contribuendo così a provare la seconda parte dell'ipotesi: ma esso gioca un ruolo chiave anche nella dimostrazione della prima parte dell'ipotesi, cioè nel ricostruire la filiazione della radice $C_1aC_2\textcircled{C}_3$ da quella C_1aC_2 ; si considerino infatti il passo appena citato e la sua continuazione:

wa-sa-'ūdīhu li-ka ḥağiqata ḏalika li-tata'ağğaba min luṭfi ġumūdi-hi wa-ḏalika 'anna-l-ḥarfa-l-sākina laysat ḥālu-hu 'idā 'adrağta-hu 'ilā-mā ba'da-hu ka-ḥāli-hi law waqafta 'alay-hi⁴¹.

In questo brano, nel complesso, si afferma esplicitamente che la radice $C_1aC_2\textcircled{C}_3$ deriva da una struttura Ca+C tramite frapposizione di un affisso C \textcircled{a} , che si caratterizza per la natura della sua vocale, intermedia tra V di una C e 0_V dell'altra C, e dunque è possibile riscrivere la struttura della radice $C_1aC_2\textcircled{C}_3$ in una forma che, in luogo di tre C radicali, ne contiene solo due più una C infissale: onde evitare confusione, si richiama l'attenzione sul fatto che C_1 nella nuova notazione è la stessa C_1 della precedente rappresentazione; al contrario la C della radice prima indicata come C_3 ora lo è come C_2 , dal momento

⁴⁰ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'iṣ...*, cit., vol. 1, p. 56.

⁴¹ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'iṣ...*, cit., vol. 1, p. 57.

che si è scoperto che la C_2 della precedente rappresentazione è in realtà un infisso, e come tale è stato riscritto C.

Quest'interpretazione della struttura della radice triconsonantico-vocalica fornita da 'Ibn Ġinnī è senza dubbio più vicina alla struttura della radice proto-storica e induce a riformulare la parte dell'ipotesi di ricerca in discussione sotto una forma più appropriata: C_1aC_2 deriva da C_1aC_2 .

Senonchè, se, da un lato, dal testo emerge che l'infissazione è un fenomeno del processo di filiazione di 3-R da 2-R, è anche vero, d'altro canto, che tale processo è soggetto in tutte le sue fasi, come s'è visto in precedenza, a due precise condizioni poste tanto dalle posizioni di 'Ibn Ġinnī che dalle moderne teorie linguistiche, nella fattispecie: 1) la concreta definizione dell'oggetto d'indagine, in questo caso l'affisso, esatta dalla Condizione di realtà; 2) il reperimento d'una legge fonetica regolare, in grado di dare plausibilità alla ricostruzione. Inoltre 'Ibn Ġinnī restringe ulteriormente il dominio d'ipotesi di ricostruzione del processo di filiazione, poiché egli, oltre alle condizioni generali illustrate, pone una restrizione specifica sull'affissazione: non ammette infatti che nella razionalità del sistema di LAR i costituenti primi della radice siano addizionati arbitrariamente di costituenti secondari, i quali anzi devono essere legittimati al momento dell'inserzione⁴², per cui ogni affisso aggiunto alla radice è valido se e solo se motivato foneticamente, morfologicamente o semanticamente. Riassumendo,

⁴² Cfr. 'Ibn Ġinnī, *'al-Munṣif fī šarḥ taṣrīf al-Māzinī*, 'al-Qāhira, 'Idārat 'iḥyā' al-turāt-al-qadīm, 1960, vol. 1, pp. 11-12, in cui 'Ibn Ġinnī tiene a precisare che il termine arabo per affisso, cioè *zā'id* non ne indica in alcun modo la ridondanza, come una sua etimologia potrebbe suggerire: se lo si eliminasse, al contrario, la parola cambierebbe o perderebbe significato; se ne può dedurre, dunque, che l'affisso, quando inserito, non è casuale né privo di senso, bensì deve portare con sé un'aggiunta o una sfumatura di significato, il che nell'ottica della moderna linguistica non stupisce, dal momento che esso è un morfema. Questa deduzione è confermata non solo dalle parole di 'Ibn Ġinnī, ma più esplicitamente anche dalla tradizione di studiosi di morfo-fonologia (*taṣrīf*) che egli riproduce fedelmente (cfr. 'Ibn Ġinnī, *Munṣif...*, cit., vol. 1, p. 13): l'affissazione, per i suoi predecessori, non è arbitraria ma ha tre scopi, ossia creare 4-R da 3-R (*li-l-'ilḥāqī*: come emerso nelle pagine precedenti), allungare una V (*li-l-maddī*), veicolare un nuovo senso (*li-l-ma'nā*). 'Ibn Ġinnī, da parte sua, aggiunge che l'affissazione ha anche un fine eufonico. Tutto questo induce a pensare che in LAR l'affisso non si aggiunga alla radice arbitrariamente e, quindi che esso sottostia ad una Condizione che ne permette l'inserzione solo per uno dei motivi appena menzionati.

quindi, ogni fenomeno occorrente nel processo di filiazione dovrà ottemperare alle tre condizioni di realtà, di plausibilità della legge fonetica, di inserzione.

Esaminare il fenomeno d'infissazione alla luce di queste considerazioni porta ad una precisazione decisiva della natura dell'infisso, poiché esso dai testi risulta non come un'unica sequenza, bensì come formato da due segmenti C ed ə, ciascuno dei quali ha la propria causa d'inserzione e la propria legge che lo genera. In un passo di *'al-Ḥaṣā'is*, l'Autore propone una legge di infissazione ristretta alla sola C prefissale o suffissale che ne prescrive lo spostamento dall'inizio o fine di parola al suo centro. Al contempo egli sostiene che la ragion d'essere di tale legge risiede nell'esigenza fonologica di salvare la struttura da possibili alterazioni, poiché C, se aggiunta alla struttura come prefisso o suffisso, in questi due siti "di confine" è più esposta alle pressioni degli elementi esterni che al centro, il quale è invece protetto dai costituenti della radice:

wa-'alā hādā ḥaṣaw bi-ḥurūfi-l-ma'ānī fa-ḥaṣṣanū-hā bi-kawni-hā ḥaṣwan wa-'ammanū 'alay-hā mā lā yu'ammanu 'alā-l-'atrāfi-l-mu'arradati li-l-ḥadfi wa-l-'iḥḡāfi wa-ḍalika ka-'alifi-l-taksīri wa-yā'i-l-taṣḡiri naḥwa darābima wa-duraybima wa-qamātira wa-qumaytira fa-ḡarat fi ḍalika li-kawni-hā ḥaṣwan maḡrā 'ayni-l-fi'li-l-muḥaṣṣanati fi ḡalibi-l-'amri-l-marfū'ati 'an ḥāli-l-tara-fayni mina-l-ḥadfi⁴³.

'Ibn Ğinnī, inoltre, in un altro passo dell'opera, spiega in dettaglio come possa avvenire questo processo all'interno di 3-R; si tratta, in sostanza, di una legge fonetica ben nota nella linguistica odierna, quella di metatesi, che, nella presente discussione, porta con sé l'importante corollario secondo cui nella radice $C_1aCəC_2$ la posizione di C_1 non è originaria, poiché essa ha preso il posto di C infissale (in realtà un prefisso) e dunque la configurazione $C_1aCəC_2$ era in precedenza $CaC_1əC_2$:

wa-yā'u-l-qīlāni maqlūbatun 'an wāwa wa-hiya lāmu qalawtu wa-miṭālu-l-kalimati fil-'ān wa-naḥwa-hā 'ind-ī fi-l-qalbi qawlu-hum bāzin wa-miṭālu-hu fala' wa-l-lāmu min-hu wāwu li-qawli-him fi taksīri-hi ṭalātatu 'abwāzin wa-miṭālu-hā 'aflā' wa-yadullu 'alā ṣiḥḥati mā dababnā 'ilay-hi min qalbi ḥādīhi-l-kalimati qawlu-hum fi-hā-l-bāzī wa-qālū fi-taksīri-hā buzātun wa-bawāzin⁴⁴.

⁴³ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 1, p. 225.

⁴⁴ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 1, p. 7. Questo passo risponde alla possibile obiezione che la legge di metatesi ricade nell'astratta teoria del

Questa legge generale e la sua causalità sono *a fortiori* verosimili, nel caso specifico, per il valore fonetico dell'aggiunto in questione, che il grammatico definisce perentoriamente come hamza in un passo dell'opera *Sirr Šinā'at-al-'I'rāb*:

'a-lā tarā 'anna-ka taqūlu da'aba fa-tafšilu bayna-l-dāli wa-l-bā'i bi-l-hamzati fa-yakūnu dalika 'ahsana min fašli-ka bayna-humā bi-l-fā'i law ġā'a 'an-hum naḥwa dafaba wa-taqūlu na'ala fa-tafšilu bi-hā bayna-l-nūni wa-l-lāmi wa-law fušila bayna-humā bi-l-rā'i fa-qīla narala lam yakun ḥasan⁴⁵.

Ora, tra le C che fungono da aggiunti, hamza è quella che più rende soggetta la struttura cui viene prefissa ad alterazioni, in quanto eliminabile nel caso sia preceduta da V (*hamzat al-wašl*) e l'unico modo possibile per evitare questa sua debolezza è spostarla al cuore della struttura, dove diventa stabile (*hamzat al-qat'*): la causa dell'inserzione dell'aggiunto (ossia l'esigenza di sua maggiore stabilità) introdotta dal precedente passo è più che appropriata per hamza, così come la stessa legge di spostamento, poiché in un altro passo di *'al-Ḥašā'iš* si afferma che hamza, quando aggiunta alla struttura, lo è per la maggiore come prefisso⁴⁶, dunque la sua infissazione è un fatto secondario.

Si noti che, nel complesso, i due passi menzionati hanno permesso di soddisfare le tre condizioni di realtà, plausibilità della legge fonetica, inserzione e dimostrare così: 1) che il contenuto fonetico del segmento infissale non solo è C, ma ancor più precisamente hamza (') 2) che il fenomeno di infissazione di C ha effettivamente luogo, e inoltre, come corollario, 3) che esso è preceduto da un fenomeno di prefissazione. In definitiva è ragionevole affermare che $C_1a'C_2$ deriva da $'aC_1\text{ə}C_2$ attraverso una metatesi, il che più formalmente⁴⁷ è riassumibile come:

consonantismo giacchè considera come prefisso la sola C e dimostra l'insensatezza di tale argomento fornendo esempi di metatesi meramente consonantiche, coinvolgenti anche il prefisso, che si manifestano non in casi creati *ad hoc*, ma in strutture storicamente attestate.

⁴⁵ 'Ibn Ġinnī, *Sirr...*, cit., vol. 2, p. 427.

⁴⁶ 'Ibn Ġinnī, *Ḥašā'iš...*, cit., vol. 1, p. 121-122.

⁴⁷ Questa formalizzazione e le seguenti sono quelle impiegate in fonologia generativa: in questo caso DS indica la descrizione della struttura interessata dalla metatesi, CS il cambiamento della struttura in seguito ad essa. Cfr. per questa legge N. Chomsky, M. Halle, *Principes de phonologie généra-*

DS: ' , a, C₁ CS: 1 2 3 → 3 2 1
 1 2 3

Risulta quindi chiaro che il processo di filiazione della radice storica C₁a'əC₂ dalla radice proto-storica C₁aC₂ non consta solo del fenomeno di infissazione, ma anche di un fenomeno di prefissazione ad esso precedente, che al pari del fenomeno d'infissazione, va legittimato dalle tre condizioni di realtà, plausibilità della legge fonetica, inserzione perché altrimenti si potrebbe obiettare che la sua ricostruzione è arbitraria: ora, il valore preciso del prefisso, esatto dalla Condizione di realtà, è già stato reperito durante la discussione dell'infissazione. Circa la causa che porta ad introdurre tale prefisso e la legge fonetica che lo introduce, GAR è molto chiara:

*wa-'in kāna [tāniyu-l-mustaqbali] sākinan 'atayta bi-hamzati-l-wašli darūrata-mtinā'i-l-nuṭqi bi-l-sākini wa-tilka-l-hamzatu maksūratun li-ltiqā'i-l-sākinayni 'illā 'an yakūna-l-tālitu min-bu maḍmūman fa-'inna-bu yaḍummu*⁴⁸.

Dal testo si evince che la legge fonetica prescrive la prefissazione di hamza in una struttura caratterizzata da una sequenza CəC iniziale, e che la causa di tale operazione risiede nell'inaccettabilità, per LAR, di una parola cominciante con tale sequenza: anche le due condizioni di plausibilità della legge fonetica e di inserzione sono ora soddisfatte, e si può stabilire l'esistenza del fenomeno di prefissazione.

Finora, il processo di filiazione si compone di due fenomeni in successione, di cui la prefissazione è il primo e l'infissazione il secondo. Tuttavia è possibile andare ancora più a ritroso nella ricostruzione, reperendo un fenomeno anteriore alla prefissazione, se si riassumono brevemente i risultati finora ottenuti: la prima struttura plausibile del processo di ricostruzione,

tive, Paris, Editions du Seuil, 1973 (ed. or.: *The Sound Pattern of English, Part One, Part Two*, New York, Harper & Row, 1968), p. 215; per le altre, lo schema più generale dato a p. 172 della stessa opera.

⁴⁸ Il passo è tratto da 'Ibn Ya'īš, *Šarḥ...*, cit., p. 962 ed è riferito all'incontro delle due C nell'imperfetto, dette "la seconda dell'imperfetto" (*tāniyu-l-mustaqbali*) e "la terza dell'imperfetto" (*tālitu-l-mustaqbali*): tuttavia, la legge è di portata molto più generale, ed è nota come '*adamu-ltiqā'i-l-sākinayni*': cfr. G. Bohas, P. Guillaume, *Etude...*, cit., che dedicano tutto lo studio ad una disamina approfondita di questi processi fonologici presso più Autori della tradizione.

suggerita da 'Ibn Ġinnī, è $C_1a'əC_2$, la quale presenta, escluso 'ə, manifestamente riconosciuto come un fenomeno d'infissazione, un nucleo originario C_1a+C_2 . E esso, confrontato con la radice proto-storica, non è altro che la sua struttura C_1aC_2 smembrata. Tuttavia l'infissazione sembra rimandare ad una prefissazione e ciò rende verosimile ricostruire per la radice una struttura precedente a $C_1a'əC_2$, cioè la struttura $'aC_1əC_2$; in essa, la radice proto-storica è consonanticamente ricostituita, senonchè tra C_1 ed C_2 , in luogo della vocale a desiderata, che potrebbe dare alla sequenza la struttura di C_1aC_2 di radice proto-storica, vi è un segmento, il quale è un aggiunto (ə). Questo segmento infissale, tuttavia, non è ancora stato del tutto legittimato, in quanto è ancora ignota la legge fonetica che ha portato alla sua realizzazione. Reperire questa legge porta però a ricostruire un ulteriore fenomeno, quello di transfert, come emerge dall'analisi che l'Autore de *'al-Ḥaṣā'is* propone di ə: 'Ibn Ġinnī, infatti, nell'esaminare la natura di tale segmento, da lui definito microsuoono o microvocale (*suwayt*, cfr. sez. 2), comincia col legittimarlo ulteriormente alla luce della Condizione di realtà mostrando che questa vocale impercettibile, lungi dall'essere un'astrazione, possiede una controparte visibile, l'allofono a :

'a-lā tarā 'ilā mudāra'ati-l-faḥḥati li-l-sukūni fī 'ašyā'in min-hā 'anna kulla wāḥidin min-humā yubrābu 'ilay-hi mim-mā huwa 'atqalu min-bu naḥwa qawli-ka fī ḡam'i fu'latin wa-fi'latin fu'ulātin bi-ḡammi-l-'ayni naḥwa ḡurufātin wa-fi'ilātin bi-kasri-hā naḥwa kisirātin tumma yustatqalu tawālī-l-ḡammatayni wa-l-kasratayni fa-yubrābu 'an-humā tāratan 'ilā-l-faḥḥi fa-taqūlu ḡurafātin wa-kisarātin wa-'uḥrā 'ilā-l-sukūni fa-taqūlu ḡurfātin wa-kisrātin 'a-fa-lā tarā kayfa sawwaw bayna-l-faḥḥati wa-l-sukūni fī-l-'udūli 'ani-l-ḡammati wa-l-kasrati 'ilay-himā⁴⁹.

Nel testo si registra il fatto che ə in posizione di C_2 può essere sostituito da a quando la struttura $C_1iC_2əC_3$ o $C_1uC_2əC_3$ è aumentata del morfema del plurale $-āt$, dando così luogo a $C_1iC_2aC_3-āt$ e $C_1uC_2aC_3-āt$. Cosa ancora più interessante, 'Ibn Ġinnī riferisce che nello stesso caso è possibile sostituire ə in posizione di C_2 con la vocale legata alla consonante precedente, ottenendo $C_1iC_2iC_3-āt$ e $C_1uC_2uC_3-āt$. Ora, questo fenomeno di "copia" non si limita solo al caso morfologicamente condizionato del plurale, ma concerne più in generale anche le strutture storiche di LAR soggette ad un fenomeno di transfert

⁴⁹ 'Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is*..., cit., vol. 1, p. 59.

(*naql*), quali, ad esempio, *ni'ma*, *bi'sa*; si confronti infatti l'ultimo passo citato con il seguente:

qāla fi-l-muhtār ni'ma manqūlun min na'ima fulān bi-fathi-l-nūni wa-ka-sri-l-'ayni 'idā 'ašāba-l-na'mata wa-bi'sa manqūlun min ba'isa bi-fathi-l-bā'i wa-ka-sri-l-hamzati 'idā 'ašāba-bu'san fa-nuqilā 'ilā-l-madhī wa-l-dammi wa-fi ni'ma wa-bi'sa 'arba'u luġātin ni'ma wa-bi'sa bi-ka-srin wa-sukūnin wa-hiya 'aḡṣabu-hunna wa-hiya luġātu-l-qur'āni-l-ka-rimi tumma ni'ma wa-bi'sa bi-ka-sri 'awwali-himā wa-tāniyi-himā⁵⁰.

Dal testo emerge che *ni'ma* e *bi'sa*, secondo GAR, hanno la forma *fi'l*, e, alternativamente, la forma caratterizzata da "copia" *fi'il* (*ni'ma* e *bi'sa*): presentano cioè la stessa oscillazione *fi'l/ fi'il* occorrente nella casistica esaminata da 'Ibn Ğinnī.

Questo rende ragionevole interpretare tale alternanza come $C_1iC_2\emptyset C_3 / C_1iC_2iC_3$ piuttosto che come $C_1iC_2C_3 / C_1iC_2iC_3$, o, in altre parole, il fenomeno che nel transfert si manifesta in alternativa alla copia sembra essere un'occorrenza di \emptyset piuttosto che la totale assenza di vocale asserita da GAR.

Questa microvocale nelle strutture $C_1iC_2\emptyset C_3$ o $C_1uC_2\emptyset C_3$ verosimilmente non è etimologica, bensì inserita per ragioni eufoniche al momento del transfert: tale fenomeno, infatti, secondo GAR, consiste nel muovere in una forma di partenza *fa'il* o *fa'ul* la vocale piena della seconda C radicale alla prima C radicale (*nuqilati-l-dammatu wa-l-ka-sratu mina-l-'ayni 'ilā-l-fā'i*)⁵¹ per ottenere una struttura di arrivo *fi'l* o *fu'l*; per arrivare a tale risultato si rende necessaria la cancellazione della *a* presente nella prima C radicale, onde permettere l'approdo della vocale *i* od *u* della seconda C radicale in quel sito (*ba'da zawāli-l-fathati*) ed è dunque chiaro che: 1) GAR pone nella struttura di partenza un vocalismo pieno; 2) il sito della prima C radicale, prima e dopo il transfert, è occupato da una vocale piena, mentre il sito della seconda C radicale, una volta abbandonato dalla sua vocale, non trova nessun altro rimpiazzo. 'Ibn Ğinnī, in un passo di *'al-Ḥaṣā'iṣ*, afferma che se C possiede una vocale piena, non può coesistervi assolutamente anche la microvocale, mentre essa è presente quando C non è vocalizzata:

⁵⁰ Ğalāyīnī, *Ġamī' al-durūs al-'arabiyya*, Bayrūt, 'al-Maktaba 'al-'aṣriyya, 1998, p. 77.

⁵¹ 'Ibn Ya'īš, *Šarḥ...*, cit., p. 1412.

*fa-'aqwà 'abwāli dalika-l-suwayti 'inda-ka 'an taqifa 'alay-hi fa-taqūla 'is fa-'in 'anta 'adraġta-bu-ntaqāsta-bu ba'da-bu fa-qulta-šbur fa-'in 'anta ḥar-rakta-bu-ḥtaramta-l-šawta-l-battata wa-dalika qawlu-ka šabr*⁵².

Da questo passo discende quindi che ə non si inserisce nella struttura di partenza pienamente vocalizzata *fa'il* o *fa'ul*, ma solo in quella di arrivo *fi'l* o *fu'l*, dove la seconda C radicale rimarrebbe altrimenti vuota, cosa foneticamente inaccettabile (*C₁iC₂C₃ o *C₁uC₂C₃): l'aggiunta di ə alla seconda C radicale (C₁iC₂əC₃ o C₁uC₂əC₃) è dunque legittimata su basi articolatorie⁵³, e la condizione di inserzione risulta soddisfatta.

Attribuire alla microvocale una relazione con il transfert porta ad ipotizzare che tale fenomeno riguardi anche la microvocale presente nella struttura 'aC₁əC₂ della radice triconsonantica-vocalica: questo assunto è corroborato dall'esistenza nella struttura 'aC₁əC₂ di hamza prefissale, poiché il transfert, per aver luogo, esige che il sito d'approdo (in questo caso hamza prefissale) della vocale piena (cioè la *a* di C₁) per poterla accogliere deve essere necessariamente vuoto e questo è esattamente quanto accade col prefisso hamza, la cui inserzione, innescata in presenza della sequenza C₁əC₂ causata dal transfert di *a*, non prevede che essa sia accompagnata da alcuna vocale, come risulta da un'attenta lettura del passo di 'Ibn Ya'īš (m. 643/ 1245) citato a proposito della prefissazione.

Supporre che la struttura CaC₁əC₂ della radice triconsonantica-vocalica sia affetta da transfert e conseguentemente da prefissazione può essere confermato anche dal fatto che, in questo stesso passo, 'Ibn Ya'īš afferma chiaramente che hamza inserita senza vocale necessita fermamente d'essa, pena la creazione di una sequenza *CəCəC: e tale vocale le è fornita proprio dal transfert. Nel complesso non sembra dunque avventato sostenere che 'aC₁əC₂ deriva da aC₁əC₂ o, più formalmente: 0_C → ' / -aC₁əC₂.

In particolare, lo spostamento vocalico occorrente nel transfert sembra applicarsi alla struttura CaC₁əC₂ secondo le stesse modalità previste per le due strutture C₁iC₂əC₃ e C₁uC₂əC₃, senza bisogno di modifiche *ad hoc*; ciò fa pensare che si tratti di una legge, che, per la sua regolarità, soddisfa la Condizione di plausibilità della legge fonetica. Ora, affermare sulla scorta

⁵² 'Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, p. 58.

⁵³ Cfr. a tal proposito la sez. 1 e A. Salah, *La notion de syllabe...*, cit.

dei dati di GAR l'esistenza del fenomeno di transfert all'interno del processo di filiazione ha conseguenze d'importanza capitale: esso presuppone uno stato precedente al suo intervento in cui *a* si colloca in C_1 , il che equivale a dire che in tale stato: 1) la presenza di *a* in C_1 elimina la presenza dell'aggiunto ə ; 2) non dandosi la sequenza $C_1\text{ə}C_2$, non occorre l'inserzione di hamza, e dunque l'aggiunto hamza non esiste.

Il risultato finale è dunque che $aC_1\text{ə}C_2$ deriva da C_1aC_2 tramite transfert, cioè:

DS: C_1, a, C_2 CS: 1 2 3 → 2 1 3
 $\begin{matrix} 1 & 2 & 3 \\ 1 & 2 & 3 \end{matrix}$

Ciò significa che la radice proto-storica C_1aC_2 genera la radice storica $C_1aC_2\text{ə}C_3$ e che l'ipotesi di ricerca è dimostrata.

Per quanto riguarda il contenuto fonetico di C_1 e C_2 della proto-radice, non ancora assegnato, l'apporto di 'Ibn Ğinnī alla discussione è determinante, giacchè egli, sempre a proposito della struttura storica di 3-R, non solo sostiene la gradualità degli stati vocalici, ma anche, in direzione opposta, la maggior differenziazione possibile tra i valori consonantici:

fa-tilka 'idā talātu 'ahwālin muta'ādiyātun li-talātati 'ahrufin mutatāliyatīn fa-ka-mā yaḥsunu ta'allufu-l-hurūfi-l-mutafāwitati ka-dalika yaḥsunu tatābu'u-l-'ahwāli-l-mutaḡāyirati 'alā-'tidālin wa-qurbin lā 'alā 'i'ālin fi-l-bu'di li-dalika kāna miṭālu fa'l 'a'dala-l-'abniyati ḥattā katura wa-šā'a wa-ntāšara wa-dalika 'anna fathata-l-fā'i wa-sukūna-l-'ayni wa-'iskāna-l-lāmi [fi ḥāli-l-waqfi] 'ahwālun ma'a-ḥtilāfi-hā mutaḡāribatun⁵⁴.

Ora, stante la conformazione fisiologica dell'apparato fonatorio, i valori reciprocamente più distanti assegnabili alle due C sono una gutturale e una labiale o viceversa e, tra le due scelte, qui si opta per la successione gutturale-labiale, partendo, cioè, dal primo punto di articolazione all'ultimo: questa, infatti, è la prassi costantemente prevista da GAR, secondo il modello classificatorio proposto da 'al-Ḥalīl, che 'Ibn Ğinnī, pur criticando come criterio organizzatore del dizionario, riconosce come fedele rispecchiamento del processo di fonazione⁵⁵.

⁵⁴ 'Ibn Ğinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, p. 58, e cfr. anche 'Ibn Ğinnī, *Sirr...*, cit., vol. 1, p. 75, in cui il grammatico osserva che la combinazione di consonanti più eufonica è quella in cui i loro punti di articolazione sono il più distanziati possibile, e che tale eufonia diminuisce nella misura in cui i loro punti di articolazione si avvicinano.

⁵⁵ Per tale ordine alfabetico come criterio d'organizzazione del diziona-

In definitiva, GAR riconosce tutti i punti di articolazione delle C di LAR, ed è in grado di reperirne i due estremi, ossia 'ayn e mīm: stando così le cose, sulla scorta di GAR, si può assegnare alla radice proto-storica un contenuto fonetico 'am, che, tuttavia, non è l'unico possibile ed intende essere rappresentativo di tutte le combinazioni gutturale-labiale. Per ottenere una definizione ancora più precisa di tutti i tipi di radice proto-storica occorrenti in LAR, dovrebbe esser sufficiente elencare il numero di combinazioni non troppo elevato che si ricava dalla composizione dell'inventario fonetico storico di gutturali con quello delle labiali. Tuttavia la possibilità di un set di C più ridotto e di un vocalismo più ampio (che ha come rilevante conseguenza l'occorrenza di restrizioni fonotattiche sulle sequenze semivocale-vocale e viceversa) rende tale inventario e le relative combinazioni suscettibili di miglioramento⁵⁶.

rio, cfr. 'al-Ḥalīl, *apud* J. Haywood, *Arabic Lexicography...*, cit., pp. 28-29; come mera riproduzione dell'ordine in cui le C vengono via via create dal passaggio dell'aria durante la fonazione: 'Ibn Ġinnī, *Sirr...*, cit., vol. 1, p. 19.

⁵⁶ Gli attuali studi di linguistica semitica (cfr. G. Garbini, O. Durand, *Introduzione...*, cit., pp. 79-86) infatti indicano che il set consonantico del proto-arabo era più ridotto di quello dell'arabo in fase storica, e questa posizione non è in disaccordo con la concezione diacronica di 'Ibn Ġinnī, il quale prevede che da un nucleo di base di LAR si possano essere sviluppate delle innovazioni: la *conditio sine qua non* di tale sviluppo, tuttavia, è che nel set storico di C di LAR, a fianco delle nuove C, sia reperibile anche il nucleo originario (cfr. la sez. 4 con i relativi passi). Non è dunque un allontanamento da 'Ibn Ġinnī pensare ad una riduzione dell'attuale inventario fonetico di LAR, purchè l'inventario che se ne ottiene contenga valori non estranei a quello da cui deriva. Quanto alle V, un'interpretazione meno restrittiva del passo 'Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is...*, cit., vol. 1, p. 69, potrebbe indurre a porre una tripla vocalizzazione della radice, che, in effetti, ritornerebbe nelle strutture C₁iC₂əC₃ e C₁uC₂əC₃, riscontrate storicamente in LAR (cfr. sez. 4) a fianco di C₁aC₂əC₃: in effetti queste strutture C₁iC₂əC₃ e C₁uC₂əC₃ sono affette in fase storica dal transfert vocalico, a differenza di C₁aC₂əC₃, in cui tale fenomeno è ricostruito; ma questo significa che non sarebbe affatto azzardato stabilire un rapporto (di filiazione) tra radice triconsonantico-vocalica e radice biconsonantico-vocalica anche per le strutture vocalizzate in *i* ed *u*. Non è però da escludersi, d'altro canto, che queste due V *i*, *u* siano nate da un fenomeno di armonia vocalica, poiché resta pur vero che GAR riconosce in LAR l'esistenza di *taḥwīl*, ossia il cambiamento di vocale condizionato da una semiconsonante contigua: ammettere ciò, dunque, esige anche una disamina puntuale delle restrizioni fonotattiche che intervengono in LAR all'incontro di vocali e semivocali. Solo approfondimenti futuri potranno far luce su questi problemi.

5. Il presente studio ha cercato di evidenziare il contributo determinante apportato da 'Ibn Ğinnī alla questione della radice in LAR, un argomento ben presente nella tradizione linguistica araba, che tuttavia ne propone spesso una trattazione più aderente ad una tendenza razionalizzante che alla realtà dei fatti. 'Ibn Ğinnī accoglie le acquisizioni della tradizione sviluppandole in modo originale: egli fornisce dei dati empirici ed elabora un modello esplicativo fondato su basi articolatorie che portano a ricostruire verosimilmente la radice proto-storica di LAR come biconsonantico-vocalica, caratterizzata dalla struttura C_1aC_2 ed esemplificabile come 'am. Risulta inoltre possibile sulla scorta di 'Ibn Ğinnī derivare da questa radice proto-storica la radice storica triconsonantico-vocalica di struttura $C_1aC_2əC_3$, tramite l'azione delle tre leggi di transfert vocalico, inserzione di hamza, metatesi. 'Ibn Ğinnī infatti sostiene che il tipo di radice C_1aC_2 presenta una successione immediata vocale-assenza di vocale, ritenuta cacofonica in LAR. Tramite la legge di transfert, lo spostamento della vocale dalla sua posizione post-consonantica ad una posizione pre-consonantica e la relativa inserzione di microvocale nella consonante ormai priva di vocale, risolvono questo problema creando una successione vocalica graduale, ma portano ad una struttura $*aC_1əC_2$ inaccettabile per LAR, che non ammette vocali in inizio di parola. Hamza interviene dunque sulla vocale, salvando la struttura: l'inserzione di questo prefisso porta la radice da biconsonantico-vocalica a triconsonantico-vocalica, dandole la forma $'aC_1əC_2$. La hamza viene caratterizzata ulteriormente come radicale dallo spostamento *via* metatesi al centro della radice, dove non è più esposta alla cancellazione cui può essere soggetta in qualità di prefisso: l'esito finale è la radice storica di struttura $C_1aC_2əC_3$. Il metodo di cui 'Ibn Ğinnī si avvale nella discussione presenta notevoli punti di contatto con i criteri di reperimento, classificazione, ricostruzione impiegati nella moderna linguistica storica e, parimenti, la radice proto-storica desumibile dalla riflessione di 'Ibn Ğinnī presenta una struttura C_1aC_2 e dei valori fonetici non dissimili dall'unità di base CVC⁵⁷ e dal relativo

⁵⁷ Cfr. G. Cinque, *The 'Antisymmetric' Programme: Theoretical and Typological Implications*, «Journal of Linguistics», 32 (1996), pp. 447-464, in cui l'Autore propone un'estensione della Teoria X-Barra (uno dei cardini della sintassi generativa) alla fonologia, sulla scia di analoghe proposte per la morfologia e degli sviluppi teoretici della teoria sintattica (pp. 461-463):

contenuto fonetico prototipico⁵⁸ proposti in recenti teorie fonologiche. Ciò implicherebbe che il modello di radice suggerito da 'Ibn Ġinnī possa avere una portata più vasta: questa generalizzazione non sembra contravvenire, del resto, alle posizioni dello stesso 'Ibn Ġinnī, il quale dichiara che i fenomeni fonologici da lui descritti (e cui qui si è fatto ricorso) non sono inerenti esclusivamente a LAR.

adottare tale modello implica una sequenza nucleare della lingua di tipo CVC. Un simile suggerimento, che vede CVC come struttura-base, proviene anche dagli studi di fonetica articolatoria, per esempio da quelli di Durand e Ladenfoeged, i quali hanno osservato, tramite rilevamenti elettromiologici, che la più libera emissione di suono (V) si appoggia al suo inizio e alla sua fine su delle ostruzioni dell'apparato fonatorio (le C): cfr. A. Salah, *La notion de syllabe...*, cit., pp. 63-81.

⁵⁸ In N. Chomsky, M. Halle, *Principes...*, cit. sia il quadro teorico che la larga base di dati desunta da un numero vastissimo di lingue spingono i due Autori ad affermare che la V meno marcata è *a* (p. 285), e, se il reperimento delle C meno marcate (*p, t, k, s, n*: p. 290-292) è suscettibile di miglioramento (p. 293), esso comprende senz'altro una labiale e una gutturale, più i rimanenti suoni (*t, s, n*) tutti presenti in LAR.

ABSTRACT

In this study 'Ibn Ğinnī's theory about the structure of the Arabic root is analysed. 'Ibn Ğinnī seems to distinguish between the structure C_1aC_2 regarded as the proto-structure of the Arabic root and the remaining root-structures supposed to be historical and generated by the proto-structure. Strong evidence for the first assumption lies in 'Ibn Ğinnī's morpho-phonological theories: he considers the simpler form of the Arabic root, namely C_1aC_2 , the more archaic one. The second hypothesis could prove to be true in case of the traditionally so-called triconsonantal root, or, more precisely, $C_1aC_2əC_3$, whose structure can be related to the proto-structure by means of three rules (vowel-transfer, hamza-insertion and metathesis). This reconstruction is suggested by 'Ibn Ğinnī, as well as classification of historical structures others than $C_1aC_2əC_3$ that leads to derive them from this type of root, and, in consequence of this, from the proto-structure.

KEY WORDS

Arabic root. 'Ibn Ğinnī. Hamza-insertion.

Barbara De Poli

INTRODUZIONE AL MAROCCO IN RETE

Il Marocco, dal punto di vista tecnologico ed informatico, nello scenario internazionale non conta¹. Secondo gli indicatori del settore, in primo luogo l'ISI (Information Society Index), la diffusione di Internet nel paese è del tutto irrilevante per le statistiche sull'informatizzazione globale e quindi non viene segnalata². Il Marocco, assieme a 150 altri stati – soprattutto africani – è considerato uno *starter*, “principiante”³, un paese in cui non sono ancora costituite le strutture base che consentirebbero un rapido sviluppo del sistema di comunicazione (Ict) digitale⁴.

I circa 250 *provider* distribuiti su almeno dieci centri urbani del Marocco⁵, che nel maggio 1999 servivano 120.000 utenti⁶,

¹ Relativamente alle fonti Web, il nostro studio si è basato su un “monitoraggio” della rete marocchina dal marzo all'agosto 2001.

² Si vedano, ad esempio, l'*Information Society Index* e il *Global Divide dell'Economist*, in *I signori della rete, Limes, Quaderni speciali*, suppl. al n. 1/2001, pp. 58 e 30. Un elenco di siti telematici per approfondire i dati sul *digital divide* (divario digitale) si trova alle pagine 64-65 dello stesso volume.

³ L'1% mondiale di internauti dato da Africa e Medio Oriente insieme dà l'indice di arretratezza, mentre il 57% dei navigatori del mondo è statunitense e canadese. P. MORAWSKI, “Il divario digitale ridisegna il pianeta”, *I signori della rete*, cit., p. 28.

⁴ Per i dati tecnici sullo sviluppo telematico in Marocco si veda all'indirizzo http://www2.sn.apc.org/africa/countdet.CFM?countries_ISO_Code=MA

⁵ I domini marocchini sono GOV.MA (governo, ministeri, amministrazione), NET.MA (società della rete), ORG.MA (organismi), AC.MA (educazione, accademia, scuole, università), CO.MA (società commerciali), PRESS.MA (media). Elenchi di *provider* si trovano in <http://www.maroc.net>, in <http://www2.mincom.gov.ma>, e in <http://www.ambafrance-ma.org>.

⁶ La fonte (http://www.nua.ie/surveys/how_many_online/index.html) non riporta per il Marocco stime più recenti, tuttavia, dato il lento tasso di crescita del settore, non si valuta un incremento dell'utenza significativo. Il

rappresentano, dunque, un settore che, ufficialmente avviato nel luglio 1996, si espande sul mercato nazionale con lentezza e con gravi ritardi rispetto ai centri trainanti del *new economy* e del *Web economy* (USA, UE, Giappone⁷), ma con un significativo rallentamento rispetto anche ai poli più avanzati dell'area arabo-islamica⁸.

Premesso lo *status* informatico del paese (che nel quadro del *digital divide*⁹ rimanda alle funzioni strategiche o alle opportunità economiche offerte dal settore telematico nel contesto internazionale e regionale), il Marocco non verrà qui considerato quale parte di un fenomeno globale, ma piuttosto focalizzato in una prospettiva specificamente locale. A prescindere dall'impatto psico-sociale del nuovo media sugli utenti e dalla sua influenza nell'emergere di nuove forme di comunicazione/partecipazione¹⁰, il nostro proposito è considerare soprattutto la na-

Segretario di Stato alle Telecomunicazioni alla fine del 2000 valuta il numero di internauti a 200.000. N. HAJJI, *L'insertion du Maroc dans la société de l'information et du savoir*, Casablanca, Afrique Orient, 2001, p. 178.

⁷ Ad esempio, gli Stati Uniti contano 153,84 milioni di utenti Internet, l'Italia 13,42 milioni (fonte: http://www.nua.ie/surveys/how_many_online/index.html).

⁸ Nella regione del Medio Oriente e Maghreb il Marocco si colloca al quinto posto per numero di utenti del Web, dopo Egitto, Emirati, Arabia Saudita e Libano. I dati sull'utenza nei paesi del Medio Oriente-Maghreb, in ordine decrescente, sono: Egitto: 440.000; Emirati Arabi Uniti: 400.000; Arabia Saudita: 300.000; Libano: 227.500; Marocco: 120.000; Tunisia: 110.000; Iran: 100.000; Kuwait: 100.000; Giordania: 87.500; Oman: 50.000; Qatar: 45.000; Bahrein: 37.500; Palestina: 23.520; Algeria: 20.000; Siria: 20.000; Yemen: 12.000; Sudan: 10.000; Libia: 7.500 (fonte: http://www.nua.ie/surveys/how_many_online/index.html). Escluso dalla classifica ISI per sviluppo tecnologico e rapidità di crescita, il Marocco si trova surclassato dagli Emirati che raggiungono il 25° posto mondiale (*striders*), dall'Arabia Saudita, al 41° (*sprinters*), mentre la Giordania e l'Egitto si attestano rispettivamente alla 49° e 50° posizione (*stollers*). Mentre Dubai si candida a divenire il polo digitale regionale, nel contesto si distingue Israele con 1 milione di internauti. Cfr. MORAWZKY, *op. cit.*, p. 28, la Tavola 2 in V. BIANCHINI e A. DESIDERIO, "Atlante del divario digitale", *I signori della rete*, cit., p. 59. In particolare sul ruolo telematico di Dubai si veda "Bienvenue à Internet City!", *Jeune Afrique*, n. 2094, 27 février - 5 mars 2001, p. 83.

⁹ Per un discorso complessivo sul *digital divide* si rimanda ancora una volta al numero speciale di *Limes*, *I signori della rete*, cit.

¹⁰ Questo tema sembra interessare, talvolta preoccupare, gran parte degli osservatori di Internet, in una sfera di analisi metafisica incentrata su un'ontologia della rete (si veda ad esempio C. FOMENTI, *Incantati dalla rete*, Milano, Raffaello Cortina, 2000 o P. BRETON, *Le culte d'internet. Une menace pour le lien social?*, Paris, La Découverte, 2000). Per quanto concerne il Marocco, con le parole di Nasr Hajji: "L'informatisation est loin d'être une

tura e la qualità dell'immaginario virtuale marocchino per valutare dati di rilevanza socio-politica interna. Nel caso specifico, si tratta di analizzare un pezzo di società marocchina in versione digitale attraverso i connotati di un Web emergente, poco sviluppato, che per il modesto numero di siti attivati si presta alla lettura di alcune tendenze generali e caratteristiche precipue. Attraverso l'individuazione e l'analisi di alcuni elementi dominanti del Marocco in rete (cosa offre il "dot.ma", a chi si rivolge e in quale modo), si potrà tratteggiare un'immagine speculare di chi costruisce il Web e di chi ne usufruisce.

Il quadro generale

La prima via d'accesso al panorama Internet di un paese sono i portali¹¹. Quelli marocchini non differiscono sostanzialmente dai congeneri internazionali, sia dal punto di vista strutturale¹² che retorico¹³. Il loro scopo funzionale è offrire un numero di informazioni e servizi il più ampio e polivalente possibile per trattenere l'utente sul sito il più a lungo¹⁴.

Di conseguenza, se l'obiettivo principale dei portali, oltre a comunicare contenuti, è catturare l'attenzione del *navigatore*, la loro struttura e il loro impianto formale devono fornire, in misura congrua al valore commerciale del sito stesso, un'imma-

phénomène social qui affecte profondément l'évolution en cours" (N. HAJJI, *op. cit.*, p. 130).

¹¹ "Un portale è un prodotto editoriale on-line che svolge la funzione di punto privilegiato di accesso al Web per gli utenti e che fornisce loro risorse informatiche, servizi di comunicazione personale, e strumenti con cui localizzare e raggiungere i contenuti e i servizi on-line di cui hanno comunemente bisogno" (M. CALVO, F. CIOTTI, G. RONCAGLIA, M. ZELA, *Frontiere di rete*, Bari, Laterza, 2001, p. 15).

¹² Secondo lo schema proposto in *Frontiere di rete*, cit., pp. 20 ss., i portali, nella loro diversità, sono costituiti da alcuni elementi ricorrenti: strumenti di ricerca, canali, risorse di contenuto e di attualità informativa, servizi orientati al consumatore, strumenti di comunicazione e di utilità personale, sistemi di accesso multicanale, sistemi di personalizzazione.

¹³ Sebbene un discorso articolato sulla "scienza che studia le regole che orientano il (buon) funzionamento e l'efficacia della comunicazione linguistica" del Web non sia ancora stato sviluppato, sono stati vagliati alcuni caratteri specifici dei modelli di comunicazione presentati dai portali. *Ivi*, pp. 27 ss.

¹⁴ Si è constatato, ad esempio, il carattere prevalentemente chiuso dei siti (i rimandi più evidenziati sono alle risorse interne al portale), che porta il Web Master a far risaltare alcuni *link* piuttosto che altri. *Ivi*, pp. 27 ss.

gine riflessa delle caratteristiche, degli interessi e delle esigenze – reali o potenziali – dei loro fruitori. Come sottolineano gli autori di *Frontiere di rete*, “quelle sezioni del portale, come le directory o (in misura minore) i canali, che vengono considerate uno strumento di accesso esaustivo e ‘neutrale’ all’universo informativo del Web, sono in realtà il frutto di una selezione orientata da scelte ben precise (spesso legate a interessi commerciali). Esse rispecchiano cioè una visione della rete che non è assolutamente oggettiva”¹⁵.

Come avverte ancora Franco Carlini nel suo prezioso saggio *Lo stile del Web*, riferendosi in particolar modo agli ipertesti, se è vero che “il lettore può decidere da che punto partire e che strade seguire”, è altrettanto vero che l’autore esercita a distanza due poteri: “è lui infatti che decide i contenuti dei singoli nodi e quali connessioni stabilire tra questi”¹⁶. Secondo Carlini, “la manipolazione (e il rapporto autoritario) [tra autore e lettore] continuano a sussistere e in forma anche più negativa perché sottile e seminascosta”¹⁷.

I portali, come del resto qualunque altro dominio, sono, dunque, il riflesso della volontà editoriale (informatica) dei loro realizzatori, che può avere un obiettivo prioritario commerciale¹⁸ – e quindi adeguarsi particolarmente all’utenza –, ma che può ugualmente implicare una finalità ideologica o politica. Una lettura di questi siti e dei loro rimandi e collegamenti fornirà quindi un’immagine di chi li costruisce e di cosa vuole comunicare, ma anche una proiezione, pur approssimativa in quanto indiretta¹⁹, dei loro destinatari.

Per raggiungere una visione d’insieme, nella nostra analisi sulla comunicazione virtuale marocchina muoveremo dai principali portali generici: AIM, CASANET, MAROC.NET, MARCONLINE, MARWEB, MENARA, PROXIMA, WANADOO²⁰. A questi va aggiunto

¹⁵ *Ivi*, p. 28. Sull’usabilità (ottimizzazione funzionale di un sito) si veda anche M. VISCIOLA, *Usabilità dei siti web*, Apogeo, 2000.

¹⁶ F. CARLINI, *Lo stile del Web*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 53-54.

¹⁷ *Ivi*, p. 55.

¹⁸ Come è noto, la rendita dei *provider* e dei diversi siti è data prevalentemente dalle inserzioni pubblicitarie (*banner*) che costellano i documenti.

¹⁹ Malgrado alcuni sondaggi, non è dato conoscere con certezza la frequenza di accesso ai diversi canali, soprattutto da parte di chi e con quale interesse e continuità (almeno con strumenti normali).

²⁰ I rispettivi indirizzi sono: <http://www.aim.net.ma>, <http://www.fesnet.net.ma>, <http://www.maroc.net>, <http://www.marconline.com>, <http://www.marweb.com>.

il sito del Ministero della Comunicazione²¹ (*MINCOM... Ilaycom, Da voi... Per voi*), particolarmente ricorrente nei motori di ricerca internazionali, che con l'intestazione *Bienvenue au Maroc – Welcome to Morocco*, rilancia il dominio come porta d'accesso al Marocco *on-line* e si presenta con tutte le caratteristiche dei portali generici²². Questi siti si pongono da un lato come introduzione al paese per un'utenza esterna (in grande misura essi si rivolgono, come dichiarano, alla diaspora marocchina), dall'altro rappresentano il servizio informativo più 'generale' e immediato per l'utenza interna, il passaggio semi-obbligato, o comunque il più diretto per intradarsi sulla rete nazionale.

Uno sguardo alle *home page*²³ di questi portali è fonte immediata di una serie di informazioni. Come indica la tabella, esse rispondono alle esigenze del lettore-cliente, offrendo alcuni servizi ed informazioni basilari che corrispondono complessivamente a quelli proposti dai portali nostrani – anche se spesso si presentano meno articolati, talvolta con una grafica elementare²⁴.

com, <http://www.menara.co.ma>, <http://proxima.online.co.ma>, <http://www.wanadoo.ma>.

Va inoltre tenuto presente che AIM, CASANET, MAROC.NET, MAROC ONLINE sono *provider* che hanno strutturato i loro siti come portali. Non considereremo invece portali quali CASAGUIDE (<http://casaguide.net.free.fr>), MOROCCO.COM (<http://www.morocco.com>), ORIENTATION, (<http://www.orientation.co.ma>), e altri, in quanto hanno un dominio straniero o internazionale, oppure, se con dominio nazionale, sono gestiti o cogestiti da agenti esteri. Più spesso le loro caratteristiche si conformano a modelli polivalenti (ad esempio, Morocco.com è uguale ad Algeria.com, Bagladesh.com, domini intercollegati gestiti dal medesimo gruppo). Diverso il caso di Wanadoo.ma, che pur appartenendo ad un gruppo "multinazionale" (per il valore che questo termine può assumere per Internet), è stato configurato specificamente per il mercato marocchino.

²¹ <http://www.mincom.gov.ma>

²² Dal sito stesso: "*En effet, depuis le mois de juillet 1996, le Maroc a fait une entrée remarquée dans le CYBER ESPACE MONDIAL. Cette visibilité nouvelle a été favorisée par l'élaboration du site Web « Mincom..Ilaycom sur le réseau Internet. Exploitant toutes les ressources multimédia, le site MINCOM a réussi, entre autres, à répondre à l'atteinte exprimée à chaque occasion par la nombreuse diaspora marocaine éparpillée aux quatre coins du globe (cadre émigrés, étudiants, diplomates) en plus des journalistes, chercheurs, internautes étrangers, hommes d'affaires et touristes potentiels, etc. Considéré comme une site institutionnel de référence, le site MINCOM a été conçu et organisé comme une véritable base de données encyclopédique et attrayante richement illustrée et sonorisée*". <http://www2.mincom.gov.ma/comminic>.

²³ Sulla struttura grafica e concettuale delle *home page*, si rimanda a CARLINI, *op. cit.*, pp. 88 ss.

²⁴ Negli omologhi internazionali, le directory e i canali, o gli elementi

I temi più frequenti nei portali marocchini

I - PRIMO LIVELLO HOME PAGE II - SECONDO LIVELLO

	AIM	CASANET	MAROCNET	MAROC	MARWEB	MENARA	MINCOM	PROXIMA	WANADOO
	ONLINE								
ARTE	I	II	I	I	I		II	I	II
E CULTURA									
CUCINA	I		II	I	I		II	I	II
DONNA		I		I	II	I	I	I	I
INDIRIZZI	I	I	I	I	I	I	I	I	
UTILI									
INFORMAZIONE	I	I	I	I	I	I	I	I	I
ISTITUZIONI	I	I	I	I	I	II	I	II	
LAVORO,	I	II	II	I	I	II	I	I	I
ECONOMIA									
METEO	I	I			I	I	II	I	I
WEB	I		I	I	I	I	I	I	I
(RICERCA, CHAT...)									
SPORT	I	I	I		I	I	II	I	I
TECNOLOGIA	I	I	II	I	I	I	II		
TURISMO	I	I	I	I	I	II	II	I	

Se dal punto di vista formale, dunque, i portali marocchini sono assimilabili agli omologhi internazionali²⁵, più interessante è indagarne i contenuti. Sulla base della visibilità e dell'interesse delle icone o dei riquadri di riferimento – di primo e secondo livello – abbiamo individuato quattro temi di particolare rilevanza, che risaltano per presenza, ma anche per assenza, e che sembrano maggiormente rivelatori di una specificità culturale (Web) marocchina: le istituzioni, l'informazione, l'Islam, le donne.

meglio evidenziati dalla grafica (i settori più in vista ai quali è più facile associare messaggi promozionali diretti e indiretti), al fine di convogliare l'interesse del maggior numero di utenti, fanno riferimento a tematiche generali di ampio spettro di interesse: notizie, agenda, sport, turismo, famiglia, meteo, notizie utili, sistemi di ricerca, ecc.

²⁵ La lingua d'uso è per tutti il francese. MINCOM ha anche la versione inglese.

Le istituzioni

Eccetto WANADOO, tutti i portali da noi considerati, pongo in primo piano le istituzioni – governo, ministeri, partiti politici, sindacati e organismi diversi. Nella maggior parte dei casi, le icone di riferimento si aprono su *link* che connettono ai siti delle istituzioni specificate, che andremo in parte ad esaminare.

Va premesso che il governo ha attuato un'importante opera di promozione di Internet sul territorio nazionale²⁶. Nella figura di Ben Kamouna, Consigliere del Primo Ministro responsabile per l'IT, e sotto l'egida del Ministero della Comunicazione la politica governativa sembra determinata ad incoraggiare la diffusione della rete in Marocco²⁷. Non stupisce dunque che il governo sia ampiamente rappresentato sul Web. I ministeri, il parlamento, i partiti, le ambasciate marocchine, gli uffici nazionali hanno i propri domini, attivi o in costruzione²⁸. Ma al di là del dato numerico, quale immagine del potere – di cui sono diretta emanazione – comunicano i siti istituzionali?

Il Marocco è una “*Monarchie Constitutionnelle, démocratique et sociale*”²⁹ in cui vige un regime parlamentare sancito da libere elezioni attraverso le quali vengono eletti i rappresentanti popolari che compongono le Camere e il Governo. Tuttavia, i poteri che la Costituzione attribuisce al Sovrano (tra l'altro egli nomina il Primo Ministro, può destituire il Governo, sciogliere le Camere, è capo delle Forze Armate e presiede il Consiglio della Magistratura³⁰) sono tali da rendere la demo-

²⁶ L'informatizzazione avanza con un ritmo più rapido nell'impresa, in secondo luogo nell'amministrazione, ma è particolarmente debole presso il grande pubblico. N. HAJJI, *op. cit.*, p. 129.

²⁷ Sebbene, secondo HAJJI (*op. cit.*, p. 130) “Il n'y a d'ailleurs pas jusqu'ici de stratégie nationale clairement définie se donnant pour objectif une informatisation profonde de l'économie et de la société marocaines”, una notizia del 24 aprile 2001 (Reuters) ha reso noto che il governo ha stanziato 232 milioni di *dirham* (oltre 23 milioni di euro) per elaborare un quadro giuridico e finanziario per il commercio elettronico, che dovrebbe trovare attuazione entro la fine del 2001. <http://fr.news.yahoo.com>.

²⁸ Alla fine dell'aprile 2001 ventuno ministeri su trentatré hanno un sito in funzione.

²⁹ Articolo I della Costituzione. Il testo integrale si trova in Rkia EL MOSSADEQ, *La réforme constitutionnelle et les illusions consensuelles*, Casa-blanca, 1998, oppure in http://www2.mincom.gov.ma/orga_eta.htm.

³⁰ Articoli 24 ss. della Costituzione.

crazia marocchina un sistema definito soprattutto formalmente. Di fatto il *makhzen*, il modello di governo precoloniale a base clanica clientelare³¹ al cui vertice domina la famiglia reale, ha gestito il paese dall'indipendenza, trasversalmente alle istituzioni ufficiali, attraverso un complesso sistema di alleanze³². Dalla lotta per l'indipendenza con Muhammad V, la figura del Re/Sultano, è diventata centrale sia nella politica attiva, sia nell'immaginario popolare. Soprattutto durante il regno di Hassan II, il rafforzamento del ruolo della monarchia quale garante di stabilità e unità nazionale, anche attraverso la ferma repressione delle opposizioni (non risparmiando censure e arbitrarietà³³), ha di fatto inibito il dibattito e l'iniziativa politica³⁴. Alla morte di Hassan II, il 23 luglio 1999, l'intronizzazione del figlio ha indotto i cittadini a confidare in una svolta libertaria. Tuttavia, il clima di entusiasmo per le riforme, in vista di un rinnovamento del sistema istituzionale e politico del paese, si è da subito polarizzato non tanto sulle istituzioni, quanto sulla figura di Muhammad VI, dando di fatto continuità ai modelli socio-politici marocchini in cui la personalizzazione del potere tende a prevalere sul dibattito pluralista³⁵.

Data la sua preminenza e la sua centralità politica, istituzio-

³¹ Sulla costituzione socio-politica precoloniale del Marocco si rimanda allo studio fondamentale di A. LAROUÏ, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1993.

³² Sull'argomento si veda in particolare a J. WATERBURY, *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, PUF, 1975; R. LEVEAU, *Le fellah marocain défenseur du Trône*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985 e, con un taglio più sociologico, Ali BENHADDOU, *Maroc: les élites du royaume*, Paris, l'Harmattan, 1997.

³³ Solo negli ultimi anni è divenuta di pubblico dominio l'esistenza di bagni penali segreti dove 'sparivano' soprattutto prigionieri politici. L'AMDH (*Association Marocaine des Droits de l'Homme*) si sta attivando per accertare i responsabili "impliqué dans des actes de torture et de la disparition forcée". Le autorità amministrative coinvolte ufficialmente e direttamente sono la Gendarmeria Reale, la Sicurezza Nazionale, l'amministrazione penitenziaria e le autorità locali dipendenti dal Ministero degli Interni. Sono inoltre state avviate pratiche di indennizzo alle famiglie delle vittime. *Le Journal*, n. 142, 4 octobre - 10 novembre 2000, p. 10.

³⁴ Il saggio/pamphlet di G. PERRAULT (*Notre ami le roi*, Paris, Gallimard, 1990), accusò apertamente il regime hassaniano sollevando gravi polemiche sulle violazioni dei diritti umani, e suscitando dure reazioni della monarchia.

³⁵ Alcune interessanti considerazioni sulla transizione marocchina si trovano in *Confluences Méditerranée, transition politique au Maroc*, Paris, L'Harmattan, n. 31, 1999.

nale e sociale, la presenza del *makhzen* – del Re – sulla rete si prefigura, dunque, inevitabile.

Il sito governativo deputato a presentare il Marocco nel suo complesso, tracciandone la storia e introducendone le istituzioni, è MINCOM. Nell'organigramma generale del paese (organizzazione dello stato, popolazione, economia, cultura, agricoltura, ecc.) due pagine principali sono destinate allo scopo: *Regards et témoignages* nella *home page* e *Histoire du Maroc*, nei "Fondaments".

In *Regards* vengono proposte alcune brevi monografie di accademici, prevalentemente stranieri (europei)³⁶, che hanno come oggetto la natura delle istituzioni marocchine e soprattutto la monarchia e la sua funzione cardine per la stabilità del paese, in cui Hassan II diviene spesso la figura centrale della narrazione. La *Storia del Marocco* mette ugualmente in luce il ruolo della monarchia. La pagina si riduce sostanzialmente ad una cronistoria di dinastie dove la casa alawita occupa lo spazio preponderante. La lotta per l'indipendenza è enucleata principalmente attraverso le azioni di Muhammad V. Parimenti la storia del Marocco post-coloniale si riassume, in pratica, in una biografia scelta di Hassan II.

Se dunque in MINCOM la monarchia è al centro del discorso storico-politico, va tuttavia evidenziato che il giudizio espresso in *Regards*, è affidato ad analisti prevalentemente "esterni", i quali non risparmiano commenti critici³⁷.

Ma elemento ancora più significativo è il fatto che la casa reale non assume un ruolo dominante del sito del Ministero della Comunicazione, ma occupa uno spazio complanare ad

³⁶ Di argomento storico-politico citiamo: R.-J. DUPY, *La marche verte*; D.J. GRANGE, *La monarchie chérifienne jeux de pouvoirs et pouvoir du temps*; G. VEDEL, *L'évolution des institutions*; M. ROUSSET, *Espace, Etat et société: du Maroc de Hassan I au Maroc de Hassan II*; P. ISOART, *Du consensus à l'alternance démocratique dans le débat politique*; P. BALTA, *Un rôle central en Méditerranée*.

³⁷ È interessante osservare come il contributo più consistente, di Grange, accolga totalmente la tesi segmentarista di Waterbury, che cita testualmente. L'autore riprende inoltre le tesi di Santucci, le cui conclusioni non divergono dallo studioso statunitense, ribadendo che la "democrazia hassaniana implica: *une faible autonomie du gouvernement, un rôle limité du Parlement et, à l'opposé, une maximisation des pouvoirs royaux avec l'annihilation des forces anti-système*". L'argomentazione chiaramente svuota di ogni significato il valore democratico che la Costituzione attribuisce alle istituzioni marocchine. Il dato curioso è che anche per questo motivo il libro di Waterbury fu censurato in Marocco.

altre icone generiche, senza particolare rilievo, ponendosi come parte di un insieme articolato e diversificato piuttosto che come quadro ideologico di riferimento.

Anzi, la generale assenza della monarchia e dei suoi simboli è il dato che colpisce maggiormente nel panorama complessivo del Web ³⁸.

Inoltre, paradossalmente, Muhammad VI è più assente del padre. In MINCOM, l'*HISTOIRE du Maroc* di fatto termina con la morte di Hassan II e, ugualmente, in *Regards et témoignages*, nessuna "testimonianza" presenta l'attuale re. La sua raffigurazione fotografica in MINCOM appare esclusivamente nella pagina a lui dedicata (con una breve biografia e i discorsi ufficiali), il cui *link* nello stesso ipertesto è complanare alla pagina dedicata al padre, insieme a "Organisation de l'Etat", "Géographie", "Industrie" e ad altri 26 temi di interesse generale, che costituiscono, secondo lo schema, i "Fondamenti" del Marocco ³⁹. Al di fuori di MINCOM, negli altri siti istituzionali la tendenza non varia. Le *home page* dei siti ministeriali si aprono senza immagini, riferimenti, o rimandi di alcun tipo a Muhammad VI. Va altresì segnalato che non esiste un sito personale del Re (o della famiglia reale) – mentre esiste un dominio personale del Primo Ministro ⁴⁰.

I siti dei diversi ministeri poi non lasciano spazio alla propaganda monarchica ⁴¹ e si presentano con un carattere tecnico-politico più che ideologico, illustrando l'organigramma e le funzioni dell'istituzione, fornendo informazioni, servizi e indirizzi utili all'utente, una serie di "istruzioni per l'uso", che non si attardano né nella forma né nei contenuti, su retorica e slogan demagogici.

³⁸ Per comprendere appieno questa assenza è sufficiente verificare quanto accade in altri Paesi Arabi dove il potere personalizzato manifesta chiaramente nel Web la sua dimensione accentratrice. Ad esempio anche attraverso una ricerca superficiale per Giordania, Egitto o Libia si potrà accertare che i rispettivi *leader* godono di una grande visibilità, di gran lunga superiore alla monarchia marocchina.

³⁹ Muhammad VI ricompare ancora sotto forma di citazione unicamente nel *link* interno *Investissements*, che si apre con la dichiarazione del Sovrano: "*Notre ambition est d'élargir encore plus les perspectives de la croissance, à travers la promotion des petites et moyennes entreprises...*".

⁴⁰ <http://www.pm.gov.ma>.

⁴¹ Fa eccezione il sito del Ministero degli Habous (<http://www.habous.gov.ma>) [Affari Religiosi] in cui domina l'immagine di Hassan II, soprattutto in onore delle sue lezioni teologiche.

La mancanza di una presenza simbolica della monarchia si conferma anche nei siti "privati". I portali generici che abbiamo considerato non si propongono con immagini del Re, così come non presentano sotto forma di icone o *link*, riferimenti diretti – ma neppure indiretti – alla sua persona (tranne rimandare ai siti istituzionali su cui si è già argomentato). Fa eccezione MAROC.NET, nella cui *home page* risalta una fotografia di Muhammad VI in tenuta cerimoniale tradizionale. Invece, confermando la sua onnipresenza, Hassan II è la copertina del sito LE MAROC⁴² (aggiornato al 18 agosto 2001, h. 12:58), a cui rinvia MARCONLINE e, addirittura, nella pagina principale del *provider* GLOBAL.NET⁴³ campeggia l'immagine di Hassan II con l'intestazione: "Découvrez le Royaume du Roi HASSAN II", deceduto quasi due anni prima.

Questi esempi di immobilismo digitale marocchino – a dispetto di un Web quale luogo del rapido e continuo divenire –, rispecchiano una realtà in cui l'immobilismo iconografico è ancora più evidente. Si può infatti riscontrare che i ritratti di Hassan II esposti nei luoghi e negli esercizi pubblici e privati⁴⁴ stentano ad essere sostituiti con quelli del figlio⁴⁵. Il dato, pur secondario, se non folclorico, è comunque segnale di una transizione politica incerta, in cui il "vecchio" imprime una forte continuità al presente, e il "nuovo" non delinea ancora una prospettiva chiara e determinata.

Se ogni giudizio sul nuovo corso marocchino è forse prematuro e merita prudenza⁴⁶, la stessa cautela va posta nell'analisi

⁴² <http://lemaroc.imaroc.com>

⁴³ <http://globale.net>

⁴⁴ Sebbene la sua immagine non dominasse le piazze dall'alto di imponenti manifesti – come nel caso di Assad in Siria, ad esempio – tenere una foto del sovrano nei luoghi pubblici – negozi, uffici, ecc. – era *caldamente raccomandato*.

⁴⁵ Dove non campeggia solitario (come nella stazione ferroviaria della capitale), Hassan II viene affiancato da Muhammad VI, talvolta col fratello, in altri casi la sostituzione è compiuta.

⁴⁶ Gli articoli apparsi su *Le Monde* e *Le Monde Diplomatique* nell'estate 2001, in particolare il pezzo di Stephen Smith e Jean-Pierre Tuquoi, dal titolo "En attendant Mohammed VI", del 13 luglio, particolarmente critici sulla nuova monarchia marocchina, hanno sollevato il dissenso quasi unanime della stampa marocchina. Si veda ad esempio *Le Journal*, 27/2, 21-27 luglio 2001, dal titolo "Affaire Le Monde". Anche *Jeune Afrique*, sempre attenta alle questioni marocchine, tentenna nelle sue posizioni. In tre edizioni successive, la rivista passa da articoli piuttosto critici sulla politica di Muhammad VI ("Mohammed VI face à son héritage", n. 2116, 31 luglio - 6

del progetto politico istituzionale sul Web, dove lo stile monarchico di Muhammad VI, più liberale, e meno “presenzialista” pare avere un suo riscontro⁴⁷.

Di fatto, funzionalità e modernità appaiono gli slogan subliminali della propaganda digitale istituzionale odierna e il Web di governo sembra porre l'accento soprattutto sull'efficienza e il rinnovamento. Non si fa riferimento al Re, ma si dà ampio spazio ai temi e ai settori promossi e incoraggiati dalla Corona. I diritti umani⁴⁸, la donna⁴⁹, il rinnovamento delle istituzioni⁵⁰, la valorizzazione delle risorse, il pluralismo, la democrazia e l'apertura del paese sono questioni importanti a cui rimanda MINCOM e che ritornano in tutti i domini ministeriali. Ma sono questioni rilanciate soprattutto dal Sovrano⁵¹ e ruotano attorno ad un'unica grande sfida: “il cambiamento”⁵². *Ça*

agosto 2001), a titoli di copertina decisamente ottimisti (“M6 Le grand retour”, n. 2117, 7-13 agosto 2001), a commenti meno favorevoli (“Deux ans après l'intronisation de Mohammed VI l'enthousiasme a cédé la place au désenchantement. Le changement tarde à se concrétiser”, n. 2118-2119, 14-27 agosto 2001, p. 42). In generale si osserva che i medesimi osservatori – europei e soprattutto francesi – tendono a fondere, in modo a nostro avviso contraddittorio, giudizi negativi sull'eccessivo peso del *makhzen* e accuse di latitanza di Muhammad VI sulla scena politica.

⁴⁷ Anche una ricerca di “Muhammad VI” attraverso i principali motori è stata del tutto infruttuosa.

⁴⁸ Esiste un Ministro Incaricato dei Diritti dell'Uomo (Mohamed Aujjar). Alla *Promotion des Droits de l'Homme* il MINCOM dedica alcune pagine importanti all'interno di *L'organisation de l'Etat (Fondements)*.

⁴⁹ Un'icona che rinvia alla *Femme Marocaine* si trova nella *home page* di MINCOM. L'argomento sarà approfondito oltre.

⁵⁰ Il *Ministère de la Fonction Publique et de la Réforme Administrative* è deputato allo scopo (<http://www.mfpra.gov.ma>). Anche la riforma della giustizia promossa dal relativo ministero (<http://www.justice.gov.ma>) è un tema importante.

⁵¹ I discorsi di Muhammad VI sono registrati in MINCOM nella pagina a lui dedicata.

⁵² Ad esempio, il sito del *Conseil National de la Jeunesse et de l'Avenir* (<http://www.mincom.gov.ma/cnja>), creato per “ottimizzare” il rinnovamento del paese, è ben visualizzato dai *link* di MINCOM e dà in apertura questo indice che riassume i settori e i temi del cambiamento: “*Les dimensions et les atouts du changements* (A-Les dimensions du changement: l'état de la croissance économique; les enjeux de la globalisation; les mutations démographiques et la demande sociale; les changements institutionnels et la participation de la population. B-Les atouts du changement: l'optimisation de la position geo-stratégique du Maroc; la mobilisation des ressources physiques; la valorisation des ressources humaines). *Les choix de l'avenir* (... D-Les rôle des acteurs: l'Etat et l'Administration; les Collectivités Locales; le rôle de l'entreprise; le mouvement associatif; la femme: moteur du changement; les jeunes)”.

change! – le cose cambiano – è il *leit motiv* politico, sociale e popolare che ha accompagnato l'intronizzazione di Muhammad VI.

Si può dunque ipotizzare, allo stato attuale, un'assenza simbolica di Muhammad VI *on-line*, che può trovare ragione in una precisa volontà di democratizzazione, nel rispetto dell'autonomia delle istituzioni, ma che non può, tuttavia, escludere la possibilità di una contingente debolezza assertiva del sovrano⁵³. Certamente, il Marocco raccontato sul Web dalle agenzie di governo funziona molto meglio del Marocco reale, in cui i messaggi di cambiamento vengono contraddetti da altri segnali di continuità – *makhzeniana* – col passato⁵⁴, ma indubbiamente esso è il luogo di una rappresentazione del nuovo corso – perlomeno formale – che Muhammad VI sembra impegnato a dare dall'inizio del suo regno.

L'informazione

Senza entrare nel merito di un'analisi politologica della stampa nazionale⁵⁵, che conosce evidenti limiti di espressione (confermati anche dai recenti provvedimenti di censura)⁵⁶, mettere-

⁵³ Come ipotizza il già segnalato articolo di *Le Monde* del 13 luglio. A nostro avviso, tuttavia, una ponderata distanza di Muhammad VI dalle istituzioni può assumere carattere progressista e realmente riformatore se corrisponde ad un alleggerimento del *makhzen* sulle attività politiche di governo. Essa si presenta sicuramente come passaggio obbligato per una democratizzazione del paese.

⁵⁴ Tra i primi atti di Muhammad VI ci fu la sostituzione degli uomini chiave del regno scelti da Hassan II (tra cui, oltre ai Consiglieri della Corona, il Ministro degli Interni) con funzionari di sua fiducia, confermando il controllo e la preminenza della Corona sulle istituzioni.

⁵⁵ Sul ruolo e la natura della stampa marocchina si rimanda a Ahmed HIDAÏ, "Liberté et communication au Maroc", in Aa.Vv., *L'Information au Maghreb*, Tunis, Cérès, 1992, pp. 231-278 e a "Radioscopie de la presse marocaine", *Cahiers de la documentation marocaine*, 2, 1995, a cura del Ministère de la Communication.

⁵⁶ L'accusa mossa al Primo Ministro di aver partecipato al fallito attentato contro Hassan II nel 1972 mossa da *Demain*, *Assabifa* e *Le Journal* è costata ai tre settimanali, nel dicembre 2000, l'interdizione definitiva sulla base dell'articolo 77 del codice della stampa che ammette il diritto di interdire ogni pubblicazione "ayant attenté aux institutions sacrées et à la stabilité de l'Etat". Si veda sul fatto l'interessante articolo di Ahmed Benshemsî "Presse pouvoir et liberté" in *Jeune Afrique*, n. 2083, 12-18 décembre 2000, pp. 35-39. *Le Journal* ha ripreso le pubblicazioni in tempi rapidi (20 gennaio 2001) col nome di *Le Journal Hebdomadaire* e una notevole perdita finanziaria.

mo qui in luce alcuni aspetti dell'informazione giornalistica peculiari al Web marocchino.

Le *news* occupano una visibilità centrale, sempre in *home page*, in tutti i portali da noi indicati, sia come spazio autonomo, sia come *link* ai media – televisioni e stampa. Esiste inoltre un vortale (portale tematico), NEWS CENTRAL⁵⁷, dedicato specificamente all'informazione. Quest'ultimo, assieme a MENARA e CASANET, apre la copertina con i titoli delle notizie e *link* diretti ai servizi; gli altri portali compreso MINCOM, rimandano a agenzie stampa e quotidiani o propongono rassegne stampa.

Uno sguardo alle *home page* che pongono l'informazione in primo piano e alle rassegne stampa permette di cogliere alcuni primi indizi sull'approccio giornalistico virtuale, per analizzare – piuttosto che i contenuti – soprattutto le forme e le modalità dell'informazione via Web.

Se le notizie in primo piano (attraverso le sottolineature come attraverso le omissioni) connotano immediatamente l'editore, il dato principale è la relativa "neutralità" dell'informazione digitale generica. NEWS CENTRAL, MENARA, WANADOO non si aprono con titoli sensazionalisti ma con elenchi di notizie che seguono un ordine convenzionale in cui sono immancabili le attualità, l'economia e lo sport. MINCOM invece propone la rassegna stampa (descrittiva ed analitica) degli organi di partito e di alcuni quotidiani indipendenti. In ogni caso, le "prime pagine" non sono mai sensazionaliste, non denunciano, non plaudono, ma, in assenza di fatti marcanti, rubricano abbastanza eterogeneamente le notizie. Queste sono visualizzate da frasi telegrafiche appena evidenziate ed hanno lo stile del lancio di agenzia, neutro e privo di accento politico (ma non per questo neutrale e apolitico). L'organizzazione visiva della pagina sembra lasciare più spazio alla schematicità che all'effetto.

Coerentemente con l'aspetto sobrio ed essenziale della grafica, la tendenza generale dell'informazione virtuale denota, a prescindere dall'orientamento dei portali, un profilo basso anche rispetto ad una denuncia di schieramento o alla propaganda esplicita.

Non risaltano in alcun modo le attività del governo o dei partiti, che non sono generalmente riportate in apertura. La prima notizia può essere internazionale, sociale, e persino di

⁵⁷ <http://news.central.co.ma>

sport. Le notizie di politica interna seguono al secondo o più spesso al terzo titolo. Anche le attività reali, che possono (dovrebbero) risultare in qualche misura ‘neutre’ rispetto alle attività di governo o dei partiti, ma a cui può essere data particolare enfasi politica⁵⁸, non sono sistematicamente *à la une* delle pagine giornalistiche digitali, e quando sono rubricate, si collocano sullo stesso piano delle altre notizie⁵⁹.

Tuttavia, il quadro più indicativo dell’informazione su Internet viene dato dalla presenza dei giornali in rete, a cui rimanda la maggior parte dei portali.

Oltre alla seconda rete televisiva nazionale (2MTV), e un’emittente radiofonica (Radio Casablanca), 21 giornali marocchini hanno aperto un sito Web, di cui 10 quotidiani (*Al Anbaa*, *Al Bayane*, *Al Jarida al Maghribia*, *Assabah*, *Bayane al-Youme*, *Le Journal de Tanger*, *Le Matin*, *Le Message de Marrakech*, *Le Quotidien du Maroc*, *Libération*)⁶⁰, 1 bisettimanale (*Attajdid*)⁶¹, 10 settimanali (*Demain*, *Finance News*, *La Gazette du Maroc*, *L’Economiste*, *La Nouvelle Tribune*, *La Vie Economique*, *Le Journal*⁶², *Maroc Hebdo International*, *Sada Taounate*, *Temps du Maroc*)⁶³, 1 men-

⁵⁸ Nei telegiornali della RTM, la televisione di stato, le attività della famiglia reale rappresentano sempre la notizia d’apertura.

⁵⁹ Né MENARA, né WANADOO, né tanto meno MINCOM, hanno una sezione tematica riservata alle attività reali, mentre NEWS CENTRAL pone le “Attività Reali” e le “Attività Principesche”, prima delle “Attività Ministeriali” e della “Scena Politica e Sindacale”, ma nella sottopagina “Avvenimenti”. Sorprendentemente l’unico editore a porre le “Attività Reali” in evidenza in prima pagina è l’ambasciata francese nella sua rassegna stampa (<http://www.ambafrance-ma.org/presse>). Qui le “Activités Royales” sono il primo argomento, a cui seguono l’Economia, l’Europa, la Francia, l’Internazionale e solo in quinta posizione, la Politica Interna.

⁶⁰ Per i termini in arabo preferiamo mantenere la trascrizione latina data dal Web per un più facile reperimento. Gli indirizzi nell’ordine sono: <http://www.alambaa.press.ma> (arabo), <http://www.albayane.press.ma> (francese), <http://jarida.8m.com> (inglese), <http://www.assabah.press.ma> (arabo) <http://www.bayanealyoume.press.ma> (arabo), <http://www.journaldetanger.com> (francese), <http://www.lematin.press.ma> (francese), <http://www.lemessage.press.ma> (francese-arabo), <http://www.quotidien.press.ma> (francese), <http://www.liberation.press.ma> (francese).

⁶¹ <http://www.attajdid.press.ma> (arabo).

⁶² <http://www.lejournal.press.ma> (francese). Come si è segnalato, interdetto dopo il 2 dicembre 2000, il settimanale riprende le pubblicazioni il 20 gennaio 2001, col logo *Le Journal Hebdomadaire*. Tuttavia, sia dal Marocco che dall’estero risulta “impossibile aprire la pagina” del suo sito internet, almeno fino all’estate 2001.

⁶³ <http://www.casamet.net.ma/financesnews> (francese), <http://www.gazette>.

sile (*Femmes du Maroc*)⁶⁴. Va segnalato che *Al Anbaa*, *Al Jarida al Maghribia* e *Finance News* sono pubblicazioni esclusivamente digitali.

Anche i giornali, che hanno una loro lezione cartacea, stravolgono i loro connotati sul Web. Se alcuni mantengono la copertina anche nel formato digitale (ma come icona, non come apertura, e spesso abbastanza ridotta da divenire illeggibile), la grande maggioranza, di fronte alle esigenze grafiche di Internet (il prodotto arriva su un monitor che ha dimensioni e caratteristiche di leggibilità radicalmente diverse dal giornale), si destrutturano e ricostruiscono in un ipertesto che somiglia più al modello dei portali che all'originale⁶⁵. I servizi vengono evidenziati nelle directory e nei canali, oppure elencati in successione. In tal modo, gli articoli di fondo e di spalla perdono la loro centralità per disperdersi negli ambiti tematici di riferimento.

La sensazione complessiva è il generale appiattimento dell'informazione *on-line* che risulta – almeno graficamente – depoliticizzata. I titoli non consentono una valutazione immediata, pur approssimativa, dell'orientamento del giornale – come avviene più facilmente in edicola – ma obbligano, per comprendere le ragioni dell'editore, alla lettura. Unica eccezione è data da *Attagdid*, islamicamente connotato in apertura dalla formula “*As-salāmu ‘alaykum wa rah̄matu Allah wa barakātuhu*”⁶⁶.

Diversa è invece la considerazione “politica” sulla presenza delle testate in rete se si verificano gli effettivi schieramenti.

I giornali in questione sono sia indipendenti che di partito. Nella seconda categoria rientrano gli organi governativi (*makh-*

[press.ma](http://www.press.ma) (francese), <http://www.leconomiste.com> (francese), <http://www.lanouvelletribune.press.ma> (francese), <http://www.marocnet.net.ma/vieeco/index.html> (francese), <http://www.maroc-hebdo.press.ma> (francese), <http://www.fesnet.com/sadataounate> (francese-arabo), <http://www.tempsdumaroc.press.ma> (francese).

⁶⁴ <http://www.menara.ma/fdm> (francese).

⁶⁵ I giornali digitali marocchini, come la maggior parte dei giornali digitali, non presentano nulla o quasi nulla della tradizionale impostazione grafica. Spesso persino la testata si riduce a *manchette* per lasciare spazio alla pubblicità che rimane l'elemento più visibile della *home page*. Per approfondire in termini generali le forme e i contenuti della stampa digitale si veda M. MORCELLINI, R. ROBERTI, *Multigiornalismo. La nuova informazione dell'età informatica*, Milano, Guerini, 2001.

⁶⁶ “La pace sia su di te e la misericordia di Dio e la sua benedizione”.

zeniani) *Le Matin*, *Al Anbaa e Temps du Maroc*, gli organi in arabo e francese del PPS (*Bayane al Yaumiyya* e *Al Bayane*) e *Libération*, dell'USFP, entrambi partiti progressisti della maggioranza al governo. Unico giornale di opposizione è *Attagdid*, "rivista islamica organo del movimento marocchino *Tawhīd wa al-Islāh* [Unità⁶⁷ e Riforma], gruppo islamico fondato nel 1996 in seguito all'unione di due movimenti, *Al-Islāh wa al-Tagdīd* [Riforma e rinnovamento] e *Al-Mustaqbal al-Islamī* [Il futuro islamico]"⁶⁸. Si dichiarano esplicitamente indipendenti: *Assabah*, *Le Quotidien du Maroc*, *L'Economiste*. Gli altri giornali, pur non esprimendo l'orientamento, denotano comunque un chiaro taglio progressista, talvolta giacobino (*Le Journal* e *Demain* hanno per questo subito censure fino all'interdizione), molte sono le testate di economia e tutta la pubblicistica virtuale presenta in generale un approccio all'informazione pienamente laico.

Il dato non è secondario. Dimostra che per quanto riguarda l'informazione il panorama digitale marocchino è attualmente dominato da una parte ben definita della società marocchina che fa capo al *makhzen* e al governo e agli ambienti progressisti. I giornali svolgono poi un ruolo significativo nel sostegno al Web, il che aiuta a comprendere perché i rinvii e i collegamenti sono reciproci e in massima parte interni. Ad esempio *Bayane al-Yaumiyya* e *Al Bayane*, assieme a *Finaces News* sono *partner* di MENARA, che secondo un'inchiesta risulta il sito più frequentato dai marocchini (30% ca.)⁶⁹. MARWEB, il più importante motore di ricerca maghrebino è sponsorizzato da *Le Matin*, *L'Economiste*, *Finance News*, *La Nouvelle Tribune* e *Le Journal*. Non stupisce dunque che nessun portale rimandi all'islamico *Attagdid*, né nella rassegna stampa, né nei *link* ai giornali presenti sul Web, eccetto MARWEB (ma attraverso la ricerca, non nella rassegna stampa), quasi a condannare all'isolamento la voce fuori dal coro⁷⁰.

⁶⁷ Il termine rimanda ugualmente all'unicità di Dio e alla professione di monoteismo.

⁶⁸ La traduzione dall'arabo di questi e dei successivi documenti è nostra. Sui movimenti islamici e il loro ruolo politico in Marocco si veda Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences PO, 1999, in particolare le pagine 167 ss.

⁶⁹ Lo studio dell'IEC Marketing è apparso in MENARA – Technologie il 16.04.2001.

⁷⁰ Va segnalato che tre portali danno anche *link* alla stampa estera (PROXIMA a *Le Monde* e *Libération*, MENARA a *L'Express*, AIM ad una cinquantina

In questo quadro piuttosto uniforme della stampa nazionale *on-line* un segnale interessante di pluralismo viene invece da un corollario dell'informazione, che in Internet trova terreno appropriato e fertile, ovvero l'interattività col lettore chiamata "dibattito", o "discussione" (o in misura ridotta sondaggio), l'evoluzione digitale della rubrica della posta. Quasi tutte le pagine informative propongono ai lettori dei quesiti, che vanno da: "*Qui sera le champion [calcistico] de la saison?*" lanciato da MAROC.NET, al sondaggio di NEWS CENTRAL: "*Le scandale du Crédit Immobilier et Hôtelier va t-il permettre de mettre à jour tous les dossiers de corruption et de mauvaise gestion au Maroc?*". Ancora più azzardate le *Discussions marocaines* di MAROCONLINE. All'invito: "*Le règne de Mohamed VI, droits de l'homme et politique: donnez votre avis*", si sono avuti messaggi quali: "*Je pense que le Maroc n'a changé dans le fond mais plutôt dans la forme*", "*HASSANASSASSIN, rien n'a changé au Maroc*", "*Je suis un saharaoui je veux l'indépendance parce-que le gouvernement du Maroc ensemble des voleurs, dictatures, des assassins...*", in netto disaccordo con quanti sostengono che: "*Le Maroc est un super pays*", "*Mohamed VI est un Roi, certes... mais pas comme les autres. Les actions, les actes et les décisions qu'il prend, la façon de lancer des projets et la façon de les contrôler a court ou a long termes montre un changement profond dans les fonctionnement du Makhzen*".

Se questo "dibattito", o luogo di libera espressione sembra risollevarne il generale appiattimento dell'informazione digitale, MAROCONLINE⁷¹ si presenta più come l'eccezione che la regola. Tuttavia, la sua presenza è sicuramente un segnale significativo, specie a fronte dei numerosi commenti da parte di Sahrawi, se si considera che *Le Journal* e la sua controparte in arabo, *Assabifa* furono censurati, il 15 aprile 2000, a causa di un'intervista a Mohamed Abdelaziz, presidente del Fronte Polisario⁷².

di giornali e riviste internazionali (francesi, inglesi, americane e anche cinesi). Il dato ha un valore secondario, in quanto per chi fosse interessato alla stampa straniera sarebbe comunque più interessante una ricerca attraverso motori e portali specifici.

⁷¹ Va segnalato che MAROCONLINE appare strettamente legato alla Francia; si definisce *Le Portail du Maroc Francophone* e offre diversi collegamenti a siti francesi.

⁷² Il direttore del *Journal* replicò all'iniziativa del governo asserendo: "*Nous n'avons jamais dit que le Sahara occidental n'est pas marocain mais que la gestion du dossier par nos responsables est catastrophique et contre-*

A fronte del quadro complessivo, il pluralismo giornalistico del Web marocchino appare sostanzialmente autoreferenziale, in quanto espressione di un settore limitato della società. Internet, quale luogo deputato alla libera informazione/comunicazione, finora non sembra ampliare significativamente lo spazio democratico del Marocco, ma sembra piuttosto riflettere l'orientamento dei gruppi attualmente (politicamente e culturalmente) dominanti. Lo conferma il fatto che pubblicazioni come *Attagdidd*, se non dissidenti almeno "dissonanti", vengono di fatto emarginate dalla rete dei *link*. Questo relativo "controllo" del Web induce l'uniformità dell'informazione, causata o favorita anche dalla forma comunicativa informatica. Essa, secondo quanto avvertivamo nell'introduzione al quadro generale, si rivela chiusa – sebbene il circuito sia esteso e multiplo – e condizionante (senza ricorrere a sofisticati "filtri" informatici⁷³), attraverso una configurazione in cui la casualità della scelta di percorso dell'utente è di fatto sottilmente gestita o perlomeno fortemente orientata. Tuttavia, alcuni segnali fanno supporre alcune significative possibilità di apertura – intenzionali o incontrollabili – del sistema, quali l'emergere di un Web esterno al clientelismo *makhzeniano* e di governo che può essere di opposizione, nonché la presenza di un dibattito virtuale che trova modo di esprimere pubblicamente pesanti critiche al regime dall'interno del Marocco *on-line*.

productive. Voilà pourquoi ils nous punissent. On ne peut rien écrire en dehors de ce qu'ils appellent « le consensus national ». *Le Monde*, 20.4.2000. Sulla questione del Sahara Occidentale, si veda Khadija MOHSEN-FINAN, *Sahara occidental. Les enjeux d'un conflit régional*, Paris, CNRS, 1997, A. BENMESAUD TREDANO, *Le Sahara marocain*, Rabat, Confluences, 1991. Per analizzare la questione dal punto di vista "marocchino", si vedano M. BOUGHDADI, *Le passé et le présent marocains du Sahara*, Casablanca, Maroc-Soir, 1998 e HASSAN II, *La Marche Verte*, Paris, Plon, 1990.

⁷³ E' noto che alcuni paesi, ad esempio la Cina, ma per rimaner più vicini al nostro ambito anche la Tunisia (T. BEN BRIK, *Une si douce dictature. Cronique tunisiennes, 1991-2000*, Paris, La Découverte, 2000, pp. 244-246), installano *server* che bloccano tutti i siti non graditi all'*establishment*. Come si vedrà oltre, anche il Marocco non è estraneo all'uso della censura digitale. I blocchi possono essere sempre superati da internauti esperti e vengono comunque bypassati dalla rete di *link* e rimandi. Si veda a proposito F. GARIMBERTI, "Chi controlla la rete?", *Limes*, *I signori della rete*, cit., p. 75. Sullo sviluppo di Internet in Tunisia si veda il dossier "Tunisie, generation internet", *Jeune Afrique*, n. 2098, 27 mars - 2 avril 2001.

L'Islam

L'Islam *on-line* rappresenta nel panorama Internet globale una nicchia di consistenza accertata⁷⁴ (il volume di traffico virtuale raggiunge milioni di contatti) e sottoposta ormai a studi sistematici⁷⁵. Mario Nordio, che si è occupato a fondo della questione, suddivide le aree di interesse dei siti islamici internazionali in sei ambiti fondamentali: *a*) Il Corano e la tradizione religiosa quali strumento di acculturazione islamica; *b*) il supporto per la ritualità (preghiera, elemosina, pellegrinaggio, ecc.) e per l'ortoprassi delle minoranze musulmane nel mondo laico o non musulmano; *c*) servizi islamici diversi (software, viaggi, agenzie matrimoniali, iniziative imprenditoriali, ecc.); *d*) il confronto esterno e interno; *e*) la militanza islamica; *f*) i fenomeni associativi sociali⁷⁶.

Il Marocco, quale "*Etat musulman souverain*"⁷⁷ attore del Web, partecipa della *umma* [comunità musulmana] virtuale, contribuendo ad allargare i territori dell'Islam *on-line* specificati. È tuttavia interessante verificare le precipue o prevalenti aree di interesse marocchino – se esistono.

Il dato che infatti risalta nella lettura dei portali marocchini è la totale assenza di uno spazio specifico – icona o directory – di riferimento all'Islam⁷⁸. Di più, un primo sguardo ai siti succitati non può far in alcun modo presumere che si tratti di portali prodotti e gestiti in area musulmana. Nelle *home page* di AIM, CASANET, MAROCONLINE, MARWEB, MENARA, PROXIMA e WANADOO – per citare unicamente le agenzie a cui abbiamo fatto riferimento – non si riscontra la presenza di alcun segno od elemento esplicito od implicito (linguistico, grafico, icono-

⁷⁴ Cfr. M. NORDIO, "Inserzioni matrimoniali islamiche *on-line*" in G. SCARCIA (a cura di), *Bipolarità imperfette*, Eurasiatica, Venezia, Cafoscarina, 1999, pp. 125-142.

⁷⁵ *Ivi*. Si veda in particolare la nota 9 a p. 127 che aggiorna al 1999 sugli studi in corso nell'ambito dell'Islam *on-line*. Uno studio utile ad approfondire le caratteristiche generali dell'Islam in rete è anche W.J. ANDERSON, "The Internet and Islam's New Interpreters", in D.F. EICKELMAN, J.W. ANDERSON (a cura di), *New Media in the Muslim World*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1999.

⁷⁶ M. NORDIO, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁷ Preambolo della Costituzione, cit.

⁷⁸ Anche in questo caso, una rapida ricerca nei siti istituzionali o generici dei Paesi Arabi confermerà che l'icona *Islam* ha normalmente una sua rilevanza nelle *home page*. Ciò, secondo una segnalazione diretta da parte di M. Nordio a chi scrive, non avviene nei siti centrasiatci.

grafico o stilemico) che rimandi non solo all'islamicità, ma neppure all'arabicità del sito. Se non fosse per la nomenclatura regionale ci si penserebbe in presenza di portali internazionali francofoni.

Fanno eccezione MAROC.NET e MINCOM. Il primo si connota islamicamente con un'immagine di Muhammad VI in costume tradizionale, che rimanda al suo ruolo di *Amīr al-mu'minīn* [principe dei credenti], ovvero di capo religioso del paese⁷⁹. Il secondo accoglie i visitatori con una formula di saluto araba (ma non religiosa come è "*As-salāmu 'alaykum wa rahmatu Allah wa barakātuhu*"): *Marhaba bikum*, benvenuti, e presenta alcune icone e *frame* in arabo.

Quanto alla presentazione dell'aspetto religioso del paese e dei servizi ad esso collegati (ritualità, Habous, associazioni, ecc.) – che ci si attenderebbe dal portale generico di un paese musulmano –, AIM, MAROC.NET, MENARA, PROXIMA e WANADOO omettono qualunque informazione, rimando o *link*.

CASANET informa sugli orari delle preghiere assieme agli orari dei treni, degli autobus e delle farmacie di turno. MAROCONLINE, attraverso un collegamento sulla storia del Marocco rinvia al sito Le Maroc⁸⁰ che sotto l'icona "Religion" dedica cinque righe all'Islam (fondato sull'unità di Dio e i cinque pilastri della fede di cui la preghiera è il fondamentale). MARWEB, sotto "Vie sociale et humaine" apre una directory "Religion" che presenta un unico *link* all'indirizzo "Islam Jihad Italia Musulmani in Italia", sotto cui si distingue il laconico invito: "*Suggerer un site relatif au Maroc pour cette catégorie*", rivelando un quadro marocchino islamicamente (virtualmente) desolante, o perlomeno indifferente.

Neppure MINCOM pone l'Islam in *home page*. Il titolo *Maroc, Terre d'Islam, Terre de tolérance*, è un argomento di "Fondaments". Il documento relativo, di circa cinque pagine, descrive il processo di islamizzazione del paese dal VII secolo, illustra la scelta malikita, soprattutto quale via di unificazione del

⁷⁹ Il Re del Marocco è anche capo spirituale della *umma* marocchina in qualità di *Amīr al-mu'minīn*, titolo che i Sultani del Marocco detengono dal tempo degli Almohadi (1130-1269) per contrapporsi esplicitamente ai Califfi di Baghdad i quali fino ad allora avevano avuto l'appannaggio dell'appellativo. Il ruolo religioso del Re ha certamente frenato il diffondersi tra la popolazione di movimenti islamici, che hanno un carattere soprattutto di opposizione politica al *makhzen*.

⁸⁰ *Op. cit.*

Marocco, sottolineando il valore dell'*ig̃tibād* (scienza dell'interpretazione dei testi sacri) e della *šūra*, la consultazione, quale strumento istituzionale democratico. "*Autrement dit, une telle démarche religieuse [...] sera fondamentalement empreinte de modération, de recherche d'équilibre, de tolérance, d'effort d'adaptation à partir d'un référentiel orthodoxe*".

L'Islam, in sintesi, è il grande assente dei portali che introducono al panorama Internet marocchino, e quando si manifesta è sotto il segno dell'apertura e della flessibilità.

In mancanza di *link* dai siti generici, l'unico accesso ad ambiti virtuali islamici marocchini rimangono la ricerca o la metaricerca⁸¹. Tuttavia, anche questi mezzi non forniscono risultati significativi. Oltre al Ministero degli Habous (che è specifico agli Affari Religiosi e si occupa di questioni teologiche, di ortoprassi e di servizi di pertinenza all'ufficio) gli istituti e le organizzazioni marocchine che fanno esplicitamente dell'Islam la loro motivazione, il loro oggetto o il loro obiettivo risultano cinque: l'ISESCO, l'Agenzia *Bayt Māl al-Quds al-Šarīf*, la Fondazione Ibn Saud, l'ASMECI e *Al-Badīl al-Ḥaḍārī*. Mentre i primi quattro sono organismi istituzionali, il quinto è un movimento islamico.

L'ISESCO (*Islamic Educational Scientific and Cultural Organisation*)⁸², e il *Bayt Māl*⁸³ sono agenzie internazionali dell'Organizzazione della Conferenza Islamica⁸⁴. La "*Fondation du Roi Abdallah Ibn Abdul-Aziz al Saouddes pour les études islamiques et des sciences humaines*"⁸⁵, è un importante istituto di

⁸¹ I motori di metaricerca inviano la ricerca ai diversi motori fornendo risultati complessivi.

⁸² <http://www.isesco.org.ma>

⁸³ <http://www.bma-alqods.org>

⁸⁴ Gli obiettivi della prima sono: a) To strengthen and promote cooperation among Member States and consolidate it in the fields of education, science, culture and communication; b) To develop applied sciences and use advanced technology within the framework of the lofty and perennial Islamic values and ideals; [...] e) To make Islamic culture the basis of educational curricula at all levels and stages; f) To consolidate Islamic culture, protect the independence of Islamic thought against cultural invasion and distortion factors and safeguard the features and distinct characteristics of the Islamic civilization; g) To safeguard the Islamic identity of Muslims in non-Islamic countries". La seconda, o Comitato Gerusalemme, invece fu fondata nel 1975 e posta sotto la presidenza di Hassan II, con l'obiettivo di coordinare l'azione per la salvaguardia dell'integrità dei luoghi santi e per raccogliere i mezzi materiali e finanziari per sostenere la lotta del popolo palestinese.

⁸⁵ <http://www.fondation.org.ma>

ricerca di Casablanca che ospita una delle più ricche biblioteche generali e banche dati bibliografici del Marocco⁸⁶. Si tratta di tre istituti che pur avendo sede in Marocco hanno origini e finanziamenti esteri⁸⁷.

E' invece affatto autoctona l'*Association Marocaine d'Etudes et Recherches en Economie Islamique* (ASMECI)⁸⁸, che dalla sua fondazione nel 1987 si occupa della "promotion de la réflexion et l'information, notamment au sein des universités, et plus généralement dans les milieux intellectuels, sur la pensée et les pratiques liées à l'économie islamique dans le monde". L'associazione, pur applicandosi in un campo prettamente islamico, non si propone con un carattere confessionale, ma sottolinea più volte la sua apertura. Essa raggruppa accademici specializzati in economia islamica, ulema che uniscono una profonda conoscenza della *šarī'a* a un'apertura sull'economia contemporanea, professionisti e uomini d'affari prossimi alle realtà economiche nazionali e internazionali, ricercatori e studenti universitari interessati all'economia islamica. L'approccio del centro sembra dunque molto più riformista che conservatore.

Diverso l'orientamento dell'altrettanto marocchino "*mouvement islamique*" *Al-Badīl al-Ḥadārī*⁸⁹ [L'alternativa culturale], fondato a Fes nel 1995 e attualmente sotto la guida di Mustafa al-Mu'tašim, che si presenta come "l'avanguardia dell'*umma* nella lotta per il cambiamento sociale"⁹⁰. Il progetto politico del movimento prevede la costruzione di uno "Stato islamico la cui autorità è la *šarī'a* di Dio, mentre il governo è delegato dal popolo". *Al-Badīl al-Ḥadārī* fa appello al movimento islamico marocchino con il motto: "Insieme per la costruzione di uno Stato democratico moderno". L'organizzazione dunque si colloca nello scenario integralista marocchino di cui assume le am-

⁸⁶ L'attuale direttore, Abdu Filali Ansari, si occupa soprattutto della questione della laicità e del riformismo in Marocco e nel mondo arabo e cura la collana *Islam e humanisme* per l'editore *Le Fennec di Casablanca*. Ha tradotto *L'Islam et les fondements du pouvoir* di Ali Abderrazik (Casablanca, Le Fennec, 1994) e presso lo stesso editore ha pubblicato più recentemente *L'Islam est-il hostile à la laïcité?* (1997).

⁸⁷ Hanno anche un'impronta formale straniera, dato che, diversamente dalla consuetudine marocchina, l'inglese e l'arabo prevalgono sul francese come lingua d'uso nelle agenzie della Conferenza Islamica.

⁸⁸ <http://members.tripod.com/~asmeci/asmeci.htm>

⁸⁹ <http://www.citeweb.net/albadil>

⁹⁰ La traduzione dall'arabo è nostra.

bizioni sociali e politiche ⁹¹.

La presenza “islamica” sulla rete marocchina non è quindi molto ricca, diversificata, né significativa. Il fatto che un unico centro istituzionale e un'unica organizzazione fondamentalista (minore tra i diversi gruppi islamici marocchini), si connotino islamicamente su Internet, sembra confermare che lo zelo religioso non contraddistingue lo spirito del Web locale. Ma altri elementi suggeriscono che il dato non sia tanto il riflesso di una spontanea evoluzione del Web, quanto piuttosto – come si è constatato per l'informazione – l'immagine di una rete parzialmente tessuta e orientata dall'*establishment*. Attraverso un'agenzia del 16 aprile 2001 (Reuters) il principale movimento d'opposizione islamica *Al-'Adl wa al-Ihsān* [Giustizia e Spiritualità ⁹²] ha infatti reso noto che il governo marocchino ha bloccato l'accesso dal paese ai suoi siti Internet, creati nell'agosto 2000 (sono raggiungibili dall'estero) ⁹³. Il leader dell'organizzazione Abdelsalam Yassin ⁹⁴ ha dichiarato: “*Au cours des deux dernières semaines, il a été impossible à nos partisans et au peuple marocain de se connecter au sites en raison d'une décision technique prise par les autorités afin de réduire notre mouvement su silence*” ⁹⁵. Secondo un giornalista marocchino, “*l'hypothèse d'un blocage émanant du ministère de l'Intérieur n'est pas à exclure*” ⁹⁶. È dunque comprensibile come nessun portale marocchino, né la metaricerca rimandino ai siti integralisti.

Dove invece i marocchini sembrano riappropriarsi dell'Islam quale espressione culturale pertinente e legittima è nelle pagine personali.

Attraverso la ricerca di “Islam” si incontrano diversi indirizzi individuali – ne abbiamo considerata mezza dozzina ⁹⁷ –, che

⁹¹ Si rimanda ancora una volta agli studi di Tozy (cit.).

⁹² È il termine adottato dalla stessa associazione nella traduzione inglese (*Justice and Spirituality*), ma *ihsān* ha più il significato di ‘carità’.

⁹³ <http://www.aljamaa.org> e <http://www.yassine.net>

⁹⁴ Su questa figura si veda M. EL AYADI, “*Abdessalam Yassine ou le poids des paradigmes dans le parcours d'un nouveau clerc*”, *NAQD*, n. 11, 1998, pp. 6-39.

⁹⁵ <http://fr.news.yahoo.com>. Si vedano anche i siti citati dell'organizzazione.

⁹⁶ *Ivi*, mercoledì 18 avril 2001, h. 18.41

⁹⁷ <http://members.aol.com/rahlou99/Rahim1.html>, <http://aisbih.ctw.net>, <http://benziane.jamal.tripod.com/>, <http://www.citeweb.net/elkhayati>, <http://www.maghreb.f2s.com>, <http://www.multimania.com/mahjoub>

sono fortemente caratterizzati come siti arabi e musulmani. Gli autori delle pagine sono ventenni e trentenni⁹⁸, istruiti e poliglotti (dimostrano di conoscere almeno l'inglese, il francese e l'arabo), che propongono un luogo di informazione e di incontro virtuale⁹⁹. Hanno la caratteristica comune di presentare sé stessi spesso con foto (talvolta anche la propria attività commerciale)¹⁰⁰ a marocchini e stranieri, a musulmani e non; di offrire alcuni servizi¹⁰¹ (soprattutto *link* con siti a loro avviso interessanti) e di identificarsi islamicamente. L'icona "Islam", a differenza dei portali, è qui immancabile e rinvia a pagine dense (sul Corano, la tradizione islamica, la preghiera, ecc.), spesso multimediali. A nostro parere questa islamicità non si pone affatto in un'ottica politica¹⁰² e anche l'effetto proselitismo (quale componente del grande *ġihād*)¹⁰³ è un fattore secondario. Nella maggioranza dei casi l'Islam sembra piuttosto identificare il webbista – specie i più giovani – quale "buon musulmano", corredandone la carta d'identità virtuale quanto le fotografie e il CV. Il fenomeno sembra collocarsi nella prospettiva delineata da Carlini secondo il quale le *home page* personali rispondono a due fenomeni connessi: "la possibilità

⁹⁸ Talvolta indulgono in un'aria sentimentale e romantica, che ad un osservatore occidentale potrebbe apparire anche ambigua. Le pagine spesso abbondano di fiorellini e cuoricini (effetto anche dei kit di allestimento).

⁹⁹ Spesso i siti contengono l'opzione "*chat*".

¹⁰⁰ Rahim, tra "Holy Qu'ran, Enciclopedia of Orient, Adhan & Prayers, Bienvenue au Maroc", inserisce con innocente disinvoltura "Visit my Ice cream shop".

¹⁰¹ Questa presentazione non ha nulla di peculiare rispetto alle *home page* personali di tutto il mondo, come vengono descritte da Carlini (*Internet, Pinocchio e il gendarme. Le prospettive della democrazia in rete*, Roma, Manifestolibri, 1996, p. 178): "Ognuna di queste pagine, oltre a esibire il nome del proprietario, la sua foto, gli hobby e il curriculum personale, offrono anche risorse utili ai visitatori, come articoli in forma elettronica e elenchi aggiornati di siti, relativamente a certi aggiornamenti di interesse del proprietario".

¹⁰² Gli autori dei siti precisano la loro posizione nei riguardi dell'estremismo. Benziane, ad esempio, precisa che "*l'Islam ne doit pas être jugé selon les actes de certains groupuscules qui ne forment même pas 0,0005% du milliard de musulmans qu'il y a sur terre!*". Essi tengono a dissociarsi dall'integralismo: "*Muslims follow a religion of peace, mercy, and forgiveness, and the majority have nothing to do with the extremely rave events which have come to be associated with their faith*" (Aisbih).

¹⁰³ L'Islam distingue tra piccolo *ġihād* – meglio noto in Occidente come 'guerra santa', e grande *ġihād*, che è lo sforzo esclusivamente spirituale compiuto dall'uomo per avvicinarsi a Dio. Dal punto di vista islamico il secondo ha molto più valore del primo.

individuale di far sentire la propria voce nella sfera pubblica [...] e, contemporaneamente, l'occasione di costruire (o rafforzare, o riplasmare) la propria identità”¹⁰⁴.

Il quadro complessivo induce ad alcune riflessioni.

Il Marocco presenta tutti gli aspetti dell'Islam *on-line* enucleati da Nordio e, in parte, da Anderson, ma in modo estremamente povero. Soprattutto è significativo il fatto che relativamente ad un approccio islamico, l'iniziativa personale sia indubbiamente più connotata rispetto a quella istituzionale. Quest'ultima privilegia un'immagine secolarizzata della propria identità digitale e dell'identità marocchina in genere e interviene per bloccare la diffusione sul Web dell'Islam politico. Di conseguenza, la realtà islamica quale espressione personale prevale decisamente sulle manifestazioni istituzionali, o scientifico-accademiche o collettivo militanti e presenta un Islam *soft*, dove l'ortoprassi ha uno spazio importante in chiave spirituale e sociale.

Ci si chiede allora se l'impostazione “laica” che prevale nei grandi portali e nei siti istituzionali non rappresenti di fatto una scollatura, che se è ovvia con la militanza islamica, è più aleatoria con l'impalpabile ed insondabile utenza (interna ed esterna). Sicuramente è dissonante con i solitari del Web marocchino, che appartengono ad una fascia di internauti giovane ed istruita e che scelgono di affermare apertamente e serenamente, ma con determinazione, la propria fede.

Le donne

Un particolare che caratterizza i portali marocchini, distinguendoli da quelli occidentali – ma non solo¹⁰⁵ – è la presenza, spesso particolarmente evidenziata, di un'icona che nel mondo post-femminista a nord del Mediterraneo suonerebbe quasi come una provocazione¹⁰⁶: *Femmes*, ‘donne’.

Esclusi AIM e MAROC.NET, tutti i portali del nostro campio-

¹⁰⁴ F. CARLINI, *Internet, Pinocchio*, cit., p. 179.

¹⁰⁵ Forse la Tunisia è altrettanto attenta alla questione femminile sul Web. Il tema non è ignorato anche negli altri paesi della regione, ma vi viene certamente data meno rilevanza. Il portale multinazionale WANADOO, che ha indirizzi anche per la Francia, il Belgio, la Danimarca, la Slovacchia e tra i paesi arabi il Libano, presenta la directory *Femmes* solo per il Marocco, segnale di un particolare interesse locale per l'argomento.

¹⁰⁶ I maggiori portali internazionali rimandano, eventualmente, a “Truc-

ne presentano alcune pagine o *link*, di solito in *home page*, specialmente destinati a questo genere. CASANET rinvia al *Centre d'Etudes et de Recherches sur la Femme*, il cui scopo è "Promoting research in women studies from a purely academic perspective through the organization of activities on theoretical and practical themes on the various domains of woman studies"¹⁰⁷. MAROCONLINE rinvia a pagine sulle donne sia attraverso le *Discussions marocaines* ("Que pensez-vous de la condition de la femme au Maroc?"), sia consigliando il sito *L'Islam et les femmes*, che tratta soprattutto della poligamia e dello statuto della donna nell'Islam¹⁰⁸. MARWEB offre alcuni *link* ai siti più noti sulle e per le donne, mentre MENARA ha sia alcune pagine interne che offrono uno spazio di discussione aperta, sia in *home page* un *link* a *Femmes du Maroc*, mensile patinato moderno che ricalca le riviste femminili europee¹⁰⁹, con una dichiarata impronta femminista, attivista, e che dedica ampio spazio a questioni di educazione, lavoro, diritto, ecc. PROXIMA, nella rubrica *Femmes* rinvia a siti marocchini e francesi di argomento pertinente (dai temi più frivoli, alla maternità, ai diritti). Anche WANADOO colloca in prima pagina una rubrica *Femmes* che tratta di salute, bellezza, ma anche di diritti. Invece il portale istituzionale, MINCOM, dalla *home page* rimanda ad un documento sulla *Femme marocaine* che illustra la posizione della donna nel paese, il suo "*passé féminin glorieux*", le sue conquiste, la sua posizione davanti alla legge, ricordando alcune celebri figure femminili della storia del Marocco. Esiste anche un portale marocchino specifico per le future mamme, PRONATAL¹¹⁰, che dà consigli su come portare avanti la gravidanza e su come allevare il neonato.

Sorge spontanea la domanda di perché tanto spazio riservato al mondo femminile.

co", "Moda", "Bellezza" (temi chiaramente destinati alle donne – ma non necessariamente), mai a "Donne". Un'icona riservata al genere farebbe infatti presumere compartizioni virtuali sessiste.

¹⁰⁷ L'ultima conferenza tenuta presso la Facoltà di Lettere di Fes aveva per tema: *Feminist Movements: Origins and Orientations*.

¹⁰⁸ In esso si precisa: "*Quand négocier avec la perspective Islamique de tout sujet, il devrait y avoir une distinction claire entre les enseignements normatifs de l'Islam et les entraînements culturels divers parmi musulmans qui peuvent ou ne peuvent pas être logique avec eux* (sic)".

¹⁰⁹ Il suo diretto concorrente, *Citadine*, ha anche lo stesso nome di una rivista francese.

¹¹⁰ <http://www.pronatal.ma>

La condizione femminile ¹¹¹ è un tema prioritario nel dibattito politico marocchino contemporaneo. Esso ruota soprattutto attorno alla riforma della *Moudawwana*, il codice dello statuto personale basato sulla *šarī'a* (la legge islamica) ¹¹². Rilanciato dal governo, trascurato, nuovamente rilanciato negli ultimi tempi, il *Plan d'intégration de la femme au développement* ¹¹³, strettamente legato alla riforma del codice, è al centro delle tensioni tra cultura progressista, cultura integralista e *establishment* religioso rappresentato dalla Lega degli Ulema ¹¹⁴. Tuttavia al Re, quale *Principe dei credenti* spetta la parola decisiva a riguardo e dalla sua intronizzazione ha più volte ribadito l'importanza del ruolo della donna per lo sviluppo del paese e la sua eguaglianza di fronte alla legge ¹¹⁵. Anche a ridosso della

¹¹¹ La sociologa marocchina Fatima Mernissi si è dedicata con passione alla questione femminile e in Marocco dirige e codirige le collane *Islam et humanisme*, *Brisons le silence* e *Visibilité des femmes* per le Fennec di Casablanca. In Italia sono pubblicati *La terrazza proibita*, Firenze, Giunti, 1996; *Le donne del Profeta*, Ecig, 1992; *Le sultane dimenticate*, Genova, Marietti, 1992; *Chahrazad non è marocchina*, Sonda, 1993 e il recente *L'Harem e l'Occidente*, Firenze, Giunti, 2000. Si veda anche G. VERCELLIN, *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Venezia, Marsilio, 2000, che contiene una ricca bibliografia sul tema. Vedi anche M. NORDIO, "Donne musulmane on-line", in *Africa e Mediterraneo*, 34, 2000, pp. 31-38.

¹¹² Promulgato nel 1958 e rivisto nel 1993, esso trae origine dal codice *malikita*, la cui codificazione risale al IX secolo. Si veda a proposito R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord-Africa*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1997.

¹¹³ Il progetto di Said Saadi prevedeva alcune misure radicali: interdizione della poligamia, età matrimoniale per le giovani elevata da 15 a 18 anni, equa spartizione dei beni coniugali in caso di divorzio, ripudio maschile unilaterale sostituito da un divorzio bilaterale. Si veda A. BENCHENSI, "Chronique d'une réforme mort-née", *Jeune Afrique*, n. 2090, 30 janvier - 5 février 2001, pp. 38-40.

¹¹⁴ Il Piano presentato dal governo nel marzo 1999 venne subito bloccato dagli ulema e dagli islamisti che lo considerano contrario alla *šarī'a*, organizzando una campagna antigovernativa e aprendo una crisi politica. Nondimeno il discorso non è stato totalmente abbandonato dal governo, ma sicuramente procrastinato.

¹¹⁵ In occasione del discorso di commemorazione della *Rivoluzione del Re e del Popolo*, il 20 agosto 1999, Muhammad VI dichiarò: "*Comment espérer atteindre le progrès et la prospérité alors que la femme, qui constitue la moitié de la société, voient leurs intérêts bafoués, sans tenir compte des droits par lesquels notre sainte religion les a mises sur un pied d'égalité avec les hommes, des droits qui correspondent à leur noble mission, leur rendant justice contre toute iniquité ou violence dont elles pourraient être victimes alors même qu'elles ont atteint un niveau qui leur permet de rivaliser avec les*

commemorazione dell'8 marzo 2001, Muhammad VI ha confermato alle organizzazioni politiche e alle associazioni femminili l'intenzione di insediare una Commissione che elabori un progetto di revisione della *Moudawwana* ¹¹⁶.

Il segno dominante, dunque, pur tra ostacoli, polemiche e rallentamenti, è quello della riforma, quale parte di un progetto di rinnovamento della società più vasto e complessivo. La questione femminile per il governo (e il *makbzen*) è uno dei nodi di un dibattito molto più ampio che coinvolge tutti gli attori sociali e politici e che si incardina sulle prospettive di modernizzazione, sviluppo, democrazia, rinnovamento delle istituzioni. Come osserva Fatima Mernissi: "Qualunque dibattito sulla democrazia è un dibattito sul pluralismo. E nessun dibattito sul pluralismo può aver luogo nella società musulmana senza focalizzarsi ossessivamente sulle donne, perché sono loro che rappresentano l'altro, il diverso, lo straniero all'interno della *Umma*, la comunità musulmana" ¹¹⁷.

Internet quale luogo deputato – almeno 'virtualmente' – al pluralismo, si scopre dunque adatto all'espressione delle donne, nonché si rivela terreno fertile per le associazioni e i movimenti femminili e femministi marocchini. L'AFEM (*Association des Femmes Chefs d'Entreprises*), L'Association d'appui à l'intégration de la femme rurale au développement durable, l'UAF (*Union de l'Action marocaine*), il CLEF (*Centre pour le Leadership Féminin*), il GAREF (*Groupe Académique de Recherches et d'études Féminines*) ¹¹⁸, sono organismi a cui rimandano i siti femminili (*A LA MAROCAINE*, *MAROCAUFEMININ*, *MAROCOFEMININ*) ¹¹⁹, che si impegnano a promuovere la donna nei diversi settori, dall'istruzione, al lavoro, alla leadership, per integrarla

hommes, que ce soit dans le domaine de la science ou de l'emploi?". Discours, in <http://www.mincom.gov.ma>

¹¹⁶ Editoriale di *Temps du Maroc*, n. 280, 9-15 mars.

¹¹⁷ F. MERNISSI, *L'Harem e l'Occidente*, cit., p. 22.

¹¹⁸ <http://www.afem.ma>, <http://www.chez.com/femmerurale>, <http://www.mtds.com/uaf>, <http://www.marocafeminin.com>, <http://www.marocofeminin.com>. Un sito informa esclusivamente sui diritti, *Les droits de la femme musulmane au Maroc*, <http://www.techno.net.ma/femmes>

¹¹⁹ <http://www.marocafeminin.com>, <http://www.marocofeminin.com>, <http://perso.libertysurf.fr/alamarocaine>. *MAROCAUFEMININ* è stato il primo sito femminile marocchino, lanciato nel maggio 2000 dalla biologa Badria Ahar-dane, Carima Filali Meknassi, professoressa di francese in un liceo, la sorella Meryem, giurista, e la giornalista Chemsddoha Boraki. Al sito ha dedicato un articolo *Le Journal*, n. 133, 29 Julliet - 8 Septembre 2000, p. 20.

pienamente nella società e combattere la discriminazione sessuale.

Va aggiunto che il moltiplicarsi di tali siti – che presentano oltre all'aspetto attivista un ventaglio di informazioni e servizi specifici molto più ampio, diversificato e disimpegnato (salute, bellezza, cucina, famiglia, cultura, forum di discussione, ecc.) – significa che non solo le donne sono agenti creativi della rete, ma che sono individuate come una parte sostanziale dell'utenza Internet. Le risposte ai sondaggi e ai dibattiti sono indicativi della loro partecipazione e del riscontro del messaggio virtuale ¹²⁰.

Tuttavia, questo apparente pluralismo digitale ha una sua connotazione specifica che ne delimita i confini. La presenza femminile ribadisce che il territorio digitale è, al momento, riserva delle forze politiche al potere. La figura di donna che emerge dalle diverse pagine, nell'immagine e nei contenuti, è moderna e fortemente occidentalizzata, impegnata a far valere i propri diritti in una prospettiva riformista (se non secolarista) con scarsi accenni o nessun accenno di islamicità. Essa sembra rispondere esclusivamente alla parte progressista della società.

In questo quadro non emerge una immagine femminile connotata islamicamente (in senso moderato), come lo sono, ad esempio i siti personali maschili ¹²¹. Anche le attiviste integraliste, che – seppure in secondo piano – sono una presenza assertiva dei movimenti radicali marocchini ¹²² e costituiscono un segmento non insignificante della società marocchina, non hanno un loro spazio virtuale. Se ciò può dipendere da un difetto di iniziativa (i siti integralisti da noi visionati non rimandano ad alcuna voce femminile), è altrettanto vero che il discorso islamico su Internet non trova il favore dalla politica governativa, come dimostrano le misure di censura.

¹²⁰ I dibattiti ruotano quasi sempre attorno alla questione dei diritti, delle pari opportunità, del lavoro, della famiglia. Si vedano ad esempio PROXIMA, A LA MAROCAINE, MAROCAUFEMININ, MAROCOFEMININ.

¹²¹ Vedi sopra al paragrafo *Islam*.

¹²² Ad esempio, la sessione femminile del movimento *Al-'Adl wa al-Iḥsān* ha partecipato in prima fila alla contromanifestazione integralista a Casablanca (in opposizione alla manifestazione modernista di Rabat) per l'8 marzo 2000 e Nadia Yassine, figlia del dirigente del movimento (di formazione franco-musulmana – baccalaureato al liceo Descartes e laurea in Scienze Politiche all'università Allal Ben Abdallah di Fes) e militante dell'associazione, è spesso in primo piano nella lotta politica (vedi intervista sul *Piano di integrazione della donna*, che ovviamente giudica inadeguato, in *Le Journal*, n. 138, 6-13 ottobre 2000, pp. 24-25).

Dunque anche il Web al femminile si integra nella rappresentazione della volontà congiunta di governo e *makhzen* di orientare il paese verso una politica di modernizzazione sociale, politica ed istituzionale, che mira a soffocare, ostacolare e espressamente bloccare il discorso integralista (anche digitale).

In questo quadro le donne 'progressiste' si configurano quale utile modello (o strumento) del potere per costruire una vetrina interna ed esterna, un'immagine virtuale di pluralismo, modernità e sviluppo, tanto più credibile quanto la loro aspirazione all'emancipazione è forte e autentica.

Conclusioni

Il Web marocchino si dimostra ad una prima impressione luogo di modernità e strumento di espressione di una cultura progressista marcatamente occidentalizzata nelle forme e nei contenuti. In Internet comunica una comunità secolarizzata, dove l'Islam ha una posizione marginale, dove le istituzioni espongono la loro efficienza, dove l'informazione non si consacra alla propaganda al regime, dove le donne trovano modo di imporsi come protagoniste della società civile. Si palesa un mondo digitale aperto, pluralista e democratico, che occhieggia visibilmente l'Occidente.

Tuttavia, un'osservazione più profonda mette in luce che questo dialogo digitale ha un carattere sostanzialmente auto-referente. Il Web si comporta come un caleidoscopio in cui gli specchi si riflettono l'un l'altro all'interno di uno spazio chiuso. In esso trova attualmente espressione un'élite culturale e politica che, al governo o all'opposizione, ha scelto la convivenza col *makhzen* e che esprime sé stessa, le proprie aspirazioni e le proprie esigenze – che non sono affatto rappresentative dell'intera popolazione.

Le riforme, la modernità, il progresso sono elementi di propaganda del *new deal* marocchino, attraverso i quali si esplicita il consenso digitale. Essi però, almeno per il momento, pur esprimendo un'ambizione condivisa dalla collettività nei tratti essenziali, non implicano un pluralismo e una democrazia¹²³,

¹²³ Sulle prospettive e i limiti della democratizzazione offerta dal Web si vedano le interessanti osservazioni di F. CARLINI, *Internet, Pinocchio*, cit. Sul concetto di virtual politics e virtual democracy, cfr. D. HOLMES (ed. by),

neppure virtuali. Per quanto il Segretario di Stato Incaricato alle Telecomunicazioni riconosca che i nuovi media “peuvent également étendre le champ de la démocratie directe et permettre une diversification des moyens d’information”¹²⁴, dal punto di vista politico, il rifiuto o la paura dell’*establishment* per il contraddittorio si traduce in un controllo forse più indiretto che diretto dell’informazione *on-line*, soprattutto escludendo od emarginando il dissenso, più raramente censurando. In tal modo Internet, da luogo deputato al pluralismo può divenire luogo di esacerbazione di conflitti, come dimostra lo scontro digitale con *Al-‘Adl wa al-Ihsān*.

Dal punto di vista sociale la lontananza tra mondo virtuale e mondo reale è ancora più macroscopica e tangibile. Economicamente essa assume gli aspetti canonici del *digital divide*. Il divario tra *info-rich* e *info-poor*¹²⁵, che allontana paesi *technological have* e *have-not*, separa ugualmente i concittadini (anche all’interno dei poli più avanzati, come gli Stati Uniti)¹²⁶ e riveste per il Marocco la dimensione di iniquità che caratterizza i “paesi terzi dell’informatica”¹²⁷. Il costo della tecnologia (dal possesso del computer alla connessione) è accessibile ad una fascia limitata e privilegiata della popolazione. Solamente le tariffe telefoniche, specie i collegamenti Internet (non esistono ancora connessioni gratuite) sono superiori a quelle europee¹²⁸, quando il minimo salariale si attesta attorno ai 180 euro mensili¹²⁹. Un’indagine di IEC Marketing conferma che Internet

Virtual Politics, Identity & Community in Cyberspace, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1997.

¹²⁴ N. HAJJI, *op. cit.*, p. 210.

¹²⁵ P. MORAWSKI, *op. cit.*, p. 28.

¹²⁶ Dal 1995 negli USA si era riscontrato un allargamento della forbice tra chi aveva accesso al Web e chi ne era escluso e l’amministrazione Clinton impiegò numerosi sforzi per diminuire il divario. La nuova amministrazione Bush ha invece annunciato tagli sostanziali ai programmi governativi per la promozione di Internet presso le fasce più povere delle regioni rurali e delle minoranza etniche. *Ivi*, p. 32.

¹²⁷ Le preoccupazioni del caso sono assunte da N. HAJJI (*op. cit.*, pp. 138, ss. e p. 162), che individua nella frattura tecnologica economica sociale e culturale tra “ceux qui sont branché à Internet et ceux qui sont déconnectés [...] un danger certain pour la cohésion sociale de notre pays”.

¹²⁸ Il dettaglio delle tariffe telefoniche marocchine si trova in <http://www.onpt.net.ma/i-am-ta.htm>

¹²⁹ In questo contesto economico, la prospettiva di generalizzazione delle nuove tecnologie informatiche tra la popolazione indicata al Segretario di Stato alle Telecomunicazioni risulta insufficiente. La diffusione della rete è

fatica a decollare in Marocco anche per i costi. Secondo il sondaggio, il 42% di navigatori (per la maggior parte giovani tra i 21 e i 35 anni, celibi e di sesso maschile) usa Internet regolarmente da tre anni, ma il 71% di questi non dispone di una connessione a domicilio¹³⁰. Pochi (10%) scelgono il cyber caffè¹³¹, mentre la grande maggioranza si collega dal luogo di lavoro, o dalle scuole¹³².

Al dato economico si somma il fattore culturale. Il Web richiede di saper almeno leggere e scrivere, è strettamente riservato agli alfabetizzati, che tuttavia in Marocco non raggiungono il 50% della popolazione¹³³. Bisogna anche essere almeno francofoni. La lingua d'uso è infatti il francese (a cui si affianca più spesso l'inglese che l'arabo), scelta certamente giustificata dalla vocazione sopranazionale della rete, ma che assume nel caso specifico un valore ideologico oltre che funzionale. La lingua si pone a ulteriore conferma dell'élitarismo del mez-

soprattutto prospettata da Hajji in un quadro statale-istituzionale (ruolo fondamentale dello "stato regolatore"), col coinvolgimento delle comunità locali, ma egli trascura l'accesso diretto dei cittadini ai servizi *on-line*. HAJJI, *op. cit.*, pp. 154-155.

¹³⁰ La ragione addotta dagli intervistati è l'alto costo delle comunicazioni e dei computer. Gli utenti privati sono poche decine di migliaia. Cfr. HAJJI, *op. cit.*, p. 177.

¹³¹ *Le Journal Hebdomadaire* segnala (n. 1, II, 20-26 janvier 2001, pp. 28-29) che la proliferazione dei cyber caffè nelle grandi città negli ultimi tempi è stata impressionante quanto anarchica e dopo l'entusiasmo iniziale il settore registra un netto regresso. Ad esempio Drissia, quartiere di Casablanca, contava 2 esercizi all'inizio dell'aprile 2000, in agosto erano 18 e in dicembre 5 avevano già chiuso. L'eccessiva concorrenza, la pessima qualità dei materiali che offrono servizi scadenti, gli scarsi margini di guadagno (ca. 10 dirham - 1 euro l'ora), non rendono l'investimento interessante. Comunque si può riscontrare che i cyber caffè hanno una diffusione notevole sul territorio, si trovano anche in modesti centri del sud (ad esempio Tinerhir) e generalmente le connessioni sono rapide e agevoli.

¹³² Il Ministero dell'Educazione Nazionale ha assunto un ruolo importante nell'informatizzare gli istituti scolastici, fornendo la connessione Internet alle quattordici sedi universitarie del paese e a diversi istituti superiori a prezzo di costo. Sono così presenti sul Web circa 55 istituti scolastici marocchini, compresi quelli francesi. http://www2.sn.apc.org/africa/countdet.CFM?countries_ISO_Code=MA

¹³³ Il tasso registrato dal *Rapport mondial sur le développement humain* del 1998, è del 43,7% nel 1995. *Jeune Afrique*, n. 1980-81, 22 dicembre 1998, p. 130. L'analfabetismo scende al 20% tra la popolazione tra i 15 e i 19 anni, ma la frequenza alle scuole secondarie è del 28% della popolazione (92% nei paesi avanzati), mentre il tasso di scolarizzazione universitaria è del 10% (30-40% nei paesi avanzati). N. HAJJI, *op. cit.*, p. 132.

zo informatico, in uno stretto rapporto tra potere, francofonia-francofilia¹³⁴, tecnologia e modernità¹³⁵. Non è un caso che il francese sia adottato dai siti “laici”, e che l’arabo sia la lingua preferenziale dei siti (pochi) connotati religiosamente¹³⁶ o specificamente “arabi”¹³⁷.

In questo quadro, un’élite nell’élite è poi rappresentata dalle donne. Se è vero che esse si propongono sempre più come componente attiva delle società musulmane accedendo agli studi superiori ed inserendosi nel mondo del lavoro¹³⁸, i dati ufficiali sul Marocco non sono incoraggianti. Il 68% delle donne è analfabeta e al di sotto dei 25 anni, lo sono sette donne su dieci. Al 25% sono attive, ma poco numerose nell’amministrazione, al parlamento e al governo, praticamente assenti dalla diplomazia, tanto che alcuni osservatori parlano di regresso della presenza femminile tra la classe dirigente¹³⁹.

L’iniziativa femminile sul piano virtuale – ma anche reale – quale espressione di un ceto privilegiato ed esclusivo non è percepita con indifferenza dalle donne che non hanno accesso alle medesime prerogative. Attraverso una lettera aperta, una lettrice di *Femmes du Maroc* accusava il mensile – non a sproposito – di essere rivolto (sulla carta e ancor più sul Web) ad

¹³⁴ Sulla francofonia e la francofilia si aprirebbe un capitolo troppo vasto per essere affrontato in questa sede. Basti osservare che molti siti marocchini presentano forti legami formali, ma anche numerosi *link* col Web francese. Le ragioni sono di ordine culturale-linguistico, ma evidentemente anche politico e rimandano all’evoluzione di un rapporto post-coloniale.

¹³⁵ L’impiego del francese in Marocco non è neutro e esclusivamente funzionale. A dispetto della politica di arabizzazione promossa per le masse all’alba dell’indipendenza, le élite marocchine hanno sempre mantenuto il francese quale lingua privilegiata di “classe”. Prerogativa dell’intelligenza, come ha ben dimostrato Ahmed Boukous, *Dominance et différence*, Casablanca, Le Fennec, 1999, il francese ha dunque una forte connotazione politica ed ideologica e si impernia sul rapporto tra potere e modernità quale eredità ideologica coloniale.

¹³⁶ Ad esempio il Ministero degli Habous, il Ministero della Giustizia, i siti integralisti.

¹³⁷ E’ in arabo il sito dell’*Organizzazione Araba per l’Educazione, la Cultura e le Scienze, Sezione Arabizzazione*, il cui *link*, parte da Menara. Il dato può sembrare banale, ma non lo è se si considera che un manuale per l’arabizzazione del 1976 (A. LAKHDAR-GHAZAL, *Méthode générale de l’arabisation de niveau*, Rabat, Institut d’études et de recherches pour l’arabisation) era integralmente scritto in francese, dato non insolito.

¹³⁸ Per l’emergere delle donne nelle università arabe si veda F. MERNISSI, *L’Harem*, cit., pp. 23, 78.

¹³⁹ A. DAOUD, “8 mars: une journée pas comme les autres”, *Temps du Maroc*, n. 280, 9-15 mars 2001.

un'élite ristretta, di indirizzarsi a cittadine di fatto già culturalmente ed economicamente emancipate, che potevano permettersi di acquistare il giornale¹⁴⁰ e i prodotti in esso pubblicizzati¹⁴¹. Pur occupandosi attivamente della questione femminile, specie delle fasce più sfortunate come quelle rurali, *Femmes du Maroc* era percepita come un'irrisione da chi non poteva partecipare al mondo patinato – la grande maggioranza delle marocchine –, verso le quali denotava mancanza di rispetto e sensibilità. Le critiche della lettrice sminuivano il valore progressista, femminista e sociale della pubblicazione davanti alla realtà di un paese lontano dalla “democrazia d'élite”¹⁴².

Lo spettro pluralista *on-line*, dunque, a fronte dei dati generali e del “reale” si restringe notevolmente. La realtà del Marocco si scopre meno laica, meno ricca, meno istruita, con una capacità d'acquisto inferiore a quella che il Web lascerebbe presagire, e con una democrazia reale carente.

Il potenziale di democratizzazione virtuale e reale che molti individuano in Internet¹⁴³, si infrange contro l'inaccessibilità al mezzo per quote maggioritarie della popolazione. A nostro avviso, se la censura digitale in Marocco ha avuto poco corso, ciò non è dovuto al maggiore liberalismo *makhzeniano* degli ultimi anni, ma soprattutto al fatto che ha avuto poche ragioni di operare. Come si è ribadito, la maggior parte di coloro che producono e utilizzano il Web appartengono ad una élite informatica che è anche élite economica, culturale e politica e che è generalmente di consenso al regime¹⁴⁴. Robert Ménard, segretario generale di *Reporters sans Frontières*, riconosce che il blocco dei siti integralisti è “*d'autant plus regrettable que, ju-*

¹⁴⁰ La rivista ha un costo di 17 dirham in edicola (1,7 euro ca.), quasi il doppio di una rivista femminile “non patinata” in arabo.

¹⁴¹ Si tratta in genere di costosi accessori, profumi e belletti francesi.

¹⁴² L'Atelier Nakasha (<http://www.multimania.com/nakasha/>) promuove una cooperativa femminile di tessitrici di tappeti. Ma le operaie non sono le stesse persone che allestiscono le pagine Web o che gestiscono il commercio elettronico (è la società che ha promosso la cooperativa). Non essendo padrone del mezzo informatico sono solo attrici passive della *new economy*.

¹⁴³ In prima linea i tecno-utopisti (o seguaci dell' “ideologia californiana”) i quali sostengono che la libera crescita della comunicazione è l'unico valore possibile, in grado di minare inevitabilmente i vecchi poteri e i regimi autoritari. Si vedano i termini del dibattito in F. CARLINI, *Internet, Pinocchio*, cit., pp. 211 ss. e *I signori della rete*, cit.

¹⁴⁴ Quando non si disinteressa totalmente alla politica. L'inchiesta dell'IEC (cit.) mette in luce che il 45% dei navigatori si interessa alla telefonia Internet per l'estero e all'ascolto di musica.

squ'à présent, le Maroc était connu pou n'imposer aucune restriction concernant l'accès à Internet"¹⁴⁵. Il fatto che la censura arrivi dall'interno per l'interno e che sia rigorosamente politica, conferma che Internet è considerato territorio del *makhzen*. Per l'élite al potere il problema non è l'accesso degli utenti all'informazione esterna, a cui sarebbe vano e controproducente opporsi¹⁴⁶, quanto la libertà di espressione delle componenti interne sgradite, la possibilità per il dissenso di trovare uno strumento di comunicazione e propaganda per crescere.

Chiaramente la diffusione del Web indurrà una democratizzazione del mondo virtuale o un affinamento dei sistemi di censura, trovando l'informazione e la comunicazione digitali facile alimento esterno e facile aggiramento dei filtri informatici¹⁴⁷. Ma per il momento la lentezza del processo di informatizzazione non induce a prefigurare alcuna rivoluzione (termine molto amato dai frequentatori del Web)¹⁴⁸ socio-politica-economica. Piuttosto, seguendo la tendenza globale, prospetta un'amplificazione dei divari. Sebbene la classe dirigente promuova, anche attraverso Internet, lo sviluppo sociale, l'emancipazione delle fasce più disagiate, il rinnovamento delle istituzioni, in quattro anni di governo "progressista" poco è stato realizzato quanto a istruzione, formazione e sviluppo¹⁴⁹. Ammessa una volontà concreta di realizzare le riforme, i tempi per

¹⁴⁵ <http://fr.news.yahoo.com>, venerdì 20 avril 2001, h. 13.58.

¹⁴⁶ La diaspora marocchina da sola sarebbe sufficiente a vanificare le barriere, le antenne paraboliche sono democraticamente diffuse da tempo pure nelle bidonville e anche i libri censurati in Marocco hanno sempre circolato clandestinamente ben prima di Internet. Certamente la censura opera talvolta anche sui giornali esteri, ma in misura sempre minore. Il Marocco tra il 1960 e il 2000 ha sequestrato 288 numeri di *Jeune Afrique*, l'ultima volta il 16 novembre 1995 (S. GHARBI, "Quarante ans de censure", *Jeune Afrique*, n. 2102-2103, 24 avril - 7 mai 2001, p. 157).

¹⁴⁷ Un internauta marocchino è riuscito a accedere dal Marocco ai siti fondamentalisti censurati passando attraverso un sito che consente di modificare il proprio indirizzo IP (tipo anonymizer.com). Rendendo impossibile identificare la provenienza della richiesta del navigatore, si possono aggirare i filtri. <http://fr.news.yahoo.com>, mercoledì 18 avril 2001, h. 18.41.

¹⁴⁸ Riportiamo testualmente le parole di Morawski (cit., p. 37): "Il nuovo pensiero forte della convergenza fa riferimento senza sosta alla rivoluzione, ma senza scomodare Marx ed Engels. Ovunque sono fioccate campagne pubblicitarie che giocano sul concetto di rivoluzione e sui suoi simboli: Lenin, Mao, Che Guevara, Zapata [per la francese *Liberty surf*]. In Italia: Telefonate a zero lire, l'unica rivoluzione possibile...".

¹⁴⁹ La riforma scolastica, ad esempio, è ancora in cantiere e l'ultima legge finanziaria non ha superato il tetto di 17.000 nuovi impieghi previsti.

un risanamento strutturale sono fisiologicamente lunghi e neppure l'azione del Dot Force¹⁵⁰ potrebbe essere particolarmente incidente. Lo stesso Bill Gates, che può solo ambire ad ampliare il mercato, realisticamente dichiara: "Io non credo che i poveri nelle zone rurali del Sud del mondo siano un'opportunità in termini di business. [...] Mi ricordo un progetto di un sito web: la presentazione diceva – letteralmente: 'Questo sito web eliminerà la povertà'. Non credo avesse grandi possibilità di farlo"¹⁵¹. Una rivoluzione socio-economica deve quindi precedere la rivoluzione informatica, perché avvenga il contrario¹⁵².

Un ultimo appunto riguarda la rete quale strumento e fonte di ricerca. Come è noto agli studiosi, Internet è un terreno altamente fluido ed instabile¹⁵³, per converso, la società marocchina lo è molto meno. Il dato non è irrilevante e introduce un problema metodologico. Abbiamo constatato infatti che il Web marocchino non è affatto rappresentativo del paese ma solo di una classe politica, sociale, economica e culturale definita, che connota, orienta e condiziona fortemente la rete. Ciò indica che tentare di comprendere il Marocco a partire da Internet condurrebbe a valutazioni parziali e improprie a causa del grande sfalsamento tra paese virtuale e paese reale. Molto più agevole e congruente si dimostra invece il processo inverso: per chi abbia una conoscenza non superficiale della realtà

Le proteste e gli scioperi degli ultimi mesi in diversi settori lavorativi sono un sintomo di disagio crescente. Cfr., ad esempio, A. KHAMLICHE, "Une politique sociale aux abonnées absents. Malaise, haute tension et recrudescence de la contestation", *Le Journal*, n. 143, 11-17 novembre 2000. Anche la stampa araba internazionale, dopo gli iniziali entusiasmi per il nuovo corso di Muhammad VI, pone l'accento sulle difficoltà economico-sociali del paese. Si veda ad esempio il dossier di *Al-Watan al-'Arabī*, June 8th 2001.

¹⁵⁰ Il Digital Opportunity Task Force è stato siglato dai paesi del G8 durante il vertice di Okinawa (21-13 luglio 2000), ed ha come obiettivo, tra gli altri, di incoraggiare lo sviluppo digitale nei paesi terzi. *Ivi*, p. 35.

¹⁵¹ *I signori della rete*, cit., p. 68-69.

¹⁵² Puntare primariamente ad una riduzione dei costi di accesso alla tecnologia piuttosto che ad uno sviluppo economico generale, come propone HAJJI (*op. cit.*, p. 197), ci pare insufficiente.

¹⁵³ Per sottolineare la precarietà e la transitorietà dei contenuti del Web, la studiosa Sherry Turkle (*Life on the screen. Identity in the age of Internet*, Simon & Schuster, New York, 1995) apre il suo sito personale (<http://web.mit.edu/afs/athena.mit.edu/user/s/t/sturkle/www>) con l'ironica dicitura "Under Deconstruction", a segnalare, come osserva Carlini, "la sua formazione decostruzionista". (CARLINI, *Internet, Pinocchio*, cit., p. 178).

marocchina, Internet può rivelarsi un prezioso congegno per aggiungere interessanti e utili tasselli alla comprensione dei meccanismi che regolano la vita sociale e politica del Marocco, tenendo presente che la “manipolazione sottile e seminasco-
sta”¹⁵⁴ del mezzo prevale, almeno nella fase attuale, sulla com-
planarità del cyber spazio.

ABSTRACT

Analyzing a section of Moroccan society through some specific topics (institutions, information, Islam and women) we give an account of the function of the Internet in Moroccan society and we assess the web's importance as a research and analysis tool for understanding the processes that govern social and political life in Morocco.

KEY WORDS

Morocco. Internet. Islam.

¹⁵⁴ CARLINI, *Lo stile del Web*, cit., p. 55.

Milena Bernardelli

SULLE TRACCE DI UN MITO IMMORTALE:
IL ROMANZO DI ALESSANDRO
NELLA TRADIZIONE ARMENA *

Questa analisi della versione armena del *Romanzo di Alessandro* si propone di inseguire l'evoluzione proteiforme che il mito di Alessandro ha avuto nella letteratura armena. Tale ricognizione in senso diacronico attraverso i testi è stata concepibile solo partendo dalla recente edizione¹ della compianta studiosa, Hasmik Simonyan che pubblicando tre redazioni del *Patmowt'iwñ Alek'sandri Makedonac'woy*, ha offerto una testimonianza inedita della sua vasta fortuna.

Tuttavia, prima di esporre i principali apporti di quest'opera all'ambito degli studi del testo e della tradizione armeni e, per poterne quindi meglio valutare l'effettivo contributo innovativo, bisogna brevemente ricordare lo *statu quo ante* l'edizione Simonyan.

1. L'*editio princeps*² della versione armena del *Romanzo* risale al 1842, stampata dalla Congregazione dei Padri Mechitaristi armeni di Venezia. Essi eseguirono la collazione di una decina di manoscritti, valendosi da lungo tempo – il lavoro infatti fu iniziato nel 1760 – della collaborazione di filologi di

* Questo articolo è prodotto nell'ambito degli assegni di ricerca conferiti alla disciplina di Lingua e letteratura armena presso il dipartimento di studi Eurasiatici dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Per la trascrizione dei nomi armeni seguo il sistema di traslitterazione Hübschmann - Meillet - Benveniste che si basa sulla fonetica dell'armeno nell'epoca classica.

¹ H. SIMONYAN, *Patmowt'iwñ Atek'sandri Makedonac'woy haykakan xmbagrowt'yowñner* [Storia di Alessandro il Macedone, redazioni armenie], Erevan 1989.

² ANON. [RAFFAEL T'REANC'], *Patmowt'iwñ Atek'sandri Makedonac'woy* [Storia di Alessandro il Macedone], Venetiis 1842.

altre sedi, in particolare Costantinopoli e Tiflis, così che la partecipazione collettiva all'opera oscurò il nome del curatore principale, Padre Raffael T'reanc'.

Nondimeno, perseguendo l'intento di raggiungere un'ampia fruizione, il frutto di questa pubblicazione non si può definire oggi una vera edizione critica, in quanto basata su un manoscritto di cui vengono escluse le parti non idonee al fine esegetico. Questo manoscritto, il 424³ custodito nella Biblioteca della Congregazione Mechitarista di S. Lazzaro, è l'unico che riporta gli interventi di Xac'atowr Keč'arec'i⁴, il primo a introdurre i brevi componimenti poetici, *kafa*, nel *Patmowt'iwn*, e allora ritenuto il codice più vicino all'antica traduzione armena. Di conseguenza nel corpo dell'edizione mancano gli inserti lirici e la prosa fluisce con continuità narrativa, così che viene ristabilita l'aderenza all'originale greco. Sulla stessa linea sono da porsi anche alcuni aggiustamenti che trapelano dal testo, mentre gli emendamenti non sono segnalati nel conciso apparato, dove anche le fonti manoscritte delle varianti vengono indicate genericamente.

Nonostante ciò bisogna considerare che, al tempo della sua pubblicazione, questa prima edizione della versione armena del *Romanzo*, oltre a fornire una testimonianza letteraria ancora ignota, permise l'accostamento da parte dei filologi classici a un altro ramo, accanto al latino e al siriano, della tradizione indiretta greca. Proprio per meglio consentire la conoscenza del contributo armeno alla ricostruzione della storia dello Pseudo-Callistene, nel 1896 il Raabe pubblicò una retroversione⁵ della traduzione armena in greco, compiuta sull'edizione del 1842.

Infine è interessante notare che nell'introduzione di quest'ultima (p. 2-4, 9) P. T'reanc' dice che la traduzione armena, sebbene conforme a un manoscritto greco, si accosta di più

³ Su questo manoscritto si veda *Romanzo d'Alessandro*, scheda realizzata da G. Traina in Aa.Vv., *Alessandro Magno - Storia e mito*, Catalogo della mostra svoltasi a Roma dal 21-XII-1995 al 21-V-1996, Roma 1995, pp. 327-330.

⁴ Riguardo alla vita e alla produzione letteraria dell'autore medievale cfr. P.K. K'IPAREAN, *Patmowt'iwn hay bin grakanowt'ean* [*Storia della letteratura armena antica*], Venezia 1892, pp. 542-545; S. HAIRAPETIAN, *A History of Armenian Literature*, New York 1995, pp. 338-342.

⁵ R. RAABE, *Ἱστορία Ἀλεξάνδρου: die armenische Übersetzung der sagenhaften Alexanderbiographie (Pseudo-Callisthenes) auf ihre mutmaßliche Grundlage zurückgeführt*, Lipsiae 1896.

alla redazione latina di Giulio Valerio che attribuiva la paternità dell'opera a Esopo. Il contatto riscontrato tra i due rami della tradizione indiretta, latino e armeno, lo inducono a credere che la loro derivazione sia più vicina all'originale greco, rispetto a quanto attesta invece la tradizione diretta. Riguardo poi all'autore greco del *Romanzo*, riferisce che solo nella tradizione armena si fa il nome di Aristotele.

Solo nel 1969, con uno scopo divulgativo, è comparsa una traduzione inglese del *Patmowt'iwn*⁶, buona nel complesso ma che non è sempre fedele al testo stabilito dall'edizione di Venezia.

2. Dopo aver classificato più di sessanta manoscritti del *Patmowt'iwn*, la Simonyan, ha dato alla luce un'edizione critica nuova, che offre un quadro totalizzante dell'opera⁷. La distanza dalla precedente edizione di Venezia è evidente non solo per il rigore con il quale vengono descritti i manoscritti e l'ampio corredo di note esplicative, ma soprattutto per la precisa resa testuale, sia all'interno della redazione più affermata, sia nella presentazione di altre due redazioni di diversa natura, prima ignorate. Quest'ultimo è l'aspetto più importante dell'edizione, dove domina l'intento di restituire alla versione armena del *Romanzo* il suo valore intrinseco alla cultura e alla letteratura armena, in cui entrò come traduzione e vi permase tramite un processo di armenizzazione⁸ sempre più consistente nel corso dei secoli. L'editrice nell'arco di questo processo di mutamento del testo isolò la formazione di tre redazioni: primaria, intermedia, posteriore.

Durante una prima fase, che dal V si protrasse fino al XIII

⁶ A.M. WOLOHOJIAN, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*, New York - London 1969.

⁷ Così motivato: «La scelta di condurre un'edizione di carattere critico-comparativo è stata determinata dalla natura assolutamente eccezionale di questa versione armena, per il suo genere letterario, per la sua evoluzione storica, e, nel contempo, anche da un preciso intento pragmatico.» Cfr. H. SIMONYAN, *La versione armena del Romanzo di Alessandro e i principi ispiratori dell'edizione del testo*, in R.B. FINAZZI e A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il «Romanzo di Alessandro» e altri scritti*, Alessandria 1998, pp. 281-287, p. 282.

⁸ Analogamente si parla di «iranizzazione» per uno dei due poemi dell'autore dell'*Eskandarnāme* persiana, cfr. C. SACCONI, *NEZAMI, Il libro della fortuna di Alessandro*, Milano 1997, in particolare p. 25 dell'introduzione.

secolo, si formò l'originario *Patmowt'iwn*, fedele allo *status* del greco e privo di intervalli poetici, che appunto costituisce per la Simonyan la *redazione primaria*. Tale redazione viene da lei pubblicata per la prima volta, come Testo B dell'edizione, sulla base di un manoscritto mutilo del XIII secolo, rimasto a lungo sconosciuto.

Va collocata sempre nel primo stadio anche la *redazione intermedia*, documentata da uno sparuto gruppo di manoscritti⁹ più tardi che, per la mancanza dei *kafa*, da una parte sembrano derivare dalla redazione primaria, dall'altra non hanno ottenuto un'ampia diffusione nel corso della tradizione dell'opera. Probabilmente dati gli stretti legami tra le due redazioni, l'editrice non ha creduto necessario recare pure la redazione intermedia, mentre molto più interessante è la *redazione posteriore*, (Testo A), quella più attestata nell'ambito della fortuna della traduzione armena e che segna l'inizio della seconda fase estesasi dal XIII-XIV al XVI secolo. In questo lasso di tempo si sono generate tre stratificazioni cronologiche, che trovano corrispondenza nei manoscritti suddivisibili in tre gruppi a seconda dei *kafa* ivi inseriti e dei loro autori: Xaç'atowr Keč'afec'i, Grigoris Alt'amarci, Zak'aria Gnownec'i.

A partire dall'intervento di Xaç'atowr Keč'afec'i il *Patmowt'iwn* subisce una rielaborazione in senso artistico, che ne rende la fisionomia simile a quella di un genere letterario abbastanza utilizzato nel Medioevo occidentale: il *prosimetrum*¹⁰. Accanto all'attenzione filologica prestata al testo, il filologo-poeta intervalla la narrazione con intermezzi metrici, i *kafa*, che applicati a un'opera di matrice straniera, diventano il mezzo di assimilazione alla cultura nazionale.

⁹ Il più importante dei quali è il ms. 10448 (XVI-XVII sec.) del Mate-nadaran di Erevan della cui testimonianza si è valso lo studioso americano P. Cowe a supporto della sua idea per cui il Testo B, da lui designato con (A), sarebbe stato prodotto «... *produced by a cleric, catered to another type of lay audience, i.e. to the royal and princely courts of the 10th-11th centuries*», tratto da P. COWE, *Aspects of the translation and redaction process of the Alexander Romance in Armenian*, in *Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics* (McGill University, Montreal, Quebec, Canada, May 1-5, 1995), Delmar - New York 1996, pp. 245-260, p. 258.

¹⁰ Cfr. E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992, a proposito del *De universitate mundi* di Bernardo Silvestre: «... dal punto di vista formale è un *prosimetrum*, una composizione cioè in cui si alternano versi e prose, come nella *Consolatio* di Boezio e nelle *Nuptiae* di Marziano Capella», p. 126.

Nel XVI secolo Xaç'atowr Keč'arec'i trova un epigono in una personalità di rilievo, Grigoris di Att'amar¹¹, che continua l'operato del suo predecessore controllando la parte in prosa e, introducendo nuovi personali *kafa*, segna il suo apporto nell'evoluzione dell'opera in seno alla letteratura armena.

Un altro personaggio famoso del XVI secolo, Zak'aria Gnownec'i, consapevole della cospicua eredità dei predecessori, in un *kafa* del Keč'arec'i da lui modificato dichiara¹² la sua ammirazione per il maestro: *Չվարդապետն աստուածազարդ / զԽաչատուրն Կեչառեցի* «il maestro ornamento di Dio Xaç'atowr Keč'arec'i» e di aver fatto delle innovazioni, lui ignorante, con tanti tentativi: *Չաքարիա տխմար Գրնունցի / Բազում ջանիւ նորոգել* «ignorante Zak'aria Gnownec'i con molti tentativi ha innovato». L'attività di questo terzo redattore tuttavia non consta soltanto dei ventisei *kafa* con cui ha arricchito il *Patmowt'iwon*, ma bensì anche della decorazione di due manoscritti da lui copiati. Nella frondosa tradizione offerta dai manoscritti, la Simonyan ha reperito la variante tradita oralmente e ha pubblicato, come Testo C, la *redazione orale* che prova come l'opera fosse amata da larghi strati della popolazione. Dalla fine del XVII secolo e nei due successivi ci furono ancora rielaborazioni personali di cantori, l'ultima delle quali fu fissata per iscritto da Yovhannēs Karnec'i nel 1852.

A differenza del curatore dell'*editio princeps*, la Simonyan non spoglia la narrazione in prosa delle aggiunte metriche, *kafa*, ma ne ristabilisce la piena dignità di vestigia di armenizzazione, pubblicando per prima la redazione posteriore nella sua integrità.

Con il *Testo A* si è di fronte al suo ultimo stadio, quello che, comprendendo gli interventi sul testo avvenuti durante tre secoli, si conclude con l'intensa attività di Zak'aria Gnownec'i. Proprio dalle mani del Gnownec'i è uscito il manoscritto della metà del XVI secolo, noto come «esemplare di Sis», ritenuto perduto ma ora conservato al Matenadaran, (ms. 5472). Questo codice autografo ornato anche di decorazioni floreali e miniature ha fornito il testo per la redazione posteriore pubblicata

¹¹ La biografia dell'autore è presente nella monografia a lui dedicata, M. AVDALBEGYAN, *Grigoris Att'marc'i* [Grigoris di Att'mar], Erevan 1963.

¹² Riporto sia i versi che l'affermazione da H. SIMONYAN, *Hay mijndarayan kafaner (X-XIII DD.)* [I *kafa* medievali armeni (secc. X-XIII)], Erevan 1975, p. 123.

ed è indicato con la sigla E. Invece le fonti delle varianti segnalate in apparato sono: il ms. 424 di Venezia, con sigla B, che, presentando solo i *kafa* del Keč'ařec'i, è il più antico esemplare della redazione posteriore, mentre quanto alla prosa, stando all'*editio princeps*, è simile al ms. 5472; il ms. 280 Kurdian di Venezia, avente sigla C, preparato con la direzione e il controllo del Grigoris di Alt'amar, che lo ha decorato personalmente e arricchito di *kafa* autografi; il ms. 473 della Biblioteca del Patriarcato armeno di Gerusalemme, con sigla D, anch'esso eseguito con la partecipazione dell'Alt'amarc'i, ma non completato secondo le sue intenzioni come il precedente.

La pubblicazione di un *Testo B*, rappresentante, secondo la Simonyan, la versione originale del V secolo, si è rivelato lo stimolo più fruttifero per l'interesse filologico prestatato al *Patmowt'iwn* da parte di specialisti¹³. Per questa redazione *primaria* il testimone più autorevole è il ms. 10151 del Matenadaran; considerandolo infatti l'archetipo dal quale deriverebbero gli altri esemplari della medesima redazione e di quella intermedia, l'editrice ne ha pubblicato il testo senza un apparato critico a piè di pagina. La sua antichità, (XIII sec.), può dar ragione dello stato sciupato in cui si trova: mutilo all'inizio e alla fine, fu sottoposto a ripetuti restauri e completamenti terminati nel maggio del 1606. A causa dell'accumulo di parti aggiunte quali *kafa*, *tnōrinakan*¹⁴

¹³ Come G. Traina, il quale impostando un'analisi che, dallo Pseudo-Callistene greco attraverso i *Testi A* e B passa al Xorenac'i, per la cui *Storia degli Armeni* osserva un'aderenza linguistica più vicina alla redazione posteriore, *Testo A*, giunge a riconoscere la precedenza del *Testo B*, non come vera e propria redazione, ma piuttosto come prima stesura eseguita forse da un manoscritto greco diverso da quello utilizzato per il *Testo A*, che invece rispecchia in modo più corretto il greco ed è divenuto la versione definitiva. Ho riassunto le linee portanti di G. TRAINA, *Problemi testuali dello Pseudo-Callistene armeno*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale - Forme e modi di trasmissione*, Alessandria 1997, pp. 233-240. Al contrario l'ipotesi che «TB [Testo B] costituisca una versione compendiata del *Romanzo di Alessandro*, forse condotta sul testo armeno della versione del V sec., piuttosto che direttamente sul greco.» è sostenuta da S. MANCINI LOMBARDI - G. ULUHOGIAN, *Due redazioni per il Romanzo di Alessandro armeno: tessere di un mosaico perduto?*, in R.B. FINAZZI e A. VALVO (a cura di), *La diffusione...*, cit., pp. 157-174, 173. Inoltre è già stata menzionata l'opinione di P. COWE, *Aspects of ...*, cit.

¹⁴ Si tratta di un particolare tipo di componimento, la cui caratteristica è il contenuto, alla lettera, «relativo al Signore». Nel *Patmowt'iwn* ha avuto un doppio utilizzo: il Keč'ařec'i lo ideò in prosa, poi il Gnownec'i ne fece un uso più ampio in versi tanto da divenire una specificazione del *kafa*. In merito si veda H. SIMONYAN, *Hay mijnadaryan kafaner...*, cit. pp. 114-127.

e un colofone «Postfazione» del Keč'arec'i¹⁵, ciò che ne risulta è un manoscritto dall'aspetto artificiale che incorpora due redazioni. Tuttavia il suo pregio non viene svalutato da questa composizione binaria, in quanto la parte centrale, quella autentica del XIII secolo risalta per la scrittura in carattere *bolorgir*¹⁶, anteriore a quella in *notrgir* con la quale è stato completato.

Anche la presentazione del *Testo C* è un'innovazione della Simonyan che con esso pubblica un altro manoscritto inedito, il ms. 7993 (a. 1672) del Matenadaran, il più completo dei due, il secondo è il ms. 6488, che attestano la redazione dell'opera tramandata oralmente. Oltre alla sua struttura di racconto popolare anche il contenuto del colofone di colui che mise la versione per iscritto, Nersēs *erēc'* Mesrobeanc', prova la diffusione di questa variante: «... da tempo desideravo questa storia e non potevo trovarla con precisione, non tanto per mio apprendimento personale, ma piuttosto per i giovani figli della Chiesa. Infatti noi molte volte abbiamo udito i racconti di scritti stranieri e non della nostra stirpe, ma ecco che è venuto da noi, come ospite tēr Andrea arcivescovo della terra di Powltana, ed egli aveva imparato queste strofe nella sua fanciullezza e le aveva strette in bocca. Avendo visto e sentito ciò ci siamo rallegrati in spirito...»¹⁷. Le parole di Nersēs *erēc'* Mesrobeanc' sono una mera dimostrazione di quanto fossero amate le vicende del Macedone, non solo tra la popolazione che le propagava oralmente, ma anche in ambito ecclesiastico dove erano apprezzate soprattutto per la loro componente educativa.

Da quanto fin qui esposto risulta evidente che l'edizione della Simonyan ha avuto lo scopo di fornire un quadro storico delle redazioni più significative del *Patmowt'iwn* e delle sue

¹⁵ Sarebbe interessante per l'eventuale ricostruzione dell'ambiente in cui operò il Keč'arec'i – data la nota ricchezza informativa di solito contenuta nei colofoni armeni, (si veda in merito A.K. SANJIAN, *Colophons of Armenian manuscripts, 1301-1480 - A Source for Middle Eastern History*, Cambridge, Mass, 1969, pp. 11-41) –, leggere per intero questo colofone, reperibile però solo nel manoscritto non essendo riportato in V. Hakobyan, A. HOVHANNISYAN, *Hayeren Jeragrevi Žē Dari Hišatakaranner (1601-1620 T.'T')* [I colofoni dei manoscritti armeni del XVII secolo (anni 1601-1620)], vol. I, Erevan 1974.

¹⁶ Riguardo alla paleografia armena cfr. A.G. ABRAHAMYAN, *Hayoc' gir ev grč'owt'iwn* [Scrittura e arte di scrivere i manoscritti degli armeni], Erevan 1973, in particolare il cap. IV, pp. 56-80.

¹⁷ Cfr. H. SIMONYAN, *Patmowt'iwn...*, cit., p. 46.

esclusive caratteristiche, in quanto opera di traduzione assurta a versione nazionale.

Ma chi fu l'artefice della traduzione dal greco della storia dello Pseudo-Callistene?

3. La Simonyan sostenne che «secondo prove inconfutabili»¹⁸ l'autore della traduzione dal greco fu Movsēs Xorenac'i, il celebre storico, che compì i suoi studi ad Alessandria d'Egitto sotto la guida di un «nuovo Platone» (III 62)¹⁹. Mettendo a confronto la sua opera più nota, il *Patmowt'iwn Hayoc'* (*Storia degli Armeni*), con la versione armena del *Romanzo* si sono constatate somiglianze e identità letterali che hanno indotto a parlare di prestiti o citazioni tratte dal *Patmowt'iwn Alek'sandri Makedonac'woy* nell'opera del Xorenac'i²⁰. Oltre alle vicinanza testuali, si può parlare per le due opere di un comune supporto ideologico²¹, improntato alla volontà di rivalsa del popolo armeno e di autodifesa della propria identità nazionale. L'editrice mi ribadì personalmente la sua completa convinzione circa la paternità dello storico per il *Patmowt'iwn Alek'sandri*, caldeggiando come motivazione principale il fascino che la personalità del Macedone, il dominatore del mondo (gr. κοσμοκράτωρ, arm. աշխարհակալ) per antonomasia, dovette esercitare in Armenia. Alessandro incarnava le caratteristiche politico-filosofiche necessarie all'autocrate tanto agognato dagli armeni, capace di sottrarli alla soggezione persiana e allo stesso tempo promotore dello sviluppo culturale. Sono emblematiche in merito le parole di G. Traina²², che a sua volta riporta lo storico: «La sapienza della Grande Armenia sopravviveva a

¹⁸ Cfr. H. SIMONYAN, *Patmowt'iwn...*, cit., p. 11 (nota 14).

¹⁹ Per quest'ultima affermazione si veda l'opera stessa dell'autore, disponibile sia in traduzione inglese (*vide infra*), che francese, A. e J.P. MAHÉ (a cura di), *Histoire de l'Arménie*, Parigi 1993.

²⁰ I passi paralleli sono segnalati nella traduzione di R.W. THOMSON, *Moses Khorenats'i History of the Armenians*, Cambridge, Mass. - London 1978, pp. 24-25. Mentre per la tecnica traduttiva del Xorenac'i cfr. H. SIMONYAN, *Movsēs Xorenac'i orpēs t'argmanič'* [*Mosé di Corene come traduttore*], «Lraber hasarakakan gitowt'iwnneri», 3-(1991), pp. 60-70.

²¹ A questo proposito cfr. B.L. ZEKIYAN, *L'«idéologie» nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire*, «Handes Amsorya», 1-12 (1987), pp. 471-485.

²² Cfr. G. TRAINA, *Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, Patmowt'iwn Hayoc'*, I*, «Le Muséon», tome 108-fasc. 3-4 (1995), pp. 279-333, p. 313.

stento alla barbarie culturale; i responsabili della crisi erano, ai suoi occhi, anzitutto i Sasanidi, ma una buona parte della colpa andava anche agli antichi regnanti armeni, che erano stati incapaci di tutelare la memoria storica della nazione (1.3); gli stessi intellettuali contemporanei di MX erano poi definiti come insegnanti incolti e studenti arroganti (3.68).»

A questo punto si impone il problema della collocazione temporale di Movsēs Xorenac'i. L'editrice del *Patmowt'iwn Alek'sandri* afferma che la versione armena è stata compiuta intorno agli anni 80 del V secolo, abbracciando implicitamente la tesi della datazione alta del Xorenac'i, che nonostante le argomentazioni del padre Akinian²³, rimane quella più generalmente accolta in Armenia e presso alcuni studiosi occidentali. Gli anacronismi presenti nel *Patmowt'iwn Hayoc'* sarebbero quindi solo presunti in quanto dovuti, ora all'imprecisione delle fonti utilizzate dall'autore, ora alla sua interpretazione di spunti classici o alla rielaborazione di notizie orali, nello sforzo costante di operare una sintesi tra elementi provenienti dall'eredità classica, dalla cultura ebraica, dalla fede cristiana e dalla vicenda armena²⁴.

Il Xorenac'i (3.66) dichiara che Mesrop Maštoc' e Sahak Partew spedirono alcuni traduttori, tra i quali lui, ad Alessandria *ի լեզու պանծալի, ի սոոյգ յօրանալ ճեմարանին վերաբանութեան*, «sia per rendere sublime la lingua, sia per formarci accuratamente nelle dottrine analogiche dell'Accademia»²⁵. Del resto, la lingua armena scritta, fin dall'origine²⁶ della sua creazione,

²³ Questi curò la voce Movsēs Xorenac'i in RE, Suppl. VI (1935), coll. 534-541. Mentre per una rapida storia degli studi inerenti al Xorenac'i cfr. P. HOVHANNISYAN, *Movsēs Xorenac'ow matenagitowt'yowna* [La bibliografia di Mosé di Corene], Erevan 1991.

²⁴ Non mi addentro ulteriormente nelle questioni relative al *Patmowt'iwn Hayoc'*, essendo queste marginali rispetto all'oggetto del presente studio. Tuttavia, a mio parere, una buona comprensione dell'ideologia alla base dell'opera di Mosé di Corene non può prescindere dalla lettura di B.L. ZEKIYAN, *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Milano 2000, capp. XII-XIII pp. 189-207. Cfr. inoltre G. TRAINA, *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i le origini del pensiero storico armeno*, Venezia, 1991, e G. TRAINA, *Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, Patmowt'iwn Hayoc'*, II*, «Le Muséon», tome 111-fasc. 1-2 (1998), pp. 95-138.

²⁵ Cfr. G. TRAINA, *Materiali...*, I*, cit. p. 325.

²⁶ A questo proposito è ancora interessante P. PEETERS, *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, «Revue des Études arméniennes», [poi cit. come «REArm»], X (1929), pp. 203-237.

ha sviluppato parallelamente alla produzione di opere originali, anche una letteratura di traduzione di lunga vita²⁷, per cui spesso i traduttori erano gli stessi autori armeni.

L'età d'oro della lingua armena, quella classica, si apre con la versione, dal siriano²⁸ prima e poi dal greco, della Bibbia²⁹, definitivamente compiuta intorno al 430. In essa la ricchezza e la purezza dell'armeno hanno saputo interpretare il testo sacro con precisa attenzione a tal punto che talvolta il risultato supera l'originale³⁰. La riproduzione esatta dell'opera, ottenuta attraverso la fedeltà alle strutture della propria lingua, è il principio che sta alla base anche delle traduzioni immediatamente seguenti, quelle dei Padri della Chiesa, ad esempio, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Evagrio Pontico, ma anche di libri liturgici come Lezionari e Breviari. Solitamente si pone il limite di questo periodo classico intorno al 460, ma probabilmente delle traduzioni di tale genere linguistico hanno continuato ad essere eseguite «*parallèlement aux traductions de l'école grécophile*»³¹.

Quest'ultima, più propriamente nota come Yownaban Dproc', comprende una vasta serie di opere di traduzione effettuate su testi greci con fedeltà servile al testo, rivestendo le parole armeniche con strutture morfologiche e solo talvolta sintattiche, proprie dell'armeno. Ciò che ne esce è una lingua artificiale³², infarcita di calchi lessicali e prefissi verbali nuovi, uniti a co-

²⁷ Per una specifica periodizzazione si veda L. TER-PETROSSIAN, *La littérature arménienne ancienne de traduction*, Erevan 1984.

²⁸ Importante in merito l'analisi di P. LUCCA, *Le due versioni armene di 1 e 2 CRONACHE: analisi e confronto dei testi e loro rapporti con le versioni greca e siriana*, tesi di laurea discussa con il prof. Boghos Levon Zekiyian, docente di Lingua e letteratura armena presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli studi Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2000/01.

²⁹ In alcuni libri i differenti strati della traduzione si sono conservati e hanno fornito un terreno di interessanti studi; cfr., ad esempio, P. COWE, *The two Armenian Versions of Chronicles, their origin and traslation technique*, «*RÉArm*», XXII (1990-1991), pp. 53-96.

³⁰ Cfr. St. LYONNET, *Aux origines de l'Église arménienne: la traduction de la Bible et le témoignage des historiens arméniennes*, «*Recherches de Science religieuse*», XXV, (1935), pp. 170-187.

³¹ Cfr. L. TER-PETROSSIAN, *La littérature...*, cit., p. 9.

³² Ne è fornita una chiara esemplificazione in C. MERCIER, *L'école hellénistique dans la littérature arménienne*, «*RÉArm*», XIII (1978-79), pp. 59-75. Tuttavia non bisogna aspettarsi delle sequenze ed è più verosimile credere a una convivenza di lingue più o meno pesantemente influenzate dal greco.

struzioni quali il genitivo assoluto, la consecutiva o l'accusativo con il verbo all'infinito, prima inesistenti; insomma una lingua che quanto più è stata snaturata tanto più risulta trasparente immagine del greco.

Per quanto riguarda invece la lingua del *Patmowt'iwn Alek'sandri Makedonac'woy*, vi ho riscontrato una tendenza mista, in quanto pur senza prescindere dalla marca grecizzante, tuttavia l'armeno non viene violentato nella esasperata fedeltà al greco. L'interpretazione del testo, infatti, dipende soprattutto dalla personalità del traduttore, e nel nostro caso anche autore, il Xorenac'i, si è detto, che pur subendo l'influenza di una determinata corrente, fu in un rapporto dinamico con le due lingue, tra cui si mosse. Di conseguenza la sua lingua si potrà definire intermedia, come ad esempio, l'armeno cosiddetto "pregrecizzante", cioè tra il periodo classico e la "Scuola Grecizzante", di cui si è parlato³³ per altre opere tradotte dal greco.

Le coordinate cronologiche della Scuola Grecizzante vanno dalla seconda metà del V alla fine del VII secolo, nell'ambito delle quali sono stati individuati diversi gruppi cronologici³⁴ delle traduzioni, a seconda della loro minore o maggiore vicinanza al greco. Tuttavia questo tipo di classificazione è stata contestata³⁵ in quanto le differenze lessicali, discriminanti dell'uno o dell'altro periodo dei quattro isolati, devono essere imputate piuttosto alle distinte abitudini linguistiche dei diversi traduttori. Tanto più che questa *vexata quaestio* sulla datazione della Scuola si sgretola di fronte alle considerazioni presenti in un contributo³⁶ decisivo da cui emerge a proposito della lin-

³³ Cfr. B. COULIE, *Style et traduction: réflexions sur les versions arméniennes de textes grecs*, «REArm», XXV 1994-95, pp. 43-62, e A. SIRINIAN, *La traduzione dei composti verbali greci nelle versioni armene delle Orazioni di Gregorio di Nazianzo e delle Regole di Basilio di Cesarea*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica...*, cit., pp. 199-210.

³⁴ Sono quelli di Manandian riportati anche in M. NICHANIAN, *Ages et usages de la langue arménienne*, Paris 1989, pp. 110-142.

³⁵ Da parte di A. TERIAN, *The Hellenizing School. Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered*, in N. GARSOIAN, Th.F. MATHEWS, R.W. THOMSON (a cura di), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks 1982, pp. 175-186. Terian pone l'inizio della Scuola Grecizzante intorno al 570 a Costantinopoli, promossa da un gruppo di armeni che vi si trovavano per motivi di studio.

³⁶ Mi riferisco a B.L. ZEKIYAN, *Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeanum»*, «Orientalia Christiana Analecta», 254 (1997), pp. 71-123, p. 88. Zekiyani contesta la datazione sostenuta da Terian, anticipandola

gua armena «*qu'elle atteste, dès les débuts, la coexistence côte à côte, de tendances, d'écoles, d'usages sensiblement différents de l'arménien classique, connu aussi comme l'arménien de l' "âge d'or" ou l'arménien mesropien/maštoc'ien.*»

Dal panorama complessivo degli autori tradotti³⁷, per dirne alcuni, Dioniso Trace, Porfirio, Platone, Aristotele, Filone, emerge un interesse prevalente per le opere di contenuto filosofico e morale, così che la versione armena del *Romanzo* attribuito allo Pseudo-Callistene, sembra essere un'eccezione di stampo storiografico³⁸. Indubbiamente però, l'omaggio reso, in ambito armeno, alle vicende del Macedone, è connesso non tanto al genere storiografico dell'opera quanto alla sua natura del tutto eterogenea, impregnata del gusto per l'avventura e per i *mirabilia* in uno sfondo talvolta etico-sapienziale.

4. Il *Romanzo* intreccia disinvoltamente fatti storici e inventati raccogliendo in sé tutte le caratteristiche del genere – la rielaborazione della storia in chiave narrativa, l'abbondanza di vicende avventurose, il gusto per l'elemento fantastico – sotto il cui nome è ormai nota l'opera dello Pseudo-Callistene. Proprio questa miscela di componenti interne al testo risulta essere allo stesso tempo il polo di attrazione per il pubblico e il nocciolo intorno a cui si sono incentrate le questioni di studiosi. M. Fusillo³⁹, esperto del genere romanzo, scrive a questo proposito (p. 239): «... il romanzo di Alessandro, il romanzo di Esopo... fanno... pensare a una letteratura "popolare" dalla circolazione ampia e sotterranea... assai lontana quindi dall'idea di creazione individuale e di testo chiuso...»; occorre allora vedere quali fonti⁴⁰ siano confluite nella storia dello Pseudo-Callistene.

all'incirca fino all'ultimo quarto del V secolo. Da notare che sin dall'inizio degli studi sulla Scuola Grecizzante ci furono tra gli studiosi posizioni diverse sulla cronologia.

³⁷ Cfr. R. AJELLO, *Traduzioni e citazioni dal greco in armeno*, in *I Greci - Storia, cultura, arte, società*, vol. 3: *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 973-983.

³⁸ Sulla natura apparente di questa eccezione si veda M. MORANI, *Situazioni e prospettive degli studi sulle versioni armene di testi greci con particolare riguardo agli storici*, in M. PAVAN, V. COZZOLI (a cura di), *L'eredità classica nelle lingue orientali*, Roma 1986, pp. 39-46.

³⁹ Cfr. M. FUSILLO, *Letteratura di consumo e romanzesca*, in Aa.Vv., *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma 1994, pp. 233-273.

⁴⁰ Su questo problema è ancora fondamentale R. MERKELBACH, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1977.

Probabilmente alla base della prima redazione, in cui si sono infiltrate le sovrapposizioni di diversi apporti, c'è un'opera storica, precisamente una biografia di età ellenistica, data l'abbondanza di aneddoti intorno all'età giovanile di Alessandro e la loro precisa cronologia. Questo nucleo primario, non pervenuti nella sua forma originaria, è testimoniato dalla cosiddetta *Vulgata*, cioè quel ramo della tradizione storiografica su Alessandro rappresentato da Diodoro, Curzio Rufo e Giustino.

Per la leggenda della paternità di Alessandro da parte di Nectanebo, ultimo faraone egiziano (I, 1-14), l'autore avrebbe utilizzato uno scritto di ambiente egiziano, la cui funzione sarebbe stata la legittimazione del dominio greco in Egitto sotto le vesti della dinastia tolemaica, venuta a restituire l'ordine originario. La stessa provenienza si deve pensare per il racconto della fondazione di Alessandria (I, 30-34).

Allo stesso modo anche le lettere che spezzano la narrazione con l'inserimento della voce in prima persona dei protagonisti, non sono una fittizia invenzione dello Pseudo-Callistene ma derivano da un romanzo epistolare del I secolo a. C., testimoniato da ritrovamenti papiracei⁴¹.

Nel terzo libro sono contenute tre sezioni appartenenti a fonti autonome e aventi rispettivamente una diversa tradizione: 1) l'incontro di Alessandro con i gimnosofisti (III, 5-6), attestato sia per tradizione diretta, dal *Pap. Ber.* 13044⁴², sia per via indiretta da Plutarco, *Vita Alexandri* 64, mentre Arriano reca due passi, *Alexandri Anabasis* (VI 16-5 e VII 2, 2-4), in cui racconta dei rapporti del Macedone con i bramani. 2) La lettera con la descrizione dell'India e delle sue meraviglie inviata alla madre Olimpiade e ad Aristotele (III, 17 e 27-28), nata probabilmente dalla diffusione per via orale dei racconti dei soldati al seguito di Alessandro nell'esplorazione dell'India, una volta tornati in patria. 3) Gli ultimi giorni e il testamento di Alessandro (III, 30-33), di cui si è ritrovata solo una breve testimonianza in un papiro del I secolo a.C., «dapprima ritenuto un frammento di uno storico dei Diadochi», ma dopo la

⁴¹ Si tratta del papiro PSI 1285 rinvenuto nel 1943 e risalente al II sec. d.C., edito da D. PIERACCIONI, *Lettere del ciclo di Alessandro in un papiro egiziano*, Firenze 1947, e del *Pap. Hamb.* 129 del I sec. a.C., trovato nel 1953, pubblicato da R. MERKELBACH, *Die Quellen...*, cit.

⁴² Pubblicato da U. WILCKEN, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft*, Berlin 1923, pp. 160-183.

certa attribuzione al *Romanzo* «è ormai per noi la più antica testimonianza diretta»⁴³.

Da una tale somma di dati esce un intreccio di vicende fuso in un unico testo di impronta greca ma abbondantemente impastato di folklore orientale, la cui funzione precipua era l'intrattenimento di un vasto pubblico. Del resto proprio la sua natura popolare ha attirato su di sé le sferzate dei filologi, ne è un esempio il giudizio categorico del Kroll⁴⁴: *Der Author steht ausserhalb der literarischen Tradition*, come in modo altrettanto inflessibile Merkelbach⁴⁵ ha definito l'autore assai ignorante e incolto. Tuttavia tralasciando il dibattuto problema dell'identità dello Pseudo-Callistene, ai fini della valutazione artistica dell'opera, è sempre utile esaminarne i contenuti testuali, da cui possono svelarsi delle connivenze con testi della tradizione, tali da lasciar dire, dopo l'analisi, con Giorgio Ieranò⁴⁶ (p. 233): «... anche un testo "popolare" come il *Romanzo* dialoga con la letteratura "alta", seppure banalizzandola».

Connesso al problema dell'autore, ormai individuato in un alessandrino⁴⁷, è quello della datazione del *Romanzo*, per cui l'unico dato certo è il *terminus ante quem* costituito dalla traduzione latina di Giulio Valerio Polemio nella prima metà del IV secolo.

A causa dell'eterogeneità dell'opera dello Pseudo-Callistene, in cui sono confluite le diverse fonti già nominate, anche i manoscritti che ne rappresentano la tradizione diretta sono tra loro molto diversi. Infatti la presenza o meno di certi episodi così come l'insistenza più o meno accentuata su determinati

⁴³ Si tratta del *Pap.Vind.* 31954 pubblicato da M. SEGRE, *Pap. Gr. Vindob.* 31954, I, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», NS XI (1933), pp. 225-226, a proposito del quale si veda anche G. DE SANCTIS, *Postilla*, II, *in loco* pp. 226-228, che spiega: «Esso [il frammento] ci presenta dunque un testo dello Pseudocallistene anteriore alla rielaborazione del nostro testo greco e imparentato col testo greco che aveva davanti a sé Giulio Valerio» (p. 227).

⁴⁴ Cfr. la voce *Callisthenes* che egli curò in *RE*, X 2 (1919) coll. 1674-1726, col. 1712.

⁴⁵ Cfr. R. MERKELBACH, *Die Quellen...*, 1977, cit.: «*Der Verfasser des Alexanderromans war zweifellos ein sehr ungebildeter und unwissender Mensch*», p. 89.

⁴⁶ Cfr. G. IERANÒ, *Il barbaro in fuga: un'eco dei Persiani di Eschilo nel Romanzo di Alessandro*, «*Aevum Antiquum*», 9 (1996), pp. 217-234.

⁴⁷ Sulle varie ipotesi considerate si veda P. TREVES, *Il problema storiografico del Romanzo di Alessandro*, «*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*», XLIII (1955), pp. 250-275.

argomenti conferiscono una fisionomia particolare ai codici che perciò sono stati ripartiti in varie recensioni.

In tal senso la prima sistemazione moderna venne condotta da Carl Müller⁴⁸, che, dopo aver distinto in tre gruppi i testimoni della tradizione manoscritta da lui esaminati, nel 1846 pubblicò la prima edizione critica del *Romanzo*, considerata ancora canonica per la divisione in capitoli. Successivamente, basandosi su questa classificazione, si è continuato lo studio dei codici rinvenendo ulteriori elementi discriminanti che hanno isolato altri due rami della tradizione, per cui le recensioni sono diventate cinque.

Quella che in passato era considerata la più antica e denominata *recensione α*, dalla cui rielaborazione sarebbero derivate le attestazioni pervenuteci, non essendo supportata dalla testimonianza di alcun manoscritto, viene scartata⁴⁹ e si preferisce fare riferimento, con il nome di *recensio vetusta*⁵⁰, al manoscritto più antico a noi noto. Questo è il *Parisinus Graecus* 1711 dell'XI secolo, siglato **A**, con il titolo Βίος Ἀλεξάνδρου. Ad esso risale la divisione dell'opera in tre libri mentre il testo presenta frequenti lacune e numerosi rimaneggiamenti, tra cui il più evidente è nella sezione III 7-16; consiste in una lunga interpolazione di un libello che, pur senza titolo, viene attribuito al vescovo Palladio di Ellenopoli.

Della *recensione β*⁵¹ sono rimasti nove manoscritti, dei quali due sono i testimoni più importanti: il *Parisinus Graecus* 1685 trascritto a Otranto nel 1469 con il titolo di Καλλισθένης ἱστοριογράφος ὁ τὰ περὶ τῶν Ἑλλήνων συγγραψάμενος: οὗτος ἱστορεῖ Ἀλεξάνδρου πράξεις e il *Leidensis Vulcianus* 93 pure del XV secolo, con sigla **L**⁵². Queste due

⁴⁸ C. MÜLLER (*primum edidit*), *Arriani anabasis et indica, reliqua Arriani, et Scriptorum de rebus Alexandri Magni fragmenta. Pseudocallisthenis historia fabulosa*, Parisiis 1846.

⁴⁹ In merito si veda G. BALLAIRA, *Sul Romanzo di Alessandro*, «Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei classici greci e latini», NS, XVI (1968), pp. 1-12.

⁵⁰ Cfr. G. KRÖLL (*edidit*), *Historia Alexandri Magni - recensio vetusta*, Berlin 1926, e in merito a questa G. TRAINA, *La recensio α e i suoi paralleli orientali: osservazioni sull'edizione di Kroll*, in R.B. FINAZZI e A. VALVO (a cura di), *La diffusione...*, cit., pp. 311-322.

⁵¹ Edita da L. BERGSON, *Der griechische Alexanderroman - Rezension β*, Stockholm 1965.

⁵² Pubblicato da H. VAN THIEL, *Leben und Taten Alexanders von Makedonien - der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Darmstadt 1974.

recensioni si differenziano per vari aspetti, *in primis* il tempo e il luogo della loro redazione: α , per cui si è supposto⁵³ un autore bizantino del V secolo, è una rielaborazione della *vetusta*, che invece sarebbe stata realizzata ad Alessandria nel III secolo. Nell'ambito della recensione β poi si sono avute tre rielaborazioni che costituiscono delle *sotto-recensioni* vere e proprie: nel VI secolo ϵ , tramandata solo da un manoscritto, il *Bodleianus Barocc.* 17 del XIII secolo, deriva dalla contaminazione di β con un testimone più antico. Di γ , che dipende poco più tardi sia da β che da ϵ , rimangono tre codici tra cui il più famoso è il *Parisinus Graecus Suppl.* 113 del XVI secolo, mentre per λ , ramo della tradizione vicino al manoscritto L, si trovano cinque manoscritti, il più antico dei quali risale anch'esso al XVI secolo.

Infine è da aggiungere una *recensione* δ non testimoniata in greco, ma ricostruita sia sulla base di una parca attestazione papiracea⁵⁴ sia indirettamente dalla traduzione siriana, etiopica e latina dell'Arciprete Leone⁵⁵, che sembrano dipendere da una redazione antica e vicina ad α .

A questo punto stabilire a quale ramo della tradizione diretta appartenesse il testo che fu la fonte della traduzione armena appare piuttosto arduo, tuttavia non sarà meno interessante impostare una breve analisi comparativa dei testi.

5. La nascita del Macedone (I, 13) è preceduta da un'annuncio cosmica con fenomeni tellurici, il terremoto, e celesti, lampi e fulmini, i quali segnano l'avvento di un uomo speciale che irrompe nel mondo per volontà divina, di cui gli eventi straordinari manifestano la partecipazione e il consenso.

⁵³ Cfr. C. GARCIA GUAL, *Éléments mythiques et biographie romanesque: la «Vie d'Alexandre» du Pseudo-Callisthène*, in AA.VV., *Métamorphoses du Mythe en Grèce antique*, Genève 1988, pp. 127-138.

⁵⁴ Pubblicata da G. BALLAIRA, *Frammenti inediti della perduta recensione δ del Romanzo di Alessandro in un codice Vaticano*, «Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei classici greci e latini», XIII (1965), pp. 27-59.

⁵⁵ Questi trovandosi a Bisanzio in missione diplomatica verso la fine del X secolo, trovò un manoscritto dello Pseudo-Callistene che tradusse, tornato a Napoli, per ordine di Giovanni III. La traduzione col titolo *Nativitas et victoria Alexandri Magni regis* è rimasta in forma lacunosa, ma nel Medioevo svolse un ruolo importante come fonte per le successive produzioni, tra le quali l'*Historia de proeliis* dell'XI secolo.

Analogamente anche al momento della morte, libro III, 23, appare in cielo una nube seguita da una stella che rapidamente scende sulla terra, con un'analogia alla nascita di Cristo che difficilmente può essere considerata casuale. Il parallelismo però si verifica in senso inverso, in quanto la nascita di Alessandro è accompagnata dal movimento tellurico e la sua morte dalla stella che solca il cielo, così gli stessi segni, in ordine opposto, avvengono durante la nascita e morte di Gesù.

*Recensio vetusta*⁵⁶ (A)13, 10-12

Ἄμα δε τῷ τοῦτο εἰπεῖν πεσόντος ἐπὶ γῆς τοῦ βρέφους ἀστραπή γέγονεν, βροντὴ ἐξήχησε, σεισμός ἐγένετο, ὥστε τὸν πάντα κόσμον συγκινηθῆναι.

*Recensio β*⁵⁷ 17, 3-6

Ἡ δὲ Ολυμπιάς μεῖζον βοός μυκησαμένη ἀπεκύησε παῖδα ἄρρενα σὺν ἀγαθῇ τύχῃ. τοῦ δὲ παιδὸς πεσόντος εἰς τὴν γῆν ἐγένοντο βροντῶν κτύποι ἄλλεπάλληλοι καὶ ἀστραπῶν φωτισμοί, ὥστε τὸν σύμπαντα κόσμον κινεῖσθαι.

Testo A (TA), 92

Եւ Ոլիմպիոս քան զցուլ մեծ գոչեաց և ծուռ արու մանուկ: Իսկ մանուկն իբրև յերկիր անկաւ, շարժումն եղև և որոտումն և ճայթմունք ստեպ-ստեպ, և կայծականց լուսոյ ճայթմունք յերկնէ երեւեին, մինչ գրեթէ աշխարհս առ Հասարակ տառանք:

«E Olimpiade forte più di un bue gridò e generò un bambino maschio. E come il bambino cadde a terra, ci fu un sommovimento e tuono e lampi fitti, e dal cielo apparivano scoppi di luce di fulmini, come se il mondo insieme vacillasse.»

Testo B (TB), 366

Եւ Ոլիմբիոս մեծապէս գոչեաց և ծուռ արու: Եւ իբրև յերկիր անկաւ մանուկն, շարժումն և որոտումն և փայլատակունք և կայծակունք յերկնի երեւեին, և թուէր, թէ աշխարհս տառանի:

⁵⁶ Di cui si ha la traduzione in francese A. TALLET-BONVALOT, *Le roman d'Alexandre*, Paris 1994.

⁵⁷ Non tradotta. Si ha invece la traduzione di uno dei suoi principali testimoni, il codice L, edito da H. VAN THIEL, *Leben und...*, cit.; G. BOUNOURE, B. SERRET, *Pseudo-Callisthenes: le roman d'Alexandre*, Paris 1992; e, in italiano, M. CENTANNI, *Il Romanzo di Alessandro*, Torino 1991.

«E Olimpiade grandemente gridò e generò un maschio. E come a terra cadde il bambino, una scossa e tuono e lampi e folgori apparivano in cielo, e sembrava che il mondo vacillasse.»

I tre elementi che sembrano caratterizzare la nascita di Alessandro: il grido della madre, la caduta a terra del bambino, il saluto degli elementi cosmici, si presentano solo in TA e nella recensione greca β, dove però manca una corrispondenza all'arm. շարժումն «sommovimento», vocabolo che può tradurre il gr. σεισμός, presente in A. Il paragone di Olimpiade μετ' ἑξ ἑσθ' ἡμέρας μνησαμένη mette in difficoltà il traduttore armeno, che cambia la metafora con գոչեաց «gridò». Anche TB offre i tre elementi caratterizzanti la nascita di Alessandro ma in modo più essenziale. Viene tralasciato infatti il paragone con il bue e ciò porterebbe in direzione del greco A, ma l'assenza di un verbo corrispondente a գոչեաց «gridò», lo impedisce. Il nome gr. Ὀλυμπιάς nella resa armena non ha avuto un esito morfologico univoco: in TA infatti si ha Ոլմպիադա, che contravvenendo ad un uso piuttosto diffuso⁵⁸ per cui i nomi propri sono trasferiti in armeno nella loro forma originale per il caso del soggetto, sembra derivare dall'accusativo del greco. La forma Ոլմպիա di TB è quasi un calco del nominativo, privato della lettera finale. Sia in TA che in TB con la proposizione temporale հրեւ յերկիր անկաւ «come cadde a terra» si esplicita, con fedeltà all'aspetto del greco⁵⁹, il gen. assoluto πεσόντος in entrambe le versioni, che si differenziano sul piano lessicale: A τοῦ βρέφους, β τοῦ δὲ παιδός, ai quali può corrispondere indistintamente⁶⁰ l'arm. մանուկն «il bambino».

⁵⁸ Cfr. in proposito G. ULUHOGIAN, *Sur l'onomastique des oeuvres de traduction: la version arménienne des Progymnasmata de Théon*, «Studi Italiani di Linguistica Teorica e Applicata», XV, 1986, pp. 97-106, e G. MURADYAN, *The reflection of foreign proper names, theonyms and mythological creatures in the ancient Armenian translations from the Greek*, «REArm», XXV (1994-95), pp. 63-76.

⁵⁹ Su questa soluzione del genitivo assoluto cfr. l'importante e ancora valido studio di M. VLAD BĂNĂŢEANU, *La traduction arménienne des tours participiaux grecs*, Bucarest 1937, pp. 111-113.

⁶⁰ Cfr. s.v. in G. AWETIK'ĒAN, X. SIWRMĒLEAN, M. AWGEREAN, *Nor bārgirk' Haykazean lezowi* [Nuovo dizionario della lingua degli Armeni], Venetii 1836 [rist. anast. Erevan 1979-1981], abbreviato NBHL, vol II, p. 206. L'importanza di questo antico strumento per lo studio della relazione tra le due redazioni armene, TA e TB, è stata rilevata per la prima volta in

In I, 14 è contenuta la narrazione di due eventi fondamentali nell'economia del *Romanzo*: l'uccisione del faraone Nectanebo e l'agnizione da parte di Alessandro del suo vero padre. Il faraone sembra voler introdurre il figlio all'astronomia, però quest'ultimo lo spinge in una fossa dove, cadendo, Nectanebo si ferisce mortalmente e in punto di morte rivela la sua paternità. Secondo il Merkelbach⁶¹ il racconto, in questa forma, è opera dello Pseudo-Callistene che potrebbe averlo preso dalla tradizione orale, anche se non è da escludersi l'esistenza di un'antica fonte scritta egiziana, dal momento che il faraone era molto vivo nel ricordo del popolo e nominato nei papiri della letteratura minore. Nell'atteggiamento di Nectanebo che, assorto nella speculazione del cielo, non si accorge di essere condotto verso la morte, si sente in sottofondo l'aneddoto del filosofo Talete che cade nel pozzo, riportato da Platone, *Teeteto* 174a. Alla comicità iniziale viene a sovrapporsi così una conclusione drammatica con la confessione del faraone che rende il figlio Alessandro un parricida. Secondo quanto è già stato notato⁶², la ripresa di *topoi* della tragedia è una peculiarità dei romanzi greci, infatti non si può qui non riconoscere lo schema del delitto di Edipo, con il quale Alessandro avrebbe in comune anche lo scioglimento di un enigma: «come Edipo “scioglie” l'enigma della Sfinge, al quale si lega la sua sopravvivenza, così lui “scioglie” metaforicamente, tagliandolo, il nodo irrisolvibile di Gordio⁶³». Alla fine la *pietas* filiale fa del Macedone un nuovo Enea, – come lui infatti sarà fondatore di un nuovo impero –, che si carica sulle spalle il padre per non lasciarlo in pasto alle fiere, che è un motivo ricorrente riguardo ai corpi dei caduti nell'*Iliade*, si pensi solo a Ettore nel canto XXII. A questo episodio in cui Alessandro scopre di essere figlio del-

M. BERNADELLI, *La versione armena de: Il Romanzo di Alessandro (I 13-17): tradizione e innovazione*, tesi di laurea discussa con la Prof. Gabriella Uluhogian, docente di Lingua e letteratura armena presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Bologna, a.a. 1997/98, paragrafo, IV. 4 - Le citazioni presenti nel NOR BARGIRK' HAYKAZEAN LEZOWI, pp. 136-140, e approfondita nella ricerca in corso, i cui risultati finali verranno resi noti in un prossimo futuro.

⁶¹ Cfr. R. MERKELBACH, *Die Quellen...*, 1977, cit., p. 82.

⁶² Cfr. M. FUSILLO, *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia 1989, pp. 33-42.

⁶³ Cfr. M. LIBORIO (a cura di), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano, 1997, p. 653.

l'ultimo faraone dell'Egitto è legato il paragrafo I, 34⁶⁴ nel quale egli giunto a Memfi abbraccia la statua di Nectanebo e poi si dichiara figlio del dio Ammone, affermazione che secondo il Leopardi⁶⁵ rispondeva a un preciso disegno politico del Macedone.

Recensio vetusta (A) 15, 22-24

ὁ δε Ἀλέξανδρος ἄρας αὐτὸν ἐπ' ὤμοις κατεκένωσεν εἰς κρημνώδη τόπον καὶ ὄχυρόν. καταπίπτων δὲ λαμβάνει φοβερῶς κατὰ τοῦ ἐγκεφάλου καὶ λέγει· “Τέκνον Ἀλέξανδρε, τί σοι ἔδοξε τοῦτο ποιῆσαι”;

Recensio β 21, 1-4

ὁ δὲ Ἀλέξανδρος κατέχων αὐτοῦ τὴν χεῖρα φέρει αὐτὸν εἰς βόθυνον καὶ ἀπολύει αὐτὸν κάτω. πεσὼν δὲ Νεκτεναβὼ λαμβάνει φοβερῶς κατὰ τῶν ἰνίων αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “οἴμοι, τέκνον Ἀλέξανδρε, τί σοι ἔδοξε τοῦτο ποιῆσαι;”

Testo A (TA), 96

Ἰσὺ Ἀλεξανδρου εἰς βόθυνον ἔκειτο καὶ ἐπὶ τῶν ἰνίων αὐτοῦ ἐπέπεσε καὶ ἀπολύει αὐτὸν κάτω. πεσὼν δὲ Νεκτεναβὼ λαμβάνει φοβερῶς κατὰ τῶν ἰνίων αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “οἴμοι, τέκνον Ἀλέξανδρε, τί σοι ἔδοξε τοῦτο ποιῆσαι;”

«E Alessandro afferratolo lo condusse e gettò giù in un precipizio. E nel cadere prende forti percosse alla nuca del collo e disse: “Figliolo Alessandro, perché ti è preso di compiere questo gesto?”»

Testo B (TB), 368

Ἰσὺ Ἀλεξανδρου εἰς βόθυνον ἔκειτο καὶ ἐπὶ τῶν ἰνίων αὐτοῦ ἐπέπεσε καὶ ἀπολύει αὐτὸν κάτω. πεσὼν δὲ Νεκτεναβὼ λαμβάνει φοβερῶς κατὰ τῶν ἰνίων αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “οἴμοι, τέκνον Ἀλέξανδρε, τί σοι ἔδοξε τοῦτο ποιῆσαι;”

«E Alessandro afferratolo lo gettò in un precipizio, e terribilmente si ruppe la nuca del collo. E gli dice: “Perché lo hai fatto?”»

⁶⁴ La connessione tra questi fatti ha fatto pensare all'esistenza di una fonte egiziana del *Romanzo*, incentrata sulla vicenda di Nectanebo, cfr. B. BERG, *An early source of the Alexander Romance*, «Greek, Roman and Byzantine studies», XIV (1973), pp. 381-387.

⁶⁵ «Anche Alessandro si fece passare per figlio di Giove Ammone, e pare che da qualche parte del popolaccio fosse creduto, non solo de' barbari, ma de' greci e macedoni, ed è ben verisimile, o certo egli usò questa finzione come un mezzo politico per farsi rispettare e temere...»: cfr. R. DAMIANI (a cura di), *Giacomo Leopardi, Zibaldone*, (p. 4078), Milano 1997, p. 2630.

L'espressione perifrastica armena բուռն Հարեալ «afferrato-lo», formata da Հարկանել «colpisco» e բուռն «pugno» significando «colpire duramente» e in senso ampio «afferrare», morfologicamente si avvicina di più a κατέχων αὐτοῦ τὴν χεῖρα di β che a ἄρα αὐτὸν di A. Nella frase Եւ յանկանեիս անուռ Հարուածս սաստիկս ի պարանոցին ի շիշն «e nel cadere prende forti percosse alla nuca del collo» la traduzione di TA rende conto fedelmente del greco ma con modi da questo differenti. In luogo del participio usato sia in A καταπίπτων che in β πεσών, l'armeno usa l'infinito sostantivato յանկանեիս «nel cadere» formato dalla preposizione յ- unita all'infinito⁶⁶ del verbo անկանիմ, sostantivato dall'articolo enclitico -ն. անուռ Հարուածս սաստիկս «prende forti percosse» invece rende λαμβάνει φοβερῶς, di entrambe le recensioni, rispetto al quale aggiunge il c. oggetto Հարուածս «percosse» così da completare l'espressione greca semanticamente un po' rigida. TB invece snellisce il passo con սաստիկ ջարդեցաւ «terribilmente si rompe». Poiché secondo il NBHL il termine պարանոց corrisponde al gr. τράχηλος e շիշք a ἰνίον, TA avendo ի պարանոցին ի շիշն «alla nuca del collo», e TB պարանոցին (շ)իշքն «la nuca del collo», si avvicinano di più a κατὰ τῶν ἰνίων di β che a κατὰ τοῦ ἐγκεφάλου di A, pur mostrando un'ipertraduzione. L'aggiunta del gen. պարանոցի-ն deve aver avuto un fine esplicativo, sia se avvenuta nel momento della traduzione armena del *Romanzo*, per chiarire, in linea con l'esegesi antica⁶⁷, il gr. ἰνίον avente vari significati, sia se introdotta successiva-

⁶⁶ Questa costruzione con la preposizione è solo uno tra gli svariati usi dell'infinito sostantivato; cfr. A. MEILLET, *Altarmenisches Elementarbuch*, Heidelberg 1913 [rist. anast. Heidelberg 1980], pp. 110-112, e D. VAN DAMME, *A short classical Armenian grammar*, Freebourg - Göttingen, 1971, p. 48.

⁶⁷ Cfr. K. LATTE (edidit), *Hesychii Alexandrini Lexikon*, Hauniae 1953-1966, II i 679: ἰνίον· τὸ ὀπισθεν τοῦ τραχήλου νεῦρον (E 73) ρ. καὶ ἡ συναγωγὴ τῶν χειρῶν πρὸς ἀλλήλας. ἢ μέτρον. ἢ υἷόν. A illustrarmi per la prima volta questo procedimento per cui *scholia* e glosse greci sono conservati nelle traduzioni armene, fu l'amico Maurizio Olivieri che, in merito, ha recentemente prodotto uno studio esemplare: M. OLIVIERI, *Influenze dei lessici greci nelle traduzioni armene di Filone*, «Eikasmós», XI (2000), pp. 235-247. Inoltre cfr. R.B. FINAZZI, *Versioni armene di testi greci: problemi di lessicologia*, in G. FIACCADORI, M. PAVAN (a cura di), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, e P. PONTANI, *A contribution to the specification of the Greek Lexicons used by the translators of the YOWNABAN DPROC'*, in *Armenian Perspectives. X Anniversary Conference of the Association Internationale des Etudes Arméniennes*, edited by N. Awde, 1997, pp. 191-199.

mente, per evitare all'interno della lingua armena ambiguità semantiche tra il sing. շիշ «vaso, ampolla» e il pl. շիշք «nuca, cervice».

Il primo passo (I, 17) che il Macedone calca sul mondo, avviene quando si imbatte nel cavallo bucefalo, l'animale di natura eccezionale per il suo aspetto fisico, come altrettanto singolari sono le sembianze di Alessandro. Domandolo, egli dimostra la sua capacità di sottomettere la natura e di essere quindi maturo per l'avventura che lo attende nella quale il suo cavallo lo accompagnerà. Il paragrafo si chiude con una profezia pronunciata dal re Filippo che ormai vede davanti a sé il nuovo Eracle.

Recensio vetusta (A), 18, 5-7

ὁ δὲ ὑπομνησθεὶς τοῦ χρησμοῦ ὑπήντησε τῷ υἱῷ καὶ ἠσπάσατο εἰπών· “Ἀλέξανδρε κοσμοκράτωρ, χαίροις μοι.” Ὁ οὖν Φίλιππος ἰλαρὸς ἐπὶ τῇ τοῦ τέκνου ἐλπίδι γεγηθότως διετέλει·

Recensio β 25, 5-8

ὁ δὲ Φίλιππος ὑπομνησθεὶς τοῦ χρησμοῦ εὐθέως ὑπήντησε τῷ Ἀλεξάνδρῳ καὶ ἠσπάσατο αὐτὸν εἰπών· “χαίροις Ἀλέξανδρε κοσμοκράτορ.” καὶ ἀπὸ τότε ἰλαρὸς ἦν Φίλιππος ἐπὶ τῇ τοῦ τέκνου ἐλπίδι.

Testo A (TA) 106

Եւ նորա յիշեցալ և ի միտ առեալ զվսնս նորա եղեալ իրնս, որ պատահեաց ի ծննդեան, և փութացեալ ընդ յառաջ որդւոյն իւրոյ: Եւ պատահեալ նմա և ողջոյն սուեալ նմա և սսէ. «Աշխարհակա՛լ Աղեքսանդրէ, ինդա՛ և ուրա՛խ լեր»: Խանդաղատ և գուարթամիտ Փիլիպոս որդոյն յոյս զանխուլ և գաղտուկ կայր և նայր:

«Ed egli ricordatosi e avendo inteso le cose accadute a lui, che erano capitate nella nascita, e si affrettò incontro a suo figlio. E imbattendosi in lui e dandogli il saluto e dice: «Dominatore del mondo Alessandro, rallegriati e sii lieto.» Affettuoso e allegro Filippo di nascosto e segretamente stava e rimaneva con la speranza nel figlio.»

Testo B (TB), 371-372

Եւ նոցա յիշեալ զասացեալնս, թէ՛ որ ի ցլագլուխ ձին Հեծանի նա տիրէ աշխարհի, գնաց ընդ առաջ որդւոյն իւրոյ, ողջոյն ետ նմա և սսէ. «Աշխարհակա՛լ Աղեքսանդրէ, ինդա՛ և ուրա՛խ լեր»: Եւ ինքն Փիլիպոս ծածկաբար ուրախ էր ի միտս իւր:

«Ed essi ricordatisi delle cose dette, che chi monta sul cavallo bucefalo questi è padrone del mondo, andò incontro a suo figlio, gli diede il saluto e dice: «Dominatore del mondo Alessandro, rallegrati e sii lieto.» Ed egli Filippo di nascosto era felice in cuor suo.»

È da notare che il gesto di Filippo *հոսպասատո* è reso liberamente secondo il significato, del resto comune, che assume in questa circostanza, sia in TA *ողջոյն սուեալ նմա* «dandogli il saluto», che in TB *ողջոյն ետ նմա* «gli diede il saluto». La forma armena di vocativo *Աղէքսանդրէ* «Alessandro» deriva dalla perfetta trasposizione fonetico-morfologica del gr. Ἀλέξανδρε. Il fatto che il doppio imperativo *խնդա՛ւ և ուրախ լեր* «rallegrati e sii lieto» sia in corrispondenza del solo gr. χαίροις, è da considerarsi una caratteristica peculiare dell'armeno classico molto sfruttata anche nella lingua armena di traduzione, in quanto «l'uso di rendere con due parole una sola parola del testo è comune nelle versioni antiche: in tali casi si ha a che fare con sinonimi, e il traduttore è mosso dallo scrupolo di non perdere neppure una sfumatura della parola greca...»⁶⁸. In confronto al greco risulta essere un'aggiunta isolata, la presenza degli aggettivi o avverbi *զանխուլ և գաղտուկ* «di nascosto e segretamente» in TA e *ծածկաբար* «di nascosto» in TB. Tuttavia, poiché le aggiunte di solito sono esplicative e non testualmente gratuite o semanticamente contrastanti, forse si può recuperare una possibile spiegazione, risalendo alla trasmissione dei testi e al loro passaggio da una lingua all'altra. Pertanto si deve supporre in greco un termine che abbia dato in armeno la valenza del «nascosto». Un suggerimento è dato indirettamente dal Kroll⁶⁹, che riportando il testo della retroversione del Raabe, mette in apparato *λεληθότως* arm. La lezione supposta *λεληθότως*, a ben vedere, soprattutto nella grafia maiuscola, paleograficamente non è distante da *γεγηθότως*, da cui eventualmente è derivata o per un errore di trascrizione, nell'ambito della trasmissione del testo greco o per un'errata lettura da parte del traduttore armeno.

Anche dopo questa sezione nel Testo A la Simonyan pubblicò un *kafa*, cioè una di quelle brevi parti poetiche inserite in

⁶⁸ Cfr. M. MORANI, *Traduzioni orientali e filologia greca*, in R.B. FINAZZI e A. VALVO (a cura di), *La diffusione...*, cit., pp. 175-187, p. 179.

⁶⁹ Cfr. W. KROLL, *Historia Alexandri...*, cit., p. 18.

ambito medievale da quei poeti-filologi che si dedicarono al *Patmowt'iwn*, restituendo così alla versione armena del *Romanzo* il suo autentico valore di opera nazionale. Poiché l'oggetto principale del presente studio è appunto il processo di armenizzazione subito dalla tradizione inerente al Madecone, risulta dunque indispensabile indagare riguardo alla natura dei componenti *kafa*.

6. Questo genere poetico, sebbene abbia avuto nella letteratura armena una presenza di seicento anni, dal X al XVI secolo, è stato poco studiato⁷⁰.

Il nome di *kafa* deriva dalla parola araba *kāfiya*⁷¹, termine prosodico che significa «rima». Il suo uso nella letteratura armena è entrato nel secolo XI a opera di Grigor Magistros Pahlawowni, in competizione poetica con l'arabo Manowšē. Poiché questi biasimava gli evangelisti incapaci di rimare il Vangelo in modo simile al Corano, come fece Maometto, il Pahlawowni in quattro giorni ridusse il Libro Sacro in metrica, 1016 versi terminanti in *-in*, volendo quindi imitare, a sua detta, un modo arabo di poesia, cioè la rima, chiamandola appunto per la prima volta *kafa*.

Tuttavia riguardo alla rima baciata, considerata come la componente di provenienza araba nel *kafa*, la Simonyan, non misconoscendo le tracce dell'influenza araba sulla poesia armena, ricordò come anche prima di Magistros già nel IX secolo ricorra nei primi "lamenti" di Grigor di Narek⁷², che senza dubbio ha tratto le forme metriche della sua poesia da quella orale volgare e dalle numerose varianti di canti popolari, chiamati *hayeren*. Nell'ambito dell' *hayeren* infatti è da porsi anche il *kafa* sia per la struttura, normalmente in ottave, talvolta

⁷⁰ In merito a questa e alle successive informazioni cfr. H. SIMONYAN, *Kafayi žanrə hay mijnadaryan poeziayowm* [Il genere del *kafa* nella poesia medievale armena], in Aa.Vv., *Hay mijnadaryan grakanowt'yan žanrer* [I generi della letteratura armena medievale], Erevan 1984, pp. 350-394.

⁷¹ Il suo significato originario era «satira», poi si è esteso anche a «linea della poesia», «poesia», deriva dal verbo *kafā* «seguire» nel senso di «ciò che segue la linea del verso»; per le ulteriori informazioni si veda E. VAN DONZEL, B. LEWIS, Ch. PELLAT, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1978, IV, pp. 411-414.

⁷² Celebre autore del *Libro dei lamenti* i cui contatti con la poesia orale sono ben evidenziati da J.-P. MAHÉ, *Echos mythologiques et poesie orale dans l'oeuvre de Grigor Narekac'i*, «REArm», XVII (1983), pp. 249-278.

quartine o sestine o strofe di dodici versi, sia per la quantità delle sillabe, sette-otto come lo *bayerēn*.

Pertanto, mentre dal punto di vista formale il *kafa* non è dotato di caratteristiche proprie, invece trova l'aspetto specificatamente proprio nel suo inserimento in opere in prosa, spesso non originarie della letteratura armena ma di traduzione come il *Romanzo di Alessandro*, la *Storia della Città di Rame*, *La vergine e l'adolescente*, *Il re P'ablowl*⁷³.

Nel corso dei secoli queste opere si sono arricchite di interpolazioni poetiche, appunto note come *kafa*, i quali hanno raggiunto l'*acme* tra il XIII e la metà del XVI secolo grazie all'impiego che ne hanno fatto quasi tutti i celebri poeti armeni del medioevo: Frik (XIII s.), Xaç'atowr Keč'ařec'i (XIV s.), Grigoris Alt'amarc'i (XVI s.), Hovasap' Sebastac'i (XVI s.), Zak'aria Gnownec'i (XVI s.), e altri. A questo riguardo è stata decisiva nel 1958 la pubblicazione, dello studioso armeno N. Akinian, del manoscritto che reca l'antica traduzione della *Storia della Città di Rame*⁷⁴. Questa infatti contiene numerose parti metriche, che interrompono la narrazione in prosa e che vengono considerate i primi esemplari di *kafa*.

Nell'arco dei sei secoli durante i quali i poeti armeni si sono valse del *kafa*, la polivalenza insita nel genere stesso ha fatto sì che in ogni epoca questo fosse arricchito di nuovi attributi come un deposito nel quale di volta in volta confluiscono molteplici elementi. A seconda del prevalere di una determinata idea o emozione che trapela dal testo, la natura del *kafa* si specifica proliferando in una serie di sotto-generi che la Simonyan classificò, a seconda del contenuto, nel seguente modo:

1) il *tnōrinakan* «relativo al Signore», ad esempio Zak'aria Gnownec'i scrive nel colofone autografo del famoso esemplare di Sis, ms. 5472 del Matenadaran, «*և զարդարեցի... տնաւրինա-*

⁷³ Le fonti di questi tre racconti risalgono alle celebri fiabe arabe delle *Mille e una notte*. Da una testimonianza manoscritta si sa che i primi due sono stati tradotti in armeno alla fine del X secolo per ordine del principe David Curopalat del Tayk.

⁷⁴ Pubblicata appunto per la prima volta da N. AKINIAN, *Zroyc' ptnjē k'atak'i* [Racconto della città di rame] «Handes Amsorya», 72 (1958), pp. 21-48. Sugli sviluppi medievali della leggenda armena si rimanda a G. TRAINA, *Sulla versione armena della "Storia della Città di Rame"*, in A. PIOLETTI e F. RIZZO NERVO (a cura di), *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, Atti del convegno (Venezia 1996), Soveria Mannelli 1999, pp. 369-380, in particolare pp. 377-380.

Կսմմիֆ» «e ho decorato... con *tnōrinakan*», riferendosi al suo apporto al testo del *Patmowt'iwn Alek'sandri*. Questi *kafa* sono infatti senza precedenti per i loro temi puramente evangelici, incentrati sulla figura di Cristo Signore, e perché spesso illustrati con miniature corrispondenti.

2) Il *xrat* «esortazione, consiglio»: ha avuto un uso limitato nella *Storia della Città di Rame* e *Il re P'ablowl*. Si tratta di quei *kafa*, di contenuto filosofico, che sotto forma di consiglio riassumono il senso generale dell'opera e sono posti sulle labbra degli eroi o iscritti su pietre tombali.

3) Il *ban* «parola»: nel suo significato di «messaggio», «consiglio», «comando», è stato usato con il valore di compendio di *kafa* nella storia de *Il re P'ablowl* e in parte della *Storia della Città di Rame*.

4) L'*orhnowt'iwn* «benedizione»: con estensione di significato si avvicina al *xrat* «esortazione, consiglio». È stato utilizzato soltanto nella *Storia della Città di Rame*.

5) Un altro sotto-genere particolarmente utilizzato nel mondo armeno e considerato la variante più vitale del *kafa*, è l'*otb* «lamento», nel quale vengono accentuate in modo realistico l'emozione di natura tragica e la disposizione al lamento. Anche gli intervalli poetici di questo tipo sono molto legati agli antichi canti popolari di lamento o di pianto e nella *Storia della Città di Rame* o sono pronunciati dai defunti, o sono rivolti a morti oppure sono commoventi dediche sugli epitaffi.

Un elemento costante, in cui tutti gli autori si sono dimostrati concordi è la scelta della struttura metrica del *kafa*, la cui misura poetica nella maggior parte dei casi si situa nell'ambito dell'*hayeren*. In particolare quest'ultimo trova la sua componente base nel *beyt'* «strofe», costituita come un distico, da un'unità strutturale comprensiva di quindici sillabe (otto sette o sette otto) distribuite su due *tot* «riga o verso».

Alla funzione di intervallo che i *kafa* assolvono, nell'uso a cui sono destinati, è strettamente connessa l'esigenza estetica di creare un breve componimento orecchiabile. Sospendendo la continuità narrativa, sono deputati alla rivisitazione poetica delle idee espresse nel testo in prosa, senza però elaborarne una visione che perda ogni attinenza con essa. In generale possono svolgersi secondo due modalità: nel primo caso il pensiero offerto dal passo dell'opera attraverso il *kafa* corrispondente si dilata, arricchendosi di vari argomenti tanto da cambiare in un altro tema, nel secondo caso il contenuto viene

concentrato intorno all'idea principale che viene raffinata e depurata come materia primaria. Entrambe le operazioni hanno unicamente lo scopo di rendere più concreti gli episodi narrati perché se ne possa ricavare un messaggio di valore etico o un riscontro nell'esperienza di chi ascolta.

Tuttavia non sempre i *kafa* sono legati ai racconti e servono a essi, altre volte invece rivelano idee nuove con le quali viene potenziato il contenuto dell'opera in prosa, pur non avendo un rapporto diretto con essa ma riguardando problemi nazionali, politici e sociali. La diretta conseguenza di ciò è che esistono anche *kafa* autonomi, al di fuori della prosa, ma senza escluderne il collegamento basilare con essa, a dimostrazione della creatività con cui questo genere è stato impiegato.

Del resto che si tratti di un genere molto produttivo è testimoniato dai legami molto forti che lo mettono in relazione con diversi campi dell'arte: la musica e la miniatura. Il sincretismo di parola e musica è una caratteristica nota della lirica medievale, dal momento che i poeti, componendo le poesie, cercavano di ottenere un ritmo regolare, idoneo anche al canto. In effetti il *kafa* altro non è che un canto particolare introdotto nella prosa, ma veniva anche cantato in luoghi pubblici per animare il racconto di storie avvincenti per l'uditorio. Ne sono una prova le rispettive disposizioni degli autori che scrivevano con quale melodia o ordine musicale doveva essere recitato il *kafa*, per esempio: «Յիսուս Որդւոյ Գոյն» «tonalità del figlio Gesù»⁷⁵, «Պլշի Գոյն» «tonalità di Pluz»⁷⁶, «Ի Աղէքսանդրի ձէն սսս» «di alla maniera di Alessandro».

Per quanto riguarda invece il rapporto con la miniatura, viene in primo piano il manoscritto come un'opera artistica complessiva in cui si compie la perfetta simbiosi di immagini e parole. La stessa Simonyan mi espone la sua forte convinzione che il fenomeno di arricchire la prosa con i *kafa* fosse nato insieme all'atto di immettere le raffigurazioni, secondo un preciso disegno ancorato a una base artistico-ideologica. L'immagine e la parola metrica come un commento virtuale del testo, si condizionano e si completano, aiutando il lettore a capire

⁷⁵ Fa riferimento a un noto poema sacro del poeta medievale Nersēs Šnorhali.

⁷⁶ È il celebre Yovhannēs Erznkac'i, vissuto tra il XIII e XIV secolo, autore della vasta produzione tra cui anche poesia sacra.

l'opera di derivazione straniera⁷⁷, per esempio il *Romanzo di Alessandro*. In più bisogna dire che i *kafa* sembrano essersi adattati alle immagini, giacché il loro testo riferisce quasi tutto delle pitture corrispondenti, a guisa di chiose poetiche, di cui è caratteristico anche l'*incipit* che indica l'una o l'altra immagine con l'aggettivo dimostrativo, per esempio: Այս են սպանողն Դարեհի «questi sono gli uccisori di Dario».

Nella versione armena del *Romanzo* l'inserzione di *kafa*, rappresenta la prova tangibile del processo di appropriazione culturale, innescatosi nell'ambito armeno, di fronte a un testo talmente amato da non poter più rimanere fuori della letteratura nazionale. Sebbene la traduzione, avvenuta nel V secolo, ne avesse consentito l'accostamento diretto, tuttavia con il passare del tempo la stessa lingua armena, il *grabar* del periodo classico, era diventata un mezzo disagevole per una larga fruizione. Se si pensa parallelamente alla vastissima produzione cavalleresca di *Chansons de gestes* che, nel medioevo occidentale⁷⁸, ha suscitato la figura del Macedone nella letteratura francese, inglese, spagnola e tedesca, solo nell'armenizzazione del *Patmowt'iwn* operata a partire dal XIV secolo, per soddisfare le esigenze del pubblico, si è conservato un legame stretto con l'opera originaria. Intendo dire che nell'ambito europeo la storia dello Pseudo-Callistene è servita come fonte ma poi, una volta riadattata in versi, il risultato è completamente avulso da essa, mentre, per quanto riguarda l'armeno, il *Patmowt'iwn* rimane l'asse portante della narrazione, rinnovato mediante l'introduzione di *kafa*. Insomma nel medioevo occidentale la narrazione è in versi, in quello armeno è tra i versi.

Il primo, dei tre noti autori di *kafa* nel *Patmowt'iwn*, a compiere questa rivisitazione dell'opera è Xaç'atowr, *rabunapet* «gran dottore» del monastero di Keč'arīs, con lui infatti inizia la revisione e l'adattamento del *Patmowt'iwn*, per cui può essere considerato un vero e proprio redattore. Riguardo all'en-

⁷⁷ È il caso del ms. 5472, noto come «esemplare di Sis», che oltre ai *kafa* presenta anche le miniature di Zak'aria Gnowneč'i.

⁷⁸ «Così le redazioni volgari del *Romanzo* in francese, in tedesco, in spagnolo, entrano nei cicli epici delle *Chansons des gestes* insieme alle varie redazioni del *Romanzo di Troia*, del *Romanzo di Tebe*, del *Romanzo di Enea*, e gli eroi pagani entrano nelle biblioteche di tutte le corti, a costituire il modello antico della nuova etica cavalleresca.» Cfr. M. CENTANNI, *Fantasmī dell'antico: tradizione greca e Medioevo occidentale*, in *I Greci...*, cit., pp. 817-860, p. 846.

tità del suo intervento sul testo, la Simonyan⁷⁹ non condividendo le accuse che in passato ne facevano un deturpatore dell'originale, ritenne anzi che riproducendo il contenuto dell'opera tramite la parola poetica, ha evitato la diretta modificazione testuale e probabilmente proprio questo rispetto dell'antica versione è stata una delle cause che l'hanno indotto ad aggiungere i *kafa*. Come egli stesso dichiara in uno dei suoi tre colofoni (uno all'inizio e due alla fine), usando l'armeno medievale del XIII secolo ha voluto fare una compensazione così che se una persona non capiva il *grabar*, leggendo i *kafa* riusciva a seguire le vicende narrate e a coglierne il senso più profondo. Ammettendo le difficoltà incontrate durante il compimento del suo progetto, allo stesso tempo esplicita l'intento che lo ha guidato: «Giacché poi gli scritti pagani sono contraddittori e indecorosi, vi ho operato dei nessi e delle coloriture verbali, sia per il senso recondito e interno che per via della mendacia, ... questa "Storia di Atek'sandros il conquistatore del mondo", l'ho scritta con le mie mani a vantaggio mio e degli altri novizi che vogliono trarre vantaggio da Atek'sandros. Infatti, anche se dipendeva da un esemplare antico e scelto, d'altra parte era inadeguata e stravagante. Perciò, ripulendo e cancellando a mo' di tosatore, ho spianato la strada. Ne leggano il senso i poeti e i segretari di chiesa. E poi riconoscano la mia fatica in cui mi sono sforzato pienamente.»⁸⁰ Il ms. 424 della Biblioteca dei Padri Mechitaristi di Venezia, che contiene questo colofone, è singolare in quanto i *kafa* non si trovano a ogni paragrafo ma sono inseriti nelle decorazioni inerenti al brano narrativo. Pertanto la miniatura e il *kafa* sono iscritti in cornici quadrate separatamente dal testo, formando un'unità auto-sufficiente, che conferma come i *kafa* nel *Patmowt'iwn* siano stati concepiti dall'autore soprattutto come supporto alle immagini.

Lo studioso armeno Covakan, in un lavoro finalizzato all'attribuzione della paternità dei *kafa* compresi nel *Patmowt'iwn*, definisce il Keč'atec'i (p.133): «un misero verseggiatore, privo di ricchezza poetica e tecnica letteraria»⁸¹, incapace di com-

⁷⁹ Cfr. H. SIMONYAN, *Hay mijnadaryan kafaner...*, cit., pp. 64-68, e H. SIMONYAN, *Kafayi žanrə...*, cit., p. 365.

⁸⁰ Cfr. G. TRAINA, *Lo Pseudo-Callistene armeno. Nota introduttiva*, in C. SANTINI - L. ZURLI (a cura di), *Ars narrandi. Studi di narrativa antica in memoria di Luigi Pepe*, Napoli 1996, pp. 133-150, p. 138.

⁸¹ Cfr. N. COVAKAN [NORAYR POĀRYAN], *Atek'sandri Patmowt'ean kafaner [I kafa della Storia di Alessandro]*, «Sion», XXVII (1953), pp. 133-36,

porre *tot* «riga, verso» di otto sillabe senza sforzare le parole e la grammatica e di conseguenza i suoi *kafa* potevano soddisfare solo gli strati più umili della popolazione. Al contrario sarebbe stato il suo epigono Grigoris di Att'amar a rispondere alle maggiori esigenze di quanti dotati di un'istruzione superiore.

Quest'ultimo, famoso poeta del XVI secolo e *katotikos* di Att'amar dal 1512 al 1544, ha dedicato gran parte della sua vita alla cura della versione armena del *Romanzo*, concentrando la sua attività su diversi punti⁸²:

- 1) ha avuto presente un testo con tanti errori, lo ha corretto e riscritto con gli emendamenti;
- 2) ha completato i *kafa* già esistenti, aggiungendo una o due sillabe mancanti;
- 3) ha aumentato la quantità dei *kafa* creandone dei nuovi;
- 4) ha decorato una versione già pronta con corrispondenti miniature;
- 5) ha insegnato al suo discepolo Margare Arčišec'i l'arte delle decorazioni floreali.

Da questa sintesi emerge chiaramente come Grigoris di Att'amar si sia investito del ruolo di continuatore dell'operato del Keč'arec'i, considerando il suo intervento un completamento di quello del predecessore. In particolare ha arricchito il *Patmowt'iwn* con quarantotto *kafa* le cui tematiche non dipendono strettamente dall'originale in prosa ma si sviluppano secondo idee di ispirazione religiosa e divagazioni dal respiro più ampio. Tuttavia, a parte quei *kafa* accanto ai quali sono segnalati sulle pagine dei manoscritti i nomi o le iniziali degli autori, risulta problematico stabilirne con certezza la paternità, in quanto spesso durante la copiatura dei codici era lasciato lo spazio per l'aggiunta successiva dei *kafa*, che non sempre hanno trovato la loro giusta collocazione. Si sa infatti che per realizzare il ms. 473 del Patriarcato di Gerusalemme, rimasto però incompiuto, l'Att'amarc'i collaborava a distanza con il suo allievo Margare Arčišec'i, che trovandosi in un luogo non lon-

160-63, 193-97, 230-36. Tuttavia, alla luce degli studi posteriori al Covakan, mi sembra opportuno considerare ormai datato questo severo giudizio che non corrisponde realmente alla personalità del poeta. Basti pensare che a lungo tra i filologi si dibatté riguardo alla sua identità con Frik, cfr. M.T'. AVDALBEGYAN, *Xaç'atowr Keč'arec'i. XIII-XIV D.D.* [*Xaç'atowr Keč'arec'i. Secc. XIII-XIV*], Erevan 1958, pp. 25-33.

⁸² Cfr. H. SIMONYAN, *Hay mijnadaryan kafaner...*, cit., pp. 95-105.

tano gli inviava le pagine copiate, perché egli le decorasse e completasse con *kafa*.

Un altro degli allievi a cui l'Alt'amarc'i trasmise le sue conoscenze e abilità è il poeta Zak'aria Gnowneč'i⁸³, vescovo di Gnownik' fino al 1538. Questi reputandosi l'erede del suo maestro, a sua volta si è dedicato al *Patmowt'iwn* operando su diversi piani: ha sia creato dei versi completi sia variato dei *kafa* già esistenti, correggendoli o ampliandoli con uno o due *tot*. I suoi *kafa* sono completati con note marginali che spiegano i suoi intenti, egli infatti ha documentato ogni minima variazione apportata al testo. Era indispensabile per lui differenziare in qualche modo i *kafa* a più mani perché i suoi versi venivano ad aggiungersi a quelli già presenti del Keč'ařec'i e dell'Alt'amarc'i. Riguardo invece ai *tnōrinakan-kafa*, è stata osservata la somiglianza con i *tnōrinakan*-prosa del Keč'ařec'i, che fu il primo a ideare questi componimenti, però l'estensione e la varietà tematica rimangono una prerogativa del Gnowneč'i. Certamente il denominatore comune è l'intento di dare alla natura pagana di Alessandro uno spirito cristiano, ma per ottenere ciò il Gnowneč'i non ricorre tanto al paragone con la vita di Gesù quanto piuttosto a episodi che trattano di Adamo, Eva, il saggio Salomone, Davide e i profeti Elia e Daniele. Per questo motivo i suoi *tnōrinakan-kafa* spesso allontanandosi troppo perdono la contestualità con il *Patmowt'iwn*, diventando dei versi separati in grado di esistere anche da soli. Non mancano comunque gli accostamenti con diversi personaggi dell'opera come Dario, Aristotele, Nectanebo, anche se l'innovazione assoluta del Gnowneč'i è l'aver usato l'argomento specifico del *tnōrinakan* e inserirlo sotto le vesti del *kafa* negli intervalli fra le parti in prosa.

Kafa (p. 106-107)⁸⁴

Չմանուկն յորոցն գրնեն,
երբ շեծուկ 'ւ որոշորն պատէ.
Ու ձագն ի ձուփն յայտնի,
զինչ Հաւու թևաքն ելանէ.

Il fanciullo nella culla mettono,
quando pianto e sbadiglio lo avvolge;
e il pulcino dall'uovo appare,
come di uccello con le ali esce;

⁸³ Cfr. H. SIMONYAN, *Hay mijnadaryan kafaner...*, cit., pp. 106-134.

⁸⁴ Occorre precisare che vede in questa sede la sua prima traduzione. Altri cinque *kafa* del *Romanzo* sono stati tradotti da G. TRAINA in B.L. ZEKRIYAN (a cura di), *Canto d'Armenia, Yerg Hayastani*, «In Forma di Parole», XVIII, I (1998), pp. 147-165.

Տրղայս տիրական կերպի(ւ)
 ըզգագանն Հեծել կու վարլ,
 Հրաւեր Հաւրն ի միան անկել
 'ւ ի յաւէն սարսեալ կու վախէ:

questo fanciullo in sovran modo
 la fiera a cavalcare conduce,
 invito del padre da tener a mente
 e dalla paura spaventato teme.

Հեծար ի ձի քո ցլազլուխ,
 Տեր և արքայ լինիս կանուխ,
 Ձւայրդ արարեր այսար քեզ շուխ
 Գովեստ ասել քեզ Հոգերուխ:

Cavalcasti sul tuo cavallo bucefalo,
 signore e re diventi tosto,
 oggi hai reso tuo padre lieto per te
 da dirti una lode scaturita dal cuore.

Տէ՛ր և տենչալի՛ տըղայ
 և քաջանց ազգին գերակայ.
 Ձերիվարդ, որ յափ ածեր
 և Հեծար անվախ ի վերայ.
 Պատրաստ լեր 'ւ ամի՛ւր մինա,
 դա է կառք և դու՛՛ մեծ արքայ,
 Դու՛՛ աստուածազոյդ պատկեր,
 դու՛՛ ծաղիկ ծովու, որ ցընծայ:

Signore e desiderabile ragazzo
 e eminente tra la stirpe dei valorosi;
 il tuo destriero, che a mano guidavi
 e vi cavalcasti intrepido sopra;
 sii pronto e rimani saldo,
 codesto è un carro e tu un grande re,
 tu immagine pari a un dio,
 tu fiore del mare, che gongola.

Նախահնամողըն վերին
 գքեզ ընտրեաց յազգէս Հողածնին.
 Ի յերկնէ գովեալ ես դու
 'ւ ի Հրեղեն զաւրացն անմարմին.
 Գովեալն ի ծընունդս կանանց,
 նըմանիս ի մեծն ամլորդին.
 Կուսական անախտութեամբ՝
 ի բարձեալ բանըն միածին:

La superiore provvidenza
 ti scelse dalla stirpe terrestre;
 dal cielo lodato sei tu
 e dalla schiera di fuoco incorporea;
 lodato tra i nati di donna,
 simile al grande nato da madre sterile;
 con verginale purezza
 all'esaltato verbo unigenito.

Questo *kafa* sigilla l'episodio in cui viene domato il cavallo bucefalo, quando Alessandro aveva circa quattordici o quindici anni; qui però si va a ritroso fino alla nascita del Macedone, *Չմանուկն յորոցն դընեն* «il fanciullo nella culla mettono». Il neonato nella sua condizione inerme e indifesa viene paragonato a due immagini molto reali prese dal mondo animale da dove il poeta ritrae la nascita del piccolo della gallina e dell'uccello. Questa descrizione contrasta con quanto Filippo si augura di fronte al neonato: che *Տրղայս տիրական կերպի(ւ)* «questo fanciullo in sovran modo», possa domare il terribile cavallo e compiere con lui il suo grande destino. Alle ambiziose aspettative del padre segue il timore *'ւ ի յաւէն սարսեալ կու վախէ* «e dalla paura spaventato teme», per la furia del Bucefalo o per l'ira del padre, cosicché la figura di Alessandro inizialmente è vista in una dimensione umana, da cui andrà a liberarsi gradatamente per culminare, in ultimo, nell'esaltazione.

Con i successivi quattro versi si ritorna al momento della

narrazione in cui si realizza il desiderio del padre, che esulta nel vedere Alessandro in sella al cavallo, in quanto presagio, secondo il responso dell'oracolo, del suo futuro regno. Subito risalta in posizione incipitaria l'eroica azione, che dopo i sintomi di pavidità appena precedenti, viene quasi scolpita davanti agli occhi del lettore, che immagina di fronte a sé Alessandro sul suo destriero: Հեծար ի ձի քո զլազուխ «cavalcasti sul tuo cavallo bucefalo».

Il verso Տէր և տեսչալի՛ տրդայ «signore e desiderabile ragazzo» ha un significato più profondo di quello immediato. Particolarmente per il popolo armeno il Macedone incarnava il sovrano tanto agognato, capace di riscattare le sorti dell'Armenia, soddisfacendo la speranza costante di rivederla nell'antico splendore. A ciò infatti mirano gli imperativi Պատրաստ լեր 'լ ամու՛ր մինա «sii pronto e rimani saldo», che non suonano irriverenti ma manifestano la viva partecipazione alla realizzazione del progetto di rivalse nazionale. È un invito alla guerra, a conquistare anche l'Armenia e liberarla dal giogo straniero, e secondo l'immaginario collettivo, tutto è ormai pronto, դա է կառք և դու՛ մեծ արքայ «codesto è un carro e tu un grande re». Nei due versi finali poi, strettamente legati dall'anafora del pronome personale դու «tu», si descrive Alessandro con due metafore: Դու՛ աստուածազոյգ պատկեր «tu immagine pari a un dio», che, assimilando il Macedone alle divinità, riprende un motivo tanto antico quanto sfruttato – si pensi solo al *ille mi par esse deus videtur* di Catullo e ai suoi precedenti greci – e դու՛ ծաղիկ ծովու, որ ցընծայ «tu fiore del mare, che gongola», che al contrario sembra essere originario dell'armeno, perché un fiore del mare è ciò che di più bello si può davvero desiderare in una regione montagnosa e secca come l'Armenia.

Nell'ultimo *kafa* si passa all'ambito religioso, nel quale è confermata l'elezione di Alessandro a uomo dotato di un destino speciale per volontà divina. Pertanto viene connotato con una serie di attributi, il cui riferimento sottintende Giovanni Battista, così è Գովեալն ի ծընունդս կանանց «lodato tra i nati di donna». Il sintagma ի ծընունդս կանանց «tra i nati di donna» risale infatti ai Vangeli in cui accompagna il Battista: Mt. 11,11 Չէ յարուցեալ ի ծնունդս կանանց «sorto tra i nati di donna», e Lc. 7,28 մեծ ի ծընունդս կանանց մարգարէ քան զՅովհաննէս ոչ որ է «tra i nati di donna non c'è nessuno più grande di Giovanni». Così pure c'è un altro richiamo in նըմանիս ի մեծս ամբողջին «assomigli al grande nato da madre

sterile», con l'aggettivo *ամորդին* «nato da madre sterile» che, per definizione è sempre Giovanni Battista. Invece nell'ultimo verso *ի բարձեալ բանին միածին* «all'esaltato verbo unigenito» con un climax ascendente il poeta arriva a paragonare Alessandro a Gesù, facendo un uso evidente del suo esclusivo attributo *միածին* «unigenito».

7. La terza redazione pubblicata dalla Simonyan (*Testo C*) costituisce la variante popolare dell'opera, diffusasi per via orale. Pur avendo come base la traduzione della storia dello Pseudo-Callistene, si presenta sotto forma di ampio racconto vulgato, in cui la stesura in prosa si alterna con graziose quartine. Al suo interno la simbiosi delle componenti eterogenee: quartine, *kafa*, episodi di tipo favolistico, apologhi di contenuto morale e sentenzioso, le conferisce un aspetto dallo stile eclettico e, allo stesso tempo, questa mescolanza di elementi popolari con altri provenienti dalla tradizione colta, produce un testo del tutto nuovo. L'alternanza di prosa e metrica mostra un andamento regolare con una scansione periodica che manifesta come questa rielaborazione si sia affermata attraverso i mezzi dell'oralità.

Sebbene alla fine del XVII secolo ormai la sistemazione della redazione più propriamente armena del *Romanzo*, quella con gli apporti del Kečarec'i, Alt'amarc'i e Gnownec'i abbia raggiunto il suo termine, tuttavia non bastava a soddisfare le svariate esigenze di un pubblico distribuito su diversi strati della società. Solo tramite una divulgazione, imperniata sulla semplificazione linguistica e l'aggiunta di spiegazioni, poteva conquistare una più ampia platea e avvicinare le masse.

Questa variante, tramandata oralmente fino alla seconda metà del XVII secolo, quando fu messa per iscritto, è testimoniata da due codici⁸⁵, entrambi del Matenadaran di Erevan, il ms. 6488 e il ms. 7993, sul quale si è basata l'editrice.

Il testo narrativo intessuto di versi è distribuito in dodici capitoli poco estesi e reca *kafa* con una numerazione laterale, talvolta assente, e titoli volutamente distinti da quelli della redazione scritta per non essere confusi. I *kafa* sono stati divisi in distici di quindici sillabe ciascuno o, con lo stesso risultato, in quartine di sette-otto sillabe, secondo un metro che è tipico

⁸⁵ Cfr. H. SIMONYAN, *Patmowt'iw...*, cit., rispettivamente a p. 42 e p. 45.

delle canzoncine che si trovano nei racconti popolari. Nel colofone lo stesso autore della trascrizione, Nersēs *erēc'* Mesrobeanc', illustra come ne ha realizzato la stesura: «... ho scritto in rosso le poesie *kafa* sopra la carta e le parti scritte in nero secondo la mia debolezza, in base a ciò che avevo appreso leggendo, questo io avendolo adattato, ho steso sul mio scrittoio, per l'apprendimento dei figli di Sion...».

Tutta la testimonianza autografa del redattore è un documento stimabile che prova in che modo si sia svolta la ricezione del *Patmowt'iwn*, in secoli ormai lontani dalla sua prima traduzione, e come si sia verificata una tale fortuna per un'opera di derivazione straniera.

Accanto alla sua innegabile capacità di intrattenimento, si riconosce all'opera anche un intrinseco fondamento morale in sintonia con l'etica cristiana tanto da permettere che sia utilizzata a scopi didattici nel sistema educativo della Chiesa armena. Dice ⁸⁶ ancora Nersēs *erēc'* Mesrobeanc': «molte volte abbiamo udito i racconti di scritti stranieri e non della nostra stirpe», da cui emerge la costante attenzione della cultura armena per tutto ciò che possa giovare al suo arricchimento formativo. Quanto poi all'aver «udito i racconti», questa affermazione non può che confermare la propagazione per via orale delle opere con più larghi consensi e, nel caso specifico del *Patmowt'iwn*, in particolare dei *kafa*, che, nati come inserti metrici, godevano anche di una vita propria trasmessi di generazione in generazione.

Si può pertanto sostenere con certezza che la versione armena del *Romanzo* oltre a trovare un favore pressoché unanime presso ambienti sia socialmente che culturalmente differenti, ha riscontrato un favore duraturo grazie alla sua interna facoltà di trasformazione e adattamento a nuovi usi, tanto che ancora nel tardo medioevo c'era chi riteneva di fare qualcosa di utile mettendone per iscritto una versione in grado di incontrare molto interesse.

Dal momento che questa rappresenta la versione orale dell'opera, ha l'esigenza di essere piuttosto breve, sia per essere meglio ricordata da chi narra o canta sia per essere meglio seguita da chi ne ascolta l'esposizione, di conseguenza pure il contenuto viene semplificato e ridotto.

⁸⁶ Per la parte del colofone precedentemente riportata si veda a p. 5 del presente lavoro.

Nel capitolo che segue si vedono concentrati più episodi delle vicende del Macedone, che nel *Patmowt'iwn* avevano una collocazione ciascuna in un paragrafo distinto: la nascita, l'educazione, la rivelazione della vera paternità da parte di Nectanebo, l'incontro con il cavallo bucefalo.

Circa la nascita di Alessandro ⁸⁷

E accadde che venne il tempo e la regina partorì un figlio maschio. E il re e tutti insieme i principi molto si rallegrarono per la nascita del fanciullo e lo chiamarono di nome Alessandro. E il re fece grandi feste e fece un sacrificio ai suoi falsi dei, credendo che dai falsi dei fosse stato donato il figlio Alessandro. E in quel giorno in cui nacque il bimbo Alessandro, uscì dal mare per ordine di un dio un cavallo marino. E quel cavallo era straordinariamente alto e lungo, la testa grande e la criniera lunga, ampia e folta, il dorso largo e lo zoccolo forgiato, ma dalla parte dietro sopra i piedi posteriori sulla coscia in mezzo alla groppa ⁸⁸ aveva una testa di bue con due corna, perciò era bucefalo quel cavallo molto forte e terribile come un elefante invincibile. Questo mandò un dio in dono ad Alessandro, che giunto a lui da se stesso, si fermò alla porta del palazzo, cioè, alla porta del re Filippo. E visto il cavallo bucefalo il re e tutto il suo esercito molto si stupirono e dicono:

«Non da alcun altro luogo sarà questo bucefalo destriero marino, ma soltanto da un dio è mandato!»

E il re disse di afferrarlo. E così tanto numerose armate del re non poterono afferrarlo o avvicinarlisi. E poi fatto consiglio, portarono il fanciullo neonato Alessandro in piazza. Come quel bucefalo vide il fanciullo, venuto spontaneamente, si fermò davanti al fanciullo e abbassò la testa e si sottomise a lui. Dopo di ciò il re comandò di costruire per lui una stalla in disparte, e là lo custodivano finché fu cresciuto il fanciullo. E per paura del bucefalo fissarono dall'alto una finestra e di là da un abbaino gli davano cibo e beveraggio; così nessuno poteva avvicinarlisi. Ma il fanciullo Alessandro ad ogni ora, quando voleva, veniva e faceva aprire la porta ed entrato giocava con lui. E il bucefalo gli era molto ubbidiente.

⁸⁷ Per il testo armeno, che vede in questa sede la sua prima traduzione in lingua occidentale, cfr. H. SIMONYAN, *Patmowt'iwn...*, cit., pp. 448-451.

E di nuovo il re Filippo il padre di Alessandro fece costruire un palazzo molto bello e meraviglioso e lo fece dipingere di azzurro e altri variegati colori e lo ornò con oro e perle. E lì c'era suo figlio Alessandro. E chiamato a sé il grande e famoso filosofo Aristotele e gli diede il figlio Alessandro per lo studio della filosofia. E il fanciullo da lui imparò tutta la scienza dell'astronomia.

E il fanciullo crescendo ebbe quindici anni e in ogni momento veniva da sua madre Olimpiade e la interrogava, dicendo: «Oh madre mia amabile ed eletta regina, dimmi in verità, da chi mi hai concepito? Giacché mi sembra di non essere del seme di mio padre il re Filippo.»

E la madre con giuramento diceva:

«Tu sei dono dei falsi dei.»

E il fanciullo andando volse lo sguardo alle stelle e trovandolo con la sua arte seppe che lui non era prole dei falsi dei, ma di Nectanebo re d'Egitto; giunto con segreto inganno la aveva ingravidata, mentre suo padre era andato a uno scontro di guerra contro i suoi nemici.

Poi giunse da sua madre e dice:

«Madre mia, perché me lo nascondevi e non dicevi il vero? E io so che ti ha ingannato Nectanebo re d'Egitto.»

E la madre rimase in silenzio e non poté dargli risposta su ciò. Allora Alessandro aprendo la bocca disse:

- a - Il serpente era causa di perdizione,
che allontanò Adamo dall'Eden;
Nectanebo fece così che,
allontanò la moglie da Filippo.
- b In figura di drago si mutò
e gridò forte a gran voce,
strisciò e nel grembo entrò,
le respirò l'odore dal volto.
- c La donna, che per la colpa di uno sbaglio
è soggetta al pettegolezzo e alla calunnia,
che porti un figlio così,
come lo portò questa Olimpia.

Rivoltosi al suo cavallo bucefalo gli disse così:

- d - Il cavallo bucefalo uscì dal mare
e giunse alla porta regia:
Alessandro, quando lo vide,
disse: «Gloria a te potente,

è mio compito montarlo
e dominare il mondo intero.»

- e – Ehi cavallo, voglio lodarti,
bucefalo prole marina:
la tua criniera è di fuoco,
il tuo dorso e i tuoi fianchi somigliano a un leone,
f il tuo zoccolo forgiato, plasmato,
così forte, come il terribile elefante;
beato dico a quel fanciullo,
che col tuo carro incita.

Quando il fanciullo Alessandro ebbe sedici anni, allora andò dal suo cavallo bucefalo e con grande paura lo montò e molto temeva di sedere sul cavallo. In quel momento si presentò il suo maestro il grande Aristotele e disse lodi:

- g – Signore e desiderabile ragazzo
eminente tra la stirpe dei valorosi:
il tuo destriero, che a mano conducesti
e vi cavalcasti intrepido sopra;
(h) sii saldo e rimani pronto,
questo è un cavallo, e tu un grande re,
tu immagine pari a un dio,
questo prole del mare, che fluttua.

Alessandro udito ciò dal suo maestro Aristotele, in quel momento cominciò a saltare e a correre di qua e di là e dovunque volesse. E da quel giorno egli non più indugiava a rimanere in casa.

In questa versione orale la nascita di Alessandro avviene in una corte circondata dai sudditi di Filippo, il quale accoglie festosamente il neonato, certo della sua origine divina, perciò fa sacrifici *շատուածոց իւրոց* «ai suoi falsi dei». A proposito di questi bisogna ricordare come già nella prime traduzioni dal greco (cf. s.v NBHL) le divinità pagane siano spesso declassate, per mezzo della negazione *չ* «non» anteposta al termine *ատուած* «dio», qui intollerabile per la religiosità cristiana degli armeni.

Sintomatica dell'importanza della funzione del cavallo bucefalo, in quanto costituisce la prova iniziatica che marca l'entrata del fanciullo nell'età adulta, è la sua scaturigine marina nel giorno natale di Alessandro. Questa intima relazione che viene instaurata tra i due deriva senz'altro da una riflessione *a posteriori* sulle vicende del *Patmowt'iwn*, che, nella versione popolare, sono modificate con la concentrazione degli avvenimenti

più significativi: *էլեալ Հրամանան աստուծոյ ի ծովէն ձի մի ծովային* «uscì dal mare per ordine di un dio un cavallo marino». Questa genesi divina del cavallo eccezionale, riecheggia le caratteristiche sovrumane dei cavalli della più popolare epopea armena *Sasownc'i Davit' (David di Sasun)*⁸⁹, dove lo stesso destriero *K'ow'kik Jalalin*, dell'eroe per eccellenza David, dice appunto: (I 15,99) *ծովային եմ* «sono d'origine marina»⁹⁰. Qui è inoltre chiaramente aggiunto l'esplicito volere del dio, *Հրամանան աստուծոյ* «per ordine di un dio». A proposito di questa espressione, è interessante constatare l'uso del termine *աստուած* «dio», che, seppur non da identificarsi con il Dio cristiano, tuttavia non necessita della negazione *չ* che ne sviliscia la natura, come nel caso precedente degli dei di Filippo. Potrebbe sembrare una contraddizione, ma forse la discrepanza è solo apparente, dal momento che nel primo caso si era di fronte al politeismo straniero, dotato dei suoi apparati di sacerdoti e con pratiche culturali riconosciute, nel caso della nascita del cavallo non è da escludere che il dio si intenda nel mare, come forza naturalistica.

Anche la descrizione fisica del Bucefalo in questa redazione assume dei caratteri peculiari: delle due qualità presentate nella storia dello Pseudo-Callistene, grandezza e bellezza, da una parte viene esasperata la prima con una dovizia di particolari che tratteggiano il maestoso contorno del cavallo, dall'altra non si indugia sulla seconda, di cui appare piuttosto scervo. Poiché non c'è alcuna menzione della macchia che sarebbe la causa del nome Bucefalo, bisogna credere che *ի մէջ աւակին ունէր գլուխ եզան երկու եղջերով* «in mezzo alla groppa aveva una

⁸⁸ Traduce il termine inesistente e prodotto forse da un errore di stampa *աւակ*, in luogo del quale si deve leggere *գաւակ* «groppa».

⁸⁹ Formatasi probabilmente nel X secolo è stata trasmessa per via orale fino alla prima edizione di un suo episodio, nel 1874, a Costantinopoli per opera del vardapet Karékine Servantzdiantz (la forma francese del nome è nell'articolo: vedi *infra*). Se ne trova però una menzione scritta prima, nel XVI secolo cfr. R. GULBENKIAN e H. BERBÉRIAN, *La légende de David de Sassoun d'après deux voyageurs portugais du XVI siècle*, «RÉArm», VIII NS 1971, pp. 175-188. Io ho citato secondo l'edizione curata da S.B. HAROWT'OWNYAN, *Sasownc'i Davit'*, Erevan 1981, e mi sono servita della traduzione francese di F. FEYDIT, J. ORBÉLI (a cura di), *David de Sassoun*, Gallimard Unesco 1964.

⁹⁰ Del resto per gli stessi eroi del ciclo epico del *Sasun* si è parlato di «waterborn»; cfr. E.R. ANDERSON, *The Armenian Sasun cycle: folk epic structure and theme*, «RÉArm», XIII NS, (1978-1979), pp.175-186.

testa di bue con due corna» parli proprio di un innesto che ne fa un cavallo degno dei mostri bicefali di Baltrušaitis⁹¹. Del resto curiosando tra le miniature dell'esemplare di Sis ho potuto osservarne una (fol. 38r) con il Bucefalo in tale foggia, a dimostrazione che la sua natura dovesse essere effettivamente a due teste nell'immaginario popolare, forse per la comprensione immediata della sua prerogativa dal nome. È probabile infatti che, durante la trasmissione orale del racconto, al suono del termine «Bucefalo» si pensasse immediatamente alla testa di bue, senza ricordare il riferimento alla macchia.

L'impianto narrativo appare semplificato e svuotato degli elementi la cui funzione è solo accessoria, come i mandriani che, latore del cavallo a Filippo, qui sono sostituiti dallo stesso dio, il quale lo dà in dono ad Alessandro.

L'animale poi, perduto il suo appetito antropofago, mostra immediatamente una completa dedizione ed obbedienza nei confronti del fanciullo, con cui si instaura una complicità fidata, così che Աղեկսանդր ամենայն ժամ, յորժամ և կամէր, գայր ... և մտեալ խաղայր ընդ նմա: Եւ էր նմա ցլազլուին յոյժ Հնազանդ «Alessandro ad ogni ora, quando voleva, veniva...ed entrato giocava con lui. E il Bucefalo gli era molto ubbidiente». Anche questa parte insieme alla sistemazione del cavallo e il suo nutrimento tramite pavidì custodi, costituisce un ampliamento all'interno della trattazione dell'episodio nello Pseudo-Callistene.

Nello stesso ambito si colloca la costruzione dello splendido palazzo tempestato di oro e perle, tipico del gusto favolistico orientale per la descrizione di sontuose reggie.

Եւ կոչեալ առ ինքն... իմաստասերն զԱրիստոտել... ի ուսումն իմաստասիրութեան: Եւ մանուկն ի նմանէ ուսալ զամենայն իմաստութիւնս աստղաբաշխութեան «e chiamato a sé... il filosofo Aristotele... per lo studio della filosofia. E il fanciullo da lui imparò tutta la scienza dell'astronomia»: qui Aristotele diventa soprattutto maestro di astronomia, comprendendo in sé anche la figura di Nectanebo, espropriato delle sue conoscenze magiche, in quanto viene tralasciata la vicenda dell'escursione notturna con il figlio. Quindi il filosofo sostituisce il mago nel ruolo di maestro dell'arte di osservare il cielo.

⁹¹ Cfr. J. BALTRUŠAITIS, *Il Medioevo fantastico, antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano 1993; in particolare per i mostri a composizione di testa, si veda p. 44.

Nella rivelazione della reale identità paterna tutto il merito spetta ad Alessandro e al suo fine intuito, *զի թուի ինձ, թէ չէմ ի սերմանսց Նորն իմոյ Փիլիպոսի թագաւորին* «giacché mi sembra di non essere del seme di mio padre il re Filippo», che lo spinge ad assillare di domande la madre, mentre Nectanebo perde di spessore e viene solo ricordato come *թագաւորին Եգիպտոսի* «re dell'Egitto».

Una novità assoluta di questa versione orale è che i *kafa* vengono introdotti direttamente dai personaggi, *Աղեկսանդր, բացեալ զբերանն իւր՝ ասաց*. «Alessandro aprendo la bocca disse:», che sospendendo la narrazione, sembrano quasi rivolgersi al lettore, che prima della stesura scritta era quasi certamente un ascoltatore, davanti al quale probabilmente gli intermezzi metrici erano cantati.

Nectanebo è paragonato a Satana attraverso l'immagine del serpente, *Օձն էր կորրստեան պատճառ* «il serpente era causa di perdizione», con il quale ha appunto in comune il verbo *եհան* «allontanò». Mentre scompare ogni riferimento originario alle mentite spoglie del dio Ammone, di cui già nella versione armena del V secolo era taciuto il nome, invece, l'espressione *Ի կերպ վիշապի դարձաւ* «in figura di drago si mutò», in cui spicca la presenza del termine *վիշապ* «drago», animale specifico delle tradizioni del folklore armeno, poteva suscitare un'immagine più familiare all'uditorio. D'altra parte il riferimento al *վիշապ* era quasi d'obbligo, essendo nelle leggende armene spesso un uomo-serpente⁹²; dal momento che in Nectanebo si hanno già l'uomo e il serpente, accomunati dai maligni intenti, nessuno meglio di lui poteva rappresentare la perversione attraverso la quale si è compiuto il peccato: *Սողաց և ի գիրկն ելաւ* «strisciò e nel grembo entrò».

Olimpiade è colpevole, sebbene non si insista troppo sulla sua responsabilità, né si cerchino attenuanti. Diventa però anche il modello per la donna che *ընկնի ի ճօշ 'ւ ի բամբաս* «è soggetta al pettegolezzo e alla calunnia», e poiché il Macedone è molto amato anche l'adulterio è perdonato, e giustificato, se

⁹² Sulla base di quanto affermò E. BENVENISTE: «*Višap,...*, est devenu l'appellation générique d'un groupe d'êtres diaboliques dont les métamorphoses, la cruauté ingénieuse et tenace, les méfaits variés alimentent nombre de légendes.... Le plus souvent ils revêtent l'aspect d'hommes ou de serpents». Cfr. E. Benveniste, *L'origine du višap arménien*, «*RÉArm*», VII (1927), pp. 7-9.

produce un figlio tale, *Չինչ եբեր այս Օլմպիասս* «come lo portò questa Olimpiade».

Poi Alessandro si rivolge al cavallo bucefalo che di nuovo *ի ծովէն ելաւ* «uscì dal mare», nel ricordo, come sopra, del destriero *Ք'օւրկիկ Յալալին* dell'eroe epico David di Sasun. Dicendo *Ինձ պարտ է Հեծուլ գրա* «per me è necessario montarlo», egli si fa autore del proprio destino, non c'è bisogno neanche dell'invito del padre o del richiamo all'oracolo di Delfi. Qui l'imperativo categoricamente si incunea nella sola volontà di Alessandro, che non compie un disegno già tracciato ma se ne appropria al momento.

La lode del cavallo *Սրմբակդ յօրինած, կազմած* «il tuo zoccolo forgiato, plasmato» reca due forme partecipiali, di cui la prima *յօրինած* «forgiato» forse internamente richiama la descrizione iniziale del Bucefalo dove si dice appunto *սմբակն յօրինած* «lo zoccolo forgiato». Similmente si ha *Հանց ուժեղ, գինչ Ֆին ահագին* «così forte come il terribile elefante», in rapporto dialettico con *...ահագին՝ իբրեւ զՖիլ անյաղթելի* «terribile come un elefante invincibile» della parte iniziale.

In *...մեծաւ ահիւ Հեծաւ գնաւ և յոյժ երկնչէր...* «...con grande paura lo montò e molto temeva...» lo sgomento che subito manifesta il Macedone ancora una volta funziona da cassa di risonanza per il successo dell'impresa, di cui è Aristotele, e non il padre, a tessere le lodi: *Դու՛ աստուազո՛յդ պատկերք, / Դա՛ ծրնունդ ծովին, որ ծրիայ* «tu immagine pari a un dio, questo prole del mare, che fluttua».

La conclusione con Alessandro che *յայնժամ՝ սկսաւ խաղալ և ընթանալ այսր և անդր՝ ուր և կամէր* «...in quel momento comincio a saltare e a correre di qua e di là e dovunque volesse» è un'immagine reale di esultanza per la spontanea e immediata reazione del fanciullo visto come un re ma con gli occhi del popolo.

In generale per quanto riguarda la figura di Alessandro che si staglia in questo capitolo della redazione orale, si può rilevare il suo quasi assoluto dominio della scena narrativa. Tutte le altre azioni ruotano intorno a lui lasciando poco spazio ai personaggi secondari, ad esempio Filippo, come pure Nectanebo e Olimpiade diventano spente comparse, mentre solo Aristotele allarga il suo campo d'azione, probabilmente supportato dalla sua assidua presenza nella cultura armena. Comunque pur nella sua struttura semplificata e ridotta, funzionale alla fruizione da parte di un pubblico vasto, questa versione popolare

offre un'immagine idealizzata del Macedone, che soddisfa le aspettative del pubblico sempre ben disposto di fronte al forte re che avrebbe voluto per sé.

8. Anche alla fine del XVII secolo si trovano ulteriori rielaborazioni personali della tradizione del *Patmowt'iwn*, a conferma che il tentativo secolare di appropriarsi di quest'opera straniera è ancora *in fieri*. E nel 1852 Yovhannēs Karnec'i scrive la sua variante⁹³ rielaborata con elementi della parlata popolare del suo tempo, *kafa* di nuova invenzione, con saltuarie spiegazioni, con parafrasi e completamenti tratti da altre fonti.

La versione della storia dello Pseudo-Callistene oltre alla sua forma originaria di narrazione che ripercorre le vicende del Macedone dalla nascita fino alla morte, ha avuto pure una sopravvivenza frammentata sotto forma di singole novelle o di brevi racconti autonomi, di cui Alessandro è il protagonista. Spesso questi sono raccolti in manoscritti che recano il titolo *Ժողովածու* «miscellanea» e accusano i postumi di un'evoluzione interna spintasi sempre più in direzione di una fruizione ampia e diffusa. Perciò tali aneddoti, lontani dal *Patmowt'iwn*, si ricollegano piuttosto a un repertorio di motivi comuni che funziona da tessuto connettivo attraverso cui i singoli episodi si influenzano vicendevolmente con spunti, somiglianze e analogie. Infatti in una monografia⁹⁴ dedicata ai racconti medievali armeni ne vengono inclusi cinque inerenti ad Alessandro, tutti attestati da manoscritti di vari periodi, tra cui il più antico è del 1291.

La stessa Simonyan poi segnalò⁹⁵ che in alcuni racconti del folklore armeno si incontra Nectanebo in forma di sacerdote-mago e che lo scrittore Awetik' Isahakean (1875-1957) redasse una tradizione della vicenda della fuga del faraone dall'Egitto e della sua unione con Olimpiade, facendone una versione con una morale tipicamente armena intrisa di spirito patriottico, e la pubblicò sulla rivista *Taraz*.

Inoltre all'inizio del secolo scorso apparve un articolo⁹⁶ di

⁹³ Documentata in un microfilm, n. 575, del Matenadaran di Erevan.

⁹⁴ Cfr. A. SERAPYAN, *Hay mijnadaryan zrowyc'ner* [Racconti medievali armeni], Erevan 1969, pp. 320-322.

⁹⁵ Cfr. H. SIMONYAN, *Patmowt'iwn...*, cit., p. 513 (nota 3).

⁹⁶ Cfr. M. TCHÉRAZ, *La légende d'Alexandre-le-Grand chez les Arméniens*, «Revue de l'histoire des religions», XLIII (1901), pp. 345-351.

Minas Tchéráz che pubblica cinque leggende relative ad Alessandro presso gli Armeni, ma ciò che è più interessante sono le parole dell'autore mentre rende conto della testimonianza che ha trasmesso una di queste: *Un Arménien illettré, qui ne connait pas l'arabe et qui est aujourd'hui octogénaire, m'a raconté, à Constantinople, ce qu'il avait appris de son grand-père, né à Eguin (Arménie Mineure), au sujet du héros macédonien et de sa fille, car Alexandre-le-Grand ou plutôt Iskender ou Iskander a une fille dans la version arménienne de sa légende.* Da questo breve passaggio si possono estrapolare in particolare tre informazioni: 1) l'armeno depositario del racconto non è una persona colta, come forse non lo era stato il nonno, per cui è superfluo dire che ancora una volta si è di fronte al mito di Alessandro che ha permeato la società fino agli strati più umili. 2) il fatto che prima il nonno avesse narrato il racconto al nipote non fa che confermare la presenza della leggenda nel patrimonio delle tradizioni orali armene e la continuità temporale con la quale si è trasmessa di generazione in generazione. 3) l'ultima osservazione riguarda la specificazione che il Macedone nella variante armena ha una figlia. Questo apporto nuovo alla storia ne manifesta la grande duttilità e contemporaneamente la capacità da parte armena di plasmare una materia che, gradualmente, sia nelle forme che nei contenuti si armenizza sempre più. Due delle novelle presentate da Tchéráz sono state raccolte da Armeni del distretto di Zangezur, a sud-est dell'attuale Armenia, mentre le ultime due a nord, nel distretto di Lori, così che appare evidente che anche nello spazio la propagazione del mito non ha avuto limiti.

In conclusione verrebbe quasi da affermare che ovunque ci fossero Armeni era presente la tradizione di Alessandro, entrato ormai pienamente nella loro cultura come una componente dell'identità nazionale.

9. L'ultima prova da me riscontrata della durata della tradizione del Macedone, che si può ormai dire a pieno titolo divenuta armena, è offerta da un volume⁹⁷ di stampo etnografico, che raccoglie le tradizioni popolari armene udite da abitanti di villaggi. In esso sono contenute sette novelle incentrate su Ales-

⁹⁷ Cfr. A. ŁANALANYAN, *Avandapatowm [In tradizione]*, Erevan 1969.

sandro, di cui cinque inserite nella sezione dedicata ai re, principi, generali, tra i quali il Macedone figura alla stregua di *Թագաւոր, իշխան, նախարար* propriamente armeni.

Di esse ho voluto qui riportare quella che più si riferisce direttamente o indirettamente a un episodio noto del *Patmowt'iwon*: l'assassinio da parte di Alessandro del vero padre Nectanebo.

744.

ԱՂԵՔՍԱՆՈՐ ՄԱԿԵՒՈՆԱՑԻ

ա

Աղեքսանդր Մեծի մայրը սիրաւորուել է գերի բռնված մի Թագաւորի, որ նշանավոր կախարգ է եղել: Սա միշտ վիշապի կերպարանք է ընդունել և նոր է եկել Թագուհու մոտ, որպէսզի ոչ ոք չկասկածի: Ասում են, թէ այս վիշապ կախարգից է ծնվել Աղեքսանդրը: Երբ Թագաւորը սկսել է կասկածել, կախարգը փախել է Հայաստան և Մասիսի ստորոտում առանձին ապրել: Կարճ ժամանակից նրա կախարգութեան համբավը տարածվել է շատ տեղեր: Երբ Աղեքսանդր Մեծը եկել է Հայաստան, ցանկացել է գուշակել տալ նրան, թէ իր արշավանքները ինչ էլք պիտի ունենան: Նախքան այդ, նա կամեցել է փորձել կախարգին և հարցրել է, թէ ո՛ւմ ձեռքից պիտի մեռնի նա:

- Ես իմ որդու սրից պիտի մեռնեմ, պատասխանում է կախարգը շատ հաստատուն:

Աղեքսանդրը զայրացած նրա ինքնավստահ պատասխանից, քաշում է սուրը և սպանում կախարգին: Մեռնելուց առաջ նա Հայտնում է, որ գուշակութունը արդեն կատարվեց, քանի որ Աղեքսանդրը իր որդին էր:

La madre di Alessandro Magno si era innamorata di un re preso prigioniero, che era stato un famoso indovino. Egli ogni volta che assumeva l'aspetto di un drago subito andava presso la regina, perché nessuno sospettasse. Dicono che da questo drago indovino sia nato Alessandro. Quando il re cominciò a sospettare, l'indovino fuggì in Armenia e abitò da solo alle pendici del Masis. Dopo poco tempo la fama della sua stregoneria si propagò in molti luoghi. Quando Alessandro Magno venne in Armenia, desiderò fargli presagire quale esito avrebbero avuto le sue spedizioni. Prima di ciò, egli volle mettere alla prova l'indovino e chiese per mano di chi lui sarebbe morto.

— Io devo morire per la spada di mio figlio, risponde l'indovino in modo molto sicuro.

Alessandro adiratosi per la sua balda risposta, sguaina la spada e uccide l'indovino. Prima di morire egli dichiara che la divinazione ormai si era compiuta perché Alessandro era suo figlio.

Probabilmente questa novella si è formata non direttamente dal *Patmowt'iwn* ma già dalle successive rielaborazioni, di cui rappresenta un'altra filiazione in un processo di rinnovamento continuo.

Nectanebo non è più conosciuto come ultimo re dell'Egitto ma si connota esclusivamente come *Կահարդ* «indovino», così pure le sembianze sotto cui si nasconde sono solo quelle del *Վիշապ* «drago», già precedentemente in effetti, nella redazione orale, erano scomparse le sembianze del dio Ammone. Egli di nuovo esule, questa volta a causa dei sospetti di Filippo, si rifugia in Armenia *Մասիսի ստորոտում* «alle pendici del Masis», uno dei due monti tradizionalmente simbolo dell'Armenia, più noto con il nome di Ararat.

Anche Alessandro poi vi giunge, passaggio che, pur assente nella realtà storica tuttavia nella produzione letteraria è presente anche nell'ambito persiano, giacché anche l'*Eskandarnāme* di Nezāmi⁹⁸ dice che il Macedone nel suo viaggio passò per l'Armenia.

L'epilogo è noto: il figlio uccide il padre e questi in punto di morte gli rivela la sua paternità così che Alessandro diventa consapevole del suo parricidio. È significativo che la causa del gesto assassino sia modificato rispetto alla traduzione armena dell'opera dello Pseudo-Callistene, qui il Macedone non si beffa del padre e della sua arte di leggere nelle stelle, sembra piuttosto ispirato da una natura più magnanima che gli fa aborrire la delittuosa risposta di Nectanebo.

Se in questa trasformazione dei fatti narrati si provasse a trovare qualche analogia con altre tradizioni proprie della cultura armena, si potrebbe azzardare la conclusione che, essendo Nectanebo definito un *Վիշապ* «drago», Alessandro, che è il suo uccisore, potrebbe in un certo senso richiamare alla memoria il *Վիշապաբաղ* «uccisore di draghi» per eccellenza, Vahagn⁹⁹.

Comunque, sebbene l'episodio del parricidio sia originario del *Romanzo*, agli armeni tuttavia nelle rielaborazioni posteriori del *Patmowt'iwn* doveva risultare particolarmente familiare, in quanto anche l'eroe epico, con cui si sono già evidenziati dei

⁹⁸ Cfr. C. SACCONI, *Nezāmi...*, cit., p. 28.

⁹⁹ Cfr. G. DUMÉZIL, *Vahagn*, «Revue de l'histoire des religions», LIX (1938), pp. 152-170. E sulla sua assimilazione a Eracle cfr. Ch. DE LAMBERTERIE, *La geste de Vahagn*, «Etudes Indo-Européennes», IV (1983), pp. 1-35.

punti di contatto, David di Sasun, muore per mano di una sua figlia avuta fuori delle nozze e spirando dice (III 4, 74): *էդ իմ սերմն էր, որ ինձի սպանեց* «era mio seme questa che mi ha ucciso».

10. Dopo aver percorso, secondo le tappe fondamentali segnate dalla Simonyan, l'evoluzione della versione armena della storia dello Pseudo-Callistene, si può veramente parlare di un'assimilazione, compiutasi a diversi livelli, del mito del Macedone nella cultura armena.

Durante il corso dei secoli è avvenuta una graduale esorcizzazione del personaggio storico, che da una parte suscitava un fascino immediato per i requisiti da lui incarnati, di re ideale, dall'altra esigeva di essere epurato del carattere pagano. Soprattutto i *kafa*, scritti dai poeti medioevali dal XIII al XVI secolo hanno svolto questa funzione catartica, impregnando di spirito cristiano l'immagine di Alessandro, come esemplarmente mostra l'*incipit* dell'ultimo *kafa* tradotto (p. 22): *Նախահնամուղըն վերին / գրեզ ընտրեաց յազգէս Հողածին* «La superiore provvidenza ti scelse dalla stirpe terrestre», a provare come anche per il Macedone armeno si possa affermare quanto detto¹⁰⁰ di lui in ambito occidentale: «... la figura di Alessandro, eroe pagano, sfuma già – agli occhi della fantasia popolare – nel personaggio travestito da monarca premedievale, nel *filius dei* come strumento del volere divino».

E se è vero che «Perciò, grazie al greco contrariamente alle risultanze geografiche, l'Armenia è in Europa piuttosto che in Asia»¹⁰¹ in questo caso sarebbe lecito variare con un, “non solo grazie al greco”, dal momento che la presenza del mito di Alessandro, una volta uscita dalla traduzione classica del V secolo, ha intrapreso un percorso autonomo in seno alla cultura armena, similmente a quanto è avvenuto nel medioevo europeo.

Inoltre bisogna aggiungere che in modo assolutamente singolare la sua diffusione, variamente attestata, si è trasformata non solo passando di generazione in generazione ma anche a

¹⁰⁰ Cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al medioevo*, «Athenäum», XLIII (1965), pp. 3-80, p.16.

¹⁰¹ Cfr. G. BOLOGNESI, *Grecismi velati da apparenze armene*, «Paideia», XLV (1990), pp. 23-30, 30.

seconda dell'ambiente in cui penetrava. Così infatti si ha avuto sia una produzione propriamente artistica, i *kafa* del Keč'atec'i, Ałt'amarc'i e Gnownec'i, che una redazione ad uso pressoché scolastico e un vasto repertorio di novelle e racconti, documentati fino al tempo attuale.

Anche lo spazio del resto è stato invaso dal Macedone tanto che si è arrivato a dire che passò anche in Armenia. Allora, infine si può affermare che mai epiteto fu più appropriato, perché Alessandro fu veramente *κοσμοκράτωρ*, *աշխարհակալ* «dominatore del mondo», in quanto anche dopo la morte il suo fascino ha continuato a brillare, giungendo fino in luoghi in cui da vivo non era arrivato.

ABSTRACT

This study is a journey gone on across the published texts of the Armenian version in the critical edition by H. Simonyan. During its 1500 years life in Armenia the translation of the Story lost the peculiar spirit of heathenism, and it adhered to the Greek original and got through its development. This process occurred alongside with the process of gradual Armenisation, progressive comprehension and national adaption of the original done in the 80s of the 5th century.

We also managed to follow all phases of this process, comparing some passages of the Greek text A (by Kroll) and text β (by Bergson) with the Armenian latest edition (text A) and primary edition (text B). As everything that characterizes the latest edition mostly poetical interval (*kafa*), we translated some verses to make the process of Armenisation clear with an example. Then we translated and commented the second chapter of the folk-oral version (text C by Simonyan) where, taking as basis of the original translation, but shortened, the narrative passages were followed by song quatrains. Moreover the Armenian transmission Alexander Romance's lore offers till now a lot of tales and little stories, in what we took a great interest.

KEY WORDS

Alexander Romance. Simonyan's edition. Armenian tradition.

Daniela Meneghini

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN
GHAZAL: RESEARCH METHODOLOGY
AND PRELIMINARY DATA*

Introduction

One of the most interesting aspects of studying the language of verse concerns the phenomenon of cohesion. By this term we mean the set of links, superficial or profound, created between the parts of a text, such as the metric pattern, rhyme, assonances, morphological agreements, syntactic parallels, thematic knots and lexical networks, allusions, metaphors, etc. Each cohesion phenomenon operates at a different level in the poetic text: i.e. ranging from phonemes to lines, from lines to poems,¹ from poems to divans, right up to extratextual links creating cohesion between compositions by various authors.² The study of multiple systems of cohesion in a text enable us to make observations concerning its prosody, linguistic structure, rhetoric, themes, and style, thus contributing to a description of the specificity of the poetic language in question.³ We may say that basically, in addition to fundamental linguistic structures – i.e. those guaranteeing the comprehension of the

* An abridged version of this paper has been read at the First National Congress on Iranian Studies organized by the Iranology Foundation and held in Tehran, 6-10 June 2002.

¹ For this specific context in the classical Persian ghazal, see R. ZIPOLI, "Syntagma Cohesion in the Neopersian Ghazal as Microtext", *Edebiyât*, vol. 9 (1998), pp. 101-27.

² For an analysis illustrating this last aspect, see R. ZIPOLI, *The technique of the javâb: Nawâi's replies to Hâfez and Jâmi*, Venice, 1993; P. LOSENSKY, *Welcoming Figânî*, Costa Mesa, 1998.

³ For a detailed description of the network of links interacting in a poetic text in Neopersian lyrics, see the first part of R. ZIPOLI, *Encoding and Decoding Neopersian Poetry*, Rome, 1987, pp. 15-94.

message and making it recognizable as a codified genre – each author introduces into his compositions a set of factors of cohesion with specific features. Some research works have already illustrated the results obtained by describing particular aspects of the language of the ghazal using this approach to interpreting texts,⁴ and here we should like to make a fresh contribution in this direction.

Of the various factors of cohesion in a poetic text, here we will deal with lexical solidarities represented by the joint occurrence of nouns;⁵ in other words, the subject of our research will be nouns that recur together, i.e. within the same line of verse,⁶ with a significant frequency compared to a reference set of ghazals. Henceforth we will refer to these nouns as solidarity nouns.

Identifying solidarity nouns in a text offers material for studying a series of important textual aspects as part of research on cohesion in general and its stylistic aspects in particular.

At a paradigmatic level, it enables us to highlight combinations in the vocabulary belonging to a specific corpus from the quantitative and qualitative points of view, by revealing which and how many words used by an author tend to occur in pairs. From a comparative point of view, within a set of authors we can identify those who tend to encode their vocabulary in solidarity nouns and those who organize their vocabularies in a looser way, i.e. with nouns occurring without a fixed 'partner'.

At a syntagmatic level, from the grammatical point of view, identifying solidarity pairs and their related contexts enables us

⁴ D. MENEGHINI, *Farroxi, Hâfez, Tâleb: dati per un'analisi comparativa del lessico*, PhD thesis, Studi Iranici, IV cycle, 1992; R. ZIPOLI, "Processing word pairs in samples from the Lirica Persica series", *Studia Iranica Mesopotamica Anatolica*, 1 (1994), 1995, pp. 247-97; D. MENEGHINI, "La ripetizione lessicale nei ghazal di Salmân i Sâwâji", *Annali di Ca' Foscari*, XXXVI, 3, 1997, serie orientale 28, pp. 215-52; R. ZIPOLI, "Textual Solidarity in the Ghazals of Hâfez", in *Sokhanvâre, panjâh o panj goftâr-e pezbubeshi be yâde doktor Parviz Nâtel Khânlari*, edited by I. Afshâr - H.R. Roemer, Tehrân, 1997, pp. 153-69; R. ZIPOLI, "Syntagma Cohesion", cit.

⁵ By the term 'noun' we mean those words defined as such by the dictionary even when they take on different grammatical functions according to the context (for example, *sar* and *ruy* may act as prepositions); for the time being, however, we have not considered possible nominal functions assumed by other classes of words (especially adjectives and nominal forms of verbs).

⁶ The search for solidarity nouns may also be extended to the joint

to study the morphological and syntactic relations between the two elements in the pair (direct or indirect relations, determining relations, etc.). By studying these contexts containing the pairs it is also possible to highlight the semantic relations between the two elements and the potential unit of meaning constructed by the pair. Also of great importance is the study of possible rhetorical relations between the components of a pair of nouns in terms of signifiers (assonances, alliterations, puns, prosodic affinities, etc.) and signifieds (metaphors, antithesis, comparisons, etc.). These are just some of the possibilities in this sector once the reference material has been identified.⁷

As regards the present paper, we will illustrate a working method aimed at finding and presenting the solidarity nouns in a given set of texts, made up of 20 samples of ghazals, each consisting of 1,000 lines. Using a method of guided randomness, each sample is extracted from the *divan* of an author considered to be of key importance in the history of the ghazal; the authors are, in chronological order: Sanâ'i, Anvari, Khâqâni, 'Attâr, Rumi, 'Erâqi, Sa'di, Amir Khosraw, Khwâju Kermâni, Salmân Sâvaji, Hâfez, Kamâl Khojandi, Jâmi, Bâbâ Feghâni, Ahli, Vahshi, Naziri Nishâpuri, Tâleb Âmoli, Sâ'eb and Bidel. To gather the data, we used the database and search tools provided by the CD Rom *Lirica Persica Hypertext, browse and search 20,000 lines of Persian ghazals*.⁸ The method of finding solidarity nouns will be applied to each of the 20 samples and later to a text called the Corpus, made up of the set of 20 samples and considered statistically representative of the poetic language of the ghazal in general.

We will now describe the research methodology and present our data, followed by some general remarks.

occurrence of nouns in the same composition but, for the meantime, we will confine our research to line level.

⁷ For an example of this kind of work, see: "The syntagmatic cohesion between 'wind' and 'hair' in Hâfiz's ghazals", *Annali di Ca' Foscari*, XL, 3, 2001, serie orientale 32, pp. 93-110.

⁸ D. MENEGHINI, *Lirica Persica Hypertext, browse and search 20,000 lines of Persian ghazals*, Hyperfolia 1, Lirica Persica 17, Venice, 2000 (on CD-Rom).

Methodology

As mentioned above, the CD-Rom *Lirica Persica Hypertext*, provides a significant database of texts and word lists, supplemented by research tools aimed at creating 'personalized' processing paths. In fact it offers a set of quantitatively uniform ghazal samples and some basic procedures for processing the vocabulary according to individual research requirements. The procedure of interest to us here, called Lexical Solidarities, enables the user to identify the pairs of words attaining a certain frequency threshold in a sample. We applied the Lexical Solidarities program to each of the 20 samples of ghazals found in the hypertext. The same procedure was applied to the Corpus of 20,000 lines, considered as the reference database from which to extract values indicating the general trend of the ghazal as regards the study of solidarity nouns.

We configured the application of Lexical Solidarities⁹ so that it would process the lemmas¹⁰ from every sample and would provide an output for each sample, in alphabetical order, consisting of a list of the pairs of the lemmas occurring together in a line at least 7 times.¹¹ In the following scheme, for example, we present some of the data in the output of the program applied to lemmas in Bidel's sample:

⁹ For a detailed description of the procedure, see D. MENEGHINI, *Lirica Persica Hypertext*, cit., Main Page > Hypertext > Authors > Search > Lexical Solidarities.

¹⁰ For the kind of research we have described, it is more appropriate to work on lemmas rather than on types, which should be analyzed at a later stage. For a definition of lemmas and types, see *Lirica Persica Hypertext*, cit., Main Page > Hypertext > Lemmatization.

¹¹ This threshold is established through an experimental procedure: our starting point was to search the whole Corpus for pairs of words that occurred together at least 200 times (this limit meant that in theory the pairs found would have to recur on average at least 10 times in the individual samples, i.e. at least once every 100 lines). The output obtained applying this threshold only came up with couples of empty words or pairs with at least one empty word, i.e. conjunctions, prepositions, interjections, etc., whose recurrence is of no particular significance for our purposes. By carrying out a series of trials, we found that a frequency threshold of 140 provided data with pairs of full words, and especially a significant number (18) of pairs of nouns. On the basis of this value we processed the individual samples with a minimum frequency for the pairs equal to 7 (140 / 20). This threshold turned out to be effective since, except for Rumi (see note 13), all the samples have a relatively large number of solidarity nouns.

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

1	2		3	4	5
.....					
13	earaq ¹²	az	22	26	618
14	earaq	ḥaya1	10	26	24
15	earaq	18	8	26	436
16	earaq	kardan	9	26	204
17	earaq	ke	7	26	304
.....					

The table is organized as follows: column 1 – progressive number; column 2 – pair list; column 3 – pair frequency; column 4 – first lemma frequency; column 5 – second lemma frequency.

For each sample we thus obtained the output meeting the established criteria (lemma pairs; a minimum pair frequency of 7; alphabetical order). We then applied the same procedure to the lemmas in the corpus (all 20,000 lines), obviously proportionally modifying the minimum frequency of the pairs which thus became 140 (7 × 20). In other words, we processed the 21 files containing all the ‘raw’ data required to proceed with our research.

At this point the general lists of the pairs were re-processed to isolate material of interest for our research purposes. As mentioned above, our work aims at identifying lexical solidarities made up of nouns – a single specific class of semantically full and independent words – occurring jointly. Obviously we could also have tackled the study of solidarity on different subjects, such as the combination of pronoun solidarities, noun-verb solidarities, noun-adjective solidarities, etc. All of these research paths are interesting and waiting to be developed. Given the total absence of databases in our field, we believe the study of solidarity nouns to be the most urgent and interesting phase of an initial stage of research. From the complete lists of solidarities we extracted the noun pairs, thus obtaining new lists configured as follows:

¹² For the criteria for transliteration and encoding homonyms by numerical codes, see D. MENEHINI, *Lirica Persica Hypertext*, cit., Main Page > Hypertext > Transliteration / Encoding homonyms.

.....					
14	əaraq	ḥaya1	10	26	24
26	əalam	del	8	44	154
617	ab	del	7	42	154
627	ab	xak	7	42	61
628	ablā	pay	8	10	67
681	ayına	bidel	8	84	88
687	ayına	del	27	84	154
.....					

This kind of list, however, only provides partial data about solidarity nouns. In particular, there is no index of pair cohesion, i.e. no value which would enable us to qualify a pair according to the 'strength' of attraction between its components. In other words, for the purposes of processing the data it would be useful to have an index to quantify the tendency of two lemmas to occur in the same line/context, measuring the incidence of the pair frequency compared to the frequency of its single components. Let's look at an example of a pair type:

A əaraq ḥaya1 10 26 24

This pair has a very high strength of attraction, since the two nouns occur together in almost half of their presences (10 times out of 26 for əaraq and 10 times out 24 for ḥaya1). If we take another pair:

B əalam del 8 44 154

we see it has a fairly low strength of attraction, because only a few occurrences of əalam (8 out of 44) and very few of del (8 out of 154) take place in the pair. To measure the strength of attraction we can use the so-called cohesion index calculated by multiplying the ratio of the pair frequency over the frequency of the first component by the ratio of the pair frequency over the frequency of the second component (the cohesion index of pair A is thus $(10/26) \times (10/24) = 0.16$, while that of pair B is $(8/44) \times (8/154) = 0.009$). This is an extremely sensitive index whose bounds of variation go from 0 to 1.

Given the importance of this index, we have applied the formula to the noun pairs retrieved from our samples, thus obtaining a further criterion to be used in assessing the significance of them.

To make consultation easier, in the Appendix we show two tables for each sample and for the Corpus: the first of the two tables is a list of the 15 most frequent pairs (in case of equal frequency, the order is according to the cohesion index); and in the second we provide the list of 15 pairs showing most cohesion from those with a frequency equal or higher than 7.¹³ As regards the cohesion criterion, we must take into account that it is totally independent of the value of the frequency of the pair. In fact the cohesion index of two *hapax legomena* (i.e. words with a frequency of 1) recurring in the same line will give the highest value, i.e. 1, since the two lemmas 'always' occur together. This is not significant, however, since given the lemma frequency (= 1), the fact they occur together may be purely random. If two high frequency lemmas occur together, for example 10 times, and have a high cohesion index, the event is no longer random and must be seen as a clear indication of a 'preference'. While the identification of the most frequent pairs is immediate, in identifying the 15 pairs with most cohesion, the choice of a minimum pair frequency threshold is crucial (in any case, the a priori choice to set the minimum pair frequency threshold seemed necessary to ensure we would obtain significant results). It must be born in mind, however, that by modifying the minimum frequency threshold of a pair even only slightly, for example from 7 to 5, the list of 15 pairs showing most coherence could be completely different from that in the Appendix. Nonetheless, our results do have an intrinsic value: they present the pairs showing most coherence among the most frequent words in the vocabulary

Remarks

In analyzing the data in the tables we can make some general remarks.

The Corpus data reveals that 14 out of the 15 most frequent pairs are included in the 15 pairs showing most coherence (the only exception is *jan / sar*, which is replaced by the

¹³ The only exception are Rumi's data. Setting out a minimum frequency threshold of 7, his sample had 14 rather than 15 pairs of solidarity nouns. To bring his data into line with the other samples, we retrieved the pair showing most cohesion from those with a frequency of 6 and included it in the two lists. See Appendix.

pair *del / jay* in the pairs showing most coherence) albeit in a different order (the most frequent do not always automatically show the most coherence). In absolute terms these pairs seem to represent the basic pairs in classical lyrical language.

In observing the tables of the authors we note that the list of the pairs showing most coherence includes a series of combinations of nouns which do not appear in the list of most frequent pairs (in Kamâl Khojandi, for example, there are 13 of them). The only exceptions in this sense are the samples of Naziri Nishâpuri and Rumi. In the former there is only one new pair among the pairs showing most coherence, and in the latter none.

We would also like to stress the considerable difference between authors as regards the occurrences of the most frequent pair in each sample: an author like 'Erâqi uses the pair *del / jan* 55 times (roughly once every 18 lines), whereas Hâfez uses it only 10 times (once every 100 lines) and in his sample the most frequent pair (*del / hæfez*) occurs only 14 times (every 72 lines). The following table summarizes this data:

<i>Author</i>	<i>Occurrences of the most frequent pair</i>	<i>Most frequent pair</i>
'Erâqi	55	<i>del / jan</i>
Anvari	48	<i>del / jan</i>
'Attâr	45	<i>del / jan</i>
Sanâ'i	44	<i>del / jan</i>
Salmân Sâvaji	41	<i>del / jan</i>
Amir Khosraw	39	<i>del / jan</i>
Ahli	34	<i>ahli / del</i>
Bidel	27	<i>ayınâ / del</i>
Khâqâni	27	<i>del / jan</i>
Kamâl Khojandi	26	<i>sar / zolf</i>
Khwâju Kermâni	26	<i>del / zolf</i>
Rumi	23	<i>del / jan</i>
Tâleb Âmoli	21	<i>del / taleb</i>
Vahshi	20	<i>del / vahşi</i>
Bâbâ Feghâni	18	<i>ah / faqâni</i>
Sa'di	18	<i>del / jan</i>
Naziri Nishâpuri	17	<i>eesq / del</i>
Jâmi	16	<i>eesq / jamî</i>

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

Sâ'eb	16	gawhar / şadaf
Hâfez	14	del / hâfez ¹⁴

The general data for the total occurrences of the pairs in each sample (i.e. the sum of the frequencies of the individual pairs) may provide an initial idea about the authors' diverse tendencies to encode their vocabulary in solidarity pairs or organize their vocabularies in a looser way from this tendency, i.e. with lemmas occurring with no fixed 'partner'. To give an idea of these differences, we can see (in the following table) the great gap between the highest and lowest data: the sum of occurrences of the 15 most frequent pairs in the sample of Salmân is 321, while in the sample of Naziri it is 132:

<i>Author</i>	<i>Total occurrences of the 15 most frequent pairs</i>
Salmân Sâvaji	321
Amir Khosraw	287
Anvari	266
'Erâqi	258
Kamâl Khojandi	256
'Attâr	254
Sanâ'i	249
Ahli	238
Khwâju Kermâni	238
Khâqâni	210
Tâleb Âmoli	205
Bâbâ Feghâni	204
Bidel	195
Jâmi	188
Vahshi	188
Sâ'eb	179
Sa'di	165

¹⁴ One obviously striking – but statistically predictable – feature in the list of the most frequent pairs is the massive presence of the pairs formed by 'del'. This in fact is the most frequent noun in almost all the samples (the only exceptions are the samples of Vahshi in which del is second most frequent after the *takballos*, and Rumi who uses *jan* most frequently); del is also the most frequent noun in the Corpus tables, figuring in 14 out of 15 pairs.

Rumi	147
Hâfez	140
Naziri Nishâpuri	132

As regards the nouns forming the most frequent pairs, the data for one sample varies greatly from that of another and the most frequent pairs in the samples are very different also if compared to the pairs in the Corpus (see in the Appendix the pairs preceded by *). We can consider the extremes ranging from the samples of Bidel and Vahshi – in which there is only one pair also found in the series of the most frequent pairs in the Corpus (pāy / sar and del / jān, respectively) – to the samples of Khâqâni and Salmân in which as many as 9 pairs are also found in the Corpus table.

Even from a cursory glance, the most interesting data emerges from the tables of the pairs showing most coherence in the samples. In most samples all, or almost all, the pairs are different from those in the Corpus and only a few – and in any case quantitatively fairly insignificant – samples reflect in part the standard established by the Corpus data (see in the Appendix the pairs preceded by *). This enables us to highlight the fact that each author shows specificity in making combinations with the most used nouns in his vocabulary.¹⁵ This specificity (obviously linked to the amount and substance of the characteristic vocabulary of individual samples) appears, however, at different levels. We will now summarize this phenomenon (beside each author's name, we add the number of pairs included in the 'table of pairs by cohesion index' also found in the equivalent list in the Corpus):

Bidel	0
Hâfez	1
Kamâl Khojandi	1

¹⁵ In many samples the *takballos* has a special role (particularly in Vahshi, Naziri Nishâpuri, Rumi and Ahli where it is present, in 11, 6, 6, and 5 pairs, respectively). As well as being a word with high frequency, it seems to recur preferably with some specific terms (gamm, jān, del, œeşq). In fact the line with the *takballos* is usually strongly conditioned by the thematic and rethoric point of view, and consequently also at lexical level.

Sâ'eb	1
Salmân Sâvaji	1
Tâleb Âmoli	1
Khwâju Kermâni	2
Sanâ'i	2
Vahshi	2
Bâbâ Feghâni	2
Ahli	3
Jâmi	3
'Attâr	4
Naziri Nishâpuri	4
Sa'di	4
Anvari	5
'Erâqi	5
Khâqâni	6
Amir Khosraw	6
Rumi	6

As regards the cohesion index, there are considerable differences between the samples:¹⁶ the most coherent pair in the Naziri sample (ruz / şab) shows a very low index – 0.056 – while the most coherent pair in the 'Attâr sample (sud / ziyân) has a cohesion index of 0.875. As general tendency, the presence of noun pairs in Naziri is much less predictable than in 'Attâr.

This ends our general remarks in which we only wished to provide an example of an analysis of a quantitative nature. To continue research at syntagmatic level, *Lirica Persica Hypertext* has another procedure, called Contexts, which can be used to retrieve from the samples the lines/contexts containing the pairs, thus making it possible to study them in their textual context.¹⁷ An in-depth analysis of the data, taking into account the semantic relations between the nouns making up the

¹⁶ On this subject, we must bear in mind that some pairs (found, for example, in the Sanâ'i tables) are made up of two nouns which are part of a refrain (ızad / nâm, baça / kafer and dust / gıyâş). In such cases, the presence, the frequency and the cohesion index of the pair must be assessed taking into account its specific position and function.

¹⁷ For a description of the procedure, see D. MENEGHINI, *Lirica Persica Hypertext*, cit., Main Page > Hypertext > Authors > Search > Context.

pairs and the related line contexts, would require much more time and space than available here. We hope, however, that the publication of this data will have stimulated those who study Persian verse to take a further interest in solidarity nouns, their cohesive function in a corpus of ghazals, and the characterizing stylistic aspects which they may reveal.

APPENDIX

We provide here tables summarizing the data for the individual samples and the Corpus arranged in the alphabetical order of the authors' names. The tables for the Corpus are shown at the end of the series. The sign [*] means that the pair is also present in the corresponding Corpus table. This is useful in checking out some of our remarks.

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

Ahli noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	ahli	del	34	167	252	0.027
2*	del	qamm	26	252	82	0.033
3*	del	jan	25	252	114	0.022
4*	dard	del	18	37	252	0.035
5*	del	xun	18	252	59	0.022
6	ahli	qamm	16	167	82	0.019
7	qamm	jan	13	82	114	0.018
8	eesq	ahli	13	74	167	0.014
9*	dast	del	13	60	252	0.011
10	rahl	xak	11	64	43	0.044
11	rahl	sar	11	64	85	0.022
12	didā	xun	10	38	59	0.045
13	ahli	soxan	10	167	27	0.022
14	del	vaşl	10	252	35	0.011
15	del	lab	10	252	47	0.008

Ahli noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	aftab	zarra	8	23	17	0.164
2	qadd	sarv	7	12	27	0.151
3	ab	hayat	9	32	18	0.141
4	kuy	sag	9	31	30	0.087
5	hayat	lab	7	18	47	0.058
6	muy	sar	8	15	85	0.050
7	lael	lab	7	23	47	0.045
8	didā	xun	10	38	59	0.045
9	rahl	xak	11	64	43	0.044
10	buy	gol	7	18	74	0.037
11	gol	xar	7	74	18	0.037
12*	dard	del	18	37	252	0.035
13*	pay	sar	8	22	85	0.034
14*	del	qamm	26	252	82	0.033
15	ahli	del	34	167	252	0.027

Amir Khosraw noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jan	39	285	151	0.035
2*	del	qamm	35	285	84	0.051
3*	del	xun	30	285	65	0.049
4	del	xosraw	22	285	126	0.013
5*	del	zolf	21	285	60	0.026
6	caşm	del	17	73	285	0.014
7*	eeşq	del	16	42	285	0.021
8	del	kas	16	285	49	0.018
9	del	jay	14	285	54	0.013
10*	del	sar	14	285	98	0.007
11*	sar	zolf	13	98	60	0.029
12	del	gahl	13	285	44	0.013
13	del	ruyl	13	285	78	0.008
14	qamm	jan	12	84	151	0.011
15*	jan	sar	12	151	98	0.010

Amir Khosraw noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	darl	xak	10	36	34	0.082
2*	del	qamm	35	285	84	0.051
3	del	xun	30	285	65	0.049
4	sar	tiq	7	98	11	0.045
5*	ruz	şab	9	34	56	0.043
6	dahan	lab	7	21	55	0.042
7	ab	caşm	11	40	73	0.041
8	şab	xab	7	56	24	0.036
9*	del	jan	39	285	151	0.035
10*	sar	zolf	13	98	60	0.029
11*	del	zolf	21	285	60	0.026
12	kuy	sar	10	41	98	0.025
13	caşm	dida	8	73	38	0.023
14*	eeşq	del	16	42	285	0.021
15	caşm	xun	10	73	65	0.021

Anvari noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	<i>F. of word A</i>	<i>F. of word B</i>	<i>Cohesion Index</i>
1*	del	jan	48	202	160	0.071
2*	del	qamm	29	202	124	0.034
3*	eesq	del	25	104	202	0.030
4*	ruz	şab	19	45	34	0.236
5	jahan	jan	17	51	160	0.035
6	eesq	qamm	15	104	124	0.017
7*	del	sar	14	202	93	0.010
8	eesq	sar	13	104	93	0.017
9	jan	kar	13	160	92	0.011
10	del	kar	13	202	92	0.009
11	qamm	jan	13	124	160	0.009
12	jafa	vafa	12	30	34	0.141
13*	del	zolf	12	202	51	0.014
14*	eesq	jan	12	104	160	0.009
15	dast	pay	11	61	35	0.057

Anvari noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	<i>F. of word A</i>	<i>F. of word B</i>	Cohesion Index
1	gol	xar	8	16	11	0.364
2*	ruz	şab	19	45	34	0.236
3	jafa	vafa	12	30	34	0.141
4	hajr	Vaşl	10	23	32	0.136
5*	del	jan	48	202	160	0.071
6	dast	pay	11	61	35	0.057
7	eomr	ruz	8	38	45	0.037
8*	pay	sar	11	35	93	0.037
9	jahan	jan	17	51	160	0.035
10*	del	qamm	29	202	124	0.034
11	mahl	ruyl	8	29	69	0.032
12	qaşm	zolf	7	32	51	0.030
13	roxl	zolf	7	32	51	0.030
14*	eesq	del	25	104	202	0.030
15	dam	qamm	8	20	124	0.026

'Attâr noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jan	45	183	165	0.067
2*	eesq	del	25	107	183	0.032
3*	sar	zolf	20	97	71	0.058
4	eaṭṭar	del	20	78	183	0.028
5	jahan	jan	16	48	165	0.032
6*	eesq	jan	16	107	165	0.015
7	muy	sar	15	28	97	0.083
8*	dard	del	15	44	183	0.028
9*	del	zolf	15	183	71	0.017
10*	del	xun	14	183	34	0.032
11*	pay	sar	12	24	97	0.062
12	eesq	sar	11	107	97	0.012
13	dard	darman	10	44	10	0.227
14	eaql	jan	10	23	165	0.026
15	jan	zolf	10	165	71	0.009

'Attâr noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	sud	ziyan	7	8	7	0.875
2	nang	nam	9	9	24	0.375
3	eadam	vojud	7	12	12	0.340
4	dard	darman	10	44	10	0.227
5	qamm	ṣadi	8	48	11	0.121
6	muy	sar	15	28	97	0.083
7*	del	jan	45	183	165	0.067
8*	pay	sar	12	24	97	0.062
9*	sar	zolf	20	97	71	0.058
10	dast	pay	7	37	24	0.055
11	eaṭṭar	soxan	9	78	19	0.055
12	aftab	ruyl	7	16	64	0.048
13	eaql	eesq	9	23	107	0.033
14	jahan	jan	16	48	165	0.032
15*	eesq	del	25	107	183	0.032

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

Bâbâ Feghâni noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	ah	fağani	18	51	137	0.046
2	del	fağani	18	217	137	0.011
3	ateş	del	17	45	217	0.030
4	ah	del	15	51	217	0.020
5	del	gol	14	217	104	0.009
6*	del	ğamm	13	217	25	0.031
7	ab	del	13	51	217	0.015
8*	del	jan	13	217	57	0.014
9*	del	didâ	13	217	61	0.013
10	gol	xâr	12	104	13	0.107
11	çaman	gol	12	23	104	0.060
12*	del	xun	12	217	41	0.016
13	fağani	sar	12	137	72	0.015
14	buy	gol	11	26	104	0.045
15	dağl	del	11	25	217	0.022

Bâbâ Feghâni noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	çarağ	rawşan	8	24	18	0.148
2	çaman	morğ	7	23	18	0.118
3	gol	xâr	12	104	13	0.107
4	nâz	sarv	10	41	25	0.098
5	ab	gel	7	51	14	0.069
6	çarağ	şame	7	24	31	0.066
7	şab	şâb	8	43	23	0.065
8	çaman	gol	12	23	104	0.060
9	ah	fağani	18	51	137	0.046
10	buy	gol	11	26	104	0.045
11	bağ	gol	9	22	104	0.035
12	ateş	şame	7	45	31	0.035
13*	ruz	şab	7	36	43	0.032
14*	del	ğamm	13	217	25	0.031
15	ateş	del	17	45	217	0.030

Bidel noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	ayınā	del	27	84	154	0.056
2	del	nafas	22	154	75	0.042
3	bidel	del	14	88	154	0.014
4	pay	ḫab	12	67	28	0.077
5	gol	rangl	12	54	72	0.037
6*	pay	sar	12	67	70	0.031
7	ayınā	jay	12	84	63	0.027
8	del	xayal	12	154	46	0.020
9	gawhar	mawj	11	40	31	0.098
10	ayınā	nafas	11	84	75	0.019
11	earaq	ḫayal	10	26	24	0.160
12	ayınā	temsāl	10	84	10	0.119
13	daql	ṣame	10	32	40	0.078
14	naqṣ	pay	10	32	67	0.047
15	çaşm	moça	10	62	38	0.042

Bidel noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	ball	parvaz	7	14	18	0.194
2	earaq	ḫayal	10	26	24	0.160
3	dast	doea	7	42	8	0.146
4	tiq	zaxm	7	28	14	0.125
5	ayınā	temsāl	10	84	10	0.119
6	maḥfel	ṣame	7	12	40	0.102
7	buy	gol	9	15	54	0.100
8	gawhar	mawj	11	40	31	0.098
9	ablā	pay	8	10	67	0.096
10	ayınā	ṣayqal	8	84	8	0.095
11	daql	ṣame	10	32	40	0.078
12	pay	ḫab	12	67	28	0.077
13	moça	negah	8	38	23	0.073
14	gol	gonça	7	54	16	0.057
15	ayınā	del	27	84	154	0.056

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

'Erâqi noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jān	55	212	178	0.080
2*	del	ḡamm	27	212	90	0.038
3	dar1	xāk	16	71	31	0.116
4*	del	sar	16	212	76	0.016
5	del	yār	16	212	81	0.015
6	ēeraqi	del	15	89	212	0.012
7*	del	zolf	14	212	33	0.028
8	jān	lab	13	178	48	0.020
9	del	kar	13	212	54	0.015
10	ḡamm	jān	13	90	178	0.011
11	marg	zendaḡı	12	20	16	0.450
12	dust	ḡıyaş	12	49	12	0.245
13*	sar	zolf	12	76	33	0.057
14	del	vaşl	12	212	44	0.015
15	dar1	del	12	71	212	0.010

'Erâqi noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	marg	zendaḡı	12	20	16	0.450
2	dust	ḡıyaş	12	49	12	0.245
3*	ruz	şab	11	25	22	0.220
4	jagar	xun	10	12	39	0.214
5	doşman	dust	9	12	49	0.138
6	dar1	xāk	16	71	31	0.116
7	dast	pay	10	44	20	0.114
8	jām	may	9	30	33	0.082
9*	del	jān	55	212	178	0.080
10	hajr	vaşl	8	19	44	0.077
11*	sar	zolf	12	76	33	0.057
12*	del	ḡamm	27	212	90	0.038
13*	del	zolf	14	212	33	0.028
14	ēeşq	jām	7	59	30	0.028
15	del	xayāl	11	212	23	0.025

Hâfez noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	del	ḥāfez	14	137	115	0.012
2	bolbol	gol	13	14	52	0.232
3	eeşq	raḥl	10	55	67	0.027
4*	del	zolf	10	137	30	0.024
5*	del	jan	10	137	65	0.011
6	del	raḥl	10	137	67	0.011
7	ḥāfez	sar	9	115	84	0.008
8	parvaṇa	şame	8	8	17	0.471
9	bağ	gol	8	13	52	0.095
10	jam	may	8	36	43	0.041
11	dast	zolf	8	54	30	0.040
12	raḥl	xak	8	67	30	0.032
13	ateş	del	8	15	137	0.031
14	dast	sar	8	54	84	0.014
15*	del	qamm	8	137	36	0.013

Hâfez noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	parvaṇa	şame	8	8	17	0.471
2	moğ	pir	7	7	20	0.350
3	bolbol	gol	13	14	52	0.232
4	bağ	gol	8	13	52	0.095
5	jam	may	8	36	43	0.041
6	dast	zolf	8	54	30	0.040
7	raḥl	xak	8	67	30	0.032
8	ateş	del	8	15	137	0.031
9	del	din	7	137	12	0.030
10	eeşq	raḥl	10	55	67	0.027
11	dust	jan	7	30	65	0.025
12*	del	zolf	10	137	30	0.024
13	gol	ruyl	7	52	39	0.024
14	jan	lab	7	65	38	0.020
15	sar	xak	7	84	30	0.019

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

Jâmi noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	eeşq	jâmi	16	75	138	0.025
2*	del	jân	16	159	81	0.020
3	jâm	may	14	34	37	0.156
4	jân	tan	14	81	33	0.073
5*	del	ğamm	14	159	47	0.026
6*	del	dîdâ	13	159	32	0.033
7	rah1	sar	13	69	76	0.032
8	del	jâmi	13	159	138	0.008
9*	del	xun	12	159	40	0.023
10	Lael	lab	11	35	63	0.055
11	jâmi	lael	11	138	35	0.025
12	jâmi	may	11	138	37	0.024
13*	ruz	şab	10	23	28	0.155
14	rah1	xâk	10	69	39	0.037
15	del	rah1	10	159	69	0.009

Jâmi noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	jâm	may	14	34	37	0.156
2*	ruz	şab	10	23	28	0.155
3	jân	tan	14	81	33	0.073
4	dîdâ	xun	9	32	40	0.063
5	Lael	lab	11	35	63	0.055
6	aşk	dîdâ	7	29	32	0.053
7	kuy	sar	9	28	76	0.038
8	rah1	xâk	10	69	39	0.037
9*	del	dîdâ	13	159	32	0.033
10	rah1	sar	13	69	76	0.032
11	sar	xâk	9	76	39	0.027
12	jâmi	soxan	8	138	17	0.027
13*	del	ğamm	14	159	47	0.026
14	jâmi	lael	11	138	35	0.025
15	eeşq	jâmi	16	75	138	0.025

Kamâl Khojandi noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	sar	zolf	26	136	84	0.059
2*	jan	sar	23	101	136	0.039
3*	del	jan	23	179	101	0.029
4*	del	xun	21	179	49	0.050
5*	del	zolf	17	179	84	0.019
6*	çaşm	del	17	115	179	0.014
7	del	gamza	16	179	35	0.041
8	kamal	sar	16	148	136	0.013
9*	pay	sar	15	41	136	0.040
10	kamal	lab	15	148	111	0.014
11	kamal	soxan	14	148	33	0.040
12*	del	dida	14	179	49	0.022
13	jan	kamal	14	101	148	0.013
14	jan	lab	13	101	111	0.015
15	bad	zolf	12	22	84	0.078

Kamâl Khojandi noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	qadd	sarv	7	13	20	0.188
2	bolbol	gol	10	13	48	0.160
3	bad	şabal	7	22	15	0.148
4	bad	zolf	12	22	84	0.078
5	gol	varağ	7	48	15	0.068
6	lab	şakar	10	111	14	0.064
7	sar	zolf	26	136	84	0.059
8	darl	xak	10	43	41	0.057
9	lab	şırın	10	111	16	0.056
10*	del	xun	21	179	49	0.050
11	muy	sar	11	18	136	0.049
12	abruy	çaşm	10	18	115	0.048
13	del	kabab	10	179	12	0.047
14	şab	şame	7	44	24	0.046
15	lael	lab	7	10	111	0.044

Khâqâni noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jan	27	168	123	0.035
2	del	xâqâni	18	168	109	0.018
3*	del	qamm	16	168	60	0.025
4*	eeşq	del	16	85	168	0.018
5	ab	ateş	15	53	38	0.112
6*	dard	del	15	46	168	0.029
7	jan	xâqâni	15	123	109	0.017
8*	del	sar	15	168	99	0.014
9*	pay	sar	11	32	99	0.038
10	ateş	del	11	38	168	0.019
11*	del	zolf	11	168	40	0.018
12*	eeşq	jan	11	85	123	0.012
13*	ruz	şab	10	36	22	0.126
14	dast	pay	10	54	32	0.058
15	qamm	jan	9	60	123	0.011

Khâqâni noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	ruz	şab	10	36	22	0.126
2	ab	ateş	15	53	38	0.112
3	dast	pay	10	54	32	0.058
4*	pay	sar	11	32	99	0.038
5*	del	jan	27	168	123	0.035
6*	dard	del	15	46	168	0.029
7*	del	qamm	16	168	60	0.025
8	del	tan	7	168	14	0.021
9	ateş	del	11	38	168	0.019
10*	del	zolf	11	168	40	0.018
11	jan	jay	8	123	29	0.018
12	eeşq	del	16	85	168	0.018
13	del	xâqâni	18	168	109	0.018
14	jan	xâqâni	15	123	109	0.017
15	eeşq	dard	8	85	46	0.016

Khawâju Kermâni noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cobesion Index
1*	del	zolf	26	208	78	0.042
2*	del	jan	24	208	102	0.027
3*	şar	zolf	23	116	78	0.058
4*	del	sar	19	208	116	0.015
5	lael	lab	18	37	45	0.195
6*	del	xun	16	208	35	0.035
7	del	şaju	16	208	105	0.012
8	dard	darman	14	23	15	0.568
9	ab	caşm	14	62	87	0.036
10	ab	ateş	12	62	33	0.070
11	Kuy	sar	12	23	116	0.054
12	şakar	şirin	11	28	24	0.180
13	caşm	lael	11	87	37	0.038
14	del	şame	11	208	24	0.024
15	del	mehr	11	208	25	0.023

Khawâju Kermâni noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	dard	darman	14	23	15	0.568
2	lael	lab	18	37	45	0.195
3	şakar	şirin	11	28	24	0.180
4	bada	jam	8	22	33	0.088
5	jan	janan	9	102	11	0.072
6	ab	ateş	12	62	33	0.070
7	jam	may	9	33	35	0.070
8	bolbol	gol	7	20	38	0.064
9	lab	şirin	8	45	24	0.059
10*	şar	zolf	23	116	78	0.058
11	kuy	şar	12	23	116	0.054
12	darl	xak	9	52	29	0.054
13	dida	Xun	9	46	35	0.050
14	caşm	mardom	7	87	12	0.047
15*	del	zolf	26	208	78	0.042

Naziri Nishâpuri noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	eeşq	del	17	89	155	0.021
2	del	naẓırı	15	155	107	0.014
3	eeşq	naẓırı	11	89	107	0.013
4	del	ruz	8	155	28	0.015
5*	del	ğamm	8	155	32	0.013
6	kas	naẓırı	8	55	107	0.011
7	çaşm	del	8	46	155	0.009
8*	del	sar	8	155	85	0.005
9*	ruz	şab	7	28	31	0.056
10	del	yār	7	155	19	0.017
11	eeşq	jāy	7	89	47	0.012
12*	del	jān	7	155	32	0.010
13	eeşq	kār	7	89	58	0.009
14	del	jāy	7	155	47	0.007
15	eeşq	sar	7	89	85	0.006

Naziri Nishâpuri noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	ruz	şab	7	28	31	0.056
2*	eeşq	del	17	89	155	0.021
3	del	yār	7	155	19	0.017
4	del	ruz	8	155	28	0.015
5	del	naẓırı	15	155	107	0.014
6*	del	ğamm	8	155	32	0.013
7	eeşq	naẓırı	11	89	107	0.013
8	eeşq	jāy	7	89	47	0.012
9	kas	naẓırı	8	55	107	0.011
10*	del	jān	7	155	32	0.010
11	eeşq	kār	7	89	58	0.009
12	çaşm	del	8	46	155	0.009
13	del	jāy	7	155	47	0.007
14	eeşq	sar	7	89	85	0.006
15	del	kār	7	155	58	0.005

Rumi noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jan	23	126	152	0.028
2	şams	tabrizl	18	36	19	0.474
3	din	şams	11	16	36	0.210
4*	ruz	şab	10	27	21	0.176
5*	eeşq	jan	10	87	152	0.008
6	gol	xar	9	24	15	0.225
7	jahan	jan	9	49	152	0.011
8*	del	xun	8	126	19	0.027
9	jan	tan	8	152	18	0.023
10	din	tabrizl	7	16	19	0.161
11	ab	ateş	7	35	26	0.054
12	eeşq	şams	7	87	36	0.016
13*	çaşm	del	7	37	126	0.011
14*	eeşq	del	7	87	126	0.004
15	aşman	zamin	6	13	13	0.213

Rumi noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	şams	tabrizl	18	36	19	0.474
2	gol	xar	9	24	15	0.225
3	aşman	zamin	6	13	13	0.213
4	din	şams	11	16	36	0.210
5*	ruz	şab	10	27	21	0.176
6	din	tabrizl	7	16	19	0.161
7	ab	ateş	7	35	26	0.054
8*	del	jan	23	126	152	0.028
9*	del	xun	8	126	19	0.027
10	jan	tan	8	152	18	0.023
11	eeşq	şams	7	87	36	0.016
12	jahan	jan	9	49	152	0.011
13*	çaşm	del	7	37	126	0.011
14*	eeşq	jan	10	87	152	0.008
15*	eeşq	del	7	87	126	0.004

Sa'di noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jan	18	131	65	0.038
2	doşman	dust	14	17	89	0.130
3*	pay	sar	13	32	110	0.048
4	del	dust	12	131	89	0.012
5	del	jay	11	131	35	0.026
6*	del	qamm	11	131	41	0.023
7*	jan	sar	11	65	110	0.017
8	dust	saedi	11	89	101	0.013
9	bolbol	gol	10	17	32	0.184
10	dast	del	10	69	131	0.011
11	del	saedi	10	131	101	0.008
12	sar	xak	9	110	30	0.025
13	dust	ruyl	9	89	81	0.011
14	pay	xak	8	32	30	0.067
15	kuy	sar	8	13	110	0.045

Sa'di noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	bolbol	gol	10	17	32	0.184
2	doşman	dust	14	17	89	0.130
3	pay	xak	8	32	30	0.067
4*	pay	sar	13	32	110	0.048
5*	ruz	şab	7	47	23	0.045
6	kuy	sar	8	13	110	0.045
7*	del	jan	18	131	65	0.038
8	del	jay	11	131	35	0.026
9	sar	xak	9	110	30	0.025
10*	del	qamm	11	131	41	0.023
11	dast	pay	7	69	32	0.022
12	qamm	jan	7	41	65	0.018
13	jan	sar	11	65	110	0.017
14	dust	saedi	11	89	101	0.013
15	dust	qamm	7	89	41	0.013

Sâ'eb noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	gawhar	şadaf	16	57	23	0.195
2*	del	zolf	15	191	23	0.051
3	del	şâ ^c eb	15	191	92	0.013
4	dast	daman	14	77	52	0.049
5	gol	şabnam	13	78	18	0.120
6	ab	gawhar	13	72	57	0.041
7	del	gawhar	12	191	57	0.013
8*	del	sar	12	191	83	0.009
9	gol	xar	11	78	20	0.078
10	del	jay	10	191	33	0.016
11	sar	şâ ^c eb	10	83	92	0.013
12*	eesq	del	10	49	191	0.011
13	del	ruyl	10	191	63	0.008
14	ruyl	zamin	9	63	23	0.056
15	daman	gol	9	52	78	0.020

Sâ'eb noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	gawhar	şadaf	16	57	23	0.195
2	daql	lala	7	24	14	0.146
3	gol	şabnam	13	78	18	0.120
4	tıq	zaban	7	21	24	0.097
5	gol	xar	11	78	20	0.078
6	eaql	eesq	7	13	49	0.077
7	bolbol	gol	7	11	78	0.057
8	ruyl	zamin	9	63	23	0.056
9*	del	zolf	15	191	23	0.051
10	şab	xab	7	41	24	0.050
11	dast	daman	14	77	52	0.049
12	gol	gonça	7	78	15	0.042
13	ab	gawhar	13	72	57	0.041
14	ab	şadaf	8	72	23	0.039
15	soxan	şâ ^c eb	8	24	92	0.029

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

Salmân Sâvaji noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jān	41	255	155	0.043
2*	sar	zolf	39	191	93	0.086
3*	del	zolf	26	255	93	0.029
4*	del	sar	24	255	191	0.012
5*	del	dīdā	21	255	58	0.030
6*	pay	sar	20	43	191	0.049
7	del	salman	19	255	110	0.013
8	ab	dīdā	18	57	58	0.098
9	del	jāy	18	255	45	0.028
10*	eeşq	del	18	66	255	0.019
11*	ruz	şab	17	41	54	0.131
12	jān	zolf	17	155	93	0.020
13	kuy	sar	15	41	191	0.029
14	çaşm	şab	14	92	22	0.097
15*	del	qamm	14	255	58	0.013

Salmân Sâvaji noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	dard	davā	9	34	12	0.199
2	jagar	xun	8	10	44	0.145
3	sarv	sayā	7	27	13	0.140
4*	ruz	şab	17	41	54	0.131
5	jām	saqı	7	19	20	0.129
6	gol	xār	8	40	13	0.123
7	lael	lab	12	28	43	0.120
8	bād	şabāl	12	50	27	0.107
9	ab	dīdā	18	57	58	0.098
10	çaşm	şab	14	92	22	0.097
11	may	saqı	7	26	20	0.094
12	sar	zolf	39	191	93	0.086
13	çaşm	mast	13	92	27	0.068
14	bād	buy	11	50	38	0.064
15	buy	şabāl	8	38	27	0.062

Sanâ'i noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1*	del	jan	44	145	135	0.099
2	ızad	nam	36	38	46	0.741
3*	eesq	jan	24	142	135	0.030
4*	eesq	del	17	142	145	0.014
5*	ruz	şab	15	45	39	0.128
6	pay	xak	14	22	35	0.255
7	kuy	sar	13	27	63	0.099
8	sar	xak	13	63	35	0.077
9	əayn	elah	11	13	15	0.621
10	dust	qıyaş	11	51	11	0.216
11	jan	tan	11	135	21	0.043
12	ab	ateş	10	44	24	0.095
13	ab	xak	10	44	35	0.065
14	del	jay	10	145	31	0.022
15	jan	ruyl	10	135	93	0.008

Sanâ'i noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	ızad	nam	36	38	46	0.741
2	ıman	kofr	8	9	11	0.646
3	əayn	elah	11	13	15	0.621
4	baça	kafer	7	7	12	0.583
5	pay	xak	14	22	35	0.255
6	dust	qıyaş	11	51	11	0.216
7*	ruz	şab	15	45	39	0.128
8	kuy	sar	13	27	63	0.099
9*	del	jan	44	145	135	0.099
10	ab	ateş	10	44	24	0.095
11	kuy	xak	9	27	35	0.086
12	sar	xak	13	63	35	0.077
13	bad	xak	7	20	35	0.070
14	ab	xak	10	44	35	0.065
15	ab	bad	7	44	20	0.056

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

Tâleb Âmoli noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	del	ṭaleb	21	210	127	0.017
2*	del	ḡamm	20	210	55	0.035
3	baḡ	gol	17	26	82	0.136
4	buy	gol	15	38	82	0.072
5*	del	zolf	15	210	58	0.018
6	del	lab	15	210	70	0.015
7*	çaşm	del	14	53	210	0.018
8*	eeşq	del	14	61	210	0.015
9*	del	sar	13	210	70	0.011
10	del	dust	11	210	30	0.019
11	gol	ṭaleb	11	82	127	0.012
12	dast	dāman	10	58	36	0.048
13	del	rahl	10	210	50	0.010
14	del	gol	10	210	82	0.006
15	del	morḡ	9	210	22	0.018

Tâleb Âmoli noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	baḡ	gol	17	26	82	0.136
2	şanā1	zolf	7	8	58	0.106
3	buy	gol	15	38	82	0.072
4	lael	lab	8	15	70	0.061
5	dast	dāman	10	58	36	0.048
6	gol	nasım	7	82	13	0.046
7	lab	namak	8	70	21	0.044
8	çaşm	negah	7	53	26	0.036
9	del	ḡamm	20	210	55	0.035
10	ateş	gol	8	28	82	0.028
11	yar	zolf	8	40	58	0.028
12	gol	golşan	7	82	22	0.027
13	lab	may	7	70	30	0.023
14	del	sınā	8	210	15	0.020
15	del	dust	11	210	30	0.019

Vahshi noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	del	vaḥṣı	20	132	173	0.018
2	ḡamm	vaḥṣı	18	50	173	0.037
3	jān	vaḥṣı	17	88	173	0.019
4*	del	jān	16	132	88	0.022
5	eeṣq	vaḥṣı	15	77	173	0.017
6	sar	vaḥṣı	15	93	173	0.014
7	rāhl	sar	14	59	93	0.036
8	kār	vaḥṣı	11	56	173	0.012
9	darl	xāk	10	43	24	0.097
10	çaşm	negāh	9	55	44	0.033
11	dard	vaḥṣı	9	27	173	0.017
12	eeṣq	sar	9	77	93	0.011
13	del	kār	9	132	56	0.011
14	çaşm	rāhl	8	55	59	0.020
15	ḡamm	jān	8	50	88	0.015

Vahshi noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	hajr	vaşl	7	12	29	0.141
2	dāml	morḡ	7	13	29	0.130
3	darl	xāk	10	43	24	0.097
4	bazm	jāy	7	28	44	0.040
5	ḡamm	vaḥṣı	18	50	173	0.037
6	rāhl	sar	14	59	93	0.036
7	çaşm	negāh	9	55	44	0.033
8	pay	rāhl	7	30	59	0.028
9*	del	jān	16	132	88	0.022
10	dast	kār	7	40	56	0.022
11	çaşm	rāhl	8	55	59	0.020
12	jān	vaḥṣı	17	88	173	0.019
13*	pay	sar	7	30	93	0.018
14	del	vaḥṣı	20	132	173	0.018
15	dard	vaḥṣı	9	27	173	0.017

LEXICAL SOLIDARITY IN THE CLASSICAL PERSIAN GHAZAL

Corpus noun pairs by frequency

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	del	jan	479	3701	1980	0.031
2	del	gamm	278	3701	1041	0.020
3	eesq	del	236	1395	3701	0.011
4	del	xun	222	3701	721	0.018
5	del	zolf	210	3701	759	0.016
6	del	sar	210	3701	1865	0.006
7	sar	zolf	181	1865	759	0.023
8	pay	sar	168	590	1865	0.026
9	caşm	del	167	1148	3701	0.007
10	ruz	şab	155	556	583	0.074
11	del	dida	153	3701	632	0.010
12	dard	del	145	568	3701	0.010
13	eesq	jan	145	1395	1980	0.008
14	jan	sar	143	1980	1865	0.006
15	dast	del	142	941	3701	0.006

Corpus noun pairs by cohesion index

	A	B	Frequency of pair	F. of word A	F. of word B	Cohesion Index
1	ruz	şab	155	556	583	0.074
2	del	jan	479	3701	1980	0.031
3	pay	sar	168	590	1865	0.026
4	sar	zolf	181	1865	759	0.023
5	del	gamm	278	3701	1041	0.020
6	del	xun	222	3701	721	0.018
7	del	zolf	210	3701	759	0.016
8	eesq	del	236	1395	3701	0.011
9	del	dida	153	3701	632	0.010
10	dard	del	145	568	3701	0.010
11	eesq	jan	145	1395	1980	0.008
12	del	jay	140	3701	712	0.007
13	caşm	del	167	1148	3701	0.007
14	del	sar	210	3701	1865	0.006
15	dast	del	142	941	3701	0.006

ABSTRACT

This paper aims at verifying a specific methodology of research on collections of poems. I have used a dedicated software package in order to analyse the cohesion between pairs of full words. The investigation has been applied to the corpus of 20.000 lines of ghazals contained in the Cd-rom *Lirica Persica Hypertext* (by D. Meneghini, Venice, 2000), using one of its search tools. I identified the most frequent pairs of full words occurring in a same line of the ghazals belonging to the corpus. To obtain the data, I applied a program called Lexical Solidarities to the corpus. This program enables the user of the *Lirica Persica Hypertext* to identify the pairs of words (types or lemmas) attaining a certain frequency threshold in a set of texts: i.e. the words occurring together (in the same line) a significant number of times compared to their individual frequencies (this phenomenon has been defined as lexical solidarity). Then I identified the pairs showing most cohesion. Some preliminary observations have also been given on the basis of gathered data.

KEY WORDS

Lexical Solidarity. Persian Ghazal.

Mario Vitalone

IL DIARIO DI VIAGGIO IN PERSIA DI PIETRO
DELLA VALLE: UN CONFRONTO CON LE LETTERE

Tra i viaggiatori europei dell'epoca Pietro della Valle rappresenta una eccezione¹. Né mercante, né ambasciatore, né missionario, e pertanto libero dai condizionamenti di un ruolo e da compiti o interessi ben precisi, egli ha potuto lasciare, grazie anche alla sua solida formazione intellettuale, quello che è considerato il migliore resoconto della Persia safavide.

L'adolescenza di Pietro fu quella di un nobile patrizio romano e come tale fu educato: giurisprudenza, studio delle lingue classiche, musica e poesia². Tuttavia una svolta decisiva e determinante per il futuro del ventitreenne della Valle fu rappresentata dal suo soggiorno a Napoli dal 1609 al 1614.

In questi cinque anni, tramite l'amico Mario Schipano, medico ed esperto di arabo e di turco, Pietro entrò in contatto con una serie di studiosi ed eruditi, tra i quali Giovan Battista

¹ Cfr. J.D. Gurney, "Pietro della Valle: the limits of perception", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XLIX, 1 (1986), pp. 103-116.

² I primi biografi di Pietro della Valle sono stati Gian Pietro Bellori, *Vita di Pietro della Valle*, contenuta nell'edizione romana dei Viaggi del 1662/63 e Francesco Maria Bonini, *Vita di Pietro della Valle*, contenuta nell'edizione dei Viaggi stampata a Venezia nel 1667, seguiti poi da G. Branca, *Storia dei viaggiatori italiani*, Roma 1873; Ignazio Ciampi, *Della vita e delle opere di Pietro della Valle, il Pellegrino. Monografia illustrata con nuovi documenti*, Roma 1880; P. Amat di San Filippo, "Biografia dei viaggiatori italiani e bibliografia delle loro opere" in *Studi biografici e bibliografici sulla storia della geografia in Italia*, Roma 1882; G. Pennesi, "Pietro della Valle e i suoi viaggi in Turchia, Persia ed India", *Bollettino della R. Società Geografica Italiana*, s. III, vol. III (1890), pp. 950-972, 1063-1101; V. Lozito, *Il più importante viaggiatore italiano nel secolo XVII (Pietro della Valle)*, Varese 1928; L. Bianconi, *Viaggio in Levante*, Firenze 1942 e, da ultimi, J.D. Gurney, *op. cit.*; Remo Giazotto, *Il grande viaggio di Pietro della Valle il «Pellegrino» (1612-1626). La Turchia, la Persia, l'India con il ritorno a Roma*, Roma 1988.

della Porta, il matematico Nicola Antonio Stelliola, il botanico Fabio Colonna e con il viaggiatore Giovan Battista Vecchietti e l'orientalista Diego de Urrea Conca, inviato a Napoli nel 1611 come funzionario della corte vicereale ed esperto di arabo, turco e persiano, in seguito alle conversazioni con i quali cominciò ad interessarsi di Oriente.

Egli stesso ci ha spiegato di aver voluto recarsi in Oriente con lo scopo di ottenere là una fama immortale, per conseguire la quale in Europa gli era mancata l'occasione:

Sospinto in tal guisa da questo nobil desio a far viaggio; già che all'ora di esercitarmi o in milizia, o in altre cose più degne, in Europa ne mancavano le occasioni³;

ma è indubbio che il motivo più profondo fosse costituito dal desiderio, in lui sempre presente, dell'avventura e dal fascino dell'esotico, oltre che da una ansia di sapere e di conoscere e da una curiosità di poco lontane dall'interesse scientifico.

Una conferma in tal senso ci viene dalla vita che egli condusse dopo il ritorno a Roma, tutta dedicata allo studio e all'approfondimento delle conoscenze acquisite nei dodici anni in cui era stato in viaggio: egli aveva appreso il turco, il persiano, l'arabo ed aveva nozioni di etiopico, greco moderno, ebraico, copto e sanscrito.

Peter Bietenholz nel suo studio sul contributo dato da della Valle alla conoscenza dell'Oriente in Europa⁴ sottolinea come il viaggiatore italiano abbia dimostrato un tale dominio della lingua turca da far sì che un moderno conoscitore della materia ha motivo di rammaricarsi del fatto che la sua Grammatica turca rimase non pubblicata. Egli la considera superiore ai tentativi del tempo, e anche a quello del Teatino F.M. Maggio al quale della Valle aveva messo a disposizione il suo manoscritto. I documenti raccolti da Pietro riguardo la scrittura e la lingua copta furono messi a disposizione a Roma del francescano Tommaso Obicini e dopo la morte prematura di questi del gesuita Athanasius Kircher. Del Codice-Pentateuco samaritano di della Valle trasse invece vantaggio Jean Morin che ebbe a disposizione anche un altro codice in scrittura samaritana che

³ Lettera II da Isfahan del 19 marzo 1617 (*Viaggi*, ed. Brighton 1843, vol. I, p. 841).

⁴ Peter G. Bietenholz, *Pietro della Valle (1586-1652). Studien zur Geschichte der Orientkenntnis und des Orientbildes im Abendlande*, Basel und Stuttgart 1962, p. 81.

Pietro aveva regalato all'ambasciatore francese de Sancy. Inoltre della Valle ebbe un fitto rapporto epistolare con De Peiresc, Schickhard, il bibliotecario imperiale Tegnagel ed altri trovando presso tutti questi orientalisti cordiale e amichevole riconoscimento⁵.

Ben presto dunque della Valle divenne la massima autorità a Roma di cose orientali e la sua casa meta di chiunque avesse bisogno di consigli e di informazioni riguardanti l'Oriente⁶.

Lo stesso papa Urbano VIII lo onorò moltissimo e sembra che amasse trattenerlo con Pietro parlando dei paesi da lui visitati; e anzi fu dietro pressione dello stesso della Valle, il quale nel 1627 aveva presentato al pontefice l'opuscolo *Informatione della Georgia*, che furono inviati missionari in quel paese. Con un simile favore non fu accolto l'altro suo opuscolo *Delle condizioni di Abbas re di Persia*, energico atto di difesa del sovrano safavide; la censura romana, infatti, non ne permise la stampa, che fu invece eseguita a Venezia qualche tempo dopo.

Le Lettere

Nelle intenzioni di della Valle la relazione dei suoi viaggi doveva trovare una sistemazione diversa da quella che poi, in realtà, ha trovato.

Le *Lettere*, infatti, che spediva all'amico Mario Schipano dovevano costituire solo il materiale su cui il medico napoletano aveva il compito di intervenire per trarne, abbandonando la forma di *Lettere*, un resoconto organico da pubblicarsi sotto il suo nome.

Al suo ritorno in Italia, della Valle ebbe la sgradita sorpresa

⁵ Si deve ancora aggiungere la corrispondenza con il gesuita Scipione Sgambati, professore di teologia alla Accademia di Vienna.

⁶ E sull'attendibilità, anche scientifica, di Pietro della Valle cfr. Severina Parodi, *Cose e parole nei "Viaggi" di Pietro Della Valle*, Firenze 1987, p. 22, n. 56: "Cfr. *Hobson-Jobson. A Glossary of colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and kindred Terms, etymological, historical, geographical and discursive*. By Henry Yule and A.C. Burnell. New Edition edited by William Crooke. London, Routledge and Kegan Paul, 1969, in cui il nostro è presente sotto ben 107 lemmi (in 18 dei quali rappresenta la prima attestazione). Giudizi sull'attendibilità della lezione dei *Viaggi* quanto ai termini orientali si trovano sotto le vv. *Larkin* «We know the word only on the authority of P.d.V., but he is the most accurate of travellers»; *Rosalgat, Cape* «... a corruption of the Arabic name *Ras-al-hadd*, as explained by P.d.V., with his usual acuteness and precision»; *Suttee* «... della Valle is usually eminent in the correctness of his transcriptions of Oriental words»".

di scoprire che l'amico non era stato in grado di rispettare la promessa fattagli; per cui decise di dare alle stampe le *Lettere* così come le aveva inviate, dopo averne fatta una revisione per correggere gli errori e per inserire le opportune integrazioni. Tale opera di revisione fu realizzata per le parti riguardanti la Turchia e la Persia, mentre non gli fu possibile, a causa della sopravvenuta morte, per la parte riguardante l'India. La prima parte, cioè quella concernente la Turchia, fu pubblicata, vivendo ancora l'autore, nel 1650; quella riguardante la Persia, al momento della sua morte in corso di stampa, fu pubblicata, divisa in due parti, a cura della moglie e dei figli nel 1658; la terza parte, riguardante l'India e il ritorno in patria, fu pubblicata nel 1663 sempre a cura dei figli.

Il titolo completo della prima edizione delle *Lettere*, poi variamente riportato nelle altre edizioni, è il seguente:

Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino, con minuto ragguaglio di tutte le cose notabili osservate in essi, descritte da lui medesimo in 54 lettere familiari, da diversi luoghi della intrapresa peregrinatione mandate in Napoli all'erudito e fra' più cari, di molti anni suo amico Mario Schipano, divisi in tre parti: cioè la Turchia, la Persia e l'India, le quali havran per aggiunta, se Dio gli darà vita, la quarta parte, che conterrà le figure di molte cose memorabile sparse per tutta l'opera e la loro esplicatione. In Roma appresso Vitale Mascardi, 1650⁷.

A questa prima edizione ne seguirono molte altre: innanzitutto prima ancora che fosse stampata la parte sull'India, si ebbe nel 1662, per i tipi di Giacomo Dragondelli, una riedizione delle parti sulla Turchia e sulla Persia a cui era stata premessa la *Vita di Pietro della Valle* scritta da Giovan Pietro Bellori, e poi ancora: Venezia 1660, in quattro volumi; Venezia 1667, in tre volumi e con la *Vita di Pietro della Valle* scritta dall'abate Filippo Maria Bonini; Bologna 1672, in quattro volumi; Bologna 1677, in tre volumi; Venezia 1681-7, in quattro volumi; Brighton (ma in realtà edita a Torino) 1843, in due volumi, che costituisce la più recente edizione completa delle *Lettere*. Edizioni parziali sono quelle a cura di Luigi Bianconi, *Viaggio in Levante*, Sansoni, Firenze 1942, che riporta le prime sette

⁷ Da notare è l'accenno, in questo titolo, alla progettata quarta parte che doveva contenere le figure e i disegni cui spesso nelle *Lettere* si fa riferimento, ma che poi non è stata realizzata. A questo proposito, a parziale sostituzione di questa quarta parte, può essere utilizzato, come vedremo in dettaglio più avanti, il *Diario* di viaggio che contiene numerosi disegni e figure assenti nelle varie edizioni delle *Lettere*.

Lettere, con alcuni tagli, della parte concernente la Turchia e quella delle prime cinque *Lettere* dalla Persia, a cura di Franco Gaeta e Laurence Lockhart, pubblicata a Roma nel 1972 nella collana "Il Nuovo Ramusio".

Alle edizioni italiane bisogna aggiungere le numerose traduzioni, come quella in francese di Etienne Carneau e François Le Comte, Paris 1663-4, 1670, ristampata nel 1745; in inglese (limitatamente alla parte riguardante l'India e il ritorno in patria) di G. Havers, London 1664, ristampata nel 1892 dalla Hakluyt Society con una vita dell'Autore, un'introduzione e note di Edward Grey; in tedesco nel 1674 a Ginevra; in olandese da J. H. Glazemaker nel 1664-5 ad Amsterdam; in persiano a Tehran da Shojaeddin Shafa nel 1969 e da Mahmud Behforuzi nel 2001.

Il Diario

Le *Lettere* furono scritte da della Valle sulla base di un *Diario* di viaggio che, pur se da più parti indicato come degno di considerazione⁸, non è mai stato oggetto di una sistematica trattazione⁹.

Questo *Diario* autografo è attualmente contenuto nel *Codice Vaticano Ottoboniano Latino 3382* depositato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana¹⁰.

Copre un periodo che va dal 5 ottobre 1614 al 21 novembre 1626 e continua nel vol. 186 dell'*Archivio della Valle-del Bufa-*

⁸ Cfr. Ettore Rossi, "Versi turchi et altri scritti inediti di Pietro della Valle", *Rivista degli Studi Orientali*, XXII (1947), p. 95: "un confronto tra esso e il testo edito delle *Lettere* mostra che in queste mancano passi, figure, descrizioni esistenti nel Diario, il quale merita perciò di essere attentamente esaminato."

(⁹) Lo studio del *Diario*, nelle parti riguardanti la Persia, è stato oggetto della tesi di laurea *Il diario di Pietro della Valle quale possibile fonte storiografica sull'Iran safavide* da me discussa presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli nel 1980. In essa i brani più significativi e importanti del *Diario* sono messi a confronto con quelli corrispondenti delle *Lettere* edite. Recentemente alcune pagine del *Diario* sono state pubblicate in Pietro della Valle, *In viaggio per l'Oriente. Le mummie, Babilonia, Persepoli*, a cura di Antonio Invernizzi, Alessandria 2001. Si veda anche Aldo Castellani, "Dal Diario inedito di Pietro della Valle", *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, XXI (1996), pp. 153-214.

¹⁰ Ringrazio la Direzione della Biblioteca Apostolica Vaticana per avermi concesso la possibilità di ottenere copia del manoscritto e per l'aiuto e la collaborazione offerta durante le mie ripetute visite alla Biblioteca.

lo, che si trova presso l'Archivio Segreto Vaticano, comprendente gli anni 1627-1651.

Il manoscritto, in 137 doppi fogli numerati, si presenta in buone condizioni, i fogli non sono tutti della medesima dimensione, la scrittura è minuta e molto fitta ed offre, talvolta, alcune difficoltà alla lettura. È corredato, inoltre, di numerosi disegni, figure e piantine. La legatura è di tipo occidentale, in cartone pergamenato e nasconde, in qualche caso, l'inizio della prima parola di alcuni rigghi. Il numero dei rigghi per pagina varia considerevolmente e va da un minimo di trenta ad un massimo di sessanta circa. I giorni della settimana sono espressi mediante i simboli astrologici mentre i mesi di settembre, novembre e dicembre sono indicati, molto spesso, con i numeri 7, 9 e X seguiti dalla sillaba finale *-bre*.

L'esistenza stessa di un *Diario* di viaggio, oltre alle già note *Lettere*, è di per sé di estrema importanza: è raro, infatti, poter disporre, come in questo caso, di due versioni originali della stessa relazione, perché se è vero che il *Diario* può essere considerato la "brutta copia" delle *Lettere*, una testimonianza della sua preziosità e della funzione che esso era destinato ad assolvere ce la fornisce lo stesso della Valle nella lettera da Isfahan del 18 dicembre 1617:

Se V.S. mi ha scritto e le *Lettere* non mi fossero capitate, non importa, ma se V.S. non mi ha scritto, starei con martello, perché il non avermi risposto sarebbe indizio che V.S. neanche avesse ricevuto la mie, il che soprammodo mi dispiacerebbe, perché sono state tutte *Lettere* lunghe, piene di avvisi curiosi, e delle quali non tengo mai copia, sebbene tengo appresso di me la sostanza negli scartafacci del mio Diario. I quali scartafacci così rozzi come sono, ho avuto più volte pensiero di mandarli a V.S., ma sono restato di farlo per due cagioni: la prima perché potrebbero perdersi per la strada in viaggio così lungo, e non avendo copia non devo arrischiarli; la seconda perché come gli scrivo in fretta, e ben spesso nei medesimi viaggi, la sera quando sono già stracco ed ho altra voglia che di fare l'oratore, sono perciò scritti malamente, non solo di mano, ma anche di dettatura e di ordine. Molte altre cose vi sono appena accennate, quanto per me basta, ma un altro non le intenderebbe; molte altre ve ne sono che bisogna o dichiarare meglio, o emendare, ed insomma senza di me non se ne caverebbe tutto il costruito e la perfezione che io vorrei. Avrei caro nondimeno che V.S. gli avesse, se potessi mandarglieli sicuri: sì perché vi troverebbe molte cose di più che non ho scritte, come i progressi di questa guerra persiana, che io dal principio vidi cominciare in Costantinopoli, ed altre cose di stato che nelle *Lettere* non mi sono curato di scrivere, sì anco perché, giacché il mio ritorno va in lungo, se V.S. sta pure in animo, come anche ultimamente mi scrive di farmi il favore che queste relazioni dei

miei viaggi vengano per sua mano in luce al mondo, tanto bene ornate ed accompagnate di composizioni, servirebbero a V.S. gli scartafacci in vece di me che non vengo, e con quelli non occorrerebbe aspettar, per favorirmi, il mio ritorno, che Dio sa quando sarà¹¹.

Al *Diario*, dunque, proprio per il fatto che esso costituisce un giornale di viaggio e come tale soggetto ad una maggiore frammentazione, manca, come ammette lo stesso della Valle, quella ampiezza di respiro e quella omogeneità presente nelle *Lettere*, ma è pur vero che esso rappresenta non solo un prezioso strumento di confronto, esplicativo ma soprattutto integrativo, delle *Lettere* ma può anche costituire una fonte originale ed autonoma di informazioni e di conoscenze della Persia del tempo.

Confronto Diario-Lettere

Come accennato sopra, la prima edizione delle *Lettere* prevedeva la stampa di una quarta parte contenente i disegni e che, però, non vide mai la luce. Gli schizzi sui quali probabilmente alcune di tali illustrazioni dovevano basarsi sono invece contenuti nel *Diario*. Si tratta perlopiù di illustrazioni di ricevimenti reali a cui partecipò della Valle, ma anche interessanti rilievi archeologici e architettonici¹².

Sotto la data 3 maggio 1618 (cfr. *Lettere*¹³, I, 638-9, 648, 655-6), la descrizione dell'udienza concessa da Shāh 'Abbās a

¹¹ *Viaggi*, ed. Brighton 1843, vol. I, pp. 519-520. «Il primo riferimento al diario si trova a p. 345 del vol. I, in questi termini: «V.S. deve sapere ch'io, giorno per giorno, scrivo con diligenza, benché in fretta alla peggio un Diario, notando accuratamente quanto vedo e trovo, con mille circostanze e minuzzerie, che nelle *Lettere* che ho mandate a V.S. per brevità non ho scritte»; altri accenni a questo diario alle pp. 358, 365, 462, 519, 635; a p. 389 Pietro ci dà notizia della perdita di un parte di esso: «ho gran paura di aver perduta una cassetta... dentro alla quale, oltre di molte mie bagatelle, vi aveva tutti i miei scartafacci più importanti. In prima nove fogli, i primi del diario, non solo col principio del viaggio, ma con mille altre cose curiose, notate in quel tempo a Costantinopoli» (Parodi, *op. cit.*, p. 27 n. 64).

¹² Alcune di queste illustrazioni sono state pubblicate in Mahvash Alemi, «I 'teatri' di Shāh 'Abbās nella Persia del XVII secolo dai disegni inediti del diario di Pietro Della Valle», *Storia della città*, 1988, pp. 19-26.

¹³ L'edizione delle *Lettere* a cui si farà d'ora in poi riferimento è quella di Brighton (Torino) del 1843, la più recente delle edizioni complete. L'unica edizione critica delle *Lettere*, curata da Franco Gaeta e Laurence Lockhart e stampata a Roma nel 1972, si limita alle sole prime cinque lettere dalla Persia.

Pietro della Valle è accompagnata da tre schizzi della sala in cui tale udienza si svolse: il primo riproduce la posizione occupata dal viaggiatore e dai dignitari persiani prima dell'arrivo del re, il secondo le posizioni occupate dai presenti dopo l'ingresso del re e il terzo la posizione occupata dalle persone presenti, dentro e immediatamente fuori la sala, durante il colloquio tra della Valle e Shāh 'Abbās.

Il 17 giugno 1618 (cfr. *Lettere*, I, 721-6), Shāh 'Abbās dà un ricevimento in onore dell'ambasciatore spagnolo Garcia de Silva y Figueroa nel *Jannat-bāgh* di Qazvin a cui è invitato anche della Valle: su una loggetta coperta, posta su un lato di una grande peschiera, siedono il re, l'ambasciatore spagnolo e il suo interprete, e l'ambasciatore turco, mentre tutti gli altri invitati trovano sistemazione intorno allo specchio d'acqua; il *Diario* riporta uno schizzo di questa peschiera, con l'indicazione della posizione di tutti i presenti al ricevimento.

Il 30 luglio 1618 (cfr. *Lettere*, I, 749-58), mentre si trovava a Soltāniye, in attesa degli sviluppi dell'avanzata dell'esercito turco al confine occidentale dei suoi territori, Shāh 'Abbās dà un ricevimento in campagna per tutti i suoi ospiti e dignitari della corte; il *Diario* riporta due disegni: il primo riproduce la posizione degli invitati e delle tende sotto le quali fu servita la cena e il secondo il padiglione nel quale, dopo cena, furono invitati gli ospiti più importanti.

Il 19 giugno 1619 Shāh 'Abbās riceve in Isfahan l'ambasciatore indiano e alcuni emissari provenienti da Mosca. La sera li conduce, insieme a tutti gli altri ospiti, ad ammirare la piazza grande e i portici del bazar addobbati con l'apparato di luminarie o *cerāghān*: dopo essersi soffermato intorno a una piccola peschiera situata nella *qahvexāne*, di cui nel *Diario* è riportato uno schizzo indicante la posizione dello Shāh e dei suoi ospiti, il re visita tutti gli altri luoghi in cui il *cerāghān* è stato allestito; anche di questi luoghi, il *Diario* riporta uno schizzo.

In occasione della visita a Persepoli e Naqsh-e Rostam del 13-14 ottobre 1621 (cfr. *Lettere*, I, 249, 254-8, 261), il *Diario* riporta i disegni della doppia scalinata di accesso e dei copricapi indossati da alcune delle figure che ornano la scalinata, di alcuni caratteri in scrittura cuneiforme¹⁴, di un cocchio, dell'*apadana*, di una delle tombe reali e di due altari del fuoco.

¹⁴ Riportati anche nelle *Lettere* I, 253.

Un altro elemento che ricorre molto frequentemente nel *Diario* e che manca invece nelle *Lettere* è rappresentato dalla presenza di numerose locuzioni in persiano e in turco soprattutto, ma anche in arabo ed ebraico, delle quali sono forniti tanto la grafia originale quanto la trascrizione: si tratta soprattutto di toponimi, nomi di persona ed altre espressioni particolari che testimoniano il buon grado di conoscenza raggiunto da della Valle in queste lingue.

Ne riportiamo a titolo di esempio solo alcune ¹⁵:

Diario 9 gennaio 1617: «Verso 'l mezzo giorno arrivammo ad una grossa terra o Città ruinata, che mi dissero, che si chiamava قصر شرين o Casr-i scerin, Palazzo di Scerin» *Lettere* I, 431: «Il giorno appresso trovammo una gran terra pur distrutta ed abbandonata, che la chiamano ancora Casr-i-Scirin, cioè Palazzo di Scirin.»

Diario 9 gennaio 1617: «La notte i Persiani fecero nella nostra carovana molte cantilene, nelle quali celebrarono la morte d'Hhussein da loro tenuto per santo (...) e questa solennità da loro è chiamata Ascür «عشور» *Lettere*: Manca

Diario 11 gennaio 1617: «Prima di mezzo giorno assai, arrivammo nel fin del piano a piedi alla montagna, che bisognava salire, in un loco dove c'è un molino sopra un'acqua corrente e là vicino un piccolo castello, fabricato da Persiani nuovamente, che lo chiamano پشور, پشور Pesciver, o Pisciver» *Lettere* I, 434: «tuttavia giungemmo a buon'ora a posarci sotto una gran montagna, che bisognava passare, vicino ad un castello chiamato Pesciver, fabbricato di nuovo in quel luogo per guardia dei confini»

Diario 11 gennaio 1617: «In questo castello stava il Campo Persiano, che danneggiò i confini di Baghdad, dove c'era قاسم سلطان Cassum Sultan, Governatore per lo Re di Persia in questi ultimi suoi confini» *Lettere* I, 434: «ed allora appunto ci risiedeva quel Casum Sultan, che dissi di sopra»

Diario 13 gennaio 1617: una villa di Curdi, sopra la quale nella cima della montagna c'era anco un ca- *Lettere* I, 434: «vi era una piccola villa chiamata Chieren, abitata da Curdi»

¹⁵ Per facilitare la lettura i termini sono riportati all'interno dei contesti in cui essi compaiono con a fronte i corrispondenti brani delle *Lettere*.

stello, che adesso è ruinato, e si chiama tanto la villa quanto il castello كرن^(a) Cheren, o Chieren o Chierin, che in tutti i modi si può leggere»

(a.) كرين¹⁶

Diario 13 gennaio 1617: «s'era accompagnato con noi un homo vecchio di quella villa ben vestito e di buon garbo il quale ci disse che habitava quivi una tal خانم سلطان Chanum Sultan, moglie d'un حسين خان Hhussein Chan, homo grande fra Persiani e padrone di quella villa e d'altre terre intorno»

Lettere I, 435: «avendo saputo per la strada da un uomo di garbo, che abitava quivi una tal Chanum sultan padrona del luogo e di altri intorno»

Diario 14 gennaio 1617: «la villa nella cima del piu basso monticello sopra al prato, e si chiama حرثو Harinava»

Lettere I, 435: «La villa più vicina che stava nella cima del più basso monticello»

Diario 15 gennaio 1617: «ma andammo molto più innanzi in un altro loco di posata, presso una villa, che chiamano مايداشت Maidasct»

Lettere I, 436: «ed andando molto più in là a posarci presso un'acqua, vicino alla villa che chiamano Mahideset»

Diario 16 gennaio 1617: «arrivammo finalmente al ponte, che si chiama شاه کوپره سي cioè پل شاه ponte del Re, ch'è fabricato sopra un fiume piccolo, ma non da passarsi a guazzo, che lo chiamano قره سو Carasù, cioè Acqua negra»

Lettere I, 436: «andammo a posarci in una villa, che per essere fabbricata sopra un ponte, per lo quale si passa un piccolo fiume chiamato, come molti altri di levante, Carasu, cioè Nera acqua la chiamano in persiano Pul-i-sciach, cioè Ponte del re; ma i Turchi dicono Schiah-chiopresi, che è tutto uno.»

Diario 17 gennaio 1617: «e ci posammo a pie di un monte alto e ripidissimo sotto 'l quale ci sono certe poche case habitate, et un Chan grande, e si chiama il loco شهرنئو Schehrinéu»

Lettere I, 438: «a piè di un'altissima montagna, e sopra il chieruan-serai tanto ripida, che par quasi tagliata a posta perpendicolare come muro. Chiamano il luogo in persiano Scher-neu, cioè Città nuova, perché di poco si è cominciato a fabbricare»

¹⁶ Le note che nel *Diario* manoscritto compaiono per lo più al margine sono da qui in avanti indicate con lettere in esponente poste alla fine di ogni singolo brano.

Diario 26 gennaio 1617: «La sera di notte il Governatore della città^(a) che si chiamava نظر بك Nezer Begh et è offitial subordinato sotto al Governorator Provinciale detto Chan ...»

(a.) detto da loro Darogà دارغا

Diario 8 febbraio 1617: «Passammo diverse ville e finalmente alloggiammo in una assai piccola chiamata آي بگوات^(a)»

(a) ايبك آباد Eibeghabad

Diario 8 febbraio 1617: «ma uno dei fanciulli fece un ballo cantando del parto d'una Donna, che fu assai galante, e 'l principio delle parole che cantava, era جني جني / دلم دلم اي واي دلم et altre appresso سر دلم»

Diario 21 marzo 1617: «Celebrarono i Persiani il primo giorno dell'annua solennità dell'Equinotio in Ariete, che secondo la vera regola degli Astrologi, è a loro il principio dell'anno. Chiamano questo tempo نوروز Neuruz cioè Nuovo Giorno, poiché il primo giorno dell'Equinotio, donde principia, è 'l nuovo giorno dell'anno, e della Primavera.»

Diario 21 marzo 1617: «Fatto questo nuove giorni alle nuove porte, il decimo giorno si fa un passeggio simile nella strada di چهارباغ con che si concludono le feste.»

Diario 3 aprile 1618: «Ragionai buona pezza con uno di quelli Uzbeghi liberati dal Re, che ancora non sono stati licenziati per andarsene alle loro terre. Mi disse che il Re loro (che da loro è detto خان Chan, e questo d'hoggi si chiama Iman-culi Chàn (ایمان قولي خان) risiede in Bucharà»

Lettere I, 441-2: «Per adesso racconterò, che in Hamadan ci furono fatte molte accoglienze: e prima il darogà, cioè il governatore della città, subordinato al chan...»

Lettere I, 449: «Il mercoledì feci poca giornata per la molta neve che fioccava, ed andai a riposarmi in una piccola villa chiamata Eibeigabad»

Lettere I, 449: «In particolare fece un ballo cantato, con abito a proposito, rappresentando il parto di una donna, che ci fece schioppar di ridere, ed a me passar tutto il sonno. Certo non ho veduto cosa più graziosa.»

Lettere I, 472: «Per l'entrata dell'equinozio, che costoro chiamano neu-ruz, cioè nuovo giorno, principio a' Persiani, non solo della primavera, ma anche dell'anno solare, si fanno in Persia gran feste»

Lettere: Manca

Lettere I, 625: «Mi diede alcune relazioni del suo paese, cioè che il suo re, chiamato da loro chan, e per nome proprio quel di oggi, Iman-culi Chan, che s'interpreta, servo del pontefice, con l'aggiunta del chan, che è il titolo reale, risiede ora in Bucharà»

Diario 10 maggio 1618: «Chiamano quest'atto di penitenza *استعراف* cioè confessione. I Turchi non so che l'usino ma i Persiani, come soldati e 'l Re stesso fan spesso»

Lettere I, 678: «e chiamano questo atto, *astaraaf*, cioè confessione»

Diario 21 novembre 1619: «In effetti vennero i cani nella piazza (che son cani mastini avvezzi a questo e tenuti a posta dal Re), et uno de gli Hebrei stando costantemente nella sua setta, morì virilmente sbranato da quelli, invocando sempre fino all'ultimo spirito il nome di Mosè, che se fosse stato Cristiano, e fosse così morto, beato lui. Si chiamava questo Hebreo Mullà Abbà *אבא*. Gli altri, vedendo questo spettacolo, per paura rinnegarono tutti e si fecero Mori.»

Lettere II, 72: «Vennero in effetti i cani nella piazza. all'aspetto, ed alla furia de' quali, gli altri condannati impauriti, tutti rinnegarono, e furono salvi. Un solo di loro, che aveva nome Abbà, non so se mi dica costante, o pur ostinato nella sua opinione, più tosto che mutarla, volle morir virilmente, e fu sbranato, invocando sempre, infin all'ultimo spirito, il nom di Mosè; che, se fosse stato Cristiano, e fosse così morto, beato lui; ma essendo Ebreo come era, quella tolleranza non gli valse ad altro che a fargli cominciare a provar le pene dell'inferno un poco più presto, anche in questo mondo.»

Diario 25 novembre 1619: «Fu una certa festa de Mahomettani, che si chiama in Arabo *عيد الاخوة* Aid el Achua' ovvero *زيارت الموحوه* Ziàrat el muchaua, cioè Festa ovvero Visitatione della fratellanza e si celebra sempre otto giorni dopo il Bairam del Curban»

Lettere II, 72-3: «Al venticinque del medesimo novembre, otto giorni appunto, come è solito, dopo del sacrificio del camello, celebrarono i Maomettani la lor festa, che chiamano della fratellanza»

Diario 25 novembre 1619: «... Maccometto, il quale l'ultima volta che andò alla Mecha, tornando poi verso Medina, per la strada fece una gran predica alli suoi... e la conclusione della predica fu dir loro, che chi haveva havuto Lui per *ولي* Veli, havesse parimente per Veli, Ali suo genero giovanetto... dicendo che la parola *ولي* significa (come in effetto può significare) Prelato, cioè Capo, o sia spirituale, o temporale e de stati, e regni, il che vogliono che vada tutto ammesso insieme.»

Lettere II, 73: «tenendo Ali per mano, e mostrandolo a quelle genti, disse, che chi aveva avuto esso Maometto per Veli; avesse parimente per Veli Ali suo genero. La parola Veli, nella lingua araba, è di doppio significato. Si può intender per un prelato, per un che sia prefetto agli altri, e può anche significar amico, favorito, di quei che i Latini dicono cum acceptione persona.»

Diario 25 novembre 1619: «Ma i Turchi, et Arabi, e tutti i Sonni dell'altra fattione, negando il primato d'Ali... fondano la lor opinione, con dir che la parola Veli più propriamente che Prelato significa Amico favorito... onde non solo Ali ma diversi altri falsi Santi... della lor setta son chiamati con questo nome, in plurale Eulià اوليا (cioè Amici, o favoriti di Dio) benché non siano stati capi di religione, cioè né خلفه Chalifi che propriamente vuol dire Successore, né امام Imam, che vuol dire Pontefice.»

Lettere II, 74: «tutto il resto de' Mahomettani che si chiamano Sonni, cioè Tradizionarii, ed al mio parere son o i più veri, benché in molte opinioni più malvagi, o più ignoranti, attenendosi al secondo significato della parola Veli, con la quale in effetto sogliono chiamare tutti santi... e gli dicono in plurale Eulià, cioè amici e favoriti di Dio, benché non suano stati né capi di religione, né califi, conchiudono, pertanto, che Maometto in quella predica non dichiarò altrimenti Ali per successore...».

Diario 25 novembre 1619: «hora il Re di Persia da una banda (chiamato anco talvolta Imam, cioè Pontefice da suoi però da i semplici e dal volgo) si tien capo della setta spirituale e temporale, come discendente d'Ali fin tanto che apparisca Muhhammèd Mehdi figlio di Hhasan Lescchierì che bambino in cuna ^(a), fu rapito, come essi credono, da Dio onde però da مهد Mehdi che in Arabico significa cuna lo chiamano Mehdi, quasi quel della cuna ^(b) et adesso credono che sia tenuto occulto, come Elian et Enoch, ma che alla fin del mondo si manifesterà di nuovo, e con la sua potenza e giustizia ridurrà tutto 'l mondo ad una credenza e farà Unum ovile, ma questo senza dubbio sarà l'Antichristo, quale come lo credono hoggi vivo così vogliono ch'egli sia l'Imam del tempo presente, e che habbia da essere fin al giorno del giuditio. Ma che in suo luogo, fin tanto che non si manifesta, amministra in terra l'offitio il Re di Persia ch'è pur del suo sangue, di che, cioè de gli Imam, e del Mehdi, vedi più distesamente nella Profession della fede de' Persiani, chiamata da loro كتاب واجبات ضروريه Kitab Vagebat Zarurie cioè Libro delle cose necessa-

Lettere: Manca.

rie degli Articoli della fede, cioè a credersi interpretata da me in latino»

(a.) o di poca età. (b.) ovvero Mah-di مہدی Direttore Indrizzatore da مہدی indrizzare, perché indrizzerà, come essi credono, tutto 'l mondo per la via buona della vera fede

Diario 13 ottobre 1621: «A pie' del monte che i Persiani moderni chiamano Cuh i rahhmat cioè Monte di misericordia, perché dicono gli idioti che tal nome gli mettesse Ali (che vogliono che fabricasse il ponte sopra 'l vicino fiume Cur, che chiamano Bend Emir بند امیر cioè Ponte del Imperatore o del Principe chiamando esso così Ali) ^(a) perché esso monte solo mandò pietre miracolosamente per la fabrica del ponte a contemplation d'Ali dove che gli altri monti attorno non le mandarono, né si mossero ad aiutar quella fabrica. Galante favola, creduta per vera da i paesani ignoranti, ma la verità è che questo monte, come più vicino al fiume Cur, solo però diede pietre per la fabrica del Ponte, come più comodo per di là pigliarle, onde forse debba acquistarsi il nome di Cuh i rahhmat»
(a.) ma questo è falso che Ali non fu mai in Persia, e 'l Ponte Bend Emir fu fabricato da Emir Hamza Dilemita e da chi anco prese il nome. Vedi il mio Deposito confuso, e vedi l'histoire Persiane Lubattavarich ch'io andavo mettendo in nostra lingua

Diario 1 luglio 1622: «La mattina andai a veder vicino alla casa dove ero alloggiato pur nel vicinato della Mussalé una Meschita, o Cubbet che sta in un gran Giardino adorno di molta fabrica dove è sepolto Chogia Hhafidh famoso poeta tra Persiani.... l'Epitaffio più segnalato

Lettere II, 249: «A pie' del monte che i paesani moderni chiamano Cuh i rahmet, cioè Monte di misericordia, e Diodoro dice che in quei tempi lo chiamavan Monte regio.»

Lettere II, 376-7: «andai poco lontano dalla casa dove qui abitiamo, a sinistra alquanto della bella e lunga strada che conduce alla città, a veder la sepoltura di Chogia Hafiz, poeta celebre persiano. (...) in una delle facce sta l'epitaffio più segnalato, dove è scritto il suo nome, del

dove è scritto il suo nome, dice così

الله
الحكم
جراغ اهل معني خواجه حافظ
که شمعی بود از نور تجلی
جو در خاک مصلي ساخت منزل
بجو تاریخش خاک مصلي

quale io presi copia: ma non lo scrivo qui, per essere, e di carattere, e di lingua a noi troppo strano».

Il confronto tra il *Diario* e le *Lettere*, tuttavia, mostra anche una significativa differenza di contenuti. Il *Diario* spesso riporta informazioni più dettagliate delle *Lettere*, come per esempio le interessanti notazioni sulla struttura e le tattiche di combattimento degli eserciti dei Persiani e degli Uzbeki, anche in rapporto a quelle dei Turchi e degli Europei (*Diario* 3 aprile 1618, cfr. *Lettere* I, 625-6); le condizioni per la pace proposte dall'ambasciatore turco Hasan Āghā in occasione del suo incontro a Qazvin con Shāh 'Abbās (*Diario* 13 giugno 1618, cfr. *Lettere* I, 716); maggiori particolari sugli ospiti presenti al ricevimento di Qazvin in onore dell'ambasciatore spagnolo e sulla tensione allora esistente tra gli Inglesi e Shāh 'Abbās soprattutto a causa del commercio della seta (*Diario* 17 giugno 1618, cfr. *Lettere* I, 724-5); alcuni particolari sugli esponenti turchi più di rilievo fatti prigionieri dai Persiani nella imboscata eseguita il 9-10 settembre 1618 da Qarcaqāy Khān presso Sarāb e condotti ad Ardabil (*Diario* 13 settembre 1618); l'arrivo a Isfahan della notizia dell'intenzione dei Portoghesi di occupare l'isola di Qeshm che, come prevede giustamente della Valle, avrebbe portato inevitabilmente a una guerra tra Persiani e Portoghesi (*Diario* 24 marzo 1621); la descrizione del contrasto sorto per la determinazione della data esatta in cui quell'anno andava celebrata la festività dell'*'id as-saghir* (*Diario* 2 ottobre 1617); la descrizione del particolare carattere negativo assunto quell'anno dalla celebrazione della morte di Hoseyn, in seguito al fatto che la solennità cadeva di venerdì, lo stesso giorno, cioè, della sua morte (*Diario* 28 dicembre 1618); l'esame, molto più approfondito nel *Diario* rispetto alle *Lettere*, dei contrasti sulla successione al califfato all'origine della divisione dei musulmani in Sunniti e Sciiti e delle differenze politico-religiose tra i due gruppi (*Diario* 25 novembre 1619, cfr. *Lettere* II, 72-5); il resoconto, assente nelle *Lettere*, della cessazione delle restrizioni imposte da Shāh 'Abbās ai religiosi cristiani di

Isfahan a causa di alcuni tentativi di conversione di musulmani (*Diario* 21 agosto 1622); una descrizione dettagliata delle case degli abitanti di Jolfa, il quartiere cristiano di Isfahan, visitate in compagnia del vicario generale dei Carmelitani Scalzi lo spagnolo Juan Tadeo de San Eliseo (*Diario* 19 Ottobre 1617); una descrizione molto più estesa e ricca di particolari rispetto a quella delle *Lettere* della città di Kashan (*Diario* 25 e 26 gennaio 1618, *Lettere* I, 563); resoconti più dettagliati delle *Lettere* dell'accoglienza fattagli dalle autorità della città all'arrivo ad Hamadan (*Diario* 26 gennaio 1617, cfr. *Lettere* I, 442), di uno spettacolo di musica, canti e danze cui della Valle assistette nel villaggio di Eybekābād (*Diario* 8 febbraio 1617, *Lettere* I, 449), delle celebrazioni del *nowruz* ad Isfahan (*Diario* 21 marzo 1617, *Lettere* I, 472), dell'abbigliamento dei Curdi incontrati da della Valle poco dopo il suo ingresso in Persia (*Diario* 10 gennaio 1617, *Lettere* I, 430). Il *Diario* riporta, inoltre, alcuni versi, assenti nelle *Lettere*, composti da della Valle in onore di Sa'di, in occasione della visita alla tomba del poeta situata poco lontano dalla città di Shiraz (*Diario* 10 luglio 1622, cfr. *Lettere*, II, 379):

Chi 'l Rosaio, e'l Giardino così ben scrisse
 Qui depose, morendo, il suo mortale;
 Ma la fama conservano immortale
 I Versi, che compose mentre ei visse

È pure da tenere presente che il *Diario* non ha subito gli interventi della censura pontificia, particolarmente pesanti per la parte che riguarda la Persia¹⁷, ma soprattutto non ha subito quella sorta di "autocensura", magari inconsapevole, che della Valle mostra di applicare nelle *Lettere* dove si nota una maggiore prudenza nell'espore i fatti e nell'esprimere i giudizi personali: nel momento in cui ciò che della Valle scriveva perdeva il carattere "personale" del diario e assumeva il carattere "ufficiale" delle lettere, era evidentemente soggetto ad un certo ripensamento e rielaborazione allo scopo di non dire cose che avrebbero potuto dispiacere al particolare ambiente culturale a cui la relazione dei suoi viaggi era destinata.

¹⁷ Cfr. *Viaggi*, ed. Roma 1972, pp. XX-XXI dove sono riportati alcuni degli interventi della censura ecclesiastica al testo delle *Lettere* prima che l'opera fosse data alle stampe.

È, ad esempio, completamente assente dalle *Lettere* la lunga e articolata critica (*Diario* 3 maggio 1618) espressa da Shāh 'Abbās, durante il colloquio avuto con della Valle ad Ashrāf, alla inattività militare dei Cristiani nei confronti dei Turchi e alla divisione e mancanza di collaborazione tra le potenze cristiane (cfr. *Lettere* I, 660. 666-7); non viene espresso nelle *Lettere* il sospetto, manifestato apertamente da della Valle al segretario di stato Āqāmīr, che Edward Connock, residente della *English East India Company* a Isfahan, fosse stato avvelenato dagli stessi Inglesi (*Diario* 31 maggio 1618, cfr. *Lettere* I, 697); manca nelle *Lettere* un lungo brano sui rapporti diplomatici tra Spagna e Persia, verosimilmente eliminato a causa delle pesanti critiche espresse alla politica arrendevole del Re di Spagna e al comportamento del suo ambasciatore (*Diario* 22 giugno 1618, cfr. *Lettere* I, 728); è completamente assente dalle *Lettere* la descrizione dell'ottimo comportamento e dell'estremo rispetto dell'esercito persiano verso i luoghi del paese che attraversava, contrariamente a quanto, secondo della Valle, di norma accadeva in Europa (*Diario* 8 agosto 1618); è sensibile la differenza tra le *Lettere* e il *Diario* della descrizione di un gruppo di Sufi incontrati da della Valle, durante il suo soggiorno a Farahābād, nell'atrio del palazzo del Re: le *Lettere* esprimono apertamente sui Sufi un giudizio negativo, che nel *Diario* risulta molto più sfumato; significativa è anche l'eliminazione dalle *Lettere* del paragone che nel *Diario* della Valle fa con i penitenzieri, ritenuta evidentemente una inopportuna equiparazione tra Islamismo e Cristianesimo (*Diario* 10 maggio 1618, *Lettere* I, 677-8).

ABSTRACT

Pietro della Valle (Rome, 1586-1652) is the author of one of the best accounts of Safavid Persia. During his travels he sent to his friend Mario Schipano thirty-six letters, which were published between 1650 and 1663. The Letters were written by della Valle on the basis of a diary which until quite recently has not been held into due consideration. On the contrary, the collation between the two sources shows that the diary can be profitably used to fully understand and complete much of the information contained in the letters.

KEY WORDS

Pietro della Valle. 17th Century Travels. Safavid Persia.

Daniela Bredi

CONTINUITY AND CHANGE IN WOMEN'S ROLE
IN INDO-MUSLIM SOCIETY SEEN THROUGH
A FEW FEMALE MEMBERS OF THE TYABJI FAMILY

In the Muslim world, perhaps even more than elsewhere, women are often assumed as identity symbols and cultural borders. In South Asia, where Islam is the reference culture for the peoples of Pakistan and Bangladesh and a big minority of the people of India, Muslim women have been taken by many as guardians of Islamic identity and bulwark of the Islamic model of society, often in defence from as well as in opposition to an "other" identified not only with the West, but also with Hindus¹.

This result came about in the course of a process begun within the context of Islamic revival of the XIX and XX centuries, when Indo-Muslims, confronted with the challenge of the West and Hindu revival and competition, felt in danger of absorption and homologation. Cultural challenges as well as socio-economic, and a little later also political pressures may be held responsible for the elaboration of a model of woman that should respond to the needs of the times. For the first time from the arrival of Islam in the Indian subcontinent, polygyny, repudiation and veil were openly discussed, in the attempt to obviate the relative advancement of western societies and the perceived need of reform of Muslim societies, inextricably connecting women's role to the issues of nationalism and political reform. In British India, the various commu-

¹ This development has not been unique to Muslims. In India, Hindus as well construed the woman as border and boundary, especially in the aftermath of Partition. See R. Menon and K. Bhasin, *Borders and Boundaries - Women in India's Partition*, New Delhi 1998; M. Hasan (ed.), *Inventing Boundaries - Gender, Politics and the Partition of India*, OUP, New Delhi 2000; Z. Hasan (ed.), *Forging Identities: Gender, Communities and the State*, New Delhi 1994.

nities composing Indian society gave different responses to the challenge of modernisation. In fact, even the components of each community elaborated different responses, especially to the connection between culture and feminine question – more precisely, between the culture of the colonised and the oppression of women as it was construed by colonisers for their purposes².

The model role elaborated by neo-traditional reformers and taken up by contemporary Islamist thinkers is exemplified in the monumental work of Ashraf 'Ali Thanawi, the famous Deoband 'alim converted in extremis to the Pakistan movement. His *Bibishti Zewar*, still a best seller in Urdu bazars, was meant to propagate reformist teachings among women. That a Deoband intellectual felt the need to address women in spite of belonging to a current of thought hostile to westernisation, indicates that he was convinced that there were not fundamental differences between men and women in potential personal and religious realisation. To the woman he recognises the same potential rational discrimination and moral behaviour of man, therefore her first duty consists in knowing her place in family and society – knowledge to be acquired through education. An educated woman acquires respectability because speaks standard Urdu, follows scripturalist religion, is an efficient manager of the household, brings up well-bred children and performs her duties towards every member of the family. Education, instead of weakening the veil as an institution (seclusion), strengthens it, because an educated woman is able to communicate with the outside without being compelled to go out of her home. The model Muslim woman, theoretically the equal of the Muslim man as far as religion is concerned, should acquire elementary capacities in religious knowledge and education in order to increase her influence in the community at large and in the family in particular³.

Another branch of Modernism and reformism – Mumtaz 'Ali, Sayyid Ahmad Khan's collaborator and the author of *Huquq-i Niswan*, Chiragh 'Ali and Amir 'Ali, - favoured women's education but not the institution of the veil, which they

² L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven and London 1992, ch. 7.

³ A.'A. Thanawi, *Bibishti Zewar*, Deoband 1954; B.D. Metcalf (tr.), *Perfecting Women: Maulana Asbraf Ali Thanawi's Bibishti Zewar*, Berkeley 1990, Book 1, pp. 24-30.

considered unislamic and a mark of backwardness. Their proposals were expression of the socio-economic developments that brought about the creation of a new, westernised élite, willing to stand as equal to the colonial masters accepting the Western ideas and ways necessary to be recognised as "modern". They legitimised female education and discarding of *pardah* in Islamic terms, trying to make change acceptable in the eyes of the community⁴.

Both currents were modernising, both pretending to be in continuity with Islamic tradition and advocating change at one and the same time. They differed in their attitude towards the West: acceptance, although a critical one, and collaboration for ones; refusal and confrontation for the others.

The question of women's role, and rights (education among them) was taken up by men in the middle of the attempt at renewal caused by the challenge of the West, and did not arise in opposition to men but was functional to their vision. And slowly, by the end of XIX century educated Muslims became reconciled to the idea of educating their women. The main obstacle was that formal education had to be acquired in schools of Western type, which meant essentially missionary schools, whose medium was English and whose purpose was basically conversion. Muslim men themselves, members of the Indo-Muslim élite, accepted Western education only instrumentally, after the 1857 great upheaval, as the only means to get a share in the economic and political fields in a world where the rules were made by the British⁵. Women of their class were not supposed to get jobs nor to fence for themselves in the outside world, so they could not conceive the idea to educate them, exposing them to cultural contamination. The more so because they usually equated education with emancipation

⁴ Mumtaz 'Ali, *Huquq-i Niswan*, Lahore 1898; Chiragh 'Ali, *Tabzib al-Kalam*, Hyderabad 1918; Id., *The Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States*, Bombay 1883; Amir 'Ali, *The Spirit of Islam*, London 1922, G. Minault, "Sayyid Mumtaz 'Ali and Huquq-i Niswan: an advocate of women's rights in Islam in the late 19th century", *Islamic Culture* 59, 4 (October 1985), pp. 295-322.

⁵ See M. Hasan (ed.), *Changing Profiles: Muslim Educational Institutions in Colonial and Post-Colonial India*, Delhi 1998; D. Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*, Princeton 1978; A. Mazur, "Education, Culture and Westernisation: Sir Syed and the M.A.O. College", *Islam in the Modern Age*, May 1988.

and were not inclined to allow women to escape male control. Therefore, if Muslim women had to be educated, at least this should have happened in a sound Muslim environment. The establishment of Muslim schools for girls was crucial in making acceptable women's education, and even so the process was quite slow. First of all Muslim men had to be convinced that they needed educated women, in order to operate a renewal of their society to meet the challenge of modernisation⁶.

From 1904 to 1911 several girls' schools were established in Bombay, Calcutta, Aligarh, Lahore, Karachi, Patna and elsewhere and, at the same time, various magazines and journals for women started to be circulated. In Lahore only, there were three, *Akhbar-i Niswan*, *Sharif Bibi* and *Tabzib-i Niswan*. They were mainly a men's enterprise, but soon women began to take an active part in them, as writers and members of the editorial staff. It was the first time that in India women were addressed to as a group and were encouraged to speak and write for themselves. In terms of figures, however, this growth was quite slow: in 1911 only 2 Muslim women in 1000 got an education and though their number duplicated in the following ten years, the percentage remained at a discouraging 0.4%. In 1924 there were 137.800 educated Muslim women, and only 3.940 (a bit less of 3%) had received a modern education⁷. The Fyzee family, a branch of the extended Tyabji clan, was among the pioneers of women education, taking the bold step of sending the three sisters Atiya, Zohra and Nazli abroad for further education. Let's see the circumstances that made it possible.

The Tyabji clan was founded in the first decades of the XVIII century by a Gujarati Bohora Muslim, Bhoymeeah, a fairly successful petty trader immigrated from Cambay to the prospering city of Bombay. His son, Tayyib, started a rapid career in trading business selling the wool his mother spinned, and finished with being one of the great Bombay merchant princes. His trading firm enlarged its connections in China and Europe, but for the following generation commerce lost its vital

⁶ G. Minault, *Secluded Scholars - Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*, OUP, New Delhi 1999, ch. 5; D. Bredi, "Muhammad Iqbal sulla questione femminile", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. LXXIII (1999), fasc. 1-4, p. 64.

⁷ Kh. Mumtaz and Farida Shaheed (eds.), *Women of Pakistan*, London 1987, p. 40.

importance as more and more members of the family entered the Indian Civil Service and appeared in British benches and bars. The two most outstanding personalities of this period have been Badruddin and Abbas Tyabji, both of them politically committed to Indian nationalism and both called to Court after they finished their studies in England⁸. This rapid ascent was due to the conditions prevailing in Bombay in those times.

In fact, Bombay came to new fervour with the British raj. Many immigrants from the nearby areas were attracted and the city's multicultural character got a renewed stimulus. As Bombay got the main trading centre in Western India, especially Parsi and Muslim trading sects like the Bohoras and the Khojas tried their fortune in the flourishing harbour. The newcomers saw in the developments brought about by the British a chance to improve their economic and social conditions, and more than one came literally from rags to riches. In Bombay grew a new élite that was eager to collaborate with the British in order to get posts and the riches of the former Maratha rulers, and was ready to adopt the British values of liberalism, utilitarianism and Weberian ethics. With no tradition as landowners, the majority of the merchant princes (*shetias*) which made their fortunes in the XVIII century was free from the cumbersome feudal values, and the Ryotwari settlement introduced in this area by the British prevented them to invest their capital in land turning away from trade. So surplus of capital and the demand for diversification of the activities had to concentrate on other ventures like banking, attempts at industrialisation and politics. Along with their importance grew stronger the *shetias'* awareness of a common interest. The merchant princes of Bombay, like their homologous in Calcutta, founded the first associations giving life to a phenomenon that determined the features of early Indian politics. Initially they were set up to open more possibilities to the emerging élite and to assure a greater influence in the municipal administration. Later on, as the merchants got support from the intellectuals educated in British universities, they could allow themselves to do without the traditional ideological patronage, but their loyalties did not go to open groups of common interest and education only, but continued to go to closed groups like castes and sects as well.

⁸ H.B. Tyabji, *Badruddin Tyabji*, Bombay 1952.

Parallel to the trend towards a more dynamic social order of Western type there was a new felt need to define religious identities. Modernisation and colonialism stimulated the definition of formal membership criteria since individuals became more self-conscious, and in times of transformation questioned their identity and challenged the power of religious authorities. Further, the introduction of British law and the establishment of British courts requested an increasingly precise legal definitions of the religious groups⁹.

Tayyib, a Sulaimani Bohora, became part of the élite of his sect marrying Mulla Meher 'Ali's daughter and, thanks also to his economical success, he could rise to the rank of Mulla and to act as 'Amil of Bombay. His reformist attitude, that brought him to send his sons to England for education while the majority of the Muslims was still hostile to Western education, was tolerated by his religious group, being a small community that surely valued the support offered by a rich and influent clan, and innovations accepted without much opposition. In fact, Badruddin Tyabji jr. describes the position held by his family in the community as "rather special and privileged". In other words, they fulfilled the social claims on them, but as far as religious doctrines and practices were concerned they enjoyed great liberty of interpretation¹⁰. Probably, the high level of modernisation that presently distinguishes Sulaimani Bohoras is due to some extent to the Tyabjis' influence.

Economic success and the material opportunities the Tyabjis' offered to the members of their community in terms of employment or education made them very influential. In Badruddin's personal papers there are several letters of introduction and a resolute intervention in favour of posts in the British administration reserved for Muslims¹¹. It does not seem a

⁹ C. Markowits, "Bombay as a Business Centre in the Colonial Period: a Comparison with Calcutta", in S. Patel and A. Thorner, *Bombay - Metaphor for Modern India*, Bombay 1996, pp. 26-29; J. Masselos, *Towards Nationalism (Group Affiliations and the Politics of Public Associations in the 19th Century western India)*, Bombay 1974, p. 22; C. Dobbin, *Urban Leadership in Western India (Politics and Communities in Bombay City, 1840-1885)*, London 1972, pp. 31, 46; T.P. Wright Jr., "Muslim Kinship and Modernization: The Tyabji Clan of Bombay", in I. Ahmad (ed.), *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India*, Columbia 1976, p. 227.

¹⁰ B. Tyabji Jr., *The Self in Secularism*, New Delhi 1971, p. 13; L. Futehally, *Badruddin Tyabji*, New Delhi 1994, pp. 7-10.

¹¹ *Badruddin Tyabji Private Papers*, Letter dated 28/5/188 (New Delhi).

coincidence that the second generation, with Badruddin and Camruddin, established the Anjuman-i Islam, an institution designed to improve the educational standard among Muslims. Badruddin held modern education as the remedy for all the ills of society. The success he had with this and other initiatives he owed in great part to the emerging Bombay élite, which formed an alliance of interests across religious divisions and supported him in municipal affairs. After the return of Telang, Mehta and Tyabji from their studies in England, they started a serious attack against the traditional oligarchs which still were in control of the political associations, municipality and press. The trend to rely on inter-religious organisations in the case of the Tyabjis grew not only out of a new westernised outlook relegating religion to the private sphere, but as well out of a necessity to find a background wider than the Sulaimani group. Badruddin was aware of the problem of being a member of a small Shiite group and was willing to win over the support of the Sunni Muslim majority showing his all-Muslim point of view. It was on this purpose that the Anjuman-i Islam held its first public meeting in favour of the Khilafat Movement, and that he never lost a chance to pose as an all-Muslim leader¹². Badruddin must have been a perfect example of a modernised Muslim. Though he adopted some English values and habits he did so only after critical reasoning, he was punctilious over religious duties like prayer and fastening and did not drink alcohol. But he rejected certain outward Muslim customs he did not think a necessary part of faith like the visiting of tombs or *pardah*¹³.

In Badruddin's times women were increasingly becoming the symbols of the reformers' hopes and fears. The idea of a model woman corresponding to a new interpretation of the world and the requirements of a new kind of society was elaborated. For the new modernising Bombay élite, that was undergoing a process of embourgeoisement, the new economic situation required different values, similar to those of Victorian England, and the discarding of customs that were outside British comprehension.

¹² H.B. Tyabji, *op. cit.*, 1952, p. 87; Letter of Badruddin Tyabji to Ali Roghay, dated 08/09/1888 (*Badruddin Tyabji Private Papers*, New Delhi); Education Commission 1882, *Badruddin Tyabji's evidence and Anjuman-i Islam memorial*, p. 6 (National Archives, New Delhi).

¹³ L. Futehally, *op. cit.*, p. 63, 76; *Badruddin Tyabji Private Papers: B. Tyabji's Testament* (24/11/1905).

Purdah, once a mark of “ashrafisation”, social ascent, was now seen as a sign of backwardness, and education, piety and modesty were adopted as parameters for the woman of the new élite¹⁴. *Purdah* was given up certainly for practical needs connected with socialisation with English and Parsis and the desire to keep up with them, but this step was justified with arguments typical of the Muslim Modernism.

No wonder that Bibi Rahat un-Nafs, Badruddin Tyabji's wife, looks like an example of XIX century ideal Muslim woman. She studied Gujarati, Urdu and Persian, read historical novels, acquired basic medical notions useful within domestic walls and listened to Badruddin translating for her the great classics of English Literature. In this way she could fulfil her role in maintaining social relations with Bombay's ladies, attending *zenana* parties in which she mixed with British and Indian women of different creeds¹⁵. She embodied the woman to whom Mumtaz 'Ali looked forward in his *Huquq-i Niswan*.

The speech in favour of schools for Muslim girls that Badruddin pronounced at the session of the Mahomedan Anglo-Oriental Educational Conference in 1903, found many opponents, but was nothing new for his times. He attributed Muslim backwardness to *purdah* system and women's lack of education, and said that the Quranic ideals of modesty and decency had nothing to do with seclusion, in so far promoting one of the favourite arguments of XIX century Muslim reformers¹⁶. The idea that women had the power and the duty to safeguard the tradition and the morals of family and of society was also an innovative approach, because women had not been regarded historically as the guardians of virtue and tradition. Classical Islamic discourse saw the feminine element not as a warrant to morality, but as a factor of licentiousness and inability of self-control¹⁷. On the contrary, Modernists like Mumtaz 'Ali and Chiragh 'Ali saw these faults as effects of seclusion and attributed certain feminine characters, which they did not deny, to lack of education and *zenana* life. Badruddin, a typical expo-

¹⁴ B. D. Metacalf, *op. cit.*, p. 12.

¹⁵ H.B. Tyabji, *op. cit.*, 1952, p. 323.

¹⁶ *Ibidem*, p. 310.

¹⁷ F. Ait Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris 1982, pp. 203-4; A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris 1975; A.L.S. Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, Ca., 1979.

ment of this current of thought, tried to reconcile Islamic discourse with his acquired Western ideas in a process of negotiation, translation and naturalisation of European notions.

The approach to women's engagement in social activities underwent the same process. Initially, Muslim Modernists did not give up the idea of the division of the world in a male and a female sphere, but extended the limits of the feminine sphere to comprise social work outside domestic walls¹⁸. Implicitly in so doing they eliminated the barriers between home and external world and made the first step towards a society without distinct spheres. Bibi Rahat un-Nafs engagement in the Ladies Branch of the National Indian Association is an example of this trend.

What distinguishes Badruddin from the most part of the Muslims of his times is his radical attitude in favour of a change in women's conditions. Generally, his generation's Muslim intellectuals, who wrote about women and for women, were in favour of private education or schools safeguarding the observance of *pardah*¹⁹. Badruddin moved a step forward: sent his daughters to Western schools and encouraged them to discard the veil. Moreover, he not only underlined the necessity of a better education for women promoting their moral perfection, but claimed for them a right to enjoyment. In one of his papers, dated 1872, he criticised *pardah* while deploring the absence of Muslim ladies at a party of Governor General Northbrook, defining it as *zulm*, tyranny denying women every enjoyment in life²⁰. It seems quite consequential that with him the *pardah* practices of the clan became next to non-existent. In 1894 one of his nieces, Mrs. 'Ali Akbar and his daughter, Mrs. 'Abbas Tyabji, went to England where they discarded the veil altogether. In 1898 another niece, Lady Hydari, attended unveiled a large mixed gathering at Jamestji Tata's residence.

Members of the Tyabji clan's marriage behaviour has also been very liberal beginning from Badruddin's brother, Camrudin, who married an Iranian Twelver Shiite girl, and going on in the following generations, when Hamida Tyabji was permitted to marry a Hindu, Prabodh Mehta, without consulting the

¹⁸ G. Minault, *op. cit.*, p. 267.

¹⁹ *Ibidem*, ch. 5.

²⁰ *Akhbar Book*, Private Archive of Qays Tyabji, p. 25.

Hazrat of the Sulaimanis and asking instead the opinion of Mahatma Gandhi and Maulana Azad²¹.

The women belonging to the Tyabji clan were among the first Muslim women to get an English education and to attend English style schools and universities in England. For them, as for their brothers and cousins, a stage abroad was deemed an essential part of education. Once back home they were not likely to resume *purdah*, and went out of the domestic sphere getting involved in social and political activities²². Among them three examples have been selected as paradigms of the different results brought about by the process of modernisation, each showing some continuity with traditional culture as well as an amount of change and detachment from the past.

Salima, born Latifi, wife of Faiz Tyabji and daughter in law of Badruddin, embodies the "reformed" Muslim woman.

In reading the letters she wrote to her fiancé Faiz at the beginning of '900 one comes to know how she imagined their life:

I have a sudden desire to tell you the plan which I have formed for our married life, will you tell me yours? It is simply this: the first three years are to be spent at Somerset [the patriarchal villa that was the residence of the Tyabjis since Badruddin's time] and trying to please mother, father, brothers and sisters. After pleasing and satisfying them at least they have got a tolerable wife for their darling son we will take a nice house in Bombay and, only then, shall we begin our plan about helping the poor, and not until then²³.

From this one can see that the patriarchal house, where the enlarged family lived together, is not taken as the only possible residence any more. But it is not questioned the woman's role as wife and support for her husband. In fact Salima assures her future husband that she is preparing to become a good administrator of the family budget studying domestic economics, because:

²¹ M. Karlitzky, *Il clan Tyabji - una famiglia Bobra Sulaimani nel periodo del nazionalismo indiano*, unpublished thesis, University of Rome "La Sapienza" (a.a. 2000-2001), p. 82.

²² See, for example, Sh. Shah, "The Tyabji Women and the Indian National Movement", unpublished paper prepared for the Seminar on Comparative World History, The Johns Hopkins University, 17 February 1998.

²³ M. Karlitzky, *Il clan Tyabji - una famiglia Bobra Sulaimani nel periodo del nazionalismo indiano*, unpublished thesis, University of Rome "La Sapienza" (a.a. 2000-2001), p. 82.

it will be my duty to try and help you, for I am going to be a Model Wife²⁴.

Salima's words seem to echo those of her father in law Badruddin about *purdah* when she writes:

... look here, you left your love but you have something in return though perhaps you will say not much. You have got nice society, you are working to distinguish yourself and be a great man while I, poor girl, have lost my lover for what: to stay at home and learn all sort of nonsense. Surely God never made me to stay in a sort of Purdah. I want to go out, to make friends, to help people, to ride, to see places and oh so, so many things. ...How I hate to go everywhere in a closed carriage and not enjoy myself²⁵.

After marriage, Salima was active socially and politically, acting outside domestic walls and was the main force behind the establishment of the Anjuman-i Islam Mahim Girls' School in 1941, but never went beyond the tasks that the "enlightened" Muslims thought suitable for a woman: charities and social work possibly to the benefit of women and children. Even her appointment as a member of the Municipal Legislative Council in the Thirties cannot be considered a break away from the generally accepted schemes, because in the two years she seated in the Council she never intervened on a matter that was not directly related to women. As a representative of the Muslim League she spoke for financing women's handicrafts, for training and controlling nurses and midwives and other issues connected with women, in particular Muslim women²⁶.

Atiya Fyzee, daughter of Hasan 'Ali Fyzee and Amir un-Nissa Tyabji, born at Istanbul in 1887, went on a scholarship to London in 1906 and visited Germany, France, Italy, China and Japan. She compiled a book on music that was published from London and had Iqbal and Shibli Nu'mani among his admirers. Married to a painter, Faizi Rehimain, she migrated with him to Pakistan in 1947 at the invitation of Jinnah. While

²⁴ Letter of Salima Tyabji to Faiz Tyabji, Bombay 25/08/1900 (Private Archive of Qays Tyabji).

²⁵ Letter of Salima Tyabji to Faiz Tyabji, Bombay 10/1900 (Private Archive of Qays Tyabji).

²⁶ *Bombay Legislative Assembly Debates*, vol. 1, 31/09/1937; vol. 3, 1-17, 25/02/1938 (Maharashtra State Archives, Bombay).

in London she met Iqbal, who would have exercised a deep and lasting influence on her. In the book she wrote about him, published in Bombay in 1947, she describes their first encounter in these words:

For the first of April, 1907, Miss Beck sent me a "special invitation" – to use her own expression – to meet a very clever man by the name of Muhammad Iqbal, who was specially coming from Cambridge to meet me. This caused me a little amusement as I had never heard of Iqbal before, and as I was used to getting such invitations from various Indians in London, it did not rouse more than passing curiosity...²⁷.

Actually, at that time Atiya was quite well known in India having contributed, as well as her sister Zohra, several articles for the magazine *Tabzib un-Niswan*, to which she sent accounts of her travels in Europe, published in weekly instalments²⁸. While being introduced to Iqbal she asked him why he wanted to meet her, and he replied:

"You have become very famous in India and London through your travel diary and for this reason I was anxious to meet you". I told him "I am not prepared to believe you that you took the trouble to come all the way from Cambridge just to pay me this compliment, but apart from this jest, what is the real idea behind this object?"²⁹.

This lively exchange left Iqbal a little baffled, but later on they became close friends. Iqbal was fascinated by the culture of this unusual woman, with whom he could discuss philosophers like Nietzsche and Plato, talk about Western and Eastern poetry and argue about politics and economics. She went to see him in Heidelberg, following Prof. Arnold advice, remembering that Iqbal said her:

If you wish to increase your understanding in any branch of learning, Germany should be your goal.

And she described him in Heidelberg as

so unlike of what I had seen him in London, Germany seemed to pervade his being, and he was picking knowledge from the trees he passed by and the grass he trod upon.³⁰

²⁷ Atya Begam, *Iqbal*, Bombay 1947, p. 12.

²⁸ G. Minault, *op. cit.*, p. 120.

²⁹ Atya Begam, *op. cit.*, p. 12.

³⁰ Ghulam Sabir, "Kierkegaard and Iqbal", <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/october99/3htm>.

After returning to India, she and her sisters served as vocal and visible champions and generous patrons of women's education, together with Sultan Jahan Begum of Bhopal. Iqbal was back in India in 1908 and they kept a busy exchange of letters – seldom there was any letter of Iqbal when a poem or some verses were not in it. Atiya says:

I had also invited him to Janjira on behalf of Their Highness the Nawab Saheb and Begum Saheba [her sister Nazli] of Janjira.

Iqbal however never went there, "in spite", in his words, "of a strong almost irrepressible desire". Atiya was naturally angry on this, especially because they had probably planned to marry³¹ and Iqbal wrote her in 1909:

You say I have no regard for your wishes!! This is indeed strange for I always make it a point to study your wishes and to please you in any way I can. But sometimes, of course, such a thing is beyond my power. The force of my own nature impels me in a different direction³².

Their affair lasted to December 1911 and in 1912 Atiya married Faizi Rehmain. Iqbal-Atiya correspondence, anyway, went on, but for a little pause at the time of Atiya's marriage, and their friendship ended only with the death of Iqbal after forty years³³.

Atiya's behaviour was certainly extremely free for her times: she mixed with men, went with them sightseeing and dining, was ready to share life with a man like Muhammad Iqbal, who, though a great thinker and a wonderful poet, came from a very different social background and was in quite unstable financial conditions. She was a type of woman quite inconceivable and unpalatable to ordinary Indo-Muslim men. Roles and limits imposed to women she put aside and adopted a new feminine model, uncumbered by barriers between private and public, men's and women's spheres. Though this development was linked undeniably to the assimilation of Western customs and culture, and for her came about almost naturally, it has to be said that, for most Muslim women, it was politics that gave

³¹ According to Mohammed Usman, Iqbal loved Atiya as a person – may be once he wished to marry her but later thought it impossible. Another Iqbal's writer, Masood ul-Hassan, writes that Iqbal and Atiya had decided to marry during 1907-1908 (*ibidem.*)

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

them the occasion to express their abilities to organise and act for themselves, blurring the line dividing males' from females' domain. (Let's recall, to make just one example, that it was during the Khilafat Movement that Bi Amma, Brothers' 'Ali's mother, addressed for the first time an audience of men and later threw her veil off)³⁴. Atiya played her part in this respect as the protagonist of a sensational event at the meeting of the Muhammadan Educational Conference in Aligarh in 1925, which is described in a letter to Sayyid Husain Bilgrami by a friend prophesising the demise of *purdah*:

...You know what Atiya Begum of Bombay did at the Educational Conference at Aligarh. She with some other Muslimahs cared nothing of our Sadrus Sudoor's strong protest but came up openly and got up on the dais unveiled and delivered a strong speech demanding equal rights with men to go about on God's earth freely and openly...³⁵.

Atiya Fyzee's personality, however, was quite complex and presents, together with attitudes of rupture with Indian and Muslim tradition, which might lead to consider her a champion of change, the firm will to maintain a strong link with Islamic culture, a continuity she thought necessary in order to preserve Muslim identity. On one side, she bitterly criticised Indo-Muslim society. In the last lines of her book on Iqbal, probably thinking also of the social constrictions that compelled him not to marry her, she writes:

Even as I write I am conscious of one or two instances of Indian girls of delicate and refined temperament with the intellectual capacity of reaching the desired height, who are marked out for such sacrifice [of mental degradation], only because the family wishes her to be married to someone, to get rid of her, their one concern is that she would be held respectable before such society. Her own life has no value; all that matters to the elders is to satisfy the curiosity of the unthinking herd. Having seen Iqbal's tragedy I am appealing to my community to take this as a warning, and think seriously before interfering with young lives³⁶.

On the other end, in spite of her harsh opinion on Muslim society, she remained strongly linked to Islamic culture and was firmly convinced of the importance of religion not only at

³⁴ Kh. Mumtaz and F. Shaheed (eds.), *op. cit.*, pp. 42-44.

³⁵ Quoted in G. Minault, *op. cit.*, pp. 268-269.

³⁶ Atiya Begam, *op. cit.*, pp. 87-88.

personal but also at social and political level. Her sense of belonging transcended the limits of Sulaimani community and she recognised herself in the enlarged Muslim community and the Great Tradition of Islam. In politics she outspokenly supported Muslim separatism and, after Partition, she moved to Pakistan in the hope to build the nation-state of the Indo-Muslims. She was disappointed, anyway, by the little interest Pakistanis showed for Islam as the basic foundation of the new born state. In a speech she delivered on occasion of the Prophet's birthday she underlines the importance of Islamic ideals and regrets the lack of enthusiasm of Pakistani people for this festivity³⁷. His older cousin Badruddin's political stance might induce to think that westernisation had as a corollary a secularised concept of politics, but Atiya's position contradicts this inference. Certainly, her closeness to Iqbal and her brother in law, the Nawab of Janjira, had a remarkable influence on her on this respect.

Raihana, born in 1901 from Amina, Badruddin's eldest daughter, and 'Abbas Tyabji's, was no less endowed with a striking personality. Her father, a loyalist converted to nationalist politics and Gandhism after Jallianwala Bagh, allowed her to become an ardent follower of the Mahatma and to devote herself completely to spiritual life. Her mother, an ardent Gandhian herself, though she felt hurt when Raihana increasingly took to wearing simple dresses and shunning the elaborate clothes she made for her, accepted her choices of life, as she accepted, even with initial difficulty, the marriage of Hamida, another of her daughters, with a Hindu³⁸. Raihana lived for long periods in Gandhi's *ashram*, composing poems and songs for him. Gifted with a beautiful voice she used to sing *bhajans* to Gandhi and other leaders. She considered Gandhi her confidante and mentor and carried on a frequent correspondence with him in Gujarati and Urdu. Her independent mind and autonomy come out clearly from a letter of Gandhi in response to her father's complaints about Raihana, where he writes:

³⁷ "Academy of Islam celebrates Prophet's Day", *Dawn*, Karachi, 19/01/1948, p. 2.

³⁸ Y. Lukmani, "The Tyabji Women in the Independence Movement", unpublished paper (University of Mumbai), n.d., pp. 4-5.

If I were you, I would either let her have her way ungrudgingly and joyously or give her a separate house and maintenance and let her have her way³⁹.

Raihana went so far as to adopt a Hindu style of life and to write a story about an encounter with Krishna, entitled *The heart of a Gopi*. In the introduction one may discern her mystical inclinations, when she says:

Step after step I understood that this was not a diary but the revelation of God's path towards my soul, which was ready to spiritual awakening. It starts with hearing a name and goes on with a curiosity that changes into attraction in a short time. Then the encounter with a real Bhakta (like Radha Darshan) takes place and, finally, a sensation of his presence is born and becomes more and more intense, a deep desire to unite directly with Him⁴⁰.

While Atiya looks like a result of the mixing of Islamic and Western cultures, Raihana represents a point of contact between Islam and Hinduism in a time when communal tension was dangerously growing in India. *Bhakti*, with its passionate devotion, eclecticism and rejection of scripture and ritual could be, as in the case of Kabir, a bridge between Islam and Hinduism, a way to blend these two religious ideologies. *Bhakti* devotees may be seen as a product of the encounter between Islamic, Sufi and Ismaili, concepts and Hindu ideas based on the *Bhagavad Gita*, being their communities caste free and with a strong initiatory character⁴¹. Perhaps, Raihana was not but following to the extreme end the way indicated by Ismaili teachings, in which there is an inclination to sincretism. Undoubtedly, her Shi'ite Ismaili background and cultural heritage must have had some influence on Raihana, but her personal experiences seem more likely to have had a major weight.

In fact, Gandhi was a most welcome visitor of Raihana's parents, a great friend of her father, 'Abbas Tyabji, who was one of his staunch supporters and followed him to the end in his civil disobedience campaign. The dense correspondence with

³⁹ M.K. Gandhi, *Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad 1966, vol. 58, p. 437.

⁴⁰ R. Tyabji, *Das Herz einer Gopi*, Den Haag 1977, p. 11 (Eva Linck's translation).

⁴¹ A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, London 1964, pp. 140-152.

Mahatma Gandhi and the long periods she stayed in his *ashram*, where she settled down permanently with the death of her parents, lead to think that Gandhi and his ethics had an overwhelming influence on her. Persevering to lead an active life, propagate *khadi* and picket foreign shops, she became a prominent figure in Gandhian circle, a trustee of the Kasturbai Gandhi Memorial Trust, a member of the Rashtra Basha Prachar Samiti and a member of the committee running the Hindustani Pracharak Madrasa School. More than her activities in political and social fields, anyway, she gave her most valuable contribution to the cause of a united India with her religious eclecticism and spiritual fusion (*jugalbandi*) with Gandhi⁴². In Raihana's case, as in Atiya's, one can see elements of continuity – syncretism as an Ismaili trend and devotion of mystical kind in the Bhakti and Sufi tradition – as well as of change – prevailing of the Indian on the Muslim identity, the choice of a style of life that her parents found difficult to accept in spite of their open mindedness and political orientation.

In conclusion, one can note that, let alone Salima, not even Atiya or Raihana ever reached a breaking point with their family. They could defy social conventions and were able to participate in public sphere because, they were members of a rich and influential family belonging to the élite class. They occupied an unassailable position in society, and had no need to bow to the dictates of their community. Therefore the continuity appears to be in terms of reliance on the family group while the elements of change consist in the relation of the family with community and cultural tradition. In fact, the Tyabji clan, thanks to the particular conditions of Bombay in British times, reacted to challenges and stimuli not coming from within the small Sulaimani community, but from the enlarged Muslim and Indian society. Its members, men and women alike, assumed their clan and not their sect as a group of solidarity, gaining a great amount of freedom in establishing relations with other Muslims, members of other Indian communities and Westerners⁴³. Western ideas and usages, from the use of forks and knives to the education of women and the abandoning of

⁴² Sh. Shah, *op. cit.*, p. 19.

⁴³ M. Karlitzky, *op. cit.*, pp. 81-90.

pardab, were absorbed with no or little trauma and easily conciliated with religious culture, enabling the Tyabji to be products and producers of change without the ugly corollary of the crisis of identity that usually goes with it.

Salima, Atiya and Raihana, as members of the privileged élite, did their part in serving the cause of Indo-Muslim community as they perceived it, each in her own way, and probably never thought of themselves in terms of "boundaries". The class they belonged to and the times they lived in, though requiring from them commitment and responsibility, preserved them from "suffering" modernity. This problem, on the contrary, confronts a great number of Muslims of our times, who feel a new sense of urge deriving from the magnitude of the economic, political, socio-demographic and cultural problems in societies whose traditional structures are shuttered and whose problems are now related to those of an ever shrinking world. In this context, the role of women acquires an increasing significance as a symbol of the struggle of Islam for maintaining indigenous values and "cultural authenticity" as voiced by radical Islamists, no matter how high is the price for Muslim women ⁴⁴.

⁴⁴ N.S. Khan, "Reflections on the Question of Islam and Modernity", in S. Khan, R. Saigol, A.S. Zia (eds.), *Locating the Self: Perspectives on Women and Multiple Identities*, Lahore 1994, p. 90.

ABSTRACT

In the Muslim world, perhaps even more than elsewhere, women are assumed as identity symbols and cultural borders. In South Asia, where Islam is the reference culture for the peoples of Pakistan and Bangladesh and a big minority of the people of India, Muslim women have become the guardians of a cultural tradition often in defence from, as well as in opposition to an "other" identified not only with the West, but also with an equally "indigenous" culture, i.e. Hinduism. In order to clarify this assumption it seems necessary to consider the process which resulted in this construction of the Muslim woman in South Asia and relate it to the socio-economic background of modernisation. Examples taken from a study of the extended Tyabji family will throw some light on this process, standing this family at the crossroad between several important issues.

KEY WORDS

Women. South Asia. Tyabji.

Cecilia Cossio

IDENTITÀ IMPERFETTE.
GLI HIJRA NELLA LETTERATURA HINDI

Ora appaiono gli uomini vestiti da donna, dietro gli autisti, attraverso l'“altro” cancello. Si raggomitano dentro sari cenciose e spremono fuori una nota stonata dietro l'altra, uno al tamburello, un altro al tamburo. Sono vecchi, vecchi come le pietre, e non belli. Sfottono gli uomini in giacca e pantaloni e lusingano le donne che si muovono fluttuando, strillano oscenità con voci rauche, voci che hanno una cadenza interna, un inequivocabile ritmo attraverso la ripetizione. Le loro mani mimano le loro oscene parole: le mani diventano una pancia rigonfia, i tratti di un bambino, i tratti del piacere e del travaglio. Alcuni ridono, altri fanno finta di niente. L'estraneo si rivolge all'elegante signore che sta sorbendo uno scotch sul prato.

Chi sono?

Con un vago gesto della mano, il signore dice Oh, gli eunuchi. Vengono sempre.

Gli eunuchi?

Gli *hijra*.

Chi li ha invitati?

Non li ha invitati nessuno. Vengono e basta.

Come fanno a sapere?

Lo sanno e basta. Così. Il gesto della mano nell'aria.

Perché vengono?

Così. Per augurare buona fortuna. Non so perché sono considerati di buon augurio.

Ma non sono intonati.

Già. Fanno confusione, tu li paghi e loro se ne vanno. (Jaffrey 1996:15-16)

Inizia così *The invisibles. A tale of the eunuchs of India* (1996) di Zia Jaffrey, scrittrice americana di origine indiana; questo primo incontro con i membri di una comunità particolare, avvenuto a Delhi in occasione di un matrimonio, è il punto di partenza per un viaggio che dalla capitale approda a Hyderabad, alla scoperta di un mondo misterioso: il mondo degli *hijra*, termine che deriva probabilmente dal persiano *hiz*,

sostantivo e aggettivo, per “ermafrodito”, “eunuco” e “impotente”, “effeminato”¹.

Serena Nanda, autrice della ricerca forse più nota sull'argomento², definisce gli hijra come comunità idealmente religiosa di uomini che vestono e agiscono come donne, la cui cultura è imperniata sul culto di Bahuchara Mata, uno degli aspetti della Dea Madre. Nell'ambito di questo culto, gli hijra si sottopongono a un'operazione di escissione dei genitali. L'ambigua sessualità così ottenuta (né uomini né donne, come spesso si definiscono), che incarna il potere generativo della Dea, determina la loro occupazione tradizionale: esibirsi in rituali di buon augurio, per la nascita di un bambino e nei matrimoni. (Nanda 1999: ix).

Il termine hijra ha una connotazione di impotenza, dovuta a una condizione di intersessualità; la maggior parte degli hijra

¹ Il Platts (1968: 1244) lo dà come vocabolo hindi derivato dal persiano *hiz*. Altri dizionari non ne riportano l'origine oppure pongono tra parentesi un punto di domanda. Secondo altri studiosi, deriva dal persiano *hic* (o *hec*), “niente”, “nessuno”, “inutile” o da *hicgāb* “in nessun luogo” (riportato in Jaffrey 1996: 148).

² Tra gli studi sugli hijrā, lo standard è il rapporto non pubblicato di S.N. Ranade, “A study of eunuchs in Delhi” (1983), finanziato dal governo indiano. Lo studio di S.K. Sharma (2000) è centrato sul problema sociale che gli hijrā costituiscono per sé, la famiglia e la collettività. Copre diversi temi – ricerca di identità, inserimento nei gruppi hijrā, adattamento all'interno del gruppo e nella società esterna – sottolineandone gli aspetti problematici; rileva anche la presa di coscienza da parte degli hijrā di se stessi e dei propri diritti, come esseri umani e come cittadini. Questo aspetto è posto in luce da R. Talwar (1999), che si occupa di problemi istituzionali e legali relativi agli hijrā. Uno studio di Govind Sinh, *Hijrō kā sansār* (Il mondo degli hijrā, Dillī, 1982), in hindi, che non è stato ancora possibile consultare, viene citato in un articolo di Kira Hall (1997), che rivolge l'attenzione al linguaggio osceno e ingiurioso usato dagli hijrā di lingua hindi. Il testo sottolinea l'estrema marginalizzazione del gruppo e individua nel linguaggio una tecnica di sopravvivenza. Accanto a questi testi, ce ne sono altri che occasionalmente fanno riferimento agli hijrā. Tra questi, anche resoconti di viaggiatori europei – quali Marco Polo, Niccolò Manucci, François Bernier – brani dei quali sono citati nel libro di Zia Jaffrey (1996), dedicato in buona parte agli hijrā di Hyderabad. Tra le opere finora reperite, quella di S. Nanda (1999) è la più completa: traccia le origini mitologiche e storiche degli hijrā, ne studia l'organizzazione sociale, le modalità di reclutamento e di iniziazione e la posizione nella società indiana, ne esplora l'attività “istituzionale” e le professioni altre e si chiude con una disamina di gruppi simili in altre società. Tutti i testi citati sono corredati di un'ampia bibliografia, per il 90% comune a tutti.

non è costituita da ermafroditi³, com'è diffusa credenza, bensì da uomini e donne che, alla nascita o al momento della pubertà, presentano imperfezioni più o meno rilevanti degli organi sessuali, tali da determinare impotenza e sterilità. L'impotenza è l'elemento centrale, nella definizione di hijra, ma non è condizione sufficiente per esser tale; lo si diventa solo quando i genitali vengono asportati: questo il fondamento della loro identità sociale. Benché siano più diffusi gli hijra nati e allevati come maschi, non sono rari i casi di hijra nati e allevati come femmine. Anzi, secondo una tradizione, uno dei fondatori della comunità sarebbe stato una donna, "ma non una donna normale, non aveva le mestruazioni" (*ibid.*: 15)⁴. In ogni caso, vestirsi da donne è essenziale, soprattutto per le esibizioni rituali o per le visite ai luoghi di culto. Gli hijra usano anche gioielli e segni ornamentali femminili, portano i capelli lunghi e strappano i peli della barba dalla radice affinché la pelle rimanga liscia. Quando si uniscono alla comunità, in genere assumono nomi femminili e usano termini di parentela femminile; i loro comportamenti sono femminili, spesso grottescamente accentuati, con esplicite provocazioni sessuali, sottolineate da un linguaggio osceno.

Benché molti hijra si guadagnino da vivere come prostituti, il termine hijra non significa esclusivamente omosessuale, ma copre una gamma di diverse identità sessuali, quali ermafroditi, eunuchi, transessuali, travestiti. Nella società indiana, queste identità ambigue vengono da un lato emarginate, disprezzate e derise, per altri versi sono considerate significative e potenti. Nella letteratura più antica e nella mitologia hindu, nei rituali e nell'arte, il potere che combina uomo e donna è un tema frequente e importante. Anzi, il primo atto cosmogonico si manifesta con la separazione dell'essere an-

³ L'*ermafroditismo* indica la presenza in un individuo di organi riproduttivi dei due sessi, condizione molto rara nella specie umana. Più frequenti i casi di *pseudoermafroditismo* ovvero di individui con ghiandole sessuali (ovaia o testicolo) di un sesso, i cui organi sessuali secondari (pene o vagina) hanno subito una modificazione, anche in senso contrario, per eccesso o deficienza ormonale. Lo pseudoermafroditismo può essere femminile (*ginandria*) e maschile (*androginia*).

⁴ Pare che gli hijrā nati come femmine abbiano uno status inferiore rispetto a quelli nati come maschi (Sharma 2000: 119). Nessuno dei testi consultati ne approfondisce la condizione.

drogino primevo, Dyaya-Prithvi, ovvero Cielo-Terra (O'Flaherty 1982: 310-311); numerosi gli esempi di figure che sperimentano un cambiamento di sesso, sia tra le divinità che tra gli umani. La deità androgina per eccellenza, con cui gli hijra si identificano, è Shiv, asceta per antonomasia, simbolo dell'eros e della procreazione; una delle rappresentazioni più popolari – oltre al *liṅga*, il fallo, spesso ergentesi dalla *yoni* o vagina – di Shiv è *Ardhanārīśvara*, “il Signore che è per metà donna”, il dio fuso con la paredra Parvati, la sua *śakti* o energia creatrice femminile⁵.

Citati nella letteratura vedica ed epica come *klība* (con il significato di “impotente”, “eunuco” o “omosessuale”) e altri varii sinonimi (quali *napunsa*, “non uomo”, o *napunsaka*, “impotente”, *vadbri*, “castrato”, “eunuco”, *potā*, “ermafrodito”), con le caratteristiche di oggi (vestiti da donne, che danzano e cantano per distribuire benedizioni o maledizioni), gli hijra portano ad esempio della loro antica origine la figura di Arjun nel *Mahābhārata*, divenuto eunuco per un anno per aver rifiutato le avances della ninfa celeste Urvashi. Ancor più di frequente citano un passo del *Rāmāyaṇa*⁶ che dimostrerebbe non solo la loro antichità, ma anche il rispetto in cui erano tenuti. Secondo questa tradizione, alla partenza di Ram per l'esilio nella foresta, l'intera popolazione di Ayodhya lo aveva seguito fino alla riva del fiume. Qui Ram li aveva congedati, esortando uomini e donne a tornare indietro. Ma quelli tra loro che non erano né uomini né donne non sapevano cosa fare. Poiché il signore non aveva chiesto loro di andarsene, rimasero là 14 anni in meditazione: così li trovò Ram al suo ritorno e li benedisse per la loro devozione. (Nanda 1999: 12; Sharma 2000: 28; Jaffrey 1996: 31)

Forse non molto diffusi, ma conosciuti in India anche nell'epoca più antica (Bhasham 1967: 173), dal II secolo d.C. gli eunuchi erano impiegati nelle corti come custodi dell'*antahpura* (gli appartamenti femminili) e trovarono posizioni onorevoli, soprattutto alla corte di Vijaynagar (XIV-XVI secc.). Con la fondazione del Sultanato di Delhi (inizio XIII sec.), alla

⁵ Sulla figura di Śiv come “asceta erotico”, cfr. O'Flaherty 1981; sulle figure androgine della mitologia hindu, cfr. O'Flaherty 1982, in particolare il capitolo V, “Androgynes”, 281-334.

⁶ L'episodio non compare nel poema, almeno non nelle edizioni canoniche.

corte centrale come pure nei regni retti da dinastie musulmane nella maggior parte del subcontinente, fino alla fine dell'impero mughal (XVIII sec.) e oltre, gli eunuchi godettero non di rado di posizioni di prestigio sia domestiche, come sorveglianti di harem, sia politiche, come impiegati e funzionari della corte, consiglieri del sovrano, nonché governatori e generali. Anche le famiglie nobili e ricche si facevano un punto d'onore di averne molti al loro servizio (Sharma 2000: 31; Jaffrey 1996: *passim*). Con la fusione della tradizione degli eunuchi di matrice islamica con quella di matrice hindu, aumentano i nomi per definirli, quali *khōjā* (dal persiano *khwāja*, "persona di rispetto"), *khunsā* (arabo "ermafrodito"), *mukhannas* (dall'arabo *mukhannath*, "effeminato", "ermafrodito"). Con il tramonto dell'impero mughal e l'affermazione del potere britannico, la posizione degli eunuchi – considerati una barbararica e vergognosa piaga sociale – comincia a declinare, soprattutto dopo l'introduzione di norme atte a ridurre i diritti; una legge del 1871 prevede: la compilazione di un registro di eunuchi, con una lista dei sospetti rapitori e castratori di fanciulli; l'arresto e il carcere per gli hijra trovati a esibirsi in pubblico vestiti da donne nelle occasioni rituali; il carcere fino a 2 anni per gli hijra aventi in custodia ragazzi sotto 16 anni; il divieto, in quest'ultimo caso, di essere tutori di minorenni, di fare donazioni e testamento, di adottare figli (Jaffrey 1996: 231-233). Nonostante le loro buone intenzioni, gli inglesi non sono riusciti ad eliminarli dal tessuto sociale indiano. Attualmente, il numero stimato va da 50.000 alla cifra molto più alta (anche più attendibile, secondo gli studiosi) di oltre 1.000.000 di hijra. Sparsi in tutta l'India, sono presenti soprattutto nelle regioni settentrionali. I centri principali di cultura hijra si trovano nelle grandi città, come Delhi, Mumbai, Ahmedabad, Lakhnau e Hyderabad. Tra le località minori, Ajmer, nel Rajasthan, e Kuvagam, in Tamil Nadu, sono centri di particolare rilevanza culturale e religiosa; mentre il tempio più famoso dedicato alla loro divinità, Bahuchara Mata, si trova nel villaggio di Bechraji, a un centinaio di chilometri a nord di Ahmedabad, in Gujarat.

Il ruolo tradizionale degli hijra è di celebrare rituali in occasioni fauste, come la nascita di un maschio o un matrimonio. Il gruppo dei celebranti è composto da 5 a 9 o anche più hijra, guidato da un "direttore di scena" che, in genere,

si limita a controllare l'esecuzione. Mentre uno suona il tamburo e, talora, un altro suona l'harmonium, gli altri battono le mani in modo particolare, danzano e cantano motivi tradizionali della regione (oggi anche canzoni da film).

Nell'esibizione per una nascita, imitano grottescamente gesti e comportamenti femminili, mimando tutte le fasi della maternità, dal concepimento al parto. A volte, prendono il neonato dalle braccia della madre e ne esaminano attentamente i genitali (secondo la tradizione che assegnerebbe loro un diritto sul bambino di sesso indeterminato), compiono gesti rituali di benedizione e allontanamento degli spiriti maligni, invocando Parvati e Bahuchara Mata, infine lo riconsegnano alla madre. Questo ruolo conferisce loro il maggior rispetto sociale.

Nei matrimoni, l'esibizione ha lo scopo di invocare sugli sposi una fausta fecondità (i.e. nascita di maschi). Fanno parte del rito anche battute e commenti salaci sulla famiglia dello sposo, sulle tensioni tra i due sposi, così come tra la sposa e i suoceri. Nelle famiglie più ortodosse, non si permette alla sposa (o alla puerpera, nel caso) di assistere direttamente, perché si teme che la sterilità degli hijra possa contaminarla. Si cerca comunque di non offenderli, per non incorrere nelle loro maledizioni e nei loro pesanti, coloriti e pubblici insulti.

Se il ruolo tradizionale è di celebranti rituali, la prostituzione omosessuale risulta essere tra le professioni più comuni e redditizie, sebbene – almeno ufficialmente – non sia ben vista dagli hijra “ortodossi”, che ritengono la castità necessaria per adempiere alla funzione rituale, la sola che dia loro una “legittimazione” sociale.

È diffusa credenza che gli hijra esaminino i genitali dei neonati che vanno a festeggiare; che conducano ispezioni negli ospedali per individuare bambini nati intersessuati; e che, nel caso li trovino, li prendano in consegna, anche con la forza, in base a un diritto riconosciuto loro sin da tempi remoti. Gli studi condotti dimostrano che l'ingresso nella comunità hijra è in prevalenza volontario, anche se non sono infrequenti adesioni “aiutate”, quando non forzate, dalla comunità stessa o dalla famiglia dell'interessato⁷. Molto dipende dalla classe di

⁷ Sulle forme di reclutamento, cfr. Sharma 2000: 59-65. Si sono comunque verificati casi di circonvenzione ed evirazione coatta (citati in Jaffrey 1996: 39-41, 279).

provenienza e ancora di più dal luogo di residenza. Spesso, il fatto di vivere in una città, di avere una condizione economica decorosa e un livello educativo medio-alto sono fattori che permettono di dissimulare un'identità sessuale incerta e ritardare – talora anche evitare – l'inserimento tra gli hijra. In un villaggio, invece, la difficoltà di mantenere la privacy, l'esigenza di essere sollevati da ciò che viene considerato uno stigma sociale, unita a un basso livello di istruzione, favoriscono e spesso costringono a un inserimento nella comunità hijra molto più precoce.

Non di rado, gli stessi interessati prendono contatto con le comunità, per conoscerle e per familiarizzare con il loro sistema di vita. Ne esistono diverse, soprattutto nell'India settentrionale, insediate in prevalenza nelle grandi città e costituite da "famiglie" e "clan" (Nanda 1999: 39). In genere, una "famiglia" comprende da 5 a 15 membri più o meno permanenti, con ospiti e membri temporanei. È organizzata come una comune: i membri versano parte o l'intero loro guadagno alla famiglia, aiutano nei lavori di casa e rispettano le regole comuni; in cambio, hanno un alloggio sicuro, una zona e, in alcuni casi, una sede di lavoro (esibizione rituale, accattonaggio o prostituzione).

Le famiglie fanno parte di clan o gruppi di discendenza simbolica. Secondo lo studio di S. Nanda, esistono almeno 7 clan, presenti in tutta l'India. La funzione principale dei clan sembra essere quella di facilitare l'organizzazione intracomunitaria. Non hanno rango diverso, né differenze significative; non sono legati a specifiche professioni, anche se ognuno ha una sua storia e proprie regole. Ogni clan ha un capo regionale, chiamato *nāik* (*nāyak*, "capo", "leader"); i *naik* si riuniscono in assemblee nazionali, per decidere della politica generale degli hijra in India o per celebrare eventi particolarmente significativi. I *naik* regionali, come capi locali dei 7 clan, si riuniscono in una *jamāt* (*jamā'at*, "assemblea", "ordine") ovvero una riunione di anziani, talora chiamata anche *pañcāyat*, per analogia con il consiglio arbitrale di villaggio, che prende decisioni riguardo all'iniziazione di aspiranti hijra, alla composizione di dispute, alle sanzioni contro chi infrange le regole della comunità e alle eventuali riammissioni nel gruppo.

Ogni hijra ha un *guru*, mentore e finanziatore della sua iniziazione, che avviene con una cerimonia a cui partecipa la *jamat* dei sette clan. In tal modo, il *guru* acquisisce diritto

sulla persona ora riconosciuta come suo discepolo o *chela* (*celā*), di cui diventa la “madre”. Il guru impone al chela un nuovo nome, in genere femminile, e riceve da lui una somma che viene divisa tra la *jamat*. La somma, chiamata *daṇḍ*, multa, è una specie di tassa che dà al chela il diritto di lavorare in nome del guru, che controlla l'attività lavorativa sia attraverso la “proprietà” dei territori da parte dei clan sia come agente. Il chela è legato economicamente al guru, che paga la quota di iniziazione e si attende di recuperare, con gli interessi, la somma anticipata. Idealmente, il rapporto chela/guru dovrebbe durare per la vita, ma – in caso di rapporto conflittuale – esiste una procedura per cambiare guru: il chela è tenuto a compensare il vecchio guru con il doppio della somma iniziale, che viene pagata dal nuovo, dando inizio a un altro ciclo di debito. Se il rapporto gerarchico ed economico è a vantaggio del guru, il legame tuttavia presenta aspetti positivi anche per il chela, che acquisisce non solo la possibilità e il diritto di lavorare, ma anche i “parenti” del guru. La vita sociale ed emotiva del nuovo adepto, nonché le sue opportunità economiche vengono così ampliate. La parentela acquisita costituisce una rete sociale, estesa in diverse parti dell'India, indispensabile per gli hijra, caratterizzati da grande mobilità. Dovunque si spostino, possono contare su un'accoglienza amichevole e sull'aiuto di altre famiglie e clan. A volte, per ragioni economiche o personali, gli hijra scelgono di vivere da soli, ma in genere mantengono stretti rapporti con il guru e la “famiglia”: la comunità costituisce una sicurezza anche in caso di malattia e per la vecchiaia, importante per chi non può contare sulla famiglia d'origine, con la quale tuttavia molti hijra continuano a mantenere un legame (*ibid.*: 43-48).

La definizione stessa di hijra implica la rimozione dei genitali; l'intervento è chiamato *nirvān* (*nirvāṇa*): “estinzione”, “spegnimento” di passioni e desideri, liberazione dalla coscienza umana finita e acquisizione di un più alto livello di conoscenza. L'evirazione è quindi una “rinascita”: il maschio impotente “muore” e nasce un essere nuovo, a cui la Dea dona il potere sacro di conferire la fertilità, in altre parole uno hijra. Oggi viene eseguito in segreto, anziché nei templi come un tempo, perché l'evirazione (anche come auto-mutilazione) è un atto criminale punito dalla sezione 320 del codice

penale indiano⁸.

S. Nanda offre un'ampia descrizione dell'intervento, eseguito da uno hijra chiamato *dāi mā* ("levatrice"), che simbolicamente aiuta a nascere il nuovo essere. La fase preparatoria inizia con la *pūjā* ("adorazione"), con cui dai ma e aspirante hijra invocano la benedizione divina; in seguito, la dai ma chiede all'aspirante di fissare l'immagine della Dea: se a lui sembra che questa sorrida, l'intervento avrà buon esito. La dai ma rompe poi una noce di cocco, che deve spaccarsi in due metà uguali, altrimenti l'intervento va rimandato, fino a quando l'aspirante non è ben fermo nella sua decisione. Se i responsi sono favorevoli, l'aspirante viene isolato per un periodo che può arrivare fino a un mese, al fine di separarsi dal mondo esterno e raggiungere uno stato di pace e passività. L'intervento ha luogo all'ora auspicale dell'alba; mentre l'aspirante nirvan (il termine indica anche la persona evirata) sta ancora dormendo, la dai ma e l'assistente eseguono una puja davanti all'effigie della Dea, perché benedica e renda efficace il coltello, celato alla vista dell'operando. Questi infine viene svegliato e spogliato, perché deve essere nudo come il giorno in cui è nato. Dopo un sorso d'acqua e un bagno, viene fatto sedere su uno sgabellino e tenuto fermo dall'assistente, che gli incrocia i capelli davanti alla faccia perché li morda. Pene e scroto vengono legati strettamente con una cordicella. L'operando fissa l'immagine della Dea e ne invoca il nome in continuazione, fino a cadere in una specie di trance. Allora la dai ma estrae il coltello e opera due rapidi tagli in diagonale: pene e testicoli vengono escissi e un bastoncino viene inserito nell'uretra per tenerla aperta, mentre il sangue viene lasciato fluire liberamente. Gli organi asportati vengono poi seppelliti sotto un albero. L'ora seguente è critica per la sopravvivenza del paziente: gli hijra considerano questa fase come una battaglia tra Bahuchara Mata, la dea che dona la vita, e la sorella maggiore, Chamundeshvari⁹, che invece la toglie. La ferita non viene suturata, ma trattata con applicazioni di olio caldis-

⁸ Sulla legislazione relativa agli hijrā, cfr. Talwar 1999.

⁹ Emanazione di Durgā, "inaccessibile", aspetto terribile di Devī (Dea) o Mahādevī (Grande Dea), paredra di Śiv. Le dāi mā non hanno conoscenze mediche; ritengono di operare per tramite della Dea, nelle cui mani è riposta la sorte dell'operato. Essendo un rituale segreto, non ci sono dati sulla mortalità in questo tipo intervento.

simo per prevenire le infezioni. La convalescenza (40 giorni, come il puerperio), in cui il nirvan è confinato nella stanza, è un periodo liminale: la persona non è più maschio e non ancora hijra. Al quarantesimo giorno, vengono strappati i peli della barba, viso e corpo spalmati di curcuma e poi lavati, infine viene vestito e adornato come una sposa. La cerimonia si conclude con un bagno sacro e altri atti rituali, che consacrano l'ex-impotente nello stato di hijra, veicolo del potere della Dea (Nanda 1999: 27-28). Rinuncia al sesso ed estinzione del desiderio sono componenti essenziali del potere ascetico: gli hijra, infatti, si definiscono "non mondani", *sannyāsī* ovvero asceti "rinuncianti". L'evirazione è la prova di questa rinuncia e l'atto che conferisce lo status di asceti.

Gli hijra si identificano con diverse figure androgine o sessualmente ambigue del pantheon hindu, ma la loro deità particolare è Bahuchara Mata, aspetto in cui si riconosce la Dea Madre e il cui tempio maggiore è nel villaggio di Bechraji, nei pressi di Ahmedabad. La dea è raffigurata come una bella donna, con quattro braccia, che cavalca un gallo. Secondo la leggenda, Bahuchara è una graziosa fanciulla del Gujarat; mentre attraversa una foresta con dei viandanti, viene assalita dai banditi. Temendo l'oltraggio, Bahuchara si taglia i seni e li offre ai fuorilegge, in cambio della sua virtù, morendo per la ferita. Con la deificazione di Bahuchara si sviluppa tra i suoi devoti anche la pratica dell'auto-mutilazione e della castità. Venerata anche da larga parte della popolazione del Gujarat, soprattutto dalle donne senza figli, Bahuchara è specificamente relata al culto degli hijra, come attestano le tradizioni popolari. La più nota racconta che un re pregò Bahuchara di concedergli la grazia di un figlio. Lei gliela concesse, ma quel figlio, Jetho, era impotente. Una notte Bahuchara gli apparve in sogno, gli ordinò di tagliarsi i genitali, di vestirsi da donna e di diventare suo servitore. Jetho obbedì e si dice che da quel momento gli uomini impotenti ricevano in sogno la chiamata della Dea all'evirazione.

La devozione a Bahuchara e ad altre divinità hindu può trarre in inganno, riguardo alla fede degli hijra. Oltre all'organizzazione in clan e famiglie, non dovrebbero esserci differenze religiose, castali o sociali significative: in teoria, la "rinascita" nella comunità e lo status di asceti dovrebbero cancellare ogni precedente status. Tuttavia, secondo taluni reso-

conti del XIX secolo (citati in Nanda 1999: 41-42), coloro che si uniscono alle comunità hijra “diventano musulmani”, assumono nomi femminili musulmani e quando muoiono vengono seppelliti secondo i dettami islamici; tali convinzioni sono diffuse anche oggi. In effetti, in alcune zone, come nel Gujarat, hijra hindu e musulmani vivono in comunità diverse (come già rilevato dai resoconti europei), ma altrove hindu, musulmani e anche cristiani in genere vivono insieme nelle stesse famiglie. Secondo S. Nanda, la rigidità religiosa del Gujarat potrebbe dipendere da ragioni logistiche: lo stato è sede del tempio di Bahuchara, che è hindu, e il comportamento degli hijra sarebbe maggiormente sottoposto a quell’ortodossia (*ibid.*: 42). Non c’è dubbio che l’islam abbia influenzato i modelli della cultura e dell’organizzazione sociale della comunità: i fondatori dei clan, secondo gli hijra, erano musulmani, come lo sono oggi i capi dei clan di Delhi e Mumbai e molti tra i rappresentanti nazionali della comunità. Forse l’inclinazione per l’islam deriva dal prestigio goduto dagli eunuchi nelle corti musulmane, epoca ricordata con nostalgia dagli hijra. Anche l’ideale egualitario dell’islam, rispetto alla natura gerarchica della casta, può essere un fattore rilevante. Gli hijra provengono, infatti, da tutti i settori della società indiana e, benché in ambito hindu le differenze castali abbiano ancora peso in alcuni casi (Sharma 2000: 119), gli stessi hijra rilevano l’inappropriatezza di tali distinzioni, in un gruppo che si colloca nella sfera “non mondana”, mentre è collocato dai “mondani” ai margini più marginali della società (Nanda 1999: 42). L’unica gradazione di prestigio all’interno del gruppo può dipendere dalla professione, con i celebranti rituali in cima e i prostituti al fondo. Gli hijra sono, per definizione, asceti che rinunciano alle convenzioni del mondo. La prova della loro rinuncia e del loro potere è l’evirazione, che garantisce loro un ruolo e una collocazione sociale onorevoli. Per questa ragione, mostrano un’ufficiale riprovazione per quanti tra loro praticano la prostituzione. E ancor più disprezzano gli uomini chiamati *zanānā*¹⁰ “che sono dediti alla

¹⁰ Lett. “femminile”, “effeminato”, come aggettivo, e “donna”, “eunuco”, “uomo effeminato” e “appartamenti femminili”, come sostantivo. Gli *zanānā* sono uomini “normali” (non impotenti e non evirati), spesso omosessuali e prostituti. Talora sposati e con figli, possono anche vivere con gli hijrā e, vestiti da donna, unirsi a loro nelle esibizioni rituali, in genere

sodomia... Sono prostituti; se ci comportassimo come loro, come potrebbero i nostri [benefattori] permetterci di avvicinarci a loro?"¹¹.

Asceti, mendicanti o prostituti, gli hijra occupano una posizione estremamente marginale nel tessuto sociale indiano. L'atteggiamento comune è ambivalente: teoricamente di buon augurio, poiché invocano la protezione divina e il dono della fertilità sulle famiglie che visitano, gli hijra sono fonte di paure sotterranee: l'ambigua sessualità e l'impotenza (congenite o acquisite) potrebbero contaminare anche chi è nato con il sesso "giusto" e funzionante. Oggetto di derisione e paura, ma anche motivo di angoscia e vergogna per le famiglie in cui nascono, gli hijra costituiscono anche per se stessi un dilemma che inizia nell'ambiente familiare, quando prendono coscienza di ciò che "non" sono secondo la Norma. Da qui inizia la ricerca di un'identità che li porta da un mondo di uomini e donne a un mondo di "né uomini né donne". L'ingresso nella comunità non basta a risolvere il dilemma: adattarsi al nuovo ambiente e alla nuova identità non di rado è essere difficile e problematico; e tale condizione può divenire permanente. Il rapporto che il nuovo hijra instaura con il suo gruppo è determinante, per la sua esistenza (Sharma 2000: 33-45).

Un ulteriore problema nasce dal fatto che gli hijra non sono concordi nel definire la propria identità. L'incertezza deriva dal sesso loro attribuito alla nascita (maschio o femmina, ma non completamente tali) e dagli anni trascorsi con questa identità nell'ambiente familiare. Dopo l'intervento di evirazione, taluni sostengono di essere "né uomini né donne" e di appartenere ad un "terzo genere", per definire il quale mancano i termini, anche linguistici; sostengono inoltre di aver rinunciato, come sannyasi, a ogni desiderio sessuale, sia per le donne che per gli uomini. Altri sostengono di essere nati uomini, ma di essere stati "guastati" (Nanda 1999, Sharma 2000, Jeffrey 1997: *passim*) da rapporti omosessuali e di aver sviluppato desideri conseguenti. Altri ancora si vedono "come donne" e, dunque, i loro desideri hanno come oggetto

come suonatori, ma non hanno il "potere divino" riconosciuto ai veri hijrā (Nanda 1999: 11).

¹¹ Da un resoconto del primo Novecento, citato in Nanda 1999: 11.

gli uomini, per il fatto di sentirsi donne. La diversa percezione identitaria si riflette nel genere che adottano parlando di sé. Tale incertezza, grammaticale e non, si riscontra anche in chi scrive sugli hijra: c'è chi usa in prevalenza il femminile e chi alternativamente i due generi¹².

Occasionalmente, gli hijra compaiono anche nella letteratura hindi, in genere come sinonimo di esseri deboli e incapaci, inutili; spesso il termine viene usato come insulto. Non che manchino figure sessualmente “devianti”, quali omosessuali maschi e lesbiche. In questo caso, gli autori scrivono degli orientamenti sessuali alternativi in personaggi fisicamente normali. Ci sono tuttavia almeno due novelle che hanno come protagonista uno hijra vero e proprio. Sono *Aurat na hone kā dard* (Il dolore di non essere una donna, 1992), di Rāmbābū Nīrav¹³, e *Lāvāris ke vāris* (Gli eredi di chi non ha nessuno, 1993), di Anītā Rākeśh¹⁴.

Nel primo racconto, Shekhar, narratore e co-protagonista, si imbatte in un gruppo di hijra, riunitisi davanti alla casa di sua sorella, per fare gli auguri rituali al bambino appena nato. Tra di essi, Shekhar riconosce Nirmala, sorella di un amico, e ne racconta la storia al cognato Vinod. Nirmala, una vivace e simpatica ragazzina, nella pubertà comincia a sviluppare

¹² In questa sede si è optato per il maschile, usandolo come un neutro.

¹³ Fino a questo momento non è stato possibile avere notizie su questo autore.

¹⁴ Nata nel 1941 a Lahore, Anītā Aulak arriva profuga a Delhi con la famiglia nel 1947, quando il subcontinente viene diviso in India e Pakistan. Mentre studia all'università, incontra Mohan Rākeśh (1925-1972), uno dei maggiori scrittori della scena hindi, e ne diventa la compagna. Nel 1993 pubblica la sua prima opera, *Cand satrē aur tathā kahāniyā* (Qualche altra riga e novelle), libro di memorie, per la prima parte, e raccolta di novelle, per la seconda. Dopo molti anni, in cui escono saltuariamente alcuni racconti su varie riviste, nel 2002 pubblica un secondo libro di memorie, *Satrē aur satrē* (Righe e righe), che raccoglie la prima parte del precedente e la “continuazione”. Nel 2002 esce anche una sua raccolta di novelle, vecchie e nuove, *Ek dūsrā Alāskā* (Un'altra Alaska). Il lungo rapporto con Mohan Rākeśh è stato certo la sua fortuna, perché – come lei sostiene – è stato lui a insegnarle a scrivere. Ma è stato anche la sua sfortuna, perché è rimasto in lei un senso di inadeguatezza nei confronti del grande scrittore-mito. Del tutto ingiustificato: Anītā Rākeśh è, per suo diritto, un'autrice di valore che svela nei suoi scritti le tracce di un'esperienza esistenziale fuori dalla norma e una mentalità altrettanto singolare, soprattutto per una “donna indiana della middle class”, come lei si definisce.

caratteri maschili secondari (fisionomia e corporatura maschile, barba), senza manifestare tendenze maschili di altra natura, rimanendo donna nell'anima. La famiglia, pur appartenendo a un ceto sociale elevato, non riesce ad accettare la presenza di una figlia "diversa": viene affidata a una comunità hijra, in particolare a Rampyari, che sembra a capo del gruppo venuto a reclamarla. Shekhar, che più di ogni altro le dimostra affetto e comprensione, non ne sa più nulla fino al breve e dolente incontro in occasione della nascita del nipote.

La vicenda di *Lavaris ke varis* ha come protagonista Gopi, nato con caratteri sessuali incerti, registrato come maschio e rimasto orfano a sei mesi. Fin dall'infanzia, Gopi comincia a mostrare inclinazioni femminili. Costretto dalla zia materna, divenuta sua matrigna, a unirsi a una comunità hijra, Gopi, dopo un difficile periodo trascorso con il gruppo, decide di andare a vivere da solo. La sua aspirazione più grande è di avere un erede per cui costruire qualcosa, a cui lasciare quello che ha costruito. Le sue speranze vanno sempre deluse: i due ragazzi adottati come figli se ne vanno dopo avergli estorto tutti i soldi; un terzo "figlio" lo abbandona per tornare dalla sua vera famiglia. Gli unici "bambini" – così li chiama – che lo amano veramente sono i suoi animali; ma non basteranno a salvarlo dalla sua disperata solitudine¹⁵.

I due racconti presentano tratti diversi e complementari. Probabilmente è del tutto casuale che a scegliere uno hijra nato come femmina, caso a cui non viene dedicato molto spazio negli studi citati, sia un autore; mentre a scegliere uno hijra nato come maschio sia un'autrice. Dal punto di vista narrativo, entrambi i racconti si presentano come *flashback*: uno solo nella novella di Rambabu Nirav, che inizia da un tempo presente, si interrompe con il ricordo di Shekhar, per tornare e concludersi nel presente; la seconda novella ha invece un andamento che alterna il presente con i diversi momenti del passato.

Un aspetto interessante riguarda la collocazione religiosa dei personaggi. Nel primo racconto, l'unico hijra individuato con un nome, oltre a Nirmala, è Rampiyari, nome hindu come

¹⁵ La prima traduzione italiana della novella è stata fatta durante un seminario sulla narrativa femminile hindi, tenuto da chi scrive nell'a.a. 1994-95, dalla studentessa (oggi laureata) Sara Brambilla. Il racconto, pur ben tradotto, manteneva una forma italiana condizionata dall'originale hindi. Per questo si è optato per una nuova traduzione.

hindu è l'intera ambientazione. Nella seconda novella, invece, il protagonista è ancora uno hindu che tuttavia, con l'iniziazione, diventa musulmano e assume un nome femminile conseguente: "(...) dopo avergli fatto leggere i versetti del Corano, l'avevano trasformato da Gopi in Tayal, da hindu in musulmano e da uomo in donna" (Rākeś 1993: 102). La voce che vorrebbe gli hijra legati precipuamente alla tradizione islamica è ritenuta vera dall'autrice¹⁶, che descrive questa conversione obbligata come penosa per il suo personaggio: "Una cosa che l'addolorava profondamente era di essere hindu per nascita, ma musulmano per comunità" (*ibid.*).

Gopi e Nirmala rappresentano due modalità diverse di inserimento tra gli hijra, benché entrambe forzate. L'entrata di Gopi nella comunità, a sedici anni, viene decisa dalla zia, angustata dalle rimostranze dei vicini e decisa a disfarsi del vergognoso fardello. Non è volontaria nemmeno la scelta di Nirmala, che anzi rifiuta l'idea con violenza; tuttavia, qui trova credito la voce che vuole gli hijra come attenti ispettori delle nascite "anormali" e pronti a reclamare il diritto sull'individuo nato con caratteri sessuali ambigui, spesso agevolati dalle famiglie interessate, come nel caso di Nirmala. Anche l'esperienza della vita nella comunità è diversa per i due personaggi: difficile e anzi fallimentare quella di Gopi, che sceglierà di vivere da solo; consolatoria per Nirmala che, nell'affetto e nella solidarietà dei compagni, trova la forza di sopportare – anche se non di superare – la rigetto dei familiari. Ma sono entrambi creature rifiutate, perché devianti rispetto alla Norma e dunque tali da essere esclusi dal territorio della collettività sana per esserne relegati ai margini, in una sorta di lazzaretto sociale: "Quelli lì stanno bene tra loro" (*ibid.*), come dice la zia di Gopi.

È tuttavia il rifiuto e il disgusto che percepiscono negli altri che li costringe a vedersi e a riconoscersi come "diversi". Il problema dell'identità, in un certo senso, non nasce da loro o almeno potrebbero non nascere: Nirmala continua ad essere e a sentirsi donna, anche se fisicamente incompleta e incompiuta; mentre Gopi si pensa come uomo, anche se sogna di essere una "madre", più in senso metaforico che fisiologico. Tale percezione della propria identità si riflette nella grammatica della lingua che gli autori attribuiscono loro:

¹⁶ Conversazione con l'autrice, Delhi, 12 ottobre 2002.

Nirmala usa per se stessa il femminile, mentre Gopi usa sempre il maschile. In effetti, l'ambiguità di genere nelle due novelle è, apparentemente, abbastanza contenuta, ma riflette il pensiero degli autori. Nella novella di Rambabu Nirav, il genere usato è il femminile: gli hijra – come gruppo indeterminato e come personaggi/individui (Nirmala, Rampiyari) – vengono sempre descritti come “donne”, anche se grottesche. L'autore sembra cioè considerare gli hijra uomini diventati donne, anche se il testo mantiene una notevole ambiguità; la scelta di uno hijra nato come femmina, come Nirmala, potrebbe essere un modo di risolverla. Nel secondo racconto, invece, Gopi è sempre rappresentato come uomo: gli altri si rivolgono a lui come a un uomo e lui stesso usa sempre il maschile per sé. Solo nel dialogo tra Gopi e un altro hijra, Kiran, i due passano al femminile, chiamandosi reciprocamente “sorella”. Mentre Kiran, tuttavia, è una figura descritta con caratteristiche e comportamenti femminili artatamente esagerati, Gopi non lascia intravedere nulla di veramente femminile, se non il fatto di portare i capelli lunghi, come tutti gli hijra. Solo il desiderio “materno” di un figlio rivela un'intenzione, simbolica femminilità.

Le due opere sono entrambe rilevanti, perché costituiscono un'esplorazione in una direzione poco frequentata e anche perturbante, poiché l'identità sessuale dell'individuo non è mai così rigorosamente distinta in maschile e femminile; e questo in un mondo organizzato in categorie di opposti – uomo/donna, forte/debole, attivo/passivo, dove il primo termine è sempre maschile e il secondo femminile – può essere psicologicamente critica. Il racconto di Rambabu Nirav, pur avendo momenti toccanti, non riesce a coinvolgere oltre un certo limite. Si avverte sempre un certo distacco tra la narrazione e l'evento narrato, forse perché il narratore, pur coinvolto in parte nella vicenda, rimane alla fine uno spettatore esterno, un testimone della vicenda, mentre Nirmala appare come una specie di “mostro” che desta curiosità e commiserazione, ma resta sostanzialmente estranea al mondo di Shekhar e, in ultima analisi, anche al mondo del lettore.

La novella di Anita Rakesh si colloca su un altro piano. Basata su una storia vera¹⁷, parla con la voce del protagoni-

¹⁷ Conversazione con l'autrice, Delhi, 12 ottobre 2002.

sta. I suoi pensieri, i suoi ricordi e la sua pena si scoprono davanti al lettore, che viene attirato nell'orbita dolente di un essere ricco di umanità avvilita, condannato a un destino di solitudine da una norma sociale che teme, odia ed esclude i devianti.

Il dolore di non essere una donna

di Rambabu Nirav

Arrivò una lettera di Rama Didi¹⁸. Fummo tutti presi dall'entusiasmo: Didi aveva avuto un bambino, una notizia che ci rese tutti felici. Per molti anni non era riuscita a restare incinta e questo le aveva attirato un certo disprezzo in casa dei suoceri. Aveva dovuto sopportare ogni genere di frecciate. Adesso, dopo aver dato alla luce un bambino, Didi aveva guadagnato rispetto, cosa che traspariva dalla lettera. Eravamo tutti felici a casa; la mamma, però, non stava nella pelle. Mi ordinò di andare subito da Didi a informarmi sul bambino. Anch'io desideravo vedere mio nipote, perciò mi disposi all'istante a obbedire.

Non ero ancora sceso dal riscìò, che la folla raccolta fuori dalla casa mi riempì di apprensione. Scesi dal riscìò e mi affrettai verso la porta. Avevo la mente piena di timori. Ma appena fui vicino mi sentii come arrossire per le mie paure. Sei donne, il cui aspetto non era né di donne né di uomini, stavano saltellando e dimenando le anche. Una di queste picchiava sul tamburo fuori tempo, mentre le altre danzavano in maniera grottesca. Mentre mi avvicinavo, mi giunse all'orecchio anche una voce che cantava:

«Nel cortile di Dashrath¹⁹ oggi risuonano i canti augurali...»

La voce pareva quella di una canna spezzata, ma la gente là radunata sembrava trarne gran godimento. Le donne del villaggio assistevano dalla veranda, mentre gli uomini stavano nella parte sottostante. A volte le grida gioiose dei bambini creavano uno strano clamore. Qualche buontempone lanciava pesanti battute al gruppo delle donne che cantavano e danzavano; e queste, a loro volta, rispondevano con battute oscene. Lo spettacolo mi sembrava assolutamente bizzarro. In braccio a una di quelle donne vidi un neonato: la donna danzava e cantava stringendoselo al petto.

«Simile a Ram nell'aspetto...»

Allora capii: erano tutte hijra venute a celebrare la nascita del figlio di Didi. Per qualche istante rimasi fermo sotto la veranda a guardare, poi feci per salire di sopra con l'intenzione di entrare in casa, quando dalla folla qualcuno gridò:

¹⁸ Sorella maggiore.

¹⁹ Il padre di Rām nel *Rāmāyana*.

«Ehi, è venuto anche Shekhar Bābū²⁰». Gli sguardi della folla si fissarono su di me. Cominciavo ad averne abbastanza. Volevo assolutamente allontanarmi da là ed entrare in casa, ma non potei farlo. Qualcuno tra la folla disse ancora: «Ehi, è lo zio materno del piccolo, acciappatelo che ci scappa una bella mancia».

Adesso sì che mi avevano fregato! Quella che teneva il bimbo in braccio venne a piantarsi davanti a me.

«Dove scappa signore, cosa ci dà per la felicità della sorella?» Chinai il capo. Tutti, uomini e donne, vedendo la mia situazione, si misero a ridere. In qualche modo volevo liberarmi di quella gente, perciò mi affrettai a mettere la mano in tasca per tirar fuori quello che avevo. Nel momento stesso in cui allungò una mano per prendere la banconota da cinquanta rupie, la vidi in faccia e sobbalzai: «Nirmal, tu?», le parole mi uscirono di bocca da sole. Lei mi guardò e rimase impietrita. La sua mano cominciò a tremare. Senza prendere i soldi, si girò di corsa e andò a rintanarsi in un angolo.

«Che succede, signor cognato, è una vecchia conoscenza?» Sentendo le parole di uno sciocco bifolco mi sentii prendere da un'ira dolorosa. Quando la gente cominciò di nuovo a ridere, mi sembrò che mi avessero denudato davanti a tutti. Schiacciai nel pugno la banconota.

«Ma questa gente cosa crede che siano le hijra? Perché scherzano in modo così pesante con loro? Non sono anche loro esseri umani? Non hanno anche loro dei sentimenti?» Mi sentivo ribollire.

Intanto, ad ogni istante, le risate della folla e i loro scherzi pesanti e osceni rivolti alle hijra continuavano ad aumentare. Mi sembrò che se fossi rimasto ancora là, questa sofferenza sarebbe diventata insopportabile. Mi aprii un varco tra la folla e andai al riparo dei cespugli, di fronte alla casa. Ero piuttosto scosso. Vedere Nirmal dopo tanti anni, in quella condizione, era stato un colpo al cuore.

«Shekhar Bhaiyā²¹!»

Alzai la testa e vidi che Nirmal era ferma davanti a me. Occhi vuoti e inarrestabili lacrime che scorrevano da quegli occhi. Nonostante mi sforzassi, non riuscii a trattenere il pianto.

«Bhaiya, sta piangendo?» Sobbalzai. Asciugandomi le lacrime con la manica, rimasi a guardarla. Anche lei si asciugava le lacrime col lembo della veste.

«Come stai, Nirmal», le chiesi.

«Sto bene.»

«Rampyari ti vuole bene, vero?»

«Sì, molto, più dei miei genitori», in queste sue parole si celava un'amarezza che mi trapassò il cuore.

«Come sta suo padre?»

«Sta bene.»

«E la mamma?»

«E suo fratello e sua cognata?»

«Stanno tutti bene.»

²⁰ In origine, impiegato educato in inglese; gentiluomo.

²¹ Fratello.

«Raju deve essere diventato grande, vero?»

«Sì, fa la settimana.»

«Vandna si è sposata?»

«Sì, l'anno scorso, con un ragazzo che sembra molto in gamba, studia medicina.»

«Shekhar Bhaiya, vorrei chiederle una cosa, non mi dirà una bugia?»

«Nirmal, sono cose da dire?» La guardai con stupore.

«I miei si ricordano di me?» Questa sua domanda mi aveva scosso. Quanto dolore c'era in essa? Per un attimo rimasi in silenzio, a pensare. Cosa dovevo risponderle?

«Nirmal, cosa ti viene in mente? Facevi parte della famiglia, come potrebbero averti dimenticata?»

«Come ci si dimentica dei propri peccati.»

«Nirmal!»

«Sì, Bhaiya, anch'io ero una specie di peccato in quella casa, una specie di lebbra sul loro corpo. Saranno contenti adesso, no, dopo avermi buttata fuori di casa! Avranno pensato, ecco che dalla fronte si è cancellata la macchia!» Così dicendo Nirmal si mise a singhiozzare. Ogni sua parola era una spina che mi trapassava il cuore. Non c'era niente che non fosse vero in quello che Nirmal aveva detto. Ma come potevo rispondere alla verità delle sue parole?

«Allora, Shekhar Babu, facciamo i misteriosi, eh, chi è questa qui?» Sobbalzammo entrambi. Dietro di me c'era Vinod, il cognato di Rama, fratello minore del marito. Avevamo la stessa età, per questo ci sentivamo molto vicini. Appena lo vide, Nirmal se ne andò asciugandosi le lacrime.

«Vieni, Vinod, come stai?», dissi, cercando inutilmente di sorridere in modo naturale.

«Chi era quella?», chiese di nuovo Vinod, tenendo gli occhi fissi su Nirmal che era andata ad unirsi al gruppo delle hijra.

«È Nirmala», dovetti dire, pur non volendo.

«Nirmala! Ma è con le hijra!»

«Sì, anche lei è una di loro.»

«Tu come mai la conosci?»

«È la sorella di un mio amico.»

«Cosa?»

«Sì, Vinod, vieni.» Mi sembrò giusto raccontargli tutta la storia. Vinod si sedette sulla panca, vicino a me. La sua curiosità riguardo a Nirmal stava naturalmente aumentando.

«Quella di Nirmala è una grande famiglia. Il padre è alto funzionario. Un fratello fa il chirurgo, un altro ingegnere e il più piccolo, cioè il mio amico Ashutosh, è disoccupato, come me. Anche Nirmala è figlia degli stessi genitori. Ha una sorella più piccola, Vandna. Nirmala era una bambina allegra e irrequieta, di carattere molto socievole. Io andavo a casa loro quasi ogni giorno e mi ero affezionato a lei. Fino a dodici anni tutto era andato bene, ma in seguito i familiari avevano cominciato a impensierirsi. Il fratello maggiore di Nirmala, che era lui stesso medico, aveva cominciato a nutrire dei timori. Un'accurato esame medico li aveva confermati. Avevano cercato di curarla,

ma senza risultato. Fino a quel momento Nirmala non aveva coscienza di quello che riguardava il suo stato. Gli anni continuavano lentamente a passare. Nirmala aveva finito le superiori e avrebbe dovuto iscriversi all'università. Ormai anche lei aveva capito che qualcosa non andava, perché era diventata molto taciturna. Il suo corpo non aveva avuto l'atteso sviluppo, mentre i peli che le deturpavano il viso a poco a poco trasformavano il timore in certezza. Per questo aveva smesso di studiare e poi aveva cominciato a evitarmi. I suoi familiari avevano nascosto anche a me la verità e anch'io ormai li frequentavo di meno.

Un giorno venne a casa mia il nipote di Nirmala, Raju. Mi mise in mano una busta. L'aprii e vidi che era una lettera di Nirmala, indirizzata a me.

'Shekhar Bhaiya, come posso mettere per iscritto il mio dolore? Non riesco a capire. Non so nemmeno se sono una ragazza o un ragazzo. Bhaiya, io sono un eunuco, ma che colpa ne ho io? Lei ha smesso di venire a casa nostra, come potrebbe sapere cosa sto passando! Se per sbaglio capito davanti a mio padre, sembra quasi che lui voglia ingoiarmi. Le due cognate mi guardano come se fossi un maiale che si rotola in una fogna. La stessa Vandna, che ho sempre tanto coccolato, quando mi vede scappa lontano. Solo la mamma ogni tanto viene ad asciugare le mie lacrime. Bhaiya, Ashutosh è suo amico, ma lo sa lei che una volta ha detto che sarebbe meglio darmi il veleno e farmi morire? Davvero, Bhaiya, io vorrei morire, non riesco a sopportare il disprezzo di questa gente, ma non ho il coraggio di uccidermi. Chissà come saranno quelli che si uccidono! Sì, solo l'affetto di Raju mi tiene legata. In questa casa, solo Raju mi vuole bene. Ma lo sa lei, Bhaiya, che mia cognata non vuole che Raju stia con me? Un giorno era seduto vicino a me e io gli stavo raccontando una storia; in quel momento, rossa di rabbia, è arrivata mia cognata, ha preso Raju per un braccio e l'ha trascinato via. Non ho fatto altro che piangere per due giorni, senza mangiare e senza bere. Anche la mamma piangeva con me, ma lei ha i suoi problemi. Cosa può fare lei? Bhaiya, venga a trovarmi, una volta sola. Potrebbe essere l'ultima volta.

Nirmal'

La lettera di Nirmala mi riempì di inquietudine. Uscii immediatamente per andare da lei. Avevo voglia di strapazzare quella gente. Di dire in faccia al signor Alto Funzionario: 'Zio, se Nirmala non è una donna, che colpa ne ha? Se la natura ha voluto farle uno scherzo così pesante, perché dovrebbe essere anche punita?' Ma intanto che arrivai da loro, il mio sdegno era sbollito. Forse Nirmala aveva detto a sua madre che voleva vedermi, perché appena mi vide, la zia mi prese il polso con calore e mi portò in camera di Nirmala. A primo colpo non la riconobbi. Com'era diventata brutta quella ragazzina allegra dal carattere irrequieto e gioioso! Non c'era nulla in lei che potesse identificarla come donna. Appena mi vide scoppiò in singhiozzi. Non sapendo cosa fare, rimasi impalato a fissarla.

'Non piangere così, pazzarella...'

'Bhaiya, tutti mi disprezzano, cosa devo fare, dove devo andare?'

'Non andrai da nessuna parte, Nirmal, resterai qui. Con la tua mamma e il tuo papà', dissi cercando di consolarla.

‘Anche papà mi disprezza. Un giorno ha detto alla mamma: Janki, adesso anche i parenti dicono che la nostra Nirmala è una hijra, io non ho il coraggio di guardare in faccia nessuno, tutti mi guardano in modo strano, lo sa il cielo in quale quale momento propizio²² questa ragazza è nata a casa mia. Mi dica lei, Bhaiya, come posso salvarmi dalla fiamma bruciante del disprezzo?’

‘No, Nirmal, grandi sono coloro che sanno sopportare il dolore. Comunque tu sia, sei un essere umano, perciò devi cercare di essere felice, lo farò capire ai tuoi. Ti vorranno tutti bene come prima; e anche se nessuno ti vuole bene, la zia però te ne vuole, no? E io, poi, non ti voglio bene? C’è bisogno che te lo dica? Nirmal, se tu ti lasciassi prendere dallo sconforto e facessi un atto inconsulto, sai quali sarebbero le conseguenze? Tuo padre potrebbe perdere il lavoro, e questo potrebbe anche ricadere sulle spalle dei tuoi fratelli, tutta la felicità della famiglia potrebbe finire.’

Nirmala non disse nulla, continuò a fissarmi. Fui io a interrompere il silenzio:

‘Bene, Nirmal, adesso vado...’

‘Torni a trovarmi qualche volta.’

‘Sì, sì, certo, se vuoi verrò ogni giorno...’

‘No, no, venga solo ogni tanto, altrimenti...’

Ogni tanto, infatti, trovavo il tempo di andare a trovarla. Cercavo di confortarla, di tenerla allegra. Ne avevo parlato a lungo anche con Ashutosh. Nel suo cuore c’era comprensione, ma anche una specie di paura. Ma che se ne fanno della comprensione umana gli appaltatori della società? La gente non esita a farsi beffe nemmeno di quello che è la natura a dare.

Qualche tempo dopo un gruppo di hijra si presentò a casa di Nirmala. Cominciarono a fare tutta una serie di strani gesti. A capo del gruppo c’era Rampyari. Chiedeva che Nirmala fosse affidata a loro. Il suo posto non era in quella casa. Il padre in quel momento si trovava in casa. Quando mai gli si sarebbe presentata un’occasione migliore per liberarsi di Nirmala? Decise di affidarla a loro. Proprio allora anch’io capilai là. Vedendo il folto gruppo di hijra rimasi stupefatto. In quel momento, come una tigre pronta a balzare su una capra, uscì Nirmala e andò a piantarsi dritta davanti a Rampyari.

‘Andatevene da qui, questa è casa mia, io non lascerò la mia casa, non andrò da nessuna parte...’

‘Figliola, questa non è casa tua, tu sei capitata qui per sbaglio’, le disse Rampyari passandole affettuosamente la mano sulla fronte.

‘No’, Nirmala spinse via quella mano, ‘Questa è casa mia. Voi non potete portarmi via da casa mia.’ Poi si avvicinò al padre e si fermò davanti a lui: ‘Papà, perché ve ne state in silenzio? Perché non mandate via questa gentaglia?’ Mail cuore del padre si era fatto, chissà come, di pietra. Distolse gli occhi da Nirmala e rientrò in casa. Pian-

²² In hindi, *muhūrt*: in astrologia, il momento propizio per celebrare un matrimonio, intraprendere un viaggio, iniziare un lavoro, etc.

gendo disperatamente Nirmala si avvicinò alla madre e si fermò davanti a lei.

‘Mamma, cerchi di far capire al babbo, come potrei vivere con quella gente, mamma, li mandi via!’ Ma Janki Devi non aveva scelta. Pur volendolo, non potera impedire che Nirmala andasse via. Nascose il viso nel lembo della veste e cominciò a piangere disperatamente.

Le cognate e Vandna, ferme da una parte, guardavano lo spettacolo. Ashutosh non era in casa e nemmeno gli altri due fratelli. Io non riuscivo a capacitarmi; com’era possibile che suo padre prendesse una decisione così grave senza consigliarsi con loro? Io non avevo nessun diritto di dire qualcosa. Rimasi impalato a guardare Nirmala come uno spettatore muto.

‘Figliola, come ti ho detto, tu non fai parte di questa casa, di questa famiglia, di questa società. Ne fa parte chi è una donna completa o un uomo completo. Il Signore ha fatto noi e te incomplete. Per questo non abbiamo niente da spartire con questa società, né noi né tu. Noi abbiamo una nostra società, un nostro mondo.’ Di nuovo Rampyari si avvicinò a Nirmala e le parlò con voce piena d’affetto. Questa volta Nirmala non la contraddisse. Solo continuò a fissare con occhi vuoti ora la madre ora le cognate.

‘Nirmal’, vedendo il dolore di Nirmala non riuscii a trattenermi. Mi avvicinai a lei.

‘Shekhar Bhaiya!’ Vedendomi davanti a lei, scoppiò a piangere.

‘No, Nirmal, non piangere, è inutile piangere, Nirmal. Questa gente ha ragione, il tuo mondo è con loro. Fa’ conto che oggi tu vai alla casa dei suoceri.’

‘Shekhar Bhaiya, anche lei...’

‘È la verità, Nirmal, non si può rifiutare, guarda quanto affetto per te trabocca dagli occhi di queste persone. Sì, Nirmal, credimi, va’ insieme con loro.’

Alle mie parole, Nirmal ammutolì. Rimase a fissarmi per qualche momento, poi d’improvviso prese il polso di Rampyari, che se la strinse al petto. Tutto il gruppo, insieme con Nirmala, fece per andarsene.

‘Fermati, Rampyari!’ Sentendo la mia voce si fermarono.

‘Nirmal non se ne andrà da casa a mani vuote. Aspettate un momento, torno subito’, così dicendo entrò velocemente in casa. Il padre era nella sua stanza, immerso nei suoi pensieri.

‘Zio’, lo chiamai.

Alzò la testa. Quando lo vidi in faccia, rimasi impietrito. Aveva il viso bagnato di lacrime. Seduto da solo, stava disperatamente piangendo sulla sorte di quella sua figlia sfortunata.

‘Nirmala è andata via, Shekhar?’ chiese stravolto dal dolore.

‘Stava per andare, ma io l’ho fermata.’

‘Perché?’

‘Zio, sua figlia sta prendendo congedo dalla sua casa. Dovrà andarsene a mani vuote?’

‘Oh, tu vai, io arrivo subito...’ disse lui con voce grave e controllata. Uscii dalla sua stanza e tornai dove stavano le hijra e Nirmala, che era ferma, al riparo di una colonna. Il figlio minore del fratello ingegnere gridava avvinghiato a lei.

‘Zia, zia, non lasciarmi, non andartene, zia!’

‘Raju, io non sono la tua zia, vai dalla mamma...’ disse Nirmala, cercando di sciogliersi dall’abbraccio di Raju.

‘No, no, tu sei la mia zia, io non ti lascerò andare via!’ Raju non sentiva ragioni.

‘No, Raju, non insistere, vai dalla tua mamma.’ Dall’espressione di Nirmala si capiva benissimo che nel dire queste parole le si spezzava il cuore.

D’improvviso, accorse la madre di Raju e lo trascinò in casa. Le urla del bambino riempirono l’aria. Ancora una volta Nirmala scoppiò a piangere.

Con in mano una scatola rossa, a passi stanchi, venne il padre e si fermò davanti a Nirmala, che si chinò a toccargli i piedi. Egli la fece rialzare, senza dire una parola le diede la scatola e tornò dentro. Nirmala rimase a guardarlo con occhi vuoti. Poi si avvicinò a Vandna e mettendole in mano la scatola disse: ‘Vandna, tutti sanno che io non potrò mai essere una sposa e dunque a che mi servono questi ornamenti di nozze?’ Vandna non disse niente, continuò a fissare la sorella. Nirmala avanzò verso Janki Devi e si chinò a toccarle i piedi. Janki Devi la sollevò, la strinse al petto e cominciò a piangere, senza cercare di trattenersi.

‘Nirmal’, ora Nirmala era davanti a me, ‘Lo so che tu non porterai con te niente di questa casa, ma almeno accetta questo da me’, così dicendo mi tolsi l’anello dal dito e lo misi nel palmo della sua mano. Lei non rifiutò e io ne fui felice. Mi salutò per l’ultima volta, poi lentamente si incamminò. Sfiò lo stipite della porta e la porta esterna con le labbra scosse da un tremito. Sembrava che nella pelle del suo viso stessero vibrando tante corde di un sitar nascosto che stava suonando.»

«Oh, Shekhar, ma è una tragedia!» Vidi che Vinod aveva gli occhi rossi.

«Vieni, Shekhar, andiamo là.» Vinod mi prese per il polso, mi fece alzare; voleva condurmi verso la porta. Non feci resistenza e andai con lui. Sentii che nel cuore di Vinod era nato un sentimento di simpatia per le hijra e soprattutto per Nirmala. Arrivato là, Vinod mandò via tutti quelli che le prendevano in giro. Poi le invitò a sedersi con comodo.

«Shekhar, non vuoi presentare Nirmala alla cognata?» Sobbalzai a queste parole dette con forza da Vinod. Poi mi ripresi e dissi a Nirmala:

«Vieni, Nirmal, ti voglio presentare Didi.»

«Didi?»

«Sì, Rama Didi, qui siamo a casa dei suoi suoceri. E il bambino che tenevi in braccio è il figlio di Didi.»

«Oh! Bhaiya, non si offenda, ma io non posso entrare in casa...»

A questo suo rifiuto, rimasi a fissarla con gli occhi pieni di lacrime.

Gli eredi di chi non ha nessuno

di Anita Rakesh

Quando Tayal finì di lavorare erano già suonate le undici di notte, come sempre. Come sempre diede un'occhiata all'orologio. Poi congiunse le mani verso l'immagine della Dea che cavalca la tigre²³, appena vicino all'orologio. Come sempre, anche oggi il suo pensiero corse alla Dea che cavalca il gallo. Tra la Dea che cavalca la tigre e la Dea che cavalca il gallo c'era quell'unica differenza, la cavalcatura; ma per Tayal quella differenza era molto profonda. Una cosa che l'addolorava profondamente era di essere hindu per nascita, ma musulmano per comunità. Gli tornò in mente come, a sedici anni, i membri della comunità l'avevano preparato come una sposa, l'avevano fatto sedere su una panchetta e, dopo avergli fatto leggere i versetti del Corano, l'avevano trasformato da Gopi in Tayal, da hindu in musulmano e da uomo in donna. Quel giorno aveva perduto tutto quello che aveva di suo.

Si stese sul giaciglio e cominciò a pensare. Jaipur, dove sua madre l'aveva dato alla luce. Come sarà stata la mamma? Come sarà morta la mamma? Lui non lo sapeva. Era un frugoletto di appena sei mesi allora. Poi suo padre si era risposato con la zia, la sorella della mamma, solo per tirar su Gopi. Ma le cose non erano andate così. Appena arrivata, la zia aveva cominciato a dire a suo padre: «Non c'è niente che vada bene in lui... Perché te lo sei tenuto in casa?... Quelli lì stanno bene tra loro».

Mentre Gopi a poco a poco cresceva, scopriva con stupore che, pur essendo un ragazzo, aveva gli stessi interessi delle ragazze. Quando metteva di nascolto lo smalto per unghie e la bindī²⁴ della zia, «Disgraziato, se non sai fare altro, perché non vai all'inferno tra la tua gente...». Nemmeno allora Gopi aveva capito. A lui piaceva riordinare, far da mangiare e andare a spasso con un bambino in braccio. E, sì, c'era un'altra cosa che gli piaceva e aveva cambiato la sua vita. Quando i vicini erano andati a lamentarsi con la zia, perché Gopi aveva cominciato a molestare i loro figli, allora la zia non ci aveva visto più: «Disgraziato, perché quelli come te non muoiono appena nati?... Maledetto!... Almeno allora sarebbe bastato un fazzoletto per sudario... Sei la rovina di tuo padre... Che tu possa schiattare...». E Gopi dovette diventare Tayal.

Tayal si alzò di scatto e accese la radio. Ma il programma di canzoni era già finito e così la spense di nuovo, tolse la catena alla porta e attraversò il prato per arrivare fino sulla strada. Gli sembrò che tutta la gente del quartiere si fosse trasferita altrove. Anche là si sentì inquieto. Guardò il lampione e si sentì sollevato: qualcuno c'era, dopo tutto. Rimase fermo per un po' di tempo, poi rientrò.

²³ Cfr. nota 10.

²⁴ Segno rotondo ornamentale tracciato sulla fronte.

Oggi non riusciva a dormire. Di solito, per la stanchezza, cadeva addormentato come un sasso appena toccava il letto, ma oggi... Non stava bene con la comunità. «Chi guadagna sono io, chi mangia sono quei disgraziati!». L'avevano mandato loro ad Ahmadnagar. Aveva ricominciato a pensare. Da là ogni giorno andava a lavorare a Pilaus, con la comunità, e tornava indietro con il treno. Vivere da solo ad Ahmadnagar aveva cominciato a pesargli, perciò, a vent'anni, per riempire la sua solitudine aveva adottato due ragazzi. «Alla fin fine, bisogna pur aver qualcuno che resti dopo di te», così aveva pensato. Li aveva allevati con tanto amore e aveva perfino combinato il loro matrimonio. Ma i due figli, dopo il matrimonio, avevano minacciato di strangolarlo per i soldi. «Canaglie, i soldi o la vita» e per salvarsi, oltre al lavoro a Pilaus aveva dovuto mettersi anche a lavare panni e stoviglie per altri. Poi, un giorno, dopo aver consegnato ai due mascalzoni ventimila rupie, li lasciò per sempre e si trasferì a Delhi. «Schifosi maiali di fogna... figli di un cane!».

Come ogni giorno, si alzò alle sette e mezzo. I pensieri della notte continuavano a tormentarlo anche la mattina. Ma il lavoro... il lavoro non poteva aspettare, comunque si sentisse. Per prima cosa si lavò le mani, poi i denti e infine prese il tè ascoltando la radio. Mentre beveva il tè, se la prese con la radio: «E allora, perché ti sei messa a dormire così presto, ieri sera?». Gli tornarono in mente i pensieri della notte: «Schifosi maiali...». Bevuto il tè, si cambiò d'abito e andò al mercato a prendere la verdura per i suoi piccoli. «Come va, miyān²⁵?», gli chiese qualcuno. «Si tira avanti», rispose Tayal, riempiendo velocemente il sacco di verdura di scarto. Poi, mettendosi in spalla il sacco, si sedette: «E che ne è stato di quello del villaggio?... Ma perché rovinarsi il fegato dietro a quello?... Dieci anni, e fino adesso...», disse Latif.

«Eh, miyan, chi ha 'time'²⁶ di questi tempi?». Girò sui tacchi e se ne andò.

Alle dieci, tornato a casa, si mise a pulire il recinto dei piccoli, come faceva ogni giorno. Preparava un pannello di sterco, raccoglieva tutto lo sporco e lo bruciava. Quando aveva finito di pulire, si sentiva sollevato. Correva a far uscire i piccoli dal covile e li legava ciascuno al suo paletto. Sei capre, sei paletti, e sei cestini che correva a riempire ciascuno con la stessa quantità di verdura. Le capre ci tuffavano il muso e mangiavano. Intanto metteva velocemente a poppare i piccoli delle capre, sistemandosi in continuazione il chādar²⁷ che teneva sul capo.

Aveva molta cura della lungī²⁸ che portava intorno alla vita e del chadar che teneva sul capo, badando che la lungī non si aprisse di colpo e il chadar non gli scivolasse giù. Pur essendo un uomo, portava i capelli lunghi, nascosti sotto il chadar. Aveva due ragioni per nascon-

²⁵ Termine di rispetto per musulmano sposato; marito

²⁶ In inglese nel testo.

²⁷ Lenzuolo, usato come scialle copricapo.

²⁸ Telo di stoffa che si porta avvolto intorno ai fianchi.

derli. In primo luogo, quando la comunità veniva invitata per un'esibizione rituale, Tayal vi partecipava come donna. Qualche volta, invece, andava a Jaipur a trovare suo padre, indossando questa forma femminile perché la gente del rione non si accorgesse del suo arrivo. Ma ciò nonostante, la zia: «Allora, non sei ancora crepato? Cosa vieni a fare qui?». Quando tornava a casa, Tayal abbracciava i suoi piccoli e scoppiava a piangere.

Mentre accudiva i suoi piccoli, non amava sentire o vedere nessuno. In quel caso: «Chi diavolo è...?», poi, sistemandosi il chadar, diceva: «Beh, adesso non ho 'time'...».

Era anche la verità... Alle undici doveva mettere a seccare l'erba per il giaciglio dei suoi piccoli. Poi, a mezzogiorno, doveva cuocere il pane, per sé e per i cani. Appena sentivano l'odore del pane i cani si sedevano in fila, mentre Tayal, seduto con loro, inzuppava il pane nel latte, mangiava e dava da mangiare. Tayal non vendeva mai il latte dei suoi piccoli. Se però qualcuno veniva a chiederglielo, allora era un'altra cosa.

Dopo aver provveduto al mangiare, faceva il giro dei mercati. Comprava ceci e bruscolini e poi, alla sera, andava a venderli alla stazione. Intanto, teneva ben d'occhio il treno delle sei, che arrivava da Gadavalva e Dhundhvara. Ne erano arrivati, di treni, e ripartiti, ma Lallan non era mai tornato.

«Non andare al villaggio... Cos'hai al villaggio?»

«Mio padre mi ha mandato a chiamare.»

«E io sono tua madre...»

«Vado e torno...»

«Non andare, bambino mio... Tutto quello che ho è tuo... questo riparo, questa vacca, le capre... la cassa...», ma Lallan se n'era andato.

Cosa non aveva fatto per Lallan, Tayal! I vestiti migliori, la *šhervāni*²⁹, l'orologio, gli stivaletti, ma Lallan si era dimostrato figlio di sua madre, quella vera! pensò Tayal, e mentre scendeva la sera tornò a casa, solo, come ogni giorno.

Appena arrivato, i suoi piccoli cominciarono a spolmonarsi per la gioia e per la fame, *bèèè... bèèè...* I cani spiccavano balzi: «Piccoli miei... cuoricini miei...» e si sentì di nuovo contento. Poi, sistematosi il chadar, si tirò su la lungi e cominciò a distribuire la verdura ai piccoli. Quando ebbe finito, entrò in casa; di quello che aveva guadagnato quel giorno tenne da parte dodici rupie e mise il resto nella cassa. Due rupie per le *bīri*³⁰, cinque rupie per la verdura dei piccoli e cinque rupie per un chilo di farina, con cui faceva da mangiare per sé e per i cani.

Un giorno che era venuta a trovarlo Kiran, le aveva chiesto: «Allora, sorella, come va il lavoro?»

«Il lavoro non va per niente, sorella mia...», aveva risposto Kiran, battendo le mani. Aveva il rossetto fin sulla lingua. Tayal si era concentrato sul tè.

²⁹ Giacca lunga e attillata.

³⁰ Sigaretta formata da una foglia di tabacco arrotolata.

«Sorella, hai fatto proprio bene tu a cambiar lavoro. Tu almeno hai...»

«Bisogna pure aver qualcuno che resti dopo di te...»

«E tu chi hai?...» e Kiran aveva battuto le mani, muovendo i fianchi.

«Quelli... io ho quelli... i miei piccoli...», aveva risposto, appoggiando il tè.

«E cosa speri da quelli? Non servono a niente e in compenso mangiano a sbafo» e gli aveva fatto un gestaccio, dimenando i fianchi.

Tayal era andato in bestia: «Nessuno si è mai permesso di dire qualcosa sui miei piccoli... Solo tu, oggi... Guai a te...» e aveva cominciato a tremare dalla rabbia. Il chadar gli era già scivolato giù dal capo. Mentre lo risistemava aveva aggiunto: «Cosa sembrano se non bambini?... Stanno sempre con me, mi vogliono bene, mi fanno compagnia, mi aspettano, mi stanno a sentire... E quando verrà il momento, li venderò... Sono un bel guadagno i miei piccoli...»

«Hai ragione. Io invece chi ho di mio?...» e Kiran aveva battuto le mani, sempre dimenando i fianchi.

Quella notte si ricordò di una volta che si era ammalato e Lallan si era dato tanto da fare per lui. Adesso, se si fosse ammalato... Continuò a pensare e a bagnare di lacrime il cuscino.

Poi di colpo balzò in piedi, tolse dalla cassa l'affidavit e lo mise davanti a sé. Cominciò a pensare che era il caso di togliere dall'affidavit le due stanzette sul retro... altrimenti Lallan avrebbe avuto molti problemi con il testamento.

Poi si ricordò di quel tale che viveva al villaggio. Dieci anni prima gli aveva dato ottomila rupie per una stanzetta ed era andato a prendere i bambini, ma non era più tornato. Tayal però continuava ancora ad aspettarlo. Gli avrebbe restituito i soldi che teneva nella cassa, ma non avrebbe buttato sulla strada i piccoli. Dieci anni prima Tayal non aveva piccoli da tirar su. Doveva togliere anche quella parte dal testamento. L'aveva detto anche a Lallan. Le due stanzette sul retro le aveva vendute. Bisognava far cambiare anche quello. Se Lallan fosse tornato, tutto quel lavoro l'avrebbe fatto fare a lui. Oggi dove lo trovava tanto coraggio, ma quando Lallan fosse tornato...

Tayal nell'affidavit aveva intestato tutto a Lallan, le capre, la vacca, i cani, la tettoia, la stanzetta, la veranda, la cassa, il conto in banca, tutto.

Gli tornò in mente quello che era accaduto due anni prima. Erano quattro anni che Lallan se n'era andato e il desiderio di rivederlo l'aveva spinto ad andare a Dhundhvara. Che gioia era per lui rivedere Lallan. Lallan ora stava diventando un giovanotto e Tayal stava invecchiando. Gli aveva portato un sacco di cose.

Non solo per lui, anche per tutti gli altri della famiglia. Ma Lallan non era stato affatto contento della sua visita.

«Non tornare mai più qui, zio», lo aveva avvertito. I bambini del villaggio non avevano fatto altro che canzonarlo correndo dietro al suo calesse.

Il cuscino di Tayal era tutto bagnato. Quando il padre di Lallan

aveva detto che lo mandava a imparare a fare il sarto, Tayal aveva giurato sulla Dea che cavalca il gallo che avrebbe messo su una sartoria per lui a Delhi.

La vita di Tayal era continuata come sempre, era diventato sempre più vecchio, ma Lallan non era tornato. Poi un giorno, quando alle undici finì di lavorare, si accorse di avere una gran febbre. Diede una sbattuta al chadar, tirò su la lungi e si stese sul letto. Con la febbre gli tornò in mente Lallan. Se fosse stato lì, gli avrebbe dato lui le medicine, gli avrebbe preparato il tè. Ma finora non era ancora riuscito avere nessuno che restasse con lui e dopo di lui. Si disperò per questa sua sconfitta e scoppiò a piangere coprendosi il viso con il chadar. La febbre continuava a crescere. Aveva gli occhi gonfi e brucianti, un po' per il tanto piangere, un po' per la febbre.

Scostò il chadar dal viso e lo gettò lontano... Libero dal chadar, cominciò a pensare. Gli venne in mente che spesso, nella fretta del lavoro, quando usciva di casa, si dimenticava di chiudere a chiave. E quando al ritorno trovava la porta aperta, gli si apriva il cuore pensando che fosse tornato Lallan. Ma appena metteva piede in casa, doveva rassegnarsi alla verità.

Gli venne in mente Lallan. Forse si sarà già sposato... forse avrà dei bambini... Il viso gli si illuminò...

La febbre continuava a crescere senza remissione. Adesso forse non sarebbe nemmeno riuscito ad alzarsi in piedi. Le medicine... Ma non c'era nessuno vicino a lui... Scoppiò di nuovo a piangere.

Improvvisamente, i giorni di Jaipur... la madre morta... morto... come il padre... la zia che ogni volta gli augurava di morire... i due maiali di Ahmadnagar... Pilaus... poi, i suoi piccoli... quello del villaggio... Lallan... i suoi bambini... Lallan... «Non tornare mai più qui, zio»... la Dea che cavalca il gallo e la Dea che cavalca la tigre... da hindu in musulmano... da Gopi in Tayal... da uomo in donna! Tutto gli tornò contemporaneamente davanti al occhi. Lallan, «Non tornare mai più qui, zio...»

Girò con sforzo la testa a guardare l'orologio. Mancavano quattro ore al treno della mattina... ma.

Preso da un pensiero, si alzò con grande fatica. Tolse pian piano dalla cassa l'affidavit, ormai consunto. Non aveva più la forza di stare seduto o in piedi. Si sforzava di ricordare quando l'aveva fatto fare, ma la febbre gli aveva ottenebrato la mente.

Il consunto affidavit si era tranquillamente sbriciolato tra le sue mani. Pensò: «Bene, quando mai chi non ha nessuno può avere un erede...» e cadde inerte sul letto.

Bibliografia

- Basham, A.L., 1975, *The Wonder that Was India*, Fontana-Collins, s.l., I ed. 1954.
- Doniger O'Flaherty, W., 1981, *Siva. The erotic ascetic*, Oxford University Press, London and New York, I ed. 1973.
- Doniger O'Flaherty, W., 1982, *Women, androgynes, and other mythical beasts*, The University of Chicago Press, Chicago and London, I ed. 1980.
- Hall, K., 1997, "Go suck your husband's sugarcane!" *Hijras and the use of sexual insult*, in Livia. A., Hall, K. (eds), 1997, *Queerly phrased. Language, gender, and sexuality*, Oxford University Press, New York, pp. 430-460.
- Jaffrey, Z., 1996, *The invisibles. A tale of the eunuchs of India*, Vintage Departures, New York.
- Nanda, S., 1999, *Neither man, nor woman. The Hijras of India*, Wadsworth Publishing Company, Belmont CA, I ed. 1990.
- Nirav, R., 1992, *Aurat na hone k̄a dard*, in Rākeśgupt-Ṛsikumār Caturvedī, 1996, *Hindī kabānī 1991-1995*, Granthāyan, Aligarh, I, pp. 269-278.
- Platts, J.T., 1968, *A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English*, OUP, Oxford, reprint della V ed. 1930, I ed. 1884.
- Rākeś, A., 1993, *Lāvāris ke vāris*, in "Kādambinī", giugno, pp. 202-207.
- Sharma, S.K., 2000, *Hijras. The labelled deviants*, Gian Publishing House, New Delhi, I ed. 1989.
- Talwar, R., 1999, *The third sex and human rights*, Gyan Publishing House, New Delhi.

ABSTRACT

The *hijras* are ideally a religious community who worship the goddess Bahuchara Mata (a form of the Mother Goddess). In connection with this cult, they undergo an operation of emasculation, called *nirvan*, which is believed to confer the power of granting fertility. This article goes back over the history and tradition of the hijras and considers their portrayal in two Hindi short stories: *Aurat na hone ka dard* (The pain of not being a woman), by Rambabu Nirav, and *Lavaris ke varis* (The Heirs of the Heirless), by Anita Rakesh.

KEY WORDS

Hijra. Hindi. Narrative.

Daniela Campo

SEI DISCORSI (FAYU) DEL MAESTRO XUYUN (1840-1959).
CONSIDERAZIONI SULLA LINGUA DELLA SCUOLA
BUDDHISTA CHAN IN EPOCA MODERNA*

Lingua del Chan e linguaggio nel Chan

È noto da tempo (se non sopravvalutato) il ruolo svolto dal Buddhismo, non certo nella vera e propria formazione della lingua vernacolare, quanto nella legittimazione del suo utilizzo nella lingua scritta in Cina a partire dall'VIII secolo¹; tale processo di legittimazione poteva dirsi a quell'epoca già iniziato da sei secoli, e testimoniato dalla cospicua presenza di elementi vernacolari nelle prime traduzioni in cinese di testi buddhisti².

Le ragioni che hanno portato allo stretto e inconfutabile legame tra Buddhismo e lingua vernacolare scritta sono state indagate da Mair³.

Altrettanto note sono le principali fonti di cui disponiamo per lo studio di tale fenomeno linguistico: mi riferisco alla narrativa di Dunhuang (VI-X secolo)⁴ e ai Dialoghi (*yulu*) dei maestri Chan.

* Lavoro eseguito nell'ambito delle ricerche finanziate con il Fondo di Ateneo dell'Università Ca'Foscari di Venezia (Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale) e dirette dal Prof. Alfredo Cadonna.

¹ Intendiamo riferirci all'uso cosciente e intenzionale, da parte degli autori o compilatori dell'epoca suddetta, di elementi appartenenti alla lingua vernacolare accanto a elementi linguistici propri della lingua letteraria.

² Ci riferiamo alle traduzioni condotte a partire dalla seconda metà del II secolo d.C. nella città di Luoyang. Sappiamo infatti che a quell'epoca una comunità di monaci (prevalentemente di origine centrasiatica) diede inizio ad una grandiosa e sistematica opera di traduzione di testi appartenenti a tutte le principali scuole del buddhismo indiano. Cfr. ZÜRCHER 1972, 1977, 1991, 1996; DEMIÉVILLE 1973. Tale opera si protrasse sino alla prima metà dell'XI secolo, ma già alla fine dell'epoca Tang la compilazione del Canone Buddhista cinese poteva dirsi conclusa; cfr. BIANCHI 2000.

³ MAIR 1994, con ricca bibliografia (pp. 745-751).

⁴ MAIR 1981, 1983, 1988, 1989, 1992, 1999; per un lavoro in italiano, si

Appartengono questi ultimi ad un genere che acquista una propria identità in Cina in epoca Song (960-1279), e che raccoglie le “Registrazioni dei detti” di eminenti maestri Chan a partire da Bodhidharma⁵.

Dopo un primo lavoro di Maspero (1914), molti sono stati i contributi di ricercatori – occidentali e non – allo studio della lingua degli *yulu*⁶; segnaliamo tra i più recenti il lavoro di Wittern⁷, in cui si individuano cinque fasi distinte nel percorso evolutivo di tale genere letterario (dai cosiddetti “proto *yulu*” della prima metà dell’VIII secolo alle raccolte dell’XI secolo).

Una lingua, quella degli *yulu*, che si presta ad essere analizzata sotto due diversi profili: il primo, analitico, centrato sugli elementi grammaticali che appartengono allo spettro colloquiale della lingua cinese dell’epoca; e il secondo, sintetico, che si riferisce al significato dell’uso di tale linguaggio all’interno della tradizione Chan. A tale proposito vorremmo per prima cosa sottolineare, seppure a grandi linee, il cambiamento che ebbe luogo nel corso dell’evoluzione linguistica degli *yulu*; cambiamento che è possibile far risalire al maestro Mazu Daoyi (709-788)⁸, e che, se non si presentò di certo come una vera e propria rottura, pure diede una volta per tutte al Chan quella peculiarità espressiva che lo contraddistinguerà sino ai nostri giorni⁹.

Si può dire infatti che sino all’VIII secolo, e comunque prima che quella di Linji si affermasse come scuola preminente, si avvertiva ancora forte e concreta nel Chan l’influenza

veda la traduzione e il commento del manoscritto di Dunhuang S6836 ad opera di Alfredo Cadonna (CADONNA 1998).

⁵ La scuola Chan trova piena legittimazione nella genealogia di patriarchi che viene tracciata a ritroso, generazione dopo generazione, sino allo stesso Buddha Śākyamuni. Il monaco indiano Bodhidharma (VI secolo d.C.), è considerato il primo patriarca cinese del Chan.

⁶ GAO 1948; SAWER 1969; BERLING 1987; GUREVICH 1996.

⁷ WITTERN 2002.

⁸ Notizie biografiche sul maestro Mazu sono reperibili in *Zutang ji* 14, 4.33.2-4.44.1; *Chuandeng lu*, in *Taishō* (T) 51, 245c-246c; *Song gaoseng zhuàn*, T50, 766a-c; *Tiansheng guangdenglu*, in *Dai Nippon Zokuzōkyō* (Z) 135, 651b-655a; *Liandeng huiyao*, Z136, 486a-488b; *Wudeng huiyuan*, Z138, 85a-87a (WITTERN 2002, p. 132).

⁹ Mi riferisco soltanto alla – se così si può chiamare – ‘retorica’ del Chan; i contenuti e i fondamentali modi espressivi di tale scuola erano infatti già definiti sin dall’inizio del suo emergere in Cina.

della scuola Madhyamika: si affermava dunque l'inutilità della mente per afferrare la Realtà Ultima, ma tale inutilità veniva paradossalmente affermata ed esplicita per mezzo di discorsi e sermoni che poco si discostavano da quelli delle altre scuole buddhiste¹⁰. Del linguaggio, considerato, conformemente alla teoria buddhista degli *upaya*, come necessario, veniva sottolineato il carattere transitorio, di contro alla natura permanente dello stato che si intendeva realizzare. Esempio in tal senso la frase attribuita al maestro Dongshan Liangjie (807-869) «Quando le idee sono state comprese, le parole vengono dimenticate»¹¹.

Sarà quindi proprio Mazu Daoyi (709-788) a raccogliere la lezione fondamentale che già era stata di Huineng (638-713), e ad applicarla nel quotidiano per indirizzare i discepoli al risveglio; una lezione contenuta tutta nella frase *jian xin* ('contemplare il cuore'). Si potrebbe dire che, da questo momento in poi, e per tutta l'epoca Tang, l'insegnamento del Chan tramandato negli *yulu* non cercherà (anzi volutamente eviterà) di spiegare discorsivamente le verità che sottintendono al percorso spirituale e i traguardi che i discepoli devono perseguire; si servirà invece di un approccio assolutamente diretto. Sarà importante che le parole, per quanto necessarie e transitorie, non si presentino intrise di elucubrazioni mentali ma che indichino invece in modo diretto¹² ciò che il discepolo deve comunque comprendere da sé, riducendo al minimo il rischio che "il dito venga scambiato per la luna"¹³.

In questa direzione, divenne pratica comune dei maestri Chan (soprattutto di epoca Tang) indicare una qualche cosa o

¹⁰ Si vedano ad esempio quelli di maestri quali Niutou Fayong (594-657), Yongjia Xuanjiao (665-713), e di maestri della scuola Caodong quali Dongshan Liangjie (807-869) o Caoshan Benji (840-901); cfr. CHANG 1969.

¹¹ CHANG 1969, p. 61.

¹² Cin. *zhizhi*. La storia del Chan pullula di aneddoti circa indicazioni o suggerimenti dati dai maestri a discepoli la cui mente è ancora troppo acerba; solo in seguito tali discepoli riconosceranno l'aiuto che era stato dato loro, e la grande compassione dimostrata da quei maestri nei loro confronti.

¹³ Forse la più celebre metafora del Chan; dal *Śurangama Sūtra* (cin. *Lengyan jing*): «This is like a man pointing a finger at the moon to show it to others who should follow the direction of the finger to look at the moon. If they look at the finger and mistake it for the moon, they lose (sight of) both the moon and the finger» (LUK 1966, p. 31). Il Buddha espone questa metafora in riferimento a coloro i quali usano la mente ordinaria per ascoltare il Dharma, non riuscendo in questo modo a realizzare la propria Natura.

formulare delle domande per aiutare il discepolo a realizzare la sua vera natura; è un contesto nel quale non sempre ha importanza il gesto in sé o la specifica domanda in una data situazione, o ancora l'apparente oggetto dell'indicazione o della domanda: il maestro intende infatti con questi espedienti segnalare in maniera diretta la presenza della Natura di Buddha, ed è con questa stessa natura – e non con il proprio 'mentale' – che il discepolo dovrebbe percepire l'oggetto in questione, o percepire la domanda.

Tuttavia, spesso l'oggetto di tali indicazioni o domande non era del tutto casuale: i grandi maestri di epoca Tang si servono degli oggetti, delle azioni (e del linguaggio)¹⁴ della vita quotidiana per significare ai discepoli che il risveglio va ricercato proprio in quello che più vi è di familiare. La natura degli uomini, la natura di tutte le cose e la Natura di Buddha coincidono: l'oggetto della nostra ricerca è in noi, e non riusciamo a vederlo così come non percepiamo l'unità degli elementi della realtà molteplice in cui siamo inseriti. Tutto possiede la natura di Buddha; il *nirvāna* è nel *samsāra* e il *samsāra* nel *nirvāna*.

L'importanza attribuita al 'qui ed ora' non si riferisce del resto soltanto alla fase di ricerca della Realtà Ultima; essa punta oltre, oltre il 'palo alto cento piedi'¹⁵. Si potrebbe ipotizzare

¹⁴ Esemplare in questa direzione era l'uso (frequentissimo e non certo casuale) da parte dei maestri Chan del sostituto dimostrativo *zhe*. Apparentemente, unico fine di tale 'genericità' potrebbe sembrare quello di voler evitare che il praticante si aggrappasse al significato letterale dei termini e delle parole, continuando così a intendere e inquadrare ogni cosa entro schemi mentali dualistici che ostruivano la sua percezione della realtà; è necessario però aggiungere che l'uso di questo sostituto dimostrativo nelle domande dei maestri fa riferimento a qualcosa insito nella natura di ognuno ma non esprimibile a parole (e, qualora lo fosse, l'uso di tali parole, in una prospettiva Chan, sarebbe non solo inutile per il discepolo, dal momento che il risveglio alla propria natura è esperienza inequivocabilmente personale, ma spesso addirittura dannoso e fuorviante). Ritroviamo la stessa funzione dell'uso di tale sostituto nella tradizione taoista: "Il dimostrativo *ci* (o *shi*) non solo indica *in maniera diretta* una realtà che l'uso delle parole rischierebbe di nascondere, ma soprattutto segnala che tale realtà è ciò che ciascuno ha di *più prossimo...*" (CADONNA 2001, p. 121).

¹⁵ È anche questa una metafora tipica del Chan, e passibile di due interpretazioni. La prima, più 'tecnica', si riferisce allo stato meditativo in cui si percepisce solo immobilità e silenzio, come una "silenziosa immersione in acqua stagnante" (LUK 1960, p. 56, nota 1): la mente è ormai distaccata dagli organi di senso, dagli oggetti di senso e dalla coscienza. È questo uno stato molto avanzato ma pericoloso in quanto irreali, al quale il praticante non deve aggrapparsi (come se appunto stesse abbarbicato ad un palo): egli

che, laddove il percorso spirituale prevede (come anche in altre tradizioni) una fase ‘ascendente’ e una ‘discendente’, il Chan, indicando a priori il ‘qui ed ora’ come punto di partenza e di arrivo, individui un percorso la cui prospettiva rimane idealmente sempre sullo stesso piano o nello stesso punto.

Potremmo dire dunque che l’uso del vernacolare assolve due funzioni:

in primo luogo, il linguaggio quotidiano si trova ad essere incisivo nella sua semplicità e facilmente comprensibile da tutti; in secondo luogo, esso riesce ad indicare in modo immediato e diretto l’indiscutibile prossimità dell’oggetto significato. Da qui, l’importanza che negli *yulu* è attribuita non soltanto alle parole, ma anche ai gesti e addirittura al silenzio¹⁶.

Le registrazioni dei discorsi dei maestri di epoca Tang ci sono state conservate, come abbiamo visto, a partire dal X secolo¹⁷. La prima vera e propria raccolta di *yulu* è però l’opera *Sijia yulu*, pubblicata intorno al 1085, alla quale seguirono negli anni immediatamente successivi altre opere analoghe¹⁸.

Tali raccolte di *yulu*, costituite spesso da una miscellanea di dialoghi di diversi maestri annotati e commentati da un unico compilatore¹⁹ divennero, a partire dai Song, veri e propri manuali per i discepoli della scuola Chan; questi dovevano meditare sui *gong’an* per comprenderne il senso, o meglio, per

deve piuttosto compiere un ulteriore passo che gli permetterà di realizzare infine la vera natura di ogni essere vivente, la natura di Buddha. La seconda interpretazione della metafora traspone la stessa idea in un contesto ‘esistenziale’. Il percorso spirituale non può dirsi compiuto nell’identificazione con l’Assoluto, ma trova il suo più vero punto di arrivo nel ritorno al quotidiano; nelle parole di Liu Yiming (*Wuzhen pian*, p. 180.11-12): “Colui che sta fermo sulla cima di un palo alto cento piedi, nonostante sia entrato [nella Via] non l’ha ancora veramente realizzata. Quando si è sulla cima di un palo alto cento piedi, si proceda ancora di un passo: solo allora l’universo sarà totalizzato nel proprio sé”. (Per questo riferimento: CADONNA 2001, p. 145; dello stesso anche la traduzione del passo).

¹⁶ Sull’argomento, si veda WANG 2001.

¹⁷ Se ci si riferisce alle cosiddette “Storie della Lampada” – quali ad esempio lo *Zutang ji* (compilato nel 952 d.C.) o il *Zongjing lu* (compilato nel 961) – il cui scopo era quello di determinare le catene genealogiche ortodosse della scuola Chan.

¹⁸ WITTERN 2002, pp. 130-131. BERLING 1987, p. 77, menziona il *Biyuan lu* (Raccolta della Roccia Blu) pubblicata nel 1036 da Xuedou (980-1052).

¹⁹ Solo per citare due tra i più celebri esempi, la *Barriera senza Porta* (*Wumen guan*) pubblicata nel 1228 da Wumen Huikai (1183-1260) e gli *Annali del dito che indica la luna* (*Zhiyue lu*), compilati nel 1602 da Qu Ruji.

comprendere che non era la loro 'natura pensante' a meritare attenzione, bensì esclusivamente la loro Natura originaria. Nelle parole di Berling, «the emergence of Recorded Sayings as a genre is directly linked to the development of *gong'an* instruction as an issue within the institutional framework of Sung Buddhism»²⁰.

Il passaggio da un metodo di insegnamento per così dire 'attivo' ad uno per così dire 'passivo' segnò quello che da molti, e già durante la stessa epoca Song, venne considerato il declino del Chan. Già il maestro Dahui Zonggao (1089-1163)²¹ si era opposto fermamente all'uso didattico e programmatico dei *gong'an*, e, solo per citare un altro esempio rilevante, di tale atteggiamento critico troviamo piena formulazione nell'opera *Xindeng lu* (Gli annali della Lampada del Cuore; 1715) del maestro laico Zhanyu Laoren²².

Oggetto delle critiche, spesso veementi, non sono naturalmente i Dialoghi in sé ma piuttosto la riduzione di tali Dialoghi a 'formule' ripetute in modo sistematico, avulse ormai dal contesto originario, e prive quindi di quella spontaneità e immediatezza che forniva loro efficacia. L'oggetto di quelle parole e di quei gesti non è più visibile, e perdute sono le situazioni specifiche che a quei Dialoghi avevano dato vita. Inoltre, i maestri delle epoche successive ai Tang, secondo Zhanyu Laoren²³ incapaci di dare ai discepoli risposte originali, non soltanto riproponevano loro quei *gong'an* 'preconfezionati', ma aggiungevano inoltre nelle raccolte ai singoli *gong'an* commenti e versi che confondevano i praticanti invece di chiarire

²⁰ BERLING 1987, p. 76.

²¹ Maestro della scuola Linji. Fu discepolo di Yuanwu Keqin (1063-1135), autore dei commentari ai singoli casi del *Biyān lu*. Il maestro Dahui prese parte alla controversia di epoca Song circa il corretto uso dei *gong'an*; Dahui era favorevole all'uso dei *gong'an*, ma si opponeva ad ogni forma di riflessione intellettuale su di essi (MURA, SASARI 1965, pp. 13-14; BERLING 1987, pp. 76-78. Sul maestro Dahui, si veda LEVERING 1978, 1987).

²² Maestro della scuola Linji, si riallaccia alla scuola fondata dal maestro Hanyue Fazang (1573-1635), e ufficialmente interdetta nel 1733 nell'ambito dell'inquisizione lanciata dall'imperatore Yongzheng (1678-1736) contro le scuole Chan 'eretiche'. In quanto associato alle dottrine dei successori del maestro Fazang, anche lo *Xindeng lu* venne interdetto in quello stesso periodo, o in epoca appena successiva. Il capitolo VI dell'opera di Zhanyu Laoren è stato tradotto da Philippe Bardol (*Mémoire de Maîtrise* inedita); parti dei capitoli I, II e V sono stati tradotti da Catherine Despeux (inediti); una traduzione di dodici passi scelti è reperibile in CADONNA 1999.

²³ Si veda sopra, nota 22.

loro le idee, ed erano motivo di ulteriore e inutile lavoro mentale.

Il presente lavoro intende analizzare sotto entrambi i profili appena definiti (ovvero 'analitico' e 'sintetico') i Dialoghi relativi al maestro Chan Xuyun (1840-1959), nel tentativo di fornire un quadro – seppur ancora limitato – della lingua e dell'uso del linguaggio nel Chan in epoca moderna.

IL MAESTRO XUYUN (1840-1959)

*Cenni biografici*²⁴

Figura notissima e riverita nell'ambito del Buddhismo cinese contemporaneo, il maestro Xuyun visse ed operò in un periodo storico molto travagliato; assistette al crollo dell'Impero, alla nascita della Repubblica Cinese e in seguito della Repubblica Popolare.

La vita e la figura del maestro Xuyun suscitano particolare interesse in quanto riuniscono storia moderna e tradizione: la sua biografia vede elementi agiografici, chiaramente appartenenti alla tradizione buddhista, collocarsi sullo sfondo storico ben definito del ventesimo secolo; nel corso della sua lunga vita, il maestro si impegnò in una strenua difesa della comunità buddhista, con mezzi sempre leciti e con incrollabile coerenza e determinazione.

Ben noti sono gli innumerevoli restauri²⁵, ai quali si dedicò sino al suo ultimo anno di vita, nonostante le enormi difficoltà dovute spesso, più che al fatto di dover restaurare, alla necessità di una vera e propria ricostruzione; nonostante le opposizioni e le minacce provenienti anche dalla stessa comunità monastica, ormai adagiata su un sistema legato al proliferare dei templi ereditari, e che poco rispettava l'ortodossia del Vi-

²⁴ Una traduzione dell'autobiografia del maestro Xuyun è disponibile in lingua inglese: XUYUN 1988 (in lingua italiana, dalla versione inglese, XUYUN 1990). Sull'autobiografia del maestro era incentrata la mia Tesi di Laurea (inedita).

²⁵ Dei quali citiamo solo qualche esempio: il monastero Nanhua (o Ca-oxi, nel Guangdong) nel periodo 1934-1944; il monastero Yunmen (o Dajue, ancora nel Guangdong) nel periodo 1944-1953; il monastero Yunju (o Zhenru, nel Jianxi) nel periodo 1953-1959.

*naya*²⁶; nonostante l'inevitabile scontro con le autorità, insospettite e irritate dalla popolarità del maestro e dalla crescente autosufficienza dei monasteri.

Autosufficienza raggiunta grazie alla pratica combinata di "meditazione e lavoro": il maestro Xuyun da un lato teneva discorsi nella Sala di Meditazione, chiariva i dubbi e spiegava le difficoltà anche individualmente ai monaci; dall'altro, persino alla veneranda età di cento e più anni, guidava personalmente la comunità nella perlustrazione dei terreni montani del monastero e nella stesura dei programmi di produzione.

Ai monasteri egli ha lasciato Codici di regole basati su quelli dell'antichità: un sistema di rigide regolamentazioni volte a garantire al *Saṅgha* una solida base su cui portare avanti ogni attività spirituale, volte a salvaguardarlo da calunnie e sospetti, a tenerlo unito in conformità al principio delle sei armonie²⁷; ma anche regolamentazioni di ordine amministrativo che equilibravano i ruoli in ambiti quali la carica di abate, la contabilità ecc.

Altrettanto noto, e non meno importante, è l'impegno portato avanti sin dai primi anni del Novecento dal maestro Xuyun nello sforzo di costituire un'associazione che potesse ufficialmente proteggere il *Saṅgha*; impegno che alla fine diede i suoi frutti, se è vero che l'anno 1953 vide la costituzione di quell'Associazione Buddhista Cinese (*Zhongguo fojiao xiehui*) che ancora oggi rappresenta il maggiore strumento di coesione del Buddismo in Cina, e della quale il maestro rifiutò, a motivo dell'età ormai avanzata, la presidenza.

Il maestro Xuyun avvertì sempre la necessità di integrare il Buddismo nel contesto storico e politico nel quale visse, de-

²⁶ Sembra che l'origine dei templi ereditari (*zisun miao*) sia da ricondurre all'abitudine, da parte dei monaci, di accumulare le offerte dei laici (donate per rispetto o per ottenere meriti), e utilizzarle in seguito per la costruzione di piccoli templi, che venivano allora considerati come proprietà del monaco. Questi monasteri erano in Cina, al tempo di Xuyun, gli unici canali attraverso i quali fosse possibile entrare nel *Saṅgha*, dal momento che i grandi monasteri pubblici non potevano occuparsi delle tonsure e dell'educazione dei giovani novizi. Nei monasteri e templi ereditari era possibile condurre una vita comoda e agiata, essendo quasi del tutto privi di codici di regole monastiche e regolari programmi di meditazione, ed essendo solitamente piuttosto ricchi (WELCH 1967, pp. 129-141). L'opera di 'restauro' del maestro Xuyun consisteva nel riedificare le costruzioni, stabilire le regole monastiche, introdurre la pratica della meditazione e l'esposizione dei *sūtra*, rafforzare la disciplina e trasmettere i precetti.

²⁷ Cin. *liu Beijing*; i sei aspetti dell'armonia all'interno di un monastero.

finendo comunque ambiti e responsabilità precise, nello sforzo di combinare le parti piuttosto che apportare o accentuare fratture e divisioni, piuttosto che lasciare che il Buddhismo fosse avvertito come qualcosa di estraneo – come già era avvenuto in altre epoche storiche altrettanto (quantomeno per il Buddhismo) delicate.

Elementi indiscutibilmente storici, dunque, che si accompagnano al ruolo di prim'ordine che il maestro svolse in seno alla tradizione Chan: egli infatti non solo ricevette e trasmise il Dharma delle due scuole Chan che ancora oggi sopravvivono in Cina e in Giappone (Linji e Caodong), ma si adoperò nel ricercare e preservare i lignaggi, i luoghi sacri e i testi delle altre tre scuole: Yunmen, Guiyang, Fayan, le cui trasmissioni si erano interrotte nel periodo di tempo compreso tra le Cinque Dinastie e i Song meridionali. Grazie a tale impegno, vennero così recuperate e salvate nel secolo scorso le diverse dottrine e sfaccettature peculiari di ogni ramo del Chan; rami che, nella loro completezza, avevano reso questa scuola immensamente fertile in epoca Tang, e che senza dubbio contribuirono alla sua sopravvivenza nelle epoche successive. Dato di ancora maggiore rilevanza, il maestro Xuyun si impegnò a portare avanti la trasmissione di tutti e cinque i lignaggi.

Egli prese inoltre posizione contro l'ormai radicata consuetudine cinese di trasmettere insieme al Dharma la carica di abate²⁸, ritenendo tale pratica motivo di degenerazione e malcostume nei monasteri, condizionati da interessi privati piuttosto che, come avrebbe dovuto essere, comuni.

Tra i monaci eminenti che tengono alta oggi giorno, in Cina e all'estero, la dottrina del Chan, molti provengono dalla sua scuola; tra questi, il maestro Jinghui, Vicepresidente dell'Associazione Buddhista Cinese, Presidente dell'Associazione Buddhista dello Hebei, Direttore delle prestigiose riviste *Fayin* (La voce del Dharma, mensile) e *Chan* (bimensile), nonché abate dei monasteri Bailin e Linji (entrambi nello Hebei), che ha restaurato.

Il *Xuyun heshang fabui*

Gli Scritti sul Dharma del venerabile Xuyun vennero conse-

²⁸ WELCH 1963, 1967 (pp. 173-177).

gnati dallo stesso all'*upāsaka* Cen Xuelü²⁹ nel 1959; quest'ultimo ne curò l'edizione, pubblicata ad Hong Kong nel 1961.

Stando alle notizie riportate nell'autobiografia del maestro, questi, per mano della sua discepola Kuanhang, fece pervenire nel 1959 il testo manoscritto all'*upāsaka*, che si trovava ad Hong Kong.

Il *Xuyun heshang fabui*, nella seconda edizione del testo – quella a cui ho fatto riferimento per la traduzione dei *fayu* – pubblicata già nel 1962, comprende:

- la raccolta dei *fayu* (Discorsi sul Dharma);
- la raccolta dei *kaishi* (Istruzioni);
- lo *shuwen* (Corrispondenza);
- la raccolta dei *wenji lei*, (Note letterarie; contiene anche i Codici disciplinari);
- la raccolta dei *shige* (*Gāthā*);

Varie raccolte di scritti del (o sul) maestro Xuyun includono il *Xuyun heshang fabui*, e alcune parti del testo sono reperibili anche in forma indipendente.

In entrambe le edizioni che ho consultato (XUYUN 1962 e XUYUN 1996), il testo dei *fayu* sembra non presentare variazioni di sorta; a differenza di quanto avevamo riscontrato a proposito dell'autobiografia del maestro, il testo appare “standardizzato”.

Segnaliamo inoltre uno *Xuyun heshang fabui xubian*, che raccoglie gli *addenda* agli scritti sul Dharma del maestro Xuyun, pubblicato nel 1990 a cura del maestro Jinghui.

²⁹ Kuanxian, Cen Xuelü di Shunde, discepolo del monastero Gushan.

*Dai fayū del maestro Xuyun*³⁰: una traduzione annotata

F1 Sermone in occasione della Festa di Mezz'autunno³¹

Il giorno della Festa di Mezz'autunno le nubi si erano diradate e la luna era [come] sospesa nel vuoto. Tutta l'assemblea dei monaci si era raccolta per ottenere insegnamenti sul Chan dei Patriarchi. A piedi scalzi, il praticante *toutuo*³², che non possedeva nulla, teneva in mano un comune bastone, già pronto a colpire gli stolti.

Chiesero: "Com'era Niutou prima di incontrare il quarto Patriarca?"³³

Il maestro rispose: "I desideri mondani tendono [ad affliggere] i benestanti".

Chiesero ancora: "Com'era dopo averlo incontrato?"

Rispose: "Benevolenza e rettitudine³⁴ seguono il povero là dove si stabilisce".

Chiesero incalzanti: "E adesso [com'è]?"

Rispose: "Nessun pensiero erroneo".

³⁰ I *fayu* che traduco di seguito risalgono tutti al primo periodo di insegnamento del maestro, appena successivo al suo risveglio (avvenuto nell'anno 1895): 1895-1904.

³¹ XUYUN 1962, p. 5. La Festa di Mezz'autunno cade il quindicesimo giorno dell'ottavo mese lunare. Non viene specificato nel testo cinese di quale anno si tratti; dal momento che i discorsi del maestro seguono un ordine cronologico, e dal momento che il successivo gruppo di discorsi è datato al 1898, possiamo presumere che questo *fayu* risalga ad un momento di poco precedente l'anno suddetto. Traduco con 'sermone' il termine tecnico *shangtang*, che indica l'atto (dell'abate, o di un maestro in visita) del recarsi nella sala del Dharma per esporre la dottrina. Troviamo menzione di questa forma di discorso già nella più antica raccolta di regole per i monasteri Chan che ci sia giunta: il *Chanyuan qinggui*, pubblicato nel 1103; in base a tale raccolta, lo *shangtang* doveva tenersi sei volte al mese, ovvero il quinto giorno e i successivi giorni multipli di cinque (LEVERING 1987, p. 183).

³² Sanscr. *dhūtaṅga*. Termine che indica una serie di pratiche ascetiche particolarmente rigorose, tra le quali il vivere nelle montagne in balia di tempeste, animali feroci e demoni, il nutrirsi di aghi di pino ed erba ecc. (KIESCHNICK 1997, pp. 34-35). Il maestro Xuyun viene così definito in quanto era solito ritirarsi e vivere per lunghissimi periodi in grotte isolate e remote. Nello stesso genere di pratiche rientrano i suoi interminabili pellegrinaggi: nel 1882, per ottemperare ad un voto, si recò a piedi da Putuo shan (isola sacra al *Bodhisattva* Avalokiteśvara, cin. Guanyin, e situata nel Zhejiang, di fronte alla città di Shanghai) a Wutai shan (monte sacro al *Bodhisattva* Mañjuśrī, cin. Wenshu, situato nello Shanxi); il viaggio, che prevedeva una prostrazione ogni tre passi conformemente alla pratica nota come *sanbu yibai*, terminò dopo due anni (XUYUN 1995, pp. 10-16).

³³ Niutou Fayong (594-657), prese il nome dal monte (Niutou) dove fondò una scuola. Durante l'era Zhenguan (627-649) dei Tang, mentre si trovava in eremitaggio sul monte, ricevette la visita e gli insegnamenti del quarto patriarca Daoxin (580-651).

³⁴ Nel testo cinese *renyi* (per un'analisi delle diverse valenze del termine nell'ambito del dibattito confuciano, si veda SCARPARI 1991).

Chiesero: “Indagare il Chan e recitare il nome di Buddha sono [metodi] preziosi per liberarsi dal *samsāra*; l'incontro con il *samsāra*, come evitarlo?”

Rispose: “Non occorre recitare il nome di Buddha e indagare il Chan”.

Chiesero incalzanti: “Se non occorre recitare il nome di Buddha e indagare il Chan, come opporsi al nemico?”

Rispose: “Per sorreggere un graticcio, si tasta quanto sabbioso è il muro”.

Aggiunse: “Oggi è la Festa di Mezz'autunno. Un'unica ruota risplende senza macchia. Dalla venuta della voce maestosa³⁵, passato e presente non ne sono mai stati privi. Avete capito?”

F2 Istruzioni a un certo *upāsaka*³⁶

“Il *nirvāna* e il cuore³⁷ sono intelligibili e chiari, a differenza di *jñāna*, che è difficile da comprendere. Perciò Sudhana fece visita ai cinquantatre saggi³⁸. Al suo primo incontro con Mañjuśrī egli ricevette la *jñāna* originaria; quindi attraversò la nebbia e l'acqua di molte città, e alla fine giunse da Maitreya. Con uno schiocco di dita, la porta della sala nella torre si aprì. [Sudhana] vide Maitreya in compagnia di tutti i saggi delle dieci direzioni. Parlò della *samādhi* di percezione dell'Unico

³⁵ Voce che, nel *Sūtra del Loto*, si dice appartenere a *Weiyin wang* ('Il re dalla voce maestosa', sanscr. Bhīṣma-garjitasvara-rāja), nome di innumerevoli Buddha. Qui si intende forse più genericamente la Voce del Dharma.

³⁶ XUYUN 1962, p. 8; il gruppo in cui è inserito questo *fayu* risale al «ventiquattresimo anno dell'era Guangxu (anno Wuxu), al monastero Chongshou di Ningbo». Si tratta del 1898. Il maestro aveva allora cinquantanove anni, ed era stato invitato dall'abate Benlai al monastero Qita (Monastero delle Sette Pagode) di Ningbo per coadiuvare il maestro Moan nell'esposizione del *Sūtra del Loto* (XUYUN 1995, p. 24). In effetti, 'Chongshou' non era che il nome assunto dallo stesso monastero Qita in epoca Song (nell'anno 1008, era Zhenzong); il nome attuale (Qita) venne invece dato al monastero in epoca Qing, quando furono costruite le sette pagode.

³⁷ Il maestro Xuyun (in linea con la tradizione Chan) considera qui il *nirvāna* e il cuore punti d'arrivo 'immediati' in quanto intrinseci alla natura dell'uomo; al contrario, ogni tipo di ricerca e conoscenza intellettuale risulta essere non soltanto superflua, ma persino fuorviante e dannosa. Traduco con 'cuore' – e non con 'mente' – il termine *xin* (seguendo CADONNA 2001) dal momento che esso viene qui associato al *nirvāna*, e vuole indicare quindi uno stato finale, in cui la realizzazione si è già compiuta.

³⁸ Riferimento all'episodio del capitolo *Rufa jie* del *Huayan jing* (sanscr. *Avatamsaka Sūtra*); il nome Sudhana significa 'buona salute', e viene reso in cinese con *shancai tongzi*. Il maestro Xuyun cita tale episodio come esempio di inutilità della ricerca intellettuale; ritroviamo lo stesso episodio, ancora in contesto Chan, nelle parole di Zhanyu Laoren: «Caoshan ha detto: “Che vergogna impegnarsi nella ricerca della buddhità! A che scopo dirigersi a sud per consultare i cinquantatre (saggi)?!”. Questa frase indica in modo diretto (*zhizhi*) che questo Sé è completo sin dall'origine, e che sin dall'origine non manca di nulla» (*Xindeng lu* 1992, capitolo 6, p. 19; mia la traduzione).

Cuore; a differenza di *jñāna* e *prajña*, che si manifestano nel *Samboghakāya*, bisogna sapere che la Vera Natura non risvegliata è proprio la Natura di Buddha. Il corpo vuoto e illusorio è il *Dharmakāya*. Tuttavia, il *Dharmakāya* è senza attributi: si manifesta prendendo in prestito un corpo materiale (*Rūpakāya*), proprio come un pensiero cambia di persona in persona. Abbandona quindi tutti i condizionamenti esterni! Essi non sopprimono i sensi. Inoltre, l'occhio del Buddha è difficile da osservare; quest'ultimo, dal momento che non lo si può osservare, lo si chiama anche *jñāna* originaria o *samādhi* di percezione dell'Unico Cuore. E dove si trova? È come se riuscisse a vedere sino a qui. Cosa ci dice [la storia] di Sudhana e dei cinquantatre saggi? La Grande Legge è raggiungibile e completa. Mañjuśrī ha ricevuto la profezia. Non sfuggirai dal palmo del vecchio monaco: indaga!

F3 Un esame formale³⁹

Un monaco alzò il pugno e disse: "Un maestro [come voi] è considerato una pietra di paragone. Inoltre si dice che 'questo'⁴⁰ è di bronzo e di ferro".

Il maestro rispose: "Trasforma il bronzo in oro!"

[Il monaco] chiese ancora: "Il mondo è puro come il ghiaccio, [eppure] il viaggio degli uomini comuni e dei saggi si è esaurito. Ci sono ancora le condizioni per la liberazione?"

Il maestro rispose: "La terra è pura come il ghiaccio; tu, dove metti i piedi?"

[Il monaco] chiese incalzante: "Sembra proprio che [quelle condizioni] si siano esaurite un bel po' di tempo fa".

Il maestro rispose: "Il capo del leone⁴¹ non si è ancora chinato".

Il monaco fece un inchino.

Il maestro disse: "Il principio fondamentale non abbandona il suo

³⁹ XUYUN 1962, p. 13. *Fayu* che, come i due successivi, risale al «trentesimo anno dell'era Guangxu (anno Jiachen), al monastero Xingfu del monte Jinma di Kunming»; si tratta dell'anno 1904. Il maestro aveva sessantacinque anni. Il termine tecnico *xiaocan*, che traduco con 'esame formale' (come BERLING 1987, p. 81), si riferisce a brevi sermoni che, secondo il *Chanyuan qinggui*, dovevano tenersi almeno il terzo, l'ottavo, il tredicesimo, il diciottesimo, il ventitreesimo e il ventottesimo giorno di ogni mese nella residenza dell'abate; tali brevi sermoni erano generalmente preceduti da una domanda rivolta all'abate da un monaco dell'assemblea (LEVERING 1987, p. 183). Lo stesso termine può riferirsi ad una sorta di esame che si teneva alla fine delle settimane di meditazione (*chanqi*); in questa circostanza l'abate, al fine di verificare i progressi compiuti dai discepoli, invitava coloro i quali ritenevano di aver compiuto un passo in avanti ad alzare il pugno e a formulare alcune domande.

⁴⁰ Nella nota 14 abbiamo già evidenziato l'uso nei dialoghi Chan del sostituto dimostrativo *zhe* ('questo') anche in questo caso, il riferimento è alla Natura Originaria di ciascuno, ovvero la Natura di Buddha.

⁴¹ Ad un leone viene paragonato il Buddha, a motivo della sua impavida.

posto. [Voi] vi inabissate nell'oceano avvelenato, lasciate la presa sull'orlo del precipizio⁴². Ciascuno voglia assumersi le proprie responsabilità. Dopo essersi esaurito, risorge. Non è permesso ingannare il sovrano!"

F4 Istruzioni ad un monaco itinerante⁴³

Il monaco chiese: "È [considerato] nobile inchinarsi a Śākyamuni; non ci si inginocchia dinanzi a Maitreya, ed ecco che le regole vengono ignorate. [Ma] per quale motivo coloro che con la bocca inghiottono i Patriarchi, e con gli occhi abbracciano il cielo e la terra, devono ancora assaggiare il bastone?"⁴⁴

Il maestro rispose: "Se si potessero cambiare le cose, saremmo già uguali al Tathāgata. A sinistra, c'è la Torre della Campana; a destra, la Sala delle Scritture. Come vorresti cambiare le cose?"

Chiese: "Dal loro punto di vista, i vermi sottili lavorano sotto gli uomini. Perché su tutta la terra non esiste un luogo dove possano poggiare i piedi?"

Rispose: "Occupano di certo un posto strategico: non comunicano con la gente e coi saggi. Se lavorassero per noi, come potrebbero arrivare sin qui?"

[Quindi] il maestro chiese al monaco: "Chiamandoli a fare asticelle di bambù, li si offenderebbe; non chiamandoli a fare asticelle di bambù, si volterebbero loro le spalle. In definitiva, a far cosa bisognerebbe chiamarli?"

Il monaco disse: "Molte persone sanno bene come fare ancora domande".

Il maestro rispose: "Il maestro assomiglia molto ad un esperto".

Il monaco gridò. Allora il maestro lo colpì.

Il monaco chiese: "Com'è Āryācalanātha?"⁴⁵

⁴² Espressione metaforica che significa 'morire', o meglio, 'lasciarsi morire'. Come coloro che lasciano la presa sull'orlo del precipizio, pur consapevoli del baratro che li attende, i discepoli del Dharma che non impegnano tutte le loro forze nella ricerca di un varco si lasciano morire indefinitamente nel ciclo del *samsāra*.

⁴³ Per la data di questo *fayu*, vedi nota 39.

⁴⁴ Il maestro Chan Hanshan (1546-1623) in diverse circostanze si espresse molto duramente a riguardo di coloro i quali, inebriati dai parziali traguardi spirituali conseguiti, fanno di questa ebbrezza la loro rovina: «A causa di un solo istante di bramosia, anni di integrità possono essere compromessi» (HANSHAN 1995, p. 49). Lo stesso maestro Xuyun considererà la disciplina monastica essenziale in ogni fase del percorso spirituale; non a caso, alla disciplina egli dedicò le sue ultime parole in punto di morte: «Da oggi in poi, stabilitevi in capanne di paglia o unitevi ad altri monasteri, ma dovete continuare con perseveranza a difendere quest'abito. In che modo potrete riuscire a difenderlo per sempre? C'è solo una parola: *śīla*» (XUYUN 1995, p. 298).

⁴⁵ Āryācalanātha è il portavoce dei Buddha; occupa la terza posizione nella triade di Vairocana, e viene rappresentato in diverse forme. Gli sono attribuiti quattordici simboli distintivi e molte *dhāraṇī* associate al fuoco, alla saggezza e al salvare coloro che si trovano nel bisogno. In cinese viene

Il maestro rispose: “[Come solo] una pietra osa essere”.

Il monaco chiese: “Com’è il Nirmāṇakāya⁴⁶?”

Il maestro rispose: “Quando si allunga, lungo. Quando si accorcia, corto”.

F5. Un esame formale⁴⁷

[Sistemò il *fuzi* in posizione verticale e disse:] “Se riuscirete a capire ‘questo’, allora sarete legati da ‘questo’; se non lo capirete, sarete ugualmente legati da ‘questo’. Ora ditemi, ‘questo’, cos’è?”

Un monaco chiese: “Quando si ribolle di rabbia, com’è?”

Il maestro disse: “Tu perché non ti giri dall’altra parte?”

Il monaco chiese incalzante: “Quando ci si trova faccia a faccia con il vento maestoso, non c’è nessuno che non ci sia⁴⁸.”

Il maestro disse: “Solo tu non fai distinzioni.”

Il monaco alzò il pugno. Il maestro fece ‘*he*’.

[Il monaco] chiese: “In mezzo ad una folla di diecimila elefanti c’è un puntolino rosso; non è il bastone dell’abate?”

Il maestro rispose: “Lascia perdere il bastone; com’è il puntolino rosso?”

Il monaco emise un ‘*he*’.

Il maestro disse: “Questo ‘*he*’, dove casca?”

Il monaco rispose: “Il maestro è sordo”.

Il maestro lo guardò fisso.

[Scese dal seggio].

F6 Un sermone⁴⁹

“Sākyamuni e Laozi sono negli occhi, nelle orecchie, nel naso di ciascuno; negli ottantaquattromila pori⁵⁰. [Sono lì, e] fanno capolino. Ci credete tutti che sono a portata di mano, oppure no? Il Dao degli antichi [consisteva] nell’offrire incenso e accendere le candele tutto il gior-

chiamato Budong zun, ‘il Venerabile Immobile’, a causa della sua indifferenza e impavidità di fronte alle passioni; questo spiega la risposta del maestro Xuyun.

⁴⁶ Uno dei tre aspetti del Buddha; è il ‘corpo di trasformazione’, cin. *buashen*, che rappresenta i corpi fittizi che il Buddha può evocare di volta in volta, comunque irreali e immaginari. Anche i *Bodhisattva* sono in grado di assumere ogni tipo di sembianza per aiutare e istruire gli esseri senzienti.

⁴⁷ Per la data di questo *fayu*, vedi nota 39.

⁴⁸ Interpreto il verbo *you* nel significato tecnico, ricorrente nei testi Chan, di ‘esserci’, ovvero di trovarsi nello stato di realizzazione.

⁴⁹ *Fayu* che risale al «autunno del trentesimo anno dell’era Guangxu (anno Jiachen), al monastero Qiongzhu nello Yunnan. Si tratta ancora del 1904; l’abate Mengfu aveva invitato il maestro ad esporre il *Sūrangama Sūtra* e a trasmettere i precetti (XUYUN 1995, p. 29).

⁵⁰ Ritroviamo lo stesso concetto nelle parole del maestro Linji Yixuan (?-866): «Il cuore non ha forma, pervade le dieci direzioni. Negli occhi lo si chiama vista, nelle orecchie lo si chiama udito, nelle mani afferra e tiene...» (*Jingde chuandeng lu*, T51, p. 447a3; mia la traduzione).

no. Non erano consapevoli che il corpo fosse un luogo sacro, bastava loro aver fede nel Dao, e riuscivano a penetrarlo. [Tutti] gli uomini comuni della vasta terra a quel tempo divenivano Buddha. Che dicono i tre gruppi di precetti, quelli per novizi, quelli per *bhikṣu* e quelli per *Bodhisattva*? Alcuni [dicono] di arrestare i desideri e arginare le passioni. Quando l'occhio della conoscenza non si è ancora dischiuso, è necessario essere zelanti, dominare [le passioni] una ad una con severità. Prendiamo dunque Nanshan, che diffuse il Dao dei Patriarchi: osservava la disciplina con zelo e rigore. Tutti i *deva* l'avevano a cuore e lo proteggevano; il sovrano [gli] faceva delle offerte. Un giorno il maestro del *Vinaya* [Nanshan] chiese ai *deva*: «Quale opera meritoria è considerata la più grande al mondo?». I *deva* risposero: «Il merito che deriva dal sostenere il *Saṅgha* è quello più grande». Il maestro aggiunse: «I due Tesori, [ovvero] il Buddha e il Dharma, necessitano del supporto del *Saṅgha*; se non ci fosse il *Saṅgha*, nessuno potrebbe diffondere i due Tesori, e non ci sarebbe un luogo in cui coltivare le buone radici. Per questo motivo, il merito che deriva dal sostenere il *Saṅgha* è considerato il più grande. Se anche ci fosse una persona che risparmiasse un chicco di riso da ogni suo pasto quotidiano, ditemi, una persona di tal genere, che razza di offerta farebbe?». [Sistemato il bastone, scese dal seggio].

I fayū del maestro Xuyun: annotazioni linguistiche

I *fayū* del maestro Xuyun, trascritti dai suoi discepoli nel ventesimo secolo, sono riconducibili, da un punto di vista linguistico oltre che tematico, ai tradizionali Dialoghi dei maestri Chan editi in epoca Song. Per quanto possa apparire strano, anche per questi Dialoghi di epoca moderna può valere il sintetico commento di Gurevich: «... in the language of *Linji lu* the proportion of colloquial language function words of the epoch is extremely high, whereas the occurrence of literary Chinese function words is somewhat secondary in importance»⁵¹.

Infatti, gli elementi colloquiali che ritroviamo nei *fayū* del maestro Xuyun coincidono, per la gran parte, con quelli presenti nei Dialoghi del Chan 'classico'⁵²: in questo senso la lin-

⁵¹ GUREVICH 1999, p. 186.

⁵² Nonostante la lingua cinese si sia evoluta sulla base dei mutamenti già rilevabili proprio all'epoca in cui visse il maestro Linji, e nonostante qualcuno degli elementi colloquiali che segnaleremo di seguito sia entrato a far parte della lingua cinese moderna (il sostituto interrogativo *shenma*, il sostituto dimostrativo *zhe...*), i *fayū* del maestro Xuyun si distaccano comunque in modo evidente dalla lingua dell'epoca in cui egli visse. Tale distacco è rafforzato anche dalla presenza (nei Dialoghi da me presi in esame) di pa-

gua dei *fayu* di Xuyun può essere definita una lingua standardizzata⁵³.

Riporto di seguito una selezione di elementi colloquiali rintracciabili nei sei *fayu* tradotti nelle pagine precedenti; tale selezione corrisponde per comodità a quella presa in considerazione in CADONNA 1981⁵⁴ per l'analisi linguistica delle prime trenta colonne del frammento manoscritto di Leningrado F 229b – «... versione pressoché completa del *juan* 11 degli *Annali della trasmissione della lampada dell'era Jingde* (compilati da Daoyuan nel 1004 e presentati al trono nel 1011)»⁵⁵.

- a) Il sostituto *zuomasheng*, 'come?', 'perché?'...
2 occorrenze in F4: col. 2, col. 3.
1 occorrenza in F6: col. 6.
- b) Il sostituto *zuoma*, 'come?', 'perché?'...
Nessuna occorrenza.
- c) Il sostituto *renma*, 'così', 'di questo tipo'...
1 occorrenza in F6 nella variante grafica *yuma*: col. 6.
- d) Il sostituto *shenma*, 'che cosa?', 'quale?'...
2 occorrenze in F2: col. 4, col. 5.
1 occorrenza in F3 nella variante grafica *shenma*¹: col. 2.
1 occorrenza in F4 nella variante grafica *shenma*¹: col. 4.
2 occorrenze in F5: col. 1 nella variante grafica *shenma*¹, col. 3.
1 occorrenza in F6 nella variante grafica *shenma*¹: col. 2.

role di funzione appartenenti allo spettro della lingua letteraria: segnaliamo, solo a titolo di esempio, il sostituto *rube*, che compare otto volte (F1: 4 volte; F4: 2 volte; F5: 2 volte); ciò ancora una volta richiama quella eterogeneità linguistica che caratterizza i Dialoghi Chan dei maestri di epoca Tang, e di cui parla GUREVICH 1999.

⁵³ Si potrebbe forse obiettare che i *fayu* presi in esame appartengono tutti al primo periodo di insegnamento del maestro, ovvero che quello più tardo è datato 1904; tuttavia, dall'esame dell'intero *corpus* dei Dialoghi del maestro Xuyun (i cui risultati non mi è stato possibile riportare in questa sede) emerge una completa omogeneità linguistica.

⁵⁴ Pp. 24-26. L'analisi dell'intero manoscritto venne portata a termine in CADONNA 1996.

⁵⁵ CADONNA 1981, p. 7. La frequenza nei Dialoghi degli elementi colloquiali presi in considerazione acquisisce maggior rilievo se rapportata al numero di caratteri complessivo (circa novecento).

- e) Interrogative con particella finale *ma*, *wu*, *yewu*, *fou*, *yefou*, eventualmente introdotte dagli avverbi *huan* o *mo*.
 1 occorrenza in F1: ...*ma*, col. 4.
 1 occorrenza in F3: *huan...yewu*, col. 2.
 1 occorrenza in F5: *mo...ma*, col. 3.
 1 occorrenza in F6: *huan...ma*, col. 1.
- f) Il dimostrativo *zbe*, 'questo'.
 1 occorrenza in F2: *zbeli*, col. 4.
 1 occorrenza in F3: *zbege*, col. 1.
 1 occorrenza in F4: *zbeli*, col. 3.
 6 occorrenze in F5: col. 3 (1 volta); *zbege*, col. 1 (5 volte).
- g) Il dimostrativo *na*, 'quello'.
 Nessuna occorrenza.
- h) Il morfema *ge*.
 1 occorrenza in F1: col. 1.
 1 occorrenza in F3: col. 1.
 2 occorrenze in F4: col. 4 (2 volte).
 1 occorrenza in F5: col. 2.
- i) La particella di subordinazione *di*.
 Nessuna occorrenza.
- l) I sostituti personali di 1^a persona.
 Nessuna occorrenza.
- m) I sostituti personali di 2^a persona.
 1 occorrenza in F3: *ru*, col. 2.
 2 occorrenze in F5: *ni*, col. 2; *ru*, col. 2.

Come si evince da un'analisi più dettagliata dei testi, altri importanti elementi vernacolari (che non compaiono nella selezione) vi sono contenuti, e vi si riscontra l'uso contemporaneo di elementi letterari e colloquiali.

Considerazioni sui kaishi del maestro Xuyun

Un'analisi seppur superficiale del secondo grande *corpus* di insegnamenti del maestro Xuyun, ovvero dei cosiddetti *kaishi*, ci aiuterà a trarre delle conclusioni.

Abbiamo visto come il *Xuyun heshang fabui* contenga anche una raccolta di *kaishi*: essi si differenziano dai *fayu* in quanto diretti ad un pubblico più ampio, ovvero ad un pubblico che sicuramente comprendeva anche un certo numero di discepoli laici. Ciò risulta evidente dallo schema che segue, e che costituisce una sorta di indice dei *kaishi* reperibili nel *Xuyun heshang fabui*⁵⁶:

- K1, p. 118: discorso tenuto dal maestro nel 1911 al (ad un?) *jushilin*⁵⁷ di Shanghai; inoltre, si tratta di un *pushuo*, ovvero di un 'sermone pubblico'⁵⁸.
- K2, p. 120: discorso tenuto dal maestro nel 1933 al Gongde lin nel Fujian; egli si rivolge agli «*upāsaka* del Gongde lin».
- K3, p. 123: discorso tenuto dal maestro nel 1943 in occasione dell'incontro di preghiera al monastero Ciyun a Chongqing, nel corso del quale egli nota «la presenza di numerosi *upāsaka*».
- K4, p. 131: discorso tenuto dal maestro nel 1943 al monastero Qianming di Guiyang; l'abate del monastero, Guangmiao, introduce il sermone dicendo che il maestro Xuyun ha invitato «tutti i grandi *upāsaka*».
- K5, p. 132: discorso tenuto dal maestro nel 1946 a Canton in occasione di un rituale per i defunti; il maestro inizia il sermone rivolgendosi ai quattro *varga*⁵⁹.
- K6, p. 135: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a un incontro di preghiera all'ospedale Donghua di Hong Kong.
- K7, p. 139: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a Macao (Aomen) in occasione di una settimana di meditazione.
- K8, p. 148: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a Canton, in occasione dell'inaugurazione dell'Associazione di Lianyi.
- K9, p. 150: discorso tenuto dal maestro nel 1947 a Canton, in occasione dell'inaugurazione dell'ospedale buddhista di Zhide.

Per quanto riguarda il coinvolgimento dei laici, il maestro Xuyun fu probabilmente il primo a dare loro notevole spazio già durante i primi anni del Novecento. In un'epoca in cui i

⁵⁶ I numeri di pagina si riferiscono sempre all'edizione XUYUN 1962.

⁵⁷ Termine con cui vengono indicati i luoghi di culto destinati ai laici.

⁵⁸ Sulla storia del genere *pushuo* e sul rilevante contributo apportato a tale genere da Dahui Zonggao, si veda LEVERING 1987.

⁵⁹ Cin. *sizhong*; termine che indica le quattro categorie di discepoli: monaci, monache, laici e laiche.

maestri erano soliti esporre i *sūtra* esclusivamente all'interno dei monasteri e in presenza di un pubblico composto totalmente da monaci, egli commentò il *Laṅkāvatāra Sūtra* a Kuala Lumpur e il *Bhaiṣajyaguru Sūtra* a Malacca (nel 1905); entrambe le manifestazioni erano state organizzate da laici⁶⁰. Inoltre, dopo le sue letture, il maestro era solito conferire i Rifugi a centinaia di migliaia di laici.

Dal 1912 al 1950 la situazione gradualmente subì un cambiamento, e molti eminenti maestri iniziarono a tenere letture 'pubbliche' in varie località della Cina⁶¹.

Quanto detto contribuisce a spiegare il fatto che soltanto uno dei *kaishi* del maestro contenuti nel *Xuyun heshang fahui* risale ad una data precedente il 1912. Gli anni 1943 e 1947 videro rispettivamente l'inizio e la fine della guerra per il popolo cinese: per questo motivo, numerosi incontri di preghiera per la salvezza del paese e per la commemorazione dei defunti ebbero luogo, e in alcune di tali occasioni, come abbiamo visto, i Discorsi del maestro Xuyun vennero trascritti (spesso da laici, che di tali incontri erano quasi sempre gli organizzatori).

Anche il *Xuyun fashi nianpu* contiene la registrazione di *kaishi*: si tratta del *Chanqi kaishi*⁶², del 1953, e del *Fangbian kaishi*⁶³, del 1955.

Conclusioni

Dall'analisi sino ad ora condotta sui *fayu* del maestro Xuyun possiamo trarre almeno qualche conclusione.

In primo luogo, è possibile affermare che i *fayu* erano destinati ad un pubblico relativamente ristretto; tale pubblico non è certo riducibile esclusivamente al *Saṅgha*, e il testo F2 smentirebbe del resto un'ipotesi di questo tipo. Tuttavia, ci sembra legittimo affermare che tali Dialoghi avevano luogo esclusivamente all'interno dei monasteri, quando non addirittura all'in-

⁶⁰ XUYUN 1995, p. 34; WELCH 1968, p. 236 (dove erroneamente si dice che il maestro a Kuala Lumpur commentò il *Sūraṅgama Sūtra*).

⁶¹ WELCH 1968, p. 237.

⁶² XUYUN 1995, pp. 154-180; discorsi tenuti dal maestro durante due settimane di meditazione a Shanghai al monastero Yufo. Una traduzione del testo è reperibile in LUX 1960 (pp. 49-109) e, limitatamente alla prima settimana, in XUYUN 1988 (pp. 156-189).

⁶³ XUYUN 1995, pp. 194-263.

terno degli appartamenti dell'abate (conformemente alle tradizionali forme di insegnamento definite *shangtang* e *xiaocan*): destinataria ne era dunque la comunità residente, volendo intendere con ciò anche un certo numero di discepoli laici, probabilmente anch'essi residenti. Ciò si evince dalle tematiche affrontate dal maestro, delle quali abbiamo rilevato in nota (o solo accennato) la forte appartenenza al genere tradizionale degli *yulu*, e dal linguaggio frequentemente 'tecnico', che solo un praticante esperto poteva essere in grado di capire. Prova ulteriore di quanto abbiamo affermato mi sembra il fatto che i *fayu* siano stati trascritti sin dal primo periodo di insegnamento del maestro; si intendeva dunque renderli accessibili anche in futuro alla comunità monastica, proprio come avvenne in passato con le registrazioni dei dialoghi dei maestri Chan.

Al contrario, i *kaishi* sono discorsi tenuti al cospetto di un pubblico vasto e variegato, che poteva addirittura comprendere una percentuale di discepoli laici maggiore rispetto a quella dei monaci (come ci sembra legittimo supporre nel caso dei sermoni nei *jushilin*). Inoltre, la registrazione dei suddetti si concentra a partire dagli anni Quaranta: ciò è sì riconducibile alla partecipazione attiva e crescente dei laici alla vita religiosa, ma a mio avviso anche a una sempre crescente notorietà del maestro, il quale veniva sempre più spesso invitato a partecipare ad eventi pubblici di grande rilievo.

D'altro canto, dall'analisi dei *fayu* riportati in traduzione sembrerebbe emergere che ai soli monaci fosse riservata la forma tradizionalmente dialogica (*yulu*) dei *fayu*, laddove le istruzioni ai laici, anche in forma per così dire 'privata' (si veda F2), assumevano i toni di un sermone.

Inoltre, abbiamo dimostrato, seppur sommariamente, come i *fayu* del maestro Xuyun siano assimilabili da un punto di vista strettamente linguistico agli *yulu* della cosiddetta 'epoca d'oro' del Chan; è infatti possibile riscontrare anche nei Discorsi del maestro diversi livelli linguistici: elementi vernacolari già appartenuti agli *yulu* editi in epoca Song, parole di funzione legate alla lingua letteraria, elementi propri della lingua dell'epoca in cui egli visse. I *fayu* di Xuyun si possono dunque definire, per quanto concerne genere, contenuto e linguaggio, tradizionali.

Un'analisi rivolta in modo specifico alla lingua dei *kaishi* potrà essere utile a capire se, oltre ad una distinzione di genere e di pubblico, sussisteva tra *fayu* e *kaishi* anche una distinzione di tipo linguistico.

Caratteri cinesi

Benlai 本來	Jinghui 淨慧
<i>Biyān lù</i> 壁巖錄	<i>jūshìlín</i> 居士林
Budong zun 不動尊	<i>kāishì</i> 開示
Caodong 曹洞	Kuanhang 寬航
Caoshan Benji 曹山本寂	Kuanxian 寬賢
Chan 禪	<i>Lengyan jīng</i> 楞嚴經
<i>chānqī</i> 禪七	<i>Línjī lù</i> 臨濟錄
<i>Chānqī kāishì</i> 禪七開示	Linji Yixuan 臨濟義玄
<i>Chānyuàn qīngguī</i> 禪院清規	<i>liù hé jìng</i> 六和敬
<i>cǐ</i> 此	<i>mǎ</i> 麼
Dahui Zonggao 大慧宗杲	Mazu Daoyi 馬祖道一
Daoxin 道信	<i>mò</i> 莫
Daoyuan 道原	Moan 默庵
<i>dǐ</i> 底	<i>nà</i> 那
Dongshan Liangjie 洞山良價	<i>nǐ</i> 你
<i>Fāngbiān kāishì</i> 方便開示	Niutou Fayong 牛頭法融
Fayan 法眼	<i>pǔshuō</i> 普說
<i>Fāyīn</i> 法音	Putuo Shan 普陀山
<i>fāyǔ</i> 法語	Qu Ruji 瞿汝稷
<i>fǒu</i> 否	<i>rénma</i> 恁麼
<i>fúzi</i> 拂子	<i>rényì</i> 仁義
<i>gè</i> 個	<i>Rúfǎ jiè</i> 入法界
<i>gōng'an</i> 公案	<i>rú</i> 汝
Guangmiao 光妙	<i>rúhé</i> 如何
Guanyin 觀音	<i>sānbù yībài</i> 三步一拜
Guiyang 滄仰	<i>shāncái tóngzǐ</i> 善財童子
Hanshan 憨山	<i>shàngtáng</i> 上堂
Hanyue Fazang 漢月法藏	<i>shénma</i> 什麼
<i>huán</i> 還	<i>shénma¹</i> 甚麼
<i>huàshēn</i> 化身	<i>shì</i> 是
<i>Huāyán jīng</i> 華嚴經	<i>shīgē</i> 詩歌
Huineng 慧能	<i>shūwèn</i> 書問
<i>jiàn xīn</i> 見心	<i>Sìjiā yǔlù</i> 四家語錄
<i>Jīngde chuāndēng lù</i> 景德傳燈錄	<i>sìzhuāng</i> 四眾

SEI DISCORSI DEL MAESTRO XUYUN (1840-1959)

<i>toutuo</i> 頭陀	<i>Yongjia Xuanjiao</i> 永嘉玄覺
<i>Weiyin wang</i> 威音王	<i>Yuanwu Keqin</i> 圓悟克勤
<i>wenji lei</i> 文記類	<i>yulu</i> 語錄
<i>Wenshu</i> 文殊	<i>yuma</i> 與麼
<i>wu</i> 無	<i>Zhanyu Laoren</i> 湛愚老人
<i>Wumen guan</i> 無門關	<i>zhe</i> 這
<i>Wumen Huikai</i> 無門慧開	<i>zhege</i> 這個
<i>Wutai Shan</i> 五台山	<i>zhele</i> 這里
<i>xiaocan</i> 小參	<i>Zhiyue lu</i> 指月錄
<i>xin</i> 心	<i>zhizhi</i> 直指
<i>Xindeng lu</i> 心燈錄	<i>Zhongguo fojiao xiehui</i> 中國佛教協會
<i>Xuedou Zhongxian</i> 雪竇重顯	<i>zisun miao</i> 子孫廟
<i>Xuyun</i> 需雲	<i>Zongjing lu</i> 宗鏡錄
<i>Xuyun heshang fabui</i> 需雲和尚法彙	<i>zuoma</i> 作麼
<i>yefou</i> 也否	<i>zuomasheng</i> 作麼生
<i>yewu</i> 也無	<i>Zutang ji</i> 祖堂集

Appendice: i testi

- F1: 中秋節上堂
1 中秋雲散月空懸。海眾同參問祖禪。赤腳頭陀無個事。橫拈白棒瘋癲。
問。牛頭未見四祖
2 時如何。云。世情偏向有錢家。進云。見後如何。云。仁義盡從貧處
斷。進云。即今。答。莫妄想。問。
3 參禪念佛。貴脫生死。生死到來。如何迴避。答。不用念佛參禪。再進
云。不用念佛參禪。如何抵
4 敵。打云。扶籬摸壁漠。乃云。今日中秋節。一輪光皎潔。自從威音
來。古今無欠缺。會麼。
- F2: 示某居士
1 涅槃心易曉。差別智難明。所以善財童子五十三參。初見文殊。領得根
本智。經歷百城煙水。
2 未後參彌勒。彈指樓閣門開。見彌勒與十方諸聖。談唯心識定。差別智
慧。現受用身。須知無
3 明實性即佛性。幻化空身即法身。然法身無相。借色身而顯現。如當人
一念差別。便落諸緣。
4 諸緣不昧處。佛眼亦難窺。佛眼既不能窺。且道根本智與唯心識定。又
在什麼處。若向這裏
5 見得。說什麼善財五十三參。大法功圓。文殊受記。總不出老僧掌握
中。參。
- F3: 小參
1 僧舉拳云。和尚是個試金石。且道這個是銅是鐵。師打云。點鐵成金。
問。大地冰清。凡聖路絕。
2 還有出身處也無。師云。大地冰清。汝在甚麼處著腳。進云。早已呈似
了也。師云。獅子峰未點
3 頭在。僧作禮。師云。機不離位。墮在毒海。懸崖撒手。自肯承當。絕
後再甦。欺君不得。
- F4: 示某游僧
1 僧問。高揖釋迦。不拜彌勒。則且置。因甚口吞佛祖。眼蓋乾坤之人。
還要喫棒。答。若能轉物。即
2 同如來。左邊鐘樓。右邊藏殿。作麼生轉。問。螟眼裏作活計底人。為
甚盡大地無下腳處。答。

- 3 把斷要津。不通凡聖。客作漢到這裏作麼生去就。師問僧。喚作竹篋子則觸。不喚作篋子
- 4 則背。畢竟喚作甚麼。僧云。數百人善知識猶作個問話。師云。闍黎大似個作家。僧喝。師便打。
- 5 僧問。如何是不動尊。師云。石敢當。問。如何是應身。師云。長的長。短的短。

F5: 小參

- 1 豎拂子云。識得這個。卻被這個所縛。不識這個。亦被這個所縛。且道這個是甚麼。僧問。怒氣騰
- 2 騰時如何。師云。你何不翻身。進云。觀面威風。無個不有。師云。獨汝無分。僧舉拳。師便喝。問。萬
- 3 象叢中一點紅。莫是拄杖麼。師云。拄杖且置。如何是一點紅。僧便喝。師云。這一喝落在什麼
- 4 處。僧云。和尚耳聾。師瞪眼。下座。

F6: 上堂

- 1 釋迦老子在人眼裏。耳裏。鼻裏。八萬四千毛孔裏。頭出頭沒。諸人還信得及麼。古人道終日
- 2 拈香擇火。不知身是道場。只要信得及。見得徹。博地凡夫。當時成佛。說甚麼沙彌比丘菩薩
- 3 三聚淨戒。其或情關結鎖。智眼未明。必須精進。一一嚴持。逐舉南山宣祖道。持戒精嚴。諸天
- 4 擁護。國王供養。一日埭師問天曰。人間作何功德為最大。天神曰。齊僧功德為最。師云。佛法
- 5 二寶。賴僧寶扶持。若無僧寶。佛法二寶無人流布。善根無處培植。所以齊僧功德為最大。雖
- 6 然。有一人終日喫飯不咬一粒米。且道與麼人。作麼生供養。卓杖下座。

Bibliografia

- APP U. 1994, *Master Yunmen*, New York - Tokyo - London, Kodansha International.
- BERLING J. 1987, *Bringing the Buddha down to Earth: Notes on the Emergence of Yu-lu as a Buddhist Genre*, in «History of Religions», 27, 1, pp. 56-88.
- BIANCHI E. 2000 (Edizione preliminare), *Guida allo studio delle fonti buddhiste cinesi*, Venezia, Cafoscarina.
- CADONNA A. 1981, *Il frammento manoscritto del Jingde chuandeng lu nel Fondo di Dunhuang a Leningrado – riferimenti alle fonti a stampa e annotazioni linguistiche*, in «Cina», 17, pp. 7-33.
- CADONNA A. 1996, *La Trasmissione della Lampada Chan dell'Era della Virtù Luminescente (Jingde chuandeng lu, cap. XI). Note testuali e linguistiche sull'intero manoscritto Flug 229b conservato nel Fondo di Dunhuang a San Pietroburgo*, in CARLETTI S.M., SACCHETTI M., SANTANGELO P., (a cura di), *Studi in Onore di Lionello Lanciotti*, Napoli, vol. I, pp. 145-177.
- CADONNA A. 1998, *Il Taoista di Sua Maestà*, Venezia, Cafoscarina.
- CADONNA A. 1999 (Edizione preliminare), *Materiali per i corsi di Sinologia 1 e 2*, Venezia, Cafoscarina.
- CADONNA A. 2001, «Quali parole vi aspettate che aggiunga?», Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- CHAN WING-TSIT 1969, *Religious Trends in Modern China*, New York, Octagon Books.
- CHANG CHUNG-YUAN 1969, *Original Teachings of Ch'an Buddhism. Selected from 'The Transmission of the Lamp'*, New York, Pantheon Books.
- CHEN BING 陳兵 1994, *Xinbian fojiao cidian 新編佛教辭典*, Beijing, Zhongguo shijieyu chubanshe.
- CHEN BING 陳兵 2000, *Ersbi shiji zhongguo fojiao 二十世紀中國佛教*, Beijing, Minzu chubanshe.
- CIYI 慈怡 (ed.) 1989, *Foguang dacidian 佛光大辭典*, Taipei, Shumu wenxian chubanshe, 8 voll.
- CLEARY T. 1993, *The Flower Ornament Scripture. A Translation of 'The Avatamsaka Sutra'*, Boston & London, Shambala.
- DEMIÉVILLE P. 1973, *Sources chinoises sur le bouddhisme [1953]*, in DEMIÉVILLE P., *Choix d'Études Bouddhique*, Leiden, E.J. Brill, pp. 157-222.
- DING FUBAO 丁福保 1995, *Foxue dacidian. Erce 佛學大辭典*, Shanghai, Shanghai chubanshe.
- GAO MINGKAI 高明開 1948, *Tangdai Chanjia yulu suojian de yufa chengfen 唐代禪家語錄所見的語法成分*, in «Yanjing xuebao», 34, pp. 9-84.
- GUREVICH I. 1996, *On the Historical Grammar of the Colloquial Chinese Language of the Tang Dynasty (based on the Chan-Buddhist*

- yulu), in «Annual report of the Institute for Zen Studies», Hanzon University, Kyoto, XXII, pp. 1-43.
- GUREVICH I. 1999, *Buddhist Literature as the Most Representative Source for the Study of Historical Grammar of Vernacular Chinese from the Six Dynasties to the Tang*, in CADONNA A. (a cura di), *India, Tibet, China. Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 181-192.
- HANSHAN 1995, *The Autobiography and Maxims of Master Han Shan*, text translated and paraphrased by Richard Cheung and Chuan Yuan Shakya, H.K. Buddhist Book Distributor.
- HE MINGDONG 何明棟 2000, *Xuyun heshang zhuan* 需雲和尚傳, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe.
- Ji DIN SHAKYA 1996, *Empty Cloud. The Teachings of Xuyun*, a cura di Chuan Yuan Shakya e Upasaka Richard Cheung, [<http://www.HsuYun.org/Dharma/ZBOHY/xybook/index.html>].
- JINGHUI 淨慧 1990, *Xuyun heshang fabui xubian* 需雲和尚法匯續編, Hebei, Hebeisheng foban yinxing.
- KIESCHNICK J. 1997, *The Eminent Monk*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- LAI YONGHAI 賴永海 2001, *Zhongguo fojiao baike quanshu* 中國佛教百科全書, Shanghai, Shanghai guji chubanshe.
- LEVERING M. 1978, *Ch'an Enlightenment for Laymen: Ta-hui and the New Religious Culture of the Sung*, Ph.D. Dissertation, Harvard University.
- LEVERING M. 1987, *Ta-hui and Lay Buddhists: Ch'an Sermons on Death*, in CHAPPELL D. (a cura di), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society. Buddhist and Taoist Studies II*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- LUK C. 1960, *Ch'an and Zen Teaching*. Series One, Series Two, Series Three, London, Rider & Co. [Traduzione italiana della Prima Serie: LUK C. 1988, *Ch'an e Zen*, Roma, Edizioni Mediterranee].
- LUK C. (a cura di) 1966, *The Śūraṅgama Sūtra*, London, Rider & Co.
- MAIR V. H. 1981, *Lay Students and the making of Written Vernacular Narrative: an Inventory of Tun-huang Manuscripts*, in «Chinoperl Papers», 10, pp. 5-96.
- MAIR V. H. 1983, *Tun-huang Popular Narratives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MAIR V. H. 1988, *Painting and Performance. Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- MAIR V. H. 1989, *T'ang Transformation Texts. A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*, Cambridge, Massachusetts, Harvard-Yenching Monograph Series 28.
- MAIR V. H. 1992, *Chinese Popular Literature from Tun-huang: the State of the Field (1980-1990)*, in CADONNA A. (a cura di), *Turfan and Tun-huang: the Texts*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 171-240.

- MAIR V. H. 1994, *Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages*, in «The Journal of Asian Studies», 53, 3, pp. 707-751.
- MAIR V. H. 1999, *On 'Transformationists' (bianjia) and 'Jumbled Transformations' (laza bian): two new Sources for the Study of 'Transformation Texts' (bianwen)*, in CADONNA A. (a cura di), *India, Tibet, China. Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 3-70.
- MASPERO H. 1914, *Sur quelques textes anciens de chinois parlé*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient», 14, 4, pp. 1-36.
- MIURA I., SASAKI R. F., 1965, *The Zen Koan: Its History and Use in Rinzai Zen*, New York, Harcourt Brace & World.
- SAWER M. 1969, *Studies in Middle Chinese Grammar – The Language of the Early 'yeulu'*, Ph.D. Dissertation, Canberra, Australian National University.
- SCARPARI M. 1991, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia, Cafoscarina.
- SOOTHILL W. E., HODOUS L. 1987 (terza edizione), *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- TAKAKUSU J., WATANABE, K. (ed.) 1924-1934, *Taishō shinshū daizōkyō*, Tokyo.
- WANG YOURU 2001, *Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: a Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism*, in «Philosophy East and West», vol. 51 (n. 1), pp. 83-99.
- WELCH H. 1963, *Dharma Scrolls and the Succession of Abbots in Chinese Monasteries*, in «T'oung Pao», L, pp. 93-149.
- WELCH H. 1967, *The Practice of Chinese Buddhism*, Cambridge, Harvard University Press.
- WELCH H. 1968, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Harvard University Press.
- WITTERN C. 2002, *Style and Fashion in Early Song Chan Yulu*, in CADONNA A., BIANCHI E. (a cura di), *Facets of Tibetan Religious Tradition and Contacts with Neighbouring Cultural Areas*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 127-151.
- Xindeng lu*, 1992 (di Zhanyu Laoren), Shanghai, Shanghai foxue shuju.
- XUYUN 需雲 s.d., *Xuyun heshang nianpu* 需雲和尚年譜, a cura di CEN XUELÜ 岑學呂, s.l., Hubei xinzhoubao enchansi changyin.
- XUYUN 需雲 1962, *Xuyun heshang fabui* 需雲和尚法匯, a cura di CEN XUELÜ 岑學呂, seconda edizione, Hong Kong.
- XUYUN 1988, *Empty Cloud. The Autobiography of the Chinese Zen Master Xuyun*, (a cura di LUK C. e HUNN R.), Dorset, Element Books Limited. [Nella traduzione italiana: XUYUN 1990, *Nuvola Vuota. Autobiografia di un Maestro Chan*, Roma, Ubaldini].
- XUYUN 需雲 1995, *Xuyun fashi nianpu* 需雲法師年譜, a cura di CEN XUELÜ 岑學呂, Beijing, Zongjiao wenhua chubanshe.

- XUYUN 需雲 1996, *Xuyun chanxue jinghua lu* 需雲禪學精華錄, a cura di LÜ KUANXIAN ET ALII 呂寬賢等, Jiangsu guangling guji keyinshe.
- YANG CENGWEN 楊曾文 1999, *Tang wudai chanzong shi* 唐五代禪宗史, Beijing, Zhengguo shehui kexue chubanshe.
- ZÜRCHER E. 1972 (II edizione), *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, E. J. Brill.
- ZÜRCHER E. 1977, *Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations*, in «Journal of the Chinese Language Teachers Association», 12, 3, pp. 177-201.
- ZÜRCHER E. 1991, *A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts*, in SHINOHARA K., SCHOPEN G. (a cura di) 1991, *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua*, Oakville, Mosaic, pp. 277-304.
- ZÜRCHER E. 1996, *Il Buddhismo in Cina*, in FILORAMO G. (a cura di) 1996, *Storia delle Religioni. 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, Laterza, pp. 369-410.

ABSTRACT

Chan Master Xuyun (1840-1959) was one of the most revered master in the Twentieth century; he was known for his great monastery rebuilding opera, and also for his contribution to the preservation and development of the doctrines of the five Chan schools of Buddhism. In this paper I translate from Chinese and analyse – from both a linguistic and a thematic point of view – six Dharma Dialogues (*fayu*) taken from his collection of religious speeches (*Xuyun heshang fabui*). From the comparison with the Dialogues (*yulu*) of 'classical' Chan masters it emerges that the Dialogues of Master Xuyun resemble the traditional *yulu* edited in the Song epoch, not only for what genre and themes are concerned, but also for linguistic heterogeneity – since they still contain a high proportion of vernacular elements belonging to the Medieval epoch of Buddhism, function words typical of literary language, and elements proper to the language of his own time.

KEY WORDS

Xuyun. Chan. Language.

Claudia Ramasso

VĪRABHADRA E IL SACRIFICIO DI DAKṢA:
STUDIO ICONOLOGICO E ICONOGRAFICO
DI UNA MANIFESTAZIONE TERRIFICA DI RUDRA-ŚIVA

Fin dalla prima letteratura vedica, le *Sambhitā*, uno dei temi ricorrenti nell'ambito della mitologia *śaiva* è il rapporto fra Rudra-Śiva e il Progenitore. Dagli inni del *Ṛg Veda* come dai testi esegetici dei *Brāhmaṇa*, apprendiamo infatti come Rudra si manifesti agli inizi del divenire portando terrore e scompiglio fra gli Dei poiché si pone come l'antagonista di Prajāpati, Signore degli esseri viventi e sommo Sacerdote. Egli non solo è il cacciatore, Śarva, che interviene nell'atto ierogamico fra Prajāpati e Uṣas, prima ipostasi del Dio e perciò sua figlia,¹ ma è anche l'infante che urla all'atto della nascita reclamando i propri nomi al genitore divino Brahmā, investito, in questo caso, dalla furia dirompente del figlio.² Nella successiva letteratura puranica il fausto Śiva, memore della funzione assunta all'inizio del ciclo cosmico di manifestazione, esplicita la sua natura terrificata attraverso Bhairava, sua emanazione, il Kapālin che mozzerà la quinta testa di Brahmā. I temi ricorrenti in questo ambito, cioè quello del primo atto (che è in realtà il primo sacrificio, compiuto agli albori del dispiegamento dell'universo), il motivo del sacrificatore che diviene l'elemento da sacrificare e l'intervento del dio selvaggio che porta a compimento il rito ponendosi come il catalizzatore del processo di manifestazione, si ritrovano nel ciclo mitologico di Dakṣa, celebrato non solo in ambito letterario, bensì

¹ *Ṛg Veda* (RV), X. 61; *Maitrāyaṇī Sambhitā*, *Kṛṣṇa Yajurveda*, IV, 2, 12; *Aitareya Brāhmaṇa* (AB), III. 33.

² Rudra appena nato reclama i propri otto nomi, divenendo così Aṣṭamūrti. Cfr. *Satapatha Brāhmaṇa* (SB) VI,1.3.1-18; *Kauṣītaki Brāhmaṇa* o *Śāṅkhāyana Brāhmaṇa*, VI.1-9; *Līṅga Purāṇa* (LP), I.41.29-32; *Viṣṇu Purāṇa*, I. 8.

rappresentato in modo esemplare in tutta la sua tensione drammatica nelle raffigurazioni plastiche medioevali di Virabhadra, il distruttore del sacrificio compiuto da questo Prajāpati. Evento mitologico e allegoria cosmologica trovano infatti nella raffigurazione di Virabhadra un'efficace forma espressiva data dalla rappresentazione del mito in forma narrativa e simbolica allo stesso tempo, che non si avvale, del resto, della tecnica del pannello figurativo per descrivere l'azione, ma del tutto tondo, poiché sono gli attributi stessi della divinità a rimandare alle fasi salienti del racconto mitologico.

In questo studio analizzeremo dapprima le fasi centrali del mito, presente in diversi *Purāṇa*, aprendo l'interpretazione dell'azione divina alla valenza simbolica macro e micro cosmica, per approdare poi alla lettura iconologica e iconografica delle diverse rappresentazioni di Virabhadra, sovrapponendo alla descrizione della narrazione mitologica le indicazioni presenti nei testi d'arte per la raffigurazione di questa *mūrti* di Śiva.

Il mito della distruzione della sessione sacrificale promossa da Dakṣa, uno dei Prajāpati emanazioni successive di Brahmā che presiedono i diversi *manvantara*, ad opera della terrificata ipostasi di Rudra-Śiva, Virabhadra, è presente in diversi *Purāṇa*. Fra questi emerge per complessità descrittiva lo *Śiva Purāṇa*, dove la narrazione trova spazio in due diverse *sambhitā*, la *Rudrasambhitā* e la *Vāyavīyasambhitā*.

I primi capitoli della *Rudrasambhitā* si aprono con la descrizione della nascita di Satī, la Vera, che avviene a compimento di una duplice invocazione: quella di Brahmā a Śivā, la *śakti* di Śiva, affinché si manifesti come figlia di Dakṣa,³ e quella di Dakṣa alla Devī, affinché accetti di essere generata da lui;⁴ la manifestazione, infatti, non potrà essere portata a compimento senza che Śiva prenda moglie.⁵ Il *Purāṇa* si sofferma sin dall'inizio sulla funzione assoluta assunta da Śiva nel contesto della manifestazione, poiché ogni personaggio divino, anche lo stesso Dakṣa, che successivamente lo escluderà dal rito sacrificale, riconosce in lui non solo l'essere supremo, *Parabrahman*, colui che si colloca al di là del divenire, ma

³ *Śiva Purāṇa* (ŚP), *Rudrasambhitā*, II. 11. 1-51.

⁴ *Ibid.*, II. 12. 1-37.

⁵ *Ibid.*, II. 11. 43.

anche l'elemento che catalizza il processo del divenire stesso attraverso la sua potenza, l'eterna *śakti*, in realtà non distinta da lui. I capitoli successivi si soffermano sulla nascita di Satī da Vīriṇī o Asiknī, consorte di Dakṣa, sulla preghiera di Brahmā e Viṣṇu a Śiva affinché prenda moglie, sulla grazia concessa da quest'ultimo a Satī di essere sua sposa, sulla celebrazione delle nozze e sulla vita coniugale condotta dalle due divinità sul monte Kailāsa.⁶ Il mito, incentrato finora sulla devozione a Śiva da parte della schiera delle divinità, memori della funzione cosmica del grande Dio, assume in seguito i tratti drammatici della contrapposizione violenta fra le parti in occasione di un sacrificio universale promosso da Dakṣa a Prayāga,⁷ al quale sono presenti tutti gli dei, i saggi e gli uomini di perfetta conoscenza.⁸ Solo Śiva, l'asceta ricoperto di ceneri e adorno di serpenti, che frequenta gli impuri campi di cremazione e ha come seguito esseri immondi come *gaṇa*, *rākṣasa*, *piśāca*, e *bhūta*, viene escluso dal rito. A questo proposito lo *Śiva Purāṇa*, così come il *Bhāgavata Purāṇa*, segue una lettura particolare del mito poiché Śiva, presente in un primo momento fra i partecipanti al sacrificio, non acclamando l'ingresso dello splendente Dakṣa nell'assemblea, incorre nell'ira di questi, che lo caccia non riconoscendo la superiorità del genero. Solo il fedele Nandīśvara si ribella di

⁶ *Ibid.*, II, 14-23.

⁷ Secondo *Vāyu Purāṇa* (*VāP*), I. 30. 94 e *Padma Purāṇa*, I. 5. 3 il luogo in cui dovrà avvenire l'*aśvamedha* indetto da Dakṣa è Gaṅgādvāra, attuale Haridvāra.

⁸ *ŚP*, *Rudrasambhitā*, II. 26. 1-3. Il *Vāyu Purāṇa* elenca fra i presenti al sacrificio, oltre a ogni genere di dei ed esseri semidivini, proprio le quattro categorie tradizionali indiane di esseri viventi, vale a dire i *jarāyuja* (vivipari), gli *aṇḍaja* (ovipari), *svedaaja* (germi nati dal sudore e dal calore) e gli *udbhija* (esseri nati per germinazione, le piante). *VāP*, I. 30. 101. Il tema trattato dal *Vāyu Purāṇa* è particolarmente interessante poiché la presenza di questi esseri manifestati pone il sacrificio di Dakṣa, come d'altro canto affermato esplicitamente in altri passi (*VāP*, I. 30. 79. *Bhāgavata Purāṇa*, I. 37. 1-2), nel *manvantara* Vaivasvata, l'attuale nella successione delle quattordici epoche di Manu. Non ci soffermeremo sulla questione dell'esatta collocazione ciclica del sacrificio di Dakṣa poiché ciò esulerebbe dal presente studio. E' interessante tuttavia notare come, secondo i *Purāṇa*, Dakṣa si manifesti in cicli successivi e che il sacrificio universale da lui promosso non avvenga agli inizi del *kalpa*, bensì agli inizi di un ciclo secondario di manifestazione. Un *kalpa* infatti è composto da quattordici *manvantara* consecutivi, suddivisi a loro volta in quattro *yuga*, la cui successione è scandita da una cesura netta rispetto all'epoca precedente.

fronte alla congrega dei saggi per il trattamento riservato a Maheśvara.⁹ In altri casi Śiva, unico fra gli dei a non essere convocato, è escluso dal rito fin dall'inizio e Dakṣa incorre nell'ira del saggio Dadhīca che lo apostrofa duramente di fronte all'assemblea per non avere invitato il sommo Signore.¹⁰ In entrambi i casi Dakṣa è oggetto della maledizione dei due fedeli devoti di Śiva che lo avvertono circa l'incompletezza del sacrificio e dei suoi effetti in mancanza del signore dell'Universo.¹¹ In realtà Rudra-Śiva, sin dai tempi vedici, è escluso non solo dai riti ma anche dal ricevere la sua parte dell'oblazione sacrificale, anche se è invocato nel *Ṛg Veda* come "re del sacrificio" e "realizzatore del sacrificio".¹² E' per questo motivo che Śiva stesso, memore degli eventi trascorsi, interrogato dalla consorte Satī riguardo alla sua estromissione dal sacrificio del padre, conferma la propria esclusione dai riti vedici, ripetendo le parole di Dakṣa.¹³ Śiva ritrattosi nella concentrazione dello *yogi* perfetto sul monte Kailāsa, ribadisce la propria condizione di *sthānu*, il pilastro cosmico, mentre Satī, l'eterna energia del Dio, conscia del proprio destino,¹⁴ si muove alla volta del luogo deputato alla sessione sacrificale per rivendicare la gloria del suo consorte. E lì si compie l'ultimo atto della vita della Dea, che dopo avere censurato il padre circa la sua condotta, si lascia ardere nel fuoco interno sviluppato dai poteri yogici.¹⁵ Funestato dalla perdita della propria consorte, Śiva, il Benevolo, interviene con tutta la sua collera manifestando da sé un essere terrifico, Virabhadra, il cui nome significa Uomo eccellente, auspicioso.

⁹ *ŚP, Rudrasaṃhitā*, II. 26. 1-18. *Bhāgavata Purāṇa (BhP)*, IV. 2. 4-32.

¹⁰ *BhP*, I. 37. 1-33. *Kūrma Purāṇa*, I. 15. 1-34.

¹¹ *ŚP, Vāyavyasāṃhitā*, 19. 20; *ŚP, Rudrasaṃhitā*, II. 26. 22.

¹² *Ṛg Veda*, IV. 3. 1; I. 114. 4.

¹³ *ŚP, Rudrasaṃhitā*, II. 29. 31.

¹⁴ Quando Śivā acconsentì a rinascere come figlia di Dakṣa pose a quest'ultimo una condizione: se le avesse mancato di rispetto in qualche modo ella avrebbe lasciato il corpo. Cfr. *ŚP, Rudrasaṃhitā*, II. 12. 33-34.

¹⁵ *ŚP, Rudrasaṃhitā*, II. 30. 1-8. Il testo fornisce una dettagliata descrizione dell'auto-immolazione di Satī, che dopo essersi seduta sul lato settentrionale del campo sacrificale e avere equilibrato i respiri *prāṇa* e *apāna*, fa risalire il respiro *udāna* dalla regione ombelicale fino al punto centrale della fronte, fra le sopracciglia, per poi lasciare ardere il suo corpo. Analogamente, secondo *VāP*, I. 30. 54-55, Satī mentalmente assume l'*agneyī dhāraṇā*.

Secondo la *Rudrasaṃhitā* dello *Śiva Purāṇa*, Rudra, il distruttore del mondo, dopo avere udito della morte di Satī, si strappa una ciocca di capelli, e gettandola con un grido tremendo contro la montagna, dà origine a due creature terrifiche, Vīrabhadra, il terribile comandante dei *gaṇa* che rotea furibondo le sue duemila mani e Mahākālī, circondata da esseri spettrali.¹⁶ Comandato dal proprio Signore, accompagnato dalla schiera dei fedeli servitori di Śiva, le migliaia di Rudra e altri esseri terrifici, seguito da Mahākālī al comando delle nove Durgā,¹⁷ Vīrabhadra si dirige alla volta del luogo del sacrificio promosso da Dakṣa per distruggerlo insieme a tutti i presenti. Presagi nefandi si manifestano allora, e Dakṣa e gli dei terrorizzati iniziano a vomitare sangue, carne e ossa, mentre nel cielo di mezzogiorno compaiono le stelle insieme ad altri fenomeni inquietanti.¹⁸ Dopo avere chiesto invano la protezione del signore del sacrificio Viṣṇu, che riconosce invece il potere assoluto di Śiva, Dakṣa si appella agli dei, che hanno nutrito il rito finora, affinché si mobilitino contro la furia distruttiva delle schiere dei *gaṇa*. Infuria la battaglia fra le due fazioni e Vīrabhadra chiama a sé gli dei per beneficiarli con l'offerta *avadāna*.¹⁹ Lo stesso Viṣṇu, acclamato come sacrificio stesso dai saggi presenti, difende la propria esistenza ingaggiando una furibonda battaglia contro la selvaggia manifestazione di Śiva.²⁰ Viṣṇu è sconfitto: il sacrificio assume la forma di un'antilope²¹ ed essa scappa verso il cielo inseguita da Vīrabhadra, che le mozzerà la testa, mentre altri presenti subiscono menomazioni da parte dei *gaṇa*, come Pūṣan che perde i denti a causa di Caṇḍa, poiché aveva riso

¹⁶ Secondo altre versioni Vīrabhadra viene emanato dalla bocca di Śiva. Cfr. *VāP*, I. 30. 122. Nel *Mahābhārata*, dove però la sposa di Śiva è Pārvatī e non Satī, Śiva rincorrendo il sacrificio fa cadere una goccia di sudore a terra, dove divampa un fuoco da cui emerge Vīrabhadra. *Mahābhārata*, XII, 274, 36-40.

¹⁷ I loro nomi sono Kālī, Kātyāyanī, Īśānī, Cāmuṇḍā, Muṇḍamardinī, Bhadrakālī, Bhadrā, Tvaritā e Vaiṣṇavī. *ŚP*, *Rudrasaṃhitā*, II. 33. 11-12.

¹⁸ *ŚP*, *Rudrasaṃhitā*, II. 34. 1-15.

¹⁹ *Ibid.*, II. 36. 35-37; 52. Questa oblazione consiste nell'offrire pezzi smembrati della vittima sacrificale.

²⁰ Il passo riguardante Viṣṇu, sebbene contrastante, è spiegato in parte dal fatto che la divinità è il sacrificio stesso, che attaccato si difende, in parte dalla maledizione scagliata contro lui e gli dei da Dadhīca nella contesa con Kṣuva. *Ibid.*, II, 39.

²¹ Ricordiamo come la pelle d'antilope nera rappresenti il sacrificio stesso. Cfr. *ŚB*, VI. 4.1.6; XII. 8. 3. 3; XIV. 1. 2. 2

mostrando la dentatura quando Śiva era stato maledetto da Dakṣa, e Bhaga, a cui Nandin cava gli occhi, per avere ammiccato in segno di approvazione nella stessa occasione. Dakṣa tremebondo si nasconde dietro l'altare, ma viene catturato da Virabhadra che gli strappa la testa con le mani, poiché la spada non riesce a trafiggere il suo corpo dotato di poteri yogici, gettandola poi tra le fiamme.²² Il vittorioso Virabhadra fa ritorno al Kailāsa mentre Brahmā è in pena poiché il sacrificio non è stato completato: seguito dagli dei, egli si rivolge a Śiva affinché intervenga. Il sommo Signore allora concede il proprio favore, restituendo la testa sacrificale a Dakṣa: essa sarà quella della capra.²³

Presente in diversi *Purāṇa* con poche varianti rispetto alla *Rudrasambhitā* dello *Śiva Purāṇa*, il mito della distruzione della sessione sacrificale promossa da Dakṣa raccoglie diversi argomenti chiave della cosmogonia vedica. Nell'episodio di Virabhadra troviamo infatti alcuni elementi che concordano significativamente con i temi trattati nella narrazione della decapitazione di Prajāpati ad opera di Rudra. I motivi che intervengono in quest'ultimo mito sono infatti: il padre dell'universo che manifesta la figlia; i due attori che si trasformano in antilopi; l'intervento del cacciatore selvaggio Rudra-Śarva che decapita l'antilope maschio conficcando, con la freccia, la sua testa nella volta celeste; la porzione del corpo di Prajāpati colpita dalla freccia che viene accolta dagli dei come oblazione, talmente potente però da accecare Bhaga e da far cadere i denti a Pūṣan; Rudra escluso dal ricevere la propria porzione di offerta sacrificale se non ciò che resta sul luogo del sacrificio. Prajāpati, l'antilope maschio, colpito, diventa la costellazione Mṛga (Orione), Śarva, il cacciatore dell'antilope, è identificato con Mrgavyādhā (Sirio), mentre la figlia Uṣas, assimilata all'aurora, diviene Rohiṇī (la stella Aldebaran).²⁴ Entrambi i miti descrivono una situazione di cesura rispetto a una condizione precedente e pongono l'intervento di un fat-

²² *ŚP*, *Rudrasambhitā*, II. 37. 45-61. Tale dato è in contrasto con le raffigurazioni di Virabhadra.

²³ *Ibid.*, II. 42. 7.

²⁴ *AB*, III. 33. L'identità dei personaggi con gli astri nasconde l'osservazione di un fenomeno celeste preciso: la precessione degli equinozi. Cfr. S. Kramrisch, *The presence of Śiva*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1981, ed. it., *La presenza di Śiva*, Milano, Adelphi, 1999, pp. 54-57.

tore estraneo al contesto come l'elemento in grado di modificare lo stato delle cose. Essi cioè sono racconti cosmogonici, i cui simboli sono in relazione con l'evento primario, la manifestazione dell'universo, e con i cambiamenti ciclici successivi determinati dall'avvicendamento delle ere. E' interessante notare come, se, in ambito mitologico, l'origine è l'inizio stesso del tempo, in campo astronomico, il principio del tempo si riferisce in realtà all'inizio di una età del mondo, cioè a uno dei diversi cicli che compongono la manifestazione dell'universo. Tale principio è connesso inoltre con il compimento dell'anno, che ha inizio nell'equinozio di primavera. Poiché Prajāpati è l'anno stesso,²⁵ cioè simboleggia un ciclo compiuto, il sacrificio del sacerdote-sacrificatore rappresenta mitologicamente l'inizio del tempo e, astronomicamente, il passaggio da un ciclo di manifestazione al successivo. Rudra-Śiva nei due contesti analizzati riveste il ruolo di trasformatore. Intervenendo come fattore esterno egli fa sì che il sacrificio dia i frutti desiderati, cioè che il tempo abbia inizio o che un nuovo ciclo cominci. Per questo è escluso dall'atto rituale e a lui può essere destinato solo ciò che rimane dell'offerta sacrificale. Con il suo intervento ha inizio il divenire: egli infatti è definito Mahākāla, il grande tempo, il principio di trasformazione.

Un'altra notazione di rilievo riguarda la parte conclusiva del mito relativo a Dakṣa. Egli, dopo essere stato decapitato, ottiene da Śiva una testa di capra, *aja*. Il termine *aja* però ha un duplice significato: quello di capra, appunto, cioè uno degli animali sacrificali per eccellenza, e, letto nella forma *a-ja*, quello di non nato, cioè esistente da sempre in una forma non manifestata.²⁶ Il termine non rappresenta quindi la negazione ontologica bensì è la forma che definisce l'essere in quanto tale, prima del processo del divenire. Dakṣa, dopo essersi riversato nel sacrificio, essendo egli stesso diventato vittima sacrificale, riottiene quella condizione indeterminata che si colloca al di là del tempo e delle sue trasformazioni.²⁷ È in quel momento che egli riconosce a Śiva il ruolo supremo che gli compete. Inoltre, secondo Vasudeva Agrawala, Dakṣa

²⁵ ŚB, III. 2.2.4.

²⁶ Monier Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi, Marwah Publications, 1986², p. 9.

²⁷ A questo proposito ricordiamo come il primo fra gli undici Rudra porti proprio il nome di Aja Ekapāda, il Monopede increato.

rappresenta il principio di egoità e della coscienza individuale (*ahaṃkāra*). Egli, perdendo la testa, sede delle facoltà mentali e razionali (*manas*), e ottenendone una di capra, diventa il simbolo del processo del sacrificio interiore yogico, incentrato sull'ascesa dell'energia femminile *kuṇḍalinī*. E' proprio in seguito all'auto-immolazione di Satī, *śakti* di Śiva, che Dakṣa, decapitato da Virabhadra, otterrà una nuova testa, cioè una nuova consapevolezza. Il compimento della *sādhana* porta infatti da uno stato caratterizzato dall'individualità ad una consapevolezza sovraindividuale, restaurando la condizione primordiale.²⁸ Piano cosmologico e livello microcosmico si intrecciano e trovano espressione simbolica quindi nello stesso mito.

Possiamo rintracciare le prime notazioni iconografiche su Virabhadra proprio all'interno degli stessi *Purāṇa*, che, insistendo sull'aspetto terrifico della divinità, disegnano i caratteri principali della *mūrti* di Śiva.

La *Vāyavīyasambhitā* dello *Śiva Purāṇa* descrive Virabhadra con mille volti su cui spiccano occhi a forma di loto, con mille mazze di ferro, mille frecce, archi, lance, asce, dischi e saette. La luna crescente adorna i suoi capelli, che somigliano a fulmini. Ha una bocca immensa da cui emergono zanne ricurve e ha un grande ventre. La lingua stessa è come il lampo e il labbro inferiore penzola pesante verso il basso. La sua voce è come il rombo delle nubi e dell'oceano. Indossa una pelle di tigre gocciolante di sangue, orecchini circolari che si appoggiano sulle guance e ha una ghirlanda applicata sui capelli fatta con i teschi degli dei. Porta monili d'oro ed è ricoperto di gemme. Egli è eguale per prodezza a Śarabha, alla tigre e al leone, anche se la sua andatura è gentile e maestosa come quella di un elefante in amore. Il suo splendore è come quello delle conchiglie bianche, del fiore Kunda,²⁹ della luna, dello stelo del loto: infatti è candido come il Signore delle montagne ammantato di neve. Le fiamme lo circondano e risplende come il fuoco della dissoluzione del mondo.³⁰

²⁸ V.S. Agrawala, *Śiva Mahādeva*, Varanasi, Prithivi Prakashan, 1966, pp. 10-12.

²⁹ *Jasminum multiflorum* o *pubescens*.

³⁰ ŚP, *Vāyavīyasambhitā*, I. 19. 25-33.

Il *Vāyu Purāṇa*, oltre ai particolari descritti nello *Śiva Purāṇa*, aggiunge alcuni dettagli interessanti. Secondo questo testo Vīrabhadra, oltre alle armi già citate, impugna anche il disco, la conchiglia e la spada. Indossa una pelle di elefante³¹ e un turbante su cui poggia il crescente di luna; i suoi capelli sono adornati con fiori e grandi serpenti si attorcigliano sul suo corpo. Porta una ghirlanda di fiori *Karṇikāra*.³² Dai pori della sua pelle si sono manifestati i *gaṇa* di nome Rudra.³³

Vīrabhadra, promosso comandante delle schiere al seguito di Śiva, compare in un episodio secondario nei *Purāṇa*. Egli, secondo il *Līṅga Purāṇa*, è richiamato da Śiva per frenare l'ira distruttiva di Nṛsiṃha, la forma dell'uomo leone assunta da Viṣṇu per contrastare l'*asura* Hiraṇyakaśipu. Vīrabhadra in questo caso possiede la fiamma del fuoco che sarà presente alla fine del *kalpa*. Mostra tre occhi lucenti e brandisce armi tremende, ha i capelli scarmigliati e il crescente di luna come ornamento, è fornito di zanne ricurve in forma di due lune crescenti. Le sue sopracciglia ricordano l'arco di Indra e ha le sembianze delle nuvole scure. I suoi baffi sono terrifici ed egli rotea il suo invincibile tridente. Vīrabhadra prega Viṣṇu di ritirarsi dalla forma assunta poiché terrorizza l'universo. Poiché Nṛsiṃha reagisce con violenza alle parole di Vīrabhadra quest'ultimo si rivela in tutta la magnificenza di Śiva e in tutta la ripugnanza di Rudra. Vīrabhadra brandisce mille armi e si mostra con la chioma scompigliata adornata dal crescente di luna. Metà del suo corpo diventa di animale, un uccello con le ali e con il becco, con le zampe da fiera, con le zanne straordinariamente taglienti e con il collo bluastro. Il becco e le zampe sono della natura del fuoco, nate da esso, il suo urlo è simile al rombo delle nubi della fine di uno *yuga* e le sue pupille roteano furibonde tutto intorno. Nṛsiṃha, sconfitto da Vīrabhadra, loda Śiva che si manifesta a lui come Śarabheśvara. In seguito Vīrabhadra lo riduce a un mero scheletro con le ossa e privo di pelle, ma con il volto. Da quel giorno Śiva indossa la pelle di Nṛsiṃha e porta la sua testa

³¹ Questo particolare ricorda l'episodio in cui Vīrabhadra sconfigge l'*asura* elefante Nila, al seguito di Andhaka, offrendone poi la pelle a Śiva. Cfr. A. Sarkar, *Śiva in medioeval Indian Literature*, Calcutta, Punthi Pustak, 1974, p. 126.

³² *Pterospermum acerifolium*.

³³ *VāP*, I. 30. 123-143.

nella collana di teschi.³⁴ È interessante notare come Śarabha il mitico animale, metà uomo e metà belva e uccello, in questo caso sia un'ipostasi di Virabhadra.

Secondo l'*Agni Purāṇa*, Virabhadra, come altri attendenti di Śiva, può avere orecchie e volto di elefante, bue o di altri animali e quando è seduto di fronte alla Dea può avere quattro visi.³⁵ Sebbene il particolare del volto teriomorfo sia riportato solo in questo testo, un altorilievo proveniente da Samkarappanayakkampatti, nel distretto di Ramanattapuram, sembrerebbe attestare la valenza di questa descrizione, poiché Virabhadra è rappresentato con fattezze bovine nell'atto di tagliare la testa a Dakṣa con la spada. Egli, inoltre, indossa un copricapo, come riportato nel *Vāyu Purāṇa*, benché questa caratteristica sia estranea all'iconografia śaiva (fig. 1).

Figura 1

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.



³⁴ *LP*, I. 96.

³⁵ *Agni Purāṇa*, I. 50. 40; I. 52. 14.

Anche se la letteratura puranica descrive Vīrabhadra con mille braccia e mille volti, segno della sua onnipotenza, un testo medioevale appartenente agli *Śilpa Sūtra*, lo *Śritattvānīdhi*, presenta i canoni che più si avvicinano alla rappresentazione plastica della divinità. Vīrabhadra, secondo il testo, ha quattro braccia, volto terrifico e zanne feroci. Nelle due mani poste sulla sua sinistra tiene un arco (*dbanu*) e una mazza (*gadā*), e nelle altre due una spada (*khaḍga*) e una freccia (*bāṇa*). Indossa una collana di teschi e porta ai piedi un paio di sandali. Alla sua sinistra si può trovare la figura di Bhadrakālī e alla sua destra Dakṣa con il volto di capra sormontato dalle corna in *añjali mudrā*.³⁶

Nel *Kāraṇāgama* troviamo una descrizione simile di Vīrabhadra con alcune varianti. Egli ha quattro braccia con cui impugna la spada, lo scudo (*kheṭaka*), l'arco e la freccia. Ha tre occhi, i capelli acconciati in *jaṭā* simili a fiamme, le zanne e indossa una ghirlanda di campanelli e teschi e una di scorpioni; ha il *sarpa yajñopavīta*, cioè un serpente al posto del cordone sacro brahmanico ed è adornato di monili. Porta ai piedi un paio di sandali e può essere di colore rosso, particolare discorde con le descrizioni puraniche, che comparano il suo aspetto a quello della neve e della luna.³⁷

Infine il *Mayamata*, testo compilato nel sud dell'India durante il regno della dinastia Cola, fra il IX e il XII secolo e di impronta *śaiva*, inserisce la descrizione di Vīrabhadra nel capitolo dedicato alle *sapta Mātṛkā*. Le sette dee, cioè Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī Vārāhī, Indrāṇī, e Kālī sono affiancate nella composizione da Vīrabhadra, che si trova sul lato destro, e da Vināyaka, cioè Ganeṣa, collocato alla sinistra delle madri. Vīrabhadra in questo testo è posto sul toro e tiene il tridente e la mazza nelle due mani superiori, la *vīṇā* in una delle due inferiori e può mostrare sia *abhaya* sia *vara-da mudrā* con la restante. Ha tre occhi e i suoi capelli raccolti sono abbelliti dal crescente di luna. È adornato di gioielli ed è di colore bianco. Come ci informa il *Devatāmūrti prakaraṇa*, uno *Śilpa Sūtra* del XV secolo proveniente dal Rajasthan, più sovente Vīrabhadra affianca le Mātṛkā in posa di danza mentre suona la *vīṇā*, come ci attesta un pannello proveniente da

³⁶ T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, Madras, The Law Printing House, 1916, vol. II, part I, p. 186.

³⁷ *Ibid.*, p. 187.

Abaneri, Rajasthan, del IX secolo di fattura Gurjara-Pratihāra.³⁸ Il tema della danza *tāṇḍava*, inoltre, è noto alle rappresentazioni terrifiche (*ghora, raudra mūrti*) di Śiva, come Bhairava e Virabhadra.³⁹

Dall'evidenza delle riproduzioni plastiche medioevali del Sud possiamo infine tracciare alcune tipologie raffigurative tipiche di Virabhadra.

Egli può essere rappresentato stante con due braccia o quattro, con in mano la spada e lo scudo a cui si aggiungono l'arco e la freccia. Questi ultimi due attributi risultano particolarmente interessanti poiché sono tipici di Rudra il cacciatore e non compaiono nella maggior parte delle rappresentazioni *ugra sambhāra* di Śiva, se non quando egli possiede una moltitudine di braccia. A differenza delle immagini irate, Virabhadra porta i capelli acconciati in *jaṭā mukuṭa*, non solo in questo caso ma nella quasi totalità delle rappresentazioni. Ha i baffi e le zanne, una lunga collana di teschi e i sandali ai piedi, come ricordato in tutti i testi. A differenza di Bhairava non è nudo e ha alcuni monili sul suo corpo. Gli occhi sono globulari e sporgenti. Le due immagini che riportiamo provengono dal tempio di Virabhadra a Madurai (fig. 2) e da quello di Kailāsanātha a Nattampundi (fig. 3).

A differenza dei primi esempi riportati, che ritraggono Virabhadra solo, senza fare accenno quindi al mito da noi preso in considerazione, in altre rappresentazioni compaiono elementi certi per la lettura iconologica. Egli infatti in alcuni casi è accompagnato nella composizione da Virabhadri o Bhadrakālī. Particolarmente significativo ci sembra l'esempio proveniente dal tempio di Virabhadra a Nagapattinam, nel distretto di Tanjavur (fig. 4), dove le due figure stanti sono rappresentate con gli stessi attributi canonici, quali l'arco, la freccia, la spada, lo scudo, le zanne e la collana di teschi. Solo Virabhadra indossa i sandali, mentre la dea è a piedi nudi e mostra delle fiamme che si sprigionano da dietro le spalle, avvolgendo la sua acconciatura. Indicativa è la testa mozzata di Dakṣa che emerge dallo scudo di Virabhadra. Lo

³⁸ C. Sivaramamurti, *Nataraja in Art, Thought and Literature*, New Delhi, Publications Division, 1994², pp. 106; 145, fig. 11.

³⁹ O.C. Handa, *Śiva in Art*, New Delhi, Indus Publishing Company, 1992, p. 22.



Figura 2

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.



Figura 3

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.



Figura 4

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.

stesso Dakṣa è presente nella tarda rappresentazione (XIX secolo) proveniente da Chengalpattu in cui però egli compare alla destra di Vīrabhadra, con la testa di capra e le mani in *añjali mudrā* (fig. 5).

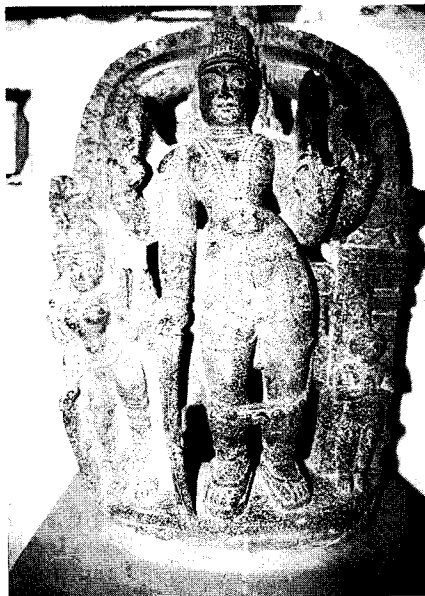


Figura 5

L'evento drammatico della decapitazione di Dakṣa diventa il motivo di alcune raffigurazioni di Virabhadra. In questa tipologia rappresentativa la divinità è ritratta quasi sempre in movimento, nell'atto di tagliare o trafiggere con la lancia la testa di Dakṣa. Il primo esempio proveniente dal tempio Śrī Alagarperumail di Tadikombu, distretto di Madurai, mostra un Virabhadra particolarmente terrifico con dieci braccia, gli occhi sporgenti mentre danza sul corpo di Dakṣa puntandogli la lunga lancia, rotta, contro il collo (fig. 6).

Nel secondo esempio, che si trova a Tiruppapuliyur nel distretto di Arcot, Virabhadra stringe la testa di Dakṣa fra le sue gambe, pronto a recidergliela con la spada (fig. 7).

A conclusione del racconto Dakṣa compare a fianco di Virabhadra con una nuova testa di capra mentre venera attraverso lui Śiva, il Signore dell'universo, come ben raffigurato dalla statua in bronzo del tempio Śrī Inmaiyyulum di Madurai (fig. 8).



Figura 6

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.



Figura 7

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.



Figura 8

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.

Questa stessa rappresentazione diventa particolarmente significativa nell'altorilievo proveniente da Chidambaram, tempio di Nataraja, poiché tutti gli elementi del mito sono racchiusi nella composizione. In essa, infatti, Virabhadra, affiancato da Dakṣa in *añjali mudrā*, tiene fra le dita della mano sinistra superiore un'antilope. Tema caro a molte rappresentazioni di Śiva, l'antilope in questo caso ricorda il sacrificio, fuggito in cielo dopo l'attacco furioso di Virabhadra (fig. 9).



Figura 9

Foto: Institut Français de Pondichéry/Ecole Française d'Extrême-Orient.

ABSTRACT

Vīrabhadra was created by Lord Śiva for destroying the *yajña*, the sacrificial rites, of Dakṣa, Śiva's own father-in-law. Dakṣa was Brahmā's son who, by a hundred year long penance, had sought Devī's blessings to be born as his daughter. Devī was born by the name of Satī to his wife Asiknī as their daughter. Dakṣa organized a great *yajña* and did not invite Śiva and Satī to it. Śiva dissuaded Satī from attending the *yajña* but Satī went. She was not only an unwelcome guest but was so slighted by her own father that she jumped into sacrificial and committed suicide. Śiva loved Satī madly. When he heard of her death, he was mad with fury and grief. His matted hair waved in air and struck the earth and from it emerged Vīrabhadra and Bhadrakālī. He commanded them to destroy the *yajña* of Dakṣa.

The study analyses the myth of the sacrificial rites of Dakṣa and the shape and the different typologies of Vīrabhadra like appear in various plastic representations in South India.

KEY WORDS

Vīrabhadra. Bhadrakālī. Śiva. Dakṣa. Satī. Indian art.

Marcella M. Mariotti

PROPOSTE PER UN'ANALISI SOCIOLOGICA
DEGLI ANIME * PER LA PRIMA INFANZIA.
L'ESEMPIO DI SOREIKE! ANPANMAN

Gli *anime* del giorno d'oggi a parole proclamano l' 'amore', la 'pace' e la 'giustizia', mentre spesso con le immagini esprimono il contrario. [...] I bambini, e specialmente i più piccoli, che non hanno ancora molta esperienza del sociale, e la cui capacità critica non è ancora adeguatamente sviluppata, finiranno per recepire scene di lotta o di guerra addolcite da termini quali 'amore' e 'giustizia', senza potersi interrogare sulla effettiva qualità del loro contenuto. Probabilmente quello che in futuro rimarrà in loro non sarà tanto un anelito verso l' 'amore' e la 'pace', quanto la condivisione di un valore secondo cui 'il più forte è il giusto' ¹.

1. *Prefazione*

Il presente saggio fa parte di una più ampia ricerca, il cui scopo è indagare, attraverso i *media*, che tipo di *Weltanschauung* venga proposta ai bambini, in particolare a quelli più piccoli, e a che tipo di ordine sociale essa corrisponda ². Più precisamente, si intende esaminare quali potenzialità i bambini possano

* Gli *anime* giapponesi si differenziano dai cartoni animati occidentali, oltre che per alcune caratteristiche tecniche quali ad esempio il maggior numero di fotogrammi per disegno che produce una maggior staticità, anche e soprattutto per essere la trasposizione televisiva serializzata di storie *manga* (fumetti giapponesi) di successo. Cfr. L. Raffaelli, *Le anime disegnate*, Roma, Castelvecchi, 1994. Per un maggior approfondimento sull'argomento *anime* si ricorda la rivista *JSAS* (Japanese Society for Animation Studies), fondata nel 1999 da circa 80 studiosi di varie discipline (psicologia, pedagogia, estetica, design) e diretta da Ōyama Tadasu.

¹ Hori T., *Nihon no omocha/anime wa korede ii no ka* (Vanno bene così i giocattoli e i cartoni animati giapponesi?), Tōkyō, Chirekisha, 1996, p. 101.

² Si è qui voluto proporre un compendio della tesi di Master in Socio-

sviluppare o meno attraverso i modelli culturali trasmessi dagli anime.

Esistono già ricerche sociologiche che analizzano anime per ragazzi quali *Chibi Marukochan* [La piccola Maruko]³, *Serāmūn* [Sailor Moon]⁴, *Kureyon Shinchan* [Il piccolo Crayon Shin]⁵ o ancora cartoni animati come *Aladdin*⁶ o *Beauty and the Beast*⁷. Ciononostante gli anime indirizzati specificatamente alla prima infanzia rappresentano ancora un campo d'indagine poco approfondito. Si deve sottolineare invece quanto proprio i disegni animati per bambini in età prescolare possano essere un prezioso strumento di indagine delle idee, dei valori e degli atteggiamenti ritenuti desiderabili da una determinata società. Essi possono essere cioè un tramite per intuire ed evidenziare i meccanismi di quella che Gramsci definisce egemonia: "un insieme di idee dominanti che permeano una società, ma in modo tale da far sembrare sensato, pacifico e naturale l'assetto vigente di potere"⁸. Gli anime per la prima infanzia infatti necessitano, oltre che all'ovvia presenza del destinatario principale, il bambino, anche di quella di un genitore o adulto intermediario che noleggi la videocassetta o selezioni il programma, a un'ora precisa, su un preciso canale. Il loro successo è vincolato quindi dal consenso dei genitori favorevoli ai contenuti

logia delle comunicazioni di massa *Soreike! Anpanman no shakaigaku* ([Sociologia di *Soreike! Anpanman*] febbraio 1999, Università di Osaka), di un intervento effettuato al Convegno di Sociologia del Kansai (giugno 1999), e dell'omonimo saggio apparso nella rivista giapponese *Soshiorojii* [Sociologia] (ottobre 1999).

³ Saitō J., "Chibi Marukochan" (La piccola Maruko), in '*Kodomo' no shōmetsu* (La scomparsa dell'infanzia)', Tōkyō, Kirara shobō, 1998, pp. 222-228.

⁴ Hori, *op. cit.*; Yomota I., *Anime no ekkyō to Serāmūn* (Lo sconfinamento degli anime e *Saylor Moon*), "Yūrika", Seidosha, 1996, p. 82-87.

⁵ Nakano E., "Terebianime ni miru kazokuzō" (L'immagine della famiglia negli anime televisivi), in Muramatsu Y. e Gössmann H. (eds.), *Media ga tsukuru jendā* (Il gender costruito dai media), Tōkyō, Shinyōsha, 1998, pp. 104-135.

⁶ H.A. Giroux, "Politics and Innocence in the Wonderful World of Disney", in *Disturbing Pleasures: Learning Popular Culture*, London, Routledge, 1994.

⁷ S.D. Downey, *Feminine Empowerment in Disney's Beauty and the Beast*, "Women's Studies in Communication", 19.2 (Summer 1996), pp. 185-212; B. L. Smith, *What Disney teaches our children about leadership*, "Popular Culture Review", 10.2, August 1999, pp. 79-87. Per una bibliografia più dettagliata cfr. <<http://www.english.wayne.edu/~peterson>>.

⁸ D. McQuail, *Sociologia dei media*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 112.

veicolati, tanto da poter affermare che la loro caratteristica fondamentale risulti essere quella di possedere una 'duplice audience'. In questa prospettiva, l'indagine da svolgere non potrà essere limitata al solo rapporto fra anime e prima infanzia, ma diverranno di fondamentale importanza, e quindi saranno ampiamente presi in considerazione, il punto di vista e l'interesse che i genitori riservano ad essi.

Come *case study* si è voluto esaminare l'anime *Soreike! Anpanman* (Vai! Anpanman)⁹, giunto ormai al suo quattordicesimo anno di trasmissione¹⁰. *Soreike! Anpanman* è uno dei pochi cartoni animati per la primissima infanzia, cioè dai dieci mesi ai tre-quattro anni, e anche il più diffuso per questa fascia di età. Dal saluto '*Baibaikin*' (Ciao, batterio!)¹¹ che si scambiano per la strada gli alunni della scuola materna ed elementare, dall'appellativo denigratorio '*Baikinman!*' (Uomo-Batterio)¹², e dal rimprovero '*Sei proprio un Baikinman!*' rivolto dagli adulti ai bambini che non si comportano secondo le loro indicazioni, si può constatare quanto questo cartone animato sia divenuto un luogo comunicativo, un'area culturale che spazia al di là della fascia d'età a cui si rivolge¹³.

Soreike! Anpanman è un anime anomalo, in quanto tratto

⁹ Anpanman è un nome composto dal giapponese *anpan* e dall'inglese *man*. L'*anpan* è un panino dolce ripieno di marmellata di *azuki*. Inventato nel 1869 da un panettiere di Tōkyō, quando ancora non si conoscevano gli effetti del lievito di birra: il panino veniva fatto lievitare con un tipo di cereali fermentati e il suo particolare sapore riscosse un successo tale da giungere anche al tavolo dell'imperatore Meiji nel 1875. In breve tempo divenne la merenda più popolare venduta nelle scuole e negli spacci militari. Cfr. Ōtsuki Takahiro, *Anpan* (ad vocem), in *Taishō bunka jiten* (Dizionario di cultura popolare), Tōkyō, Kōbundō, 1994.

¹⁰ La prima puntata dell'adattamento televisivo dei libri illustrati per bambini con protagonista Anpanman, viene trasmessa il 3 ottobre 1988, e in una decina d'anni la percentuale iniziale di ascolto pari all'1-2%, sale di media al 6-7%, con picchi fino al 10%. Attualmente continua ad aggirarsi sui medesimi valori, e la sua diffusione è per lo più affidata ai negozi di noleggio videocassette e DVD. Cfr. M. Mariotti, *Soreike! Anpanman no shakaigaku* (Sociologia di *Soreike! Anpanman*), "Soshioroji", n. 136, 1999, pp. 19-36.

¹¹ *Baibaikin*: termine composto dalla fusione di *byebye* (inglese, 'ciao') e *baikin* (giapponese, 'batterio').

¹² Nome dell'antagonista, composto dal termine giapponese *baikin*, 'batterio', e dall'inglese *man*, 'uomo'.

¹³ Sono numerose le Coppiette che vanno in gita al Museo di Anpanman, costruito nel 1998 a Kōchi (Shikoku, luogo natale dello scrittore Yanase Takashi), e la loro visita potrebbe essere letta come prova del successo e del

non da un *manga*, cioè da un fumetto, come di solito accade, ma dall'omonima serie di libri illustrati. Seppure con un protagonista dalle fattezze diverse rispetto a quello attuale, il primo dei racconti che ebbe Anpanman come protagonista fu pubblicato nella raccolta *Jūni no shinjū* (Dodici perle) pubblicata dalla PHP¹⁴ nel 1969. L'attuale Anpanman invece apparve nel 1973 come libro illustrato della collana "Kindābukku" (*kinderbook*) distribuita in abbonamento mensile nelle scuole materne e nelle biblioteche dalla casa editrice Furēberukan¹⁵. La trasmissione televisiva degli episodi, gestita dalla Nihon Terebi di Tōkyō, ebbe inizio il 3 ottobre del 1988, e nei due anni successivi ricevette il Premio dell'Agenzia per gli Affari Culturali come Miglior Programma (Bunkachō yūshū bangumi shō, 1989), e un riconoscimento per il Miglior Film Televisivo (Bunkachō terebi yūshū eiga shōrei, 1989), venendo inoltre sponsorizzato dall'Associazione per la cura dell'infanzia (Jidō fukushi bangikai suishin, 1989). Dopo 10 anni, cioè nel 1998, si potevano contare 349 pubblicazioni, con una tiratura totale di 2.400.000 copie, 2.500.000 videocassette, 10 lungometraggi, e oltre 3000 *gadgets* connessi a *Soreike! Anpanman* e ai suoi circa 1600 personaggi, con vendite pari a 40 miliardi di yen¹⁶.

La presente ricerca rappresenta nel complesso un tentativo di individuare, tramite l'analisi di un testo così ampiamente diffuso e socialmente riconosciuto quale è *Anpanman*¹⁷, che valori siano apprezzati e condivisi dalla società giapponese contemporanea, e soprattutto secondo quali meccanismi legati alla struttura interna di questo *anime*, essi giungano ad essere

profondo legame che si instaura fra Anpanman e coloro che sono cresciuti leggendone i libri illustrati o guardandone l'*anime*.

¹⁴ Istituto di ricerca "Peace and Happiness through Prosperity", nato a Ōsaka nel 1947 da Matsushita Konosuke (fondatore dell'omonima azienda elettronica).

¹⁵ Casa editrice nata nel 1907 dedicata all'educazione della prima infanzia sulle linee guida del pedagogo tedesco Friedrich Wilhelm A. Fröbel (1782-1852) che aprì nel 1840 il primo *Kindergarten*.

¹⁶ Esistono infinite variazioni sul tema Anpanman: giocattoli prodotti dalle più grandi ditte, come Sega, o Bandai, prodotti alimentari come dadi per *curry*, *furikake* (alghe e spezie con cui condire il riso bianco), *rāmen* (pasta), dolci (Aji no moto, Fujiya), cerotti, collirio e altri prodotti farmaceutici (Ikeda Mohandō), ecc. *Mainichi Shinbun*, 20 novembre 1998. Per le cifre riportate cfr. Tsuda K., *Kyarakutā bijinesu to anime no shintenkai* (Il business dei *characters* e il nuovo sviluppo degli *anime*), "Tsukuru", 1998, p. 39.

¹⁷ In seguito il titolo dell'*anime Soreike! Anpanman* verrà abbreviato in *Anpanman*.

considerati accettabili e desiderabili.

Il percorso seguito per condurre l'indagine è stato suddiviso in tre diverse fasi.

Inizialmente si è compiuta un'analisi del testo animato soffermandosi sulle interrelazioni fra gli elementi che ne veicolano la concezione del reale, cioè sui dialoghi, i disegni, i colori, le azioni compiute dai personaggi, le musiche, ecc.

Di seguito, ipotizzando come destinatari dell'*anime* sia gli adulti che i bambini, si sono sviluppate due linee di ricerca sul campo. Per quanto riguarda il pubblico adulto, ci si è concentrati su come venisse percepita da esso la visione del mondo proposta, formulando e svolgendo in diverse occasioni l'inchiesta *Oyatachi no Anpanman* (Anpanman secondo i genitori)¹⁸. Mentre per quanto riguarda il pubblico della prima infanzia, si sono filmate, sia in ambiente privato che nella scuola materna, le reazioni di bambini di età compresa fra i due e i quattro anni ad alcuni episodi, chiedendo loro successivamente di eseguire dei disegni su Anpanman. In seguito si sono filmati anche i giochi e le attività in cui venivano utilizzati i personaggi principali¹⁹.

In ultimo, considerando il testo nella sua qualità di merce culturale²⁰, si sono intervistati Yanase Takashi, l'autore dei libri illustrati da cui è tratto l'*anime*, la casa editrice Furēberukan, e la casa produttrice TMS (Tōkyō Mūbi Shinsha).

In questa sede, dopo aver presentato i protagonisti e i luoghi di azione, si intenderà focalizzare l'attenzione su un episodio rappresentativo, seguendo le parole-chiave *shizen* (natura), *minna* (tutti), *nakayoshi* (amicizia)²¹, per poi proporre un'ana-

¹⁸ In occasione dell'uscita del decimo lungometraggio della serie, *Soreike! Anpanman. Te no hira wo taiyō ni* [Soreike! Anpanman. Il palmo della mano al sole], che ha tratto il suo titolo dalla famosissima canzone per bambini ideata da Yanase Takashi e insegnata nelle scuole, si sono distribuiti questionari alla presentazione ufficiale del film svoltasi a Tōkyō nell'agosto 1998, in due sale cinematografiche al centro di Ōsaka, e a Ibaraki (prefettura di Ōsaka).

¹⁹ Nel maggio 1998 si è svolto un breve *fieldwork* presso la scuola materna Hokujo della città di Daitō (prefettura di Ōsaka), frequentando le attività di quattro diverse classi composte da 52 bambini di 3-4 anni e 56 bambini di 5 anni.

²⁰ Per il concetto di 'merce culturale' si rimanda a P. Du Guy *et al.*, *Doing Cultural Studies: The case of the Sony Walkman*, London - Thousand Oaks - New Dheli, Sage Publications, 1997.

lisi del testo che ne individui le strutture simboliche “che vanno al di là del fenomeno specifico e ci obbligano a porlo in correlazione con altri ordini di fenomeni”²².

2. *L'ordine sociale nel 'mondo di Anpanman'*

La caratteristica principale di questo *anime* è costituita dal fatto che i numerosissimi personaggi di *Anpanman* sono in gran parte cibi antropomorfi, a cominciare dal protagonista Anpanman (Uomo-*anpan*) e i suoi amici Karēpanman (Uomo-panino al curry), Shokupanman (Uomo-pane da toast), Rōrupannachan (Paninetta)²³. Fra i personaggi vi sono poi oggetti di uso quotidiano, quali Yakanman (Uomo-bollitore), Origamiman (Uomo-origami), Kendaman (Uomo-kendama)²⁴, o ancora, animali come Kabaokun (Ragazzo-ippopotamo) e il cane Chizu (Formaggio)²⁵.

Per ricostruire la concezione del mondo che questo *anime* veicola, può essere utile ricordare due *leitmotiv* tratti dalle risposte dei genitori al questionario: 1) *kanarazu seigi ga katsu* (vince sempre e comunque il bene); 2) *kanzenchōaku* (incoraggiare il bene e punire il male). Si tratta di *leitmotiv* che riflettono i valori che i genitori vogliono far vedere, e quindi insegnare ai figli attraverso *Anpanman*. In effetti l'*anime* si ripete in modo monotematico, e quindi rassicurante per i suoi piccoli spettatori, riproponendo sempre lo stesso modello *kanzenchōaku*: si racconta la battaglia fra il paladino del Bene Anpanman, sempre vincente, e il rappresentante del Male Baikinman, sempre perdente. Quasi tutte le storie hanno origine da un suo

²¹ Queste sono le espressioni più ricorrenti nelle risposte alla domanda del questionario: 'Quali sono gli aspetti che secondo Lei rendono educativo *Soreike! Anpanman?*'.

²² U. Eco, "Lettura di *Steve Canyon*", in *Apocalittici e integrati*, Bompiani, 19897, p. 152.

²³ Nome composto da *rōrupan* (panino al latte) e *chan* (appellativo per ragazzine).

²⁴ *Kendama*: balocco tradizionale di legno costituito da un manico la cui sommità ha due piattini, e da una pallina di legno ad esso legata con un filo. Lo scopo del gioco è far ricadere la pallina in uno dei due piattini sulla sommità del manico.

²⁵ Unico animale che non è completamente antropomorfizzato: non parla, non indossa abiti e abita insieme agli unici esseri umani: Jamuojisan e Batakosan.

desiderio, o da un suo dispetto: mentre Anpanman volando pattuglia i territori e controlla che tutto sia in ordine, appare un personaggio ospite che, ingannato dai travestimenti di Baikinman, mette in pericolo se stesso o, ancora più spesso, 'tutti' (*minna*) gli abitanti della città. Per salvare la situazione Anpanman cerca di combattere Baikinman, che intacca la fonte della sua energia, cioè la testa fatta di *anpan* preparata dall'unico essere umano del cartone animato: il fornaio Jamuojisan (Zio-marmellata). La soluzione sarà la magica sostituzione, attuata con l'aiuto di alcuni amici, della testa di pane rovinata di Anpanman con una nuova, preparata e cotta per l'occasione da Jamuojisan.

Per chiarire la sequenza con cui i personaggi del disegno animato interagiscono fra loro, e le modalità secondo cui si costituiscono le immagini contrastive dei due protagonisti, Anpanman e Baikinman, segue una più dettagliata sinossi di un episodio rappresentativo: *Karēpanman to Butamanman* (Karēpanman e Butamanman)²⁶.

2.a *Karēpanman to Butamanman*²⁷

Nell'esempio seguente le frasi sottolineate indicano le quattro fasi in cui si può suddividere un episodio, cioè I. Introduzione, II. Sviluppo, III. Svoltata e IV. Conclusione; le frasi in corsivo descrivono le situazioni tipiche anche in altri episodi in cui si sviluppano le suddette fasi; mentre la sinossi dell'episodio specifico preso in considerazione è stata resa a caratteri ridotti.

I. INTRODUZIONE: ENTRA IN SCENA IL PERSONAGGIO OSPITE E INTERAGISCE CON 'TUTTI'.

Situazione tipica: bambini della cittadina che si divertono in mezzo al verde; oppure personaggio ospite che si incammina verso il forno di Jamuojisan lungo una strada verdeggiante.

Karēpanman va al forno di Jamuojisan dove risiede Anpanman, e

²⁶ *Butaman*: panino di origine cinese cotto al vapore ripieno di ragù di maiale.

²⁷ *Karēpanman to Butamanman* (Uomo-panino al curry e Uomo-*butaman*). Episodio trasmesso per la prima volta il 14 novembre 1989 dalla Nippon Terebi, e pubblicato in videocassetta nel 1997. VII episodio della serie *Soreike! Anpanman*, sceneggiatura di Mikami Maiko, indici di ascolto pari al 9,9%.

venendo a sapere che sta per giungervi anche Butamanman, decide di andargli incontro. Lo raggiunge mentre sta distribuendo ai cittadini, composti e in fila, *butaman* cotti in una piccola fornace da lui costruita in mezzo al bosco. 'Tutti' (*minna*) li gustano decantandone la bontà e Karēpanman inizia ad aiutare Butamanman.

II. SVILUPPO: ENTRA IN SCENA L'ANTAGONISTA BAIKINMAN, INTERESSATO AL PERSONAGGIO OSPITE.

Situazione tipica. Baikinman annoiato cerca di inventarsi qualcosa di divertente, oppure reagisce al profumo di qualche cibo e progetta un piano per appropriarsene. Messa in atto del piano: Baikinman si traveste e, impadronendosi dell'oggetto o del cibo agognato, capovolge completamente la scena idilliaca iniziale in cui 'tutti' si stavano divertendo.

Baikinman e la sua amica Dokinchan (Batticuore) volano per il cielo in UFO quando, ammalati dal profumo del cibo, decidono di dirigersi verso Butamanman. Travestiti lui da Eremita Butaman (Butaman sen'nin), e lei da Principessa Mangiatutto (Tabecchauna hime), affermano di essere in giro per il mondo alla ricerca del migliore *butaman*. Butamanman orgoglioso offre i propri e chiede se sono buoni. L'Eremita Butaman risponde che hanno tutti lo stesso gusto e "fanno vomitare". Karēpanman e Butamanman rimangono stupefatti per la risposta e il primo chiede invece la solidarietà degli astanti: "Non è vero. No, *minna*?". Ma 'tutti' (*minna*), minacciati dai Kabirunrun (Muffetti) rispondono di averli mangiati per forza e non volerne mangiare mai più.

Butamanman piangendo si dice un fallito. "Non mollare. Trovare un *butaman* dal nuovo sapore sarà la tua missione!" afferma l'Eremita Butaman-Baikinman. Tutti (*minna*), compreso l'eroe Karēpanman, tacciono. I tre, Baikinman/Butaman sen'nin, Dokinchan/Tabecchauna hime e Butamanman si incamminano alla ricerca del nuovo sapore, rovesciando le bancarelle e gli ordinati carretti della città, rubando per assaggiare questo e quello, e gettando per la strada rifiuti e avanzi.

III. SVOLTA: ENTRA IN SCENA ANPANMAN CHE PATTUGLIA LA ZONA DAL CIELO.

Situazione tipica. L'apparizione improvvisa del supereroe viene sottolineata dal grido stupito e unanime di 'tutti'(minna): "Anpanman!". Anpanman cerca di aiutare chi è in difficoltà e di riportare l'ordine: combatte con Baikinman, ma subito la sua fonte d'energia, la testa fatta di anpan, viene danneggiata (mangiata, bagnata o sporcata). Nel frattempo Baikinman ha gettato il suo travestimento. Il personaggio ospite, riconosciuto Baikinman, si allea ora con Anpanman. Una musica di forte impatto sotto-

*linea la pericolosità del momento. Anpanman affida ai cittadini, o ai bambini, o al personaggio ospite, o ai suoi collaboratori-eroi*²⁸, *il compito di informare Jamuojisan della situazione.*

Preoccupato per il ritardo di Karēpanman e Butamanman, Anpanman va loro incontro. Per la strada si imbatte nei bambini della città, che, interrogati, gli raccontano come Karēpanman sia stato sconfitto dai Kabirunrun, e Butamanman, ingannato da Baikinman, si sia diretto in città. Chiede dunque loro di avvertire Jamuojisan e si dirige verso la città. Sorvolandola si rammarica per la sporcizia lungo le strade e avvistato Butamanman gli intima: “*Yamerunda, Butamanman* (Smettila, Butamanman!)”.

Anpanman viene avvolto nello zucchero filato da Butaman sen'nin, uscito da un bidone della spazzatura. Butamanman, incitato da Butaman sen'nin, lo assaggia, ma essendo quest'ultimo troppo dolce, lascia la scena per continuare la sua missione di ricerca di un *butaman* dal nuovo gusto. Butaman sen'nin, osservando bene Anpanman, morso alla testa e senza forze, grida “*Daiseikō!* (Ce l'ho fatta finalmente!)”, e getta il suo travestimento. Anpanman pronuncia la frase rituale: “*Kao ga chigirete chikara ga denai*” (Mi si è rovinata la faccia e non ho più forze!). Butamanman, tornato in scena vede Baikinman che, per la seconda volta, getta via il suo travestimento, e arrabbiato sottolinea di essere stato imbrogliato, sentendosi rispondere: “Ha torto chi si fa ingannare!”

IV. CONCLUSIONE: LA VITTORIA DI ANPANMAN E IL RIPRISTINO DELL'ORDINE INIZIALE

*Situazione tipica. Anpanman riceve la testa nuova. La scena rituale è sottolineata da uno stacco musicale e dall'esclamazione: “Genki hyakubai, Anpanman (Anpanman cento volte più in forma)!” Baikinman viene abbattuto ed espulso dalla mossa strategica anpanchi (pugno an*²⁹*), e la vittoria viene festeggiata al forno di Jamuojisan, con l'inserimento del personaggio ospite nella comunità. Ritorno alla situazione idilliaca iniziale.*

All'improvviso appaiono in scena Jamuojisan, la sua assistente Ba-

²⁸ I collaboratori-eroi sono quasi tutti ‘panini’ prodotti da Jamuojisan, ognuno con un particolare sapore e carattere. Fa eccezione Shokupanman (Uomo pane a cassetta) che viene identificato dall'autore con Ashley di *Via col vento*. (Yanase Takashi, *Anpanman no densetsu*, Tōkyō, Furēberukan, 1997, p. 16).

²⁹ *Anpanchi* è un termine composto da *an* (marmellata di *azuki*) e *panchi* (pugno, dall'inglese *punch*).

takosan³⁰ (Ragazza-burro) e il cane Chizu (Formaggio), che dalla loro macchina-laboratorio *anpanmangō* (carrozza anpanman) lanciano ad Anpanman una testa nuova. Anpanman, gridando su un fondale dai mille colori la formula “*Genki byakubai Anpanman! Anpanchi!*” (Anpanman cento volte più in forma! Pugno an!), sferza un colpo a Baikinman, il quale scomparendo all’orizzonte saluta dicendo: “Baibaikiin...”.

‘Tutti’ (*minna*), felici, ripuliscono e riordinano la città. Butamanman ringrazia Anpanman, si scusa con le persone a cui aveva danneggiato bancarelle o negozi, e distribuisce *butaman*. Alla sua destra si trovano Jamuojisan e Batakosan, alla sua sinistra Anpanman e il cane Chizu che mangia un *butaman*. Jamuojisan gli offre il suo ‘delizioso pane’, e lui, entusiasta e incredulo ne chiede conferma, che gli giunge con un secondo invito alla degustazione da parte di Batakosan.

3. Sistema di valori in Anpanman e sua costruzione

Superman è mito a condizione di essere creatura immessa nella vita quotidiana, nel presente, apparentemente legato alle nostre stesse condizioni di vita e di morte, anche se dotato di facoltà superiori. Superman immortale non sarebbe più uomo, ma dio, e l’identificazione del pubblico con la sua doppia personalità (quella identificazione per cui è stata escogitata la doppia identità) cadrebbe nel vuoto...Possiede le caratteristiche del mito intemporale ma viene accettato solo perché la sua azione si svolge nel mondo quotidiano e umano della temporalità³¹.

Le stesse considerazioni di Eco nel saggio *Il mito di Superman*, possono essere fatte per Anpanman: egli ha in comune con i suoi spettatori e con molti dei protagonisti l’essere ‘bambino’, ma contemporaneamente se ne allontana poiché “incarna le esigenze di potenza che ogni cittadino [bambino] nutre e non può soddisfare³²”. Se a queste caratteristiche aggiungiamo quella tipica della serie televisiva, la reiterazione, si potrà considerare *Soreike! Anpanman*, come una sorta di mito, che proprio perché ricomincia sempre dallo stesso punto tralasciando la fine dell’episodio precedente, invita alla sospensione della temporalità³³. Come qualsiasi altro mito³⁴, anche *Anpanman*, presenta un

³⁰ I personaggi dalle fattezze umane di questo *anime* sono solo due: Jamuojisan, e la sua assistente Batoko. Entrambi vivono con Anpanman.

³¹ U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani, 1989 (1964), pp. 233-234.

³² Eco, *op. cit.*, p. 227.

³³ Sulla atemporalità, il mito e il consumo di un personaggio, cfr. “Consumo e temporalità”, in Eco, *op. cit.*, p. 234.

protagonista che impersona le aspettative di chi lo circonda, dei *Minna* (Tutti) che vengono a costituire la parola chiave portante dell'*anime*. Per questo risulta difficile individuare ciò che viene considerato Bene e ciò che viene considerato Male, ovvero cogliere quel sistema che struttura i significati universali di cui questo mito-*anime* è portavoce, qualora ci si limiti all'analisi del solo eroe protagonista. A quest'ultimo non vengono attribuite caratteristiche tanto evidenti quanto quelle del suo antagonista: l'eroe rimane un simile di chi lo acclama, quasi indistinguibile per i suoi tratti (cfr. il colore della carnagione e le fattezze umane di Anpanman, che lo avvicinano allo spettatore bambino). Per comprendere le basi su cui si costituisce l'ordine, è preferibile allora rivolgere l'attenzione alle figure marginali di personaggi ospiti, o ancora meglio, a colui che *non* rappresentando la società, ovvero i 'tutti' identificati nel termine *minna*, ne mette continuamente alla prova le norme e il suo eroe, facendo sì che le prime e i valori ad esse correlati si rendano riconoscibili: l'anti-eroe Baikinman. Sono infatti la sua marcata caratterizzazione, i suoi attributi e le sue azioni che attentando all'ordine costituito non fanno altro che riaffermarlo ogni volta che viene sconfitto.

La sua caratteristica principale è l'intenzione esplicita di realizzare i propri desideri, spesso usando la violenza, rubando, rapendo e rompendo³⁵. Sono queste le azioni che gli assicurano, alla fine di ogni episodio, il pugno di Anpanman.

Eppure, le medesime azioni vengono effettuate anche dall'eroe Anpanman, e l'uso della violenza ne è un esempio: la mossa strategica di Anpanman, l'*anpanchi*, letteralmente richiama un 'pugno di marmellata di *azuki*', ma visivamente si tratta di un vero e proprio pugno che fa volare Baikinman all'orizzonte. Il procedimento con cui viene costruito il giudizio sociale, cioè dei Tutti-*Minna*, sull'uso della violenza, diviene ancora più chiaro quando si prenda in esame il caso di un personaggio marginale come Rōrupannachan (Paninetta). È un'eroina

³⁴ Per mitizzazione Eco intende una "simbolizzazione inconscia, identificazione dell'oggetto con una somma di finalità non sempre razionalizzabili, proiezione nell'immagine di tendenze, aspirazioni, timori particolarmente emergenti in un individuo, in una comunità, in una intera epoca storica". Eco, *op. cit.*, p. 219.

³⁵ Si ricorda che essendo i protagonisti cose o cibi antropomorfi, 'rubare un cibo' e 'rapire una persona', assumono spesso il medesimo significato.

che, come gli altri eroi panini, è stata creata da Jamuojisan, ma avendo Baikinman fatto cadere nell'impasto una goccia di *baikinjiru* (succo di batterio), essa riconosce in Anpanman il nemico. Questa doppia identità che la vede figlia dello stesso forno ma traviata dal succo nemico, viene resa visivamente dai due diversi cuori che ha sul petto. Ogni qualvolta la sua violenza viene indirizzata verso Anpanman, il suo cuore cattivo blu lampeggia, ed è punita dalla comunità o da Anpanman stesso, mentre quando la medesima violenza è indirizzata a Baikinman lampeggia il suo cuore buono rosso: la violenza in sé e per sé è quindi giustificata e acquista una valenza sociale a seconda del destinatario. Si può affermare lo stesso per un'altra azione di Baikinman: il rubare. Si potrebbe infatti dire che quando Anpanman restituisce a colui che è stato derubato l'oggetto del furto, non fa altro che 'rubare' a Baikinman (o a seconda dei casi ingannare o rompere, qualora demolisca l'UFO con cui vola) ciò di cui quest'ultimo si era impossessato con mille sforzi e ingegno. Ovviamente le modalità di rappresentazione delle rispettive azioni, è del tutto diversa: mentre Anpanman utilizza il verbo *azukaru* (lo prendo in custodia), Baikinman utilizza *morau* (me lo prendo), ma l'azione rimane quella di prendere la cose altrui. Di nuovo, Anpanman, a differenza di Baikinman, non utilizza espressioni dirette quali ad esempio *kirai* (odiare qualcuno/qualcosa), ma nella frase intimidatoria "*Yamerunda!* (Smettila!)", esprime ugualmente il proprio dis gusto verso l'attore che viola le sue norme. In ultimo, l'emblema della 'dolce-giusta' violenza: il pugno di Anpanman. Bisogna infatti sottolineare che come Baikinman riceve quello finale (*anpanchi*), anche Anpanman a metà episodio ne riceve uno dal suo antagonista qualora osi intralciarne i piani.

Cos'è dunque ciò che fa distinguere in Bene e Male le identiche azioni dei due protagonisti? Come e da chi viene attribuito valore positivo o negativo ad esse?

I modelli comportamentali, e quindi il sistema di valori a cui essi fanno riferimento, viene orientato dalle reazioni di 'tutti' (*minna*), che invitano ad agire in una determinata direzione piuttosto che un'altra. "...il punto di partenza logico per l'analisi del ruolo che gli elementi normativi svolgono nell'azione umana, è la constatazione empirica che gli uomini non soltanto rispondono a stimoli, ma in un certo senso cercano di conformare la loro azione a modelli i quali sono ritenuti desiderabili dall'attore e da altri membri della collettività"³⁶. Infatti, la

sconfitta di Baikinman e la vittoria di Anpanman divengono un abbinamento fisso, nei confronti del quale 'tutti' reagiscono rallegrandosi. Baikinman, sconfitto, è raffigurato dolorante e viene rimproverato da 'tutti', mentre Anpanman, vincente, sorride e viene da essi lodato. Quando invece si verifica il caso contrario, cioè la rituale sconfitta iniziale di Anpanman da parte di Baikinman, 'tutti' si rattristano e si indignano per la seppur temporanea vittoria di Baikinman. I segnali di approvazione o rifiuto che la società circostante (in questo caso chiaramente identificabile con il termine simbolico *Tutti-Minna*) emette, attribuiscono a ogni azione un valore positivo o negativo e distinguono quindi il Bene e il Male.

... il sistema sociale dipende a sua volta [...] da un minimo necessario di 'appoggio' che gli viene fornito da ciascuno degli altri sistemi [della personalità e della cultura]: è indispensabile cioè, un numero sufficiente di soggetti componenti in possesso di una motivazione adeguata ad agire in conformità ai requisiti del loro sistema di ruolo, impegnati positivamente a realizzare le aspettative e negativamente ad astenersi da un comportamento necessariamente disgregatore, vale a dire deviante³⁷.

Sorgono quindi alcuni interrogativi: 'quali sono le *motivazioni adeguate* che stimolano le reazioni di quello che si potrebbe definire un quasi-personaggio, cioè di Tutti-Minna?', 'perché si vengono a creare queste distinzioni di valori?', 'che tipo di struttura sociale realizzano?'.

3.a *Analisi dei contenuti*

Nelle risposte al questionario, la parola chiave *minna* (tutti), e la festa alla fine di ciascun episodio, sono state prontamente individuate nel termine *nakayoshi*³⁸ (essere in buoni rapporti con qualcuno)³⁹. Si può affermare che l'equazione *minna* (tut-

³⁶ T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1962 (ed. or. 1937), p. 66.

³⁷ Parsons, *op. cit.*, p. 34.

³⁸ *Nakayoshi* significa letteralmente 'essere in buoni rapporti con gli altri', 'concordia'. Si tratta di un termine fondamentale per la socializzazione primaria in Giappone, infatti viene costantemente utilizzato da parte dei genitori nei confronti dei bambini, quale principio guida nel modo di relazionarsi di questi ultimi con i coetanei. In senso più ampio significa anche 'amicizia', ed è in questa accezione che verrà qui usato per comodità.

ti) = *nakayoshi* (amicizia) rappresenti uno dei valori della comunità di Anpanman, e occorre sottolineare che Baikinman non viene incluso fra questi 'Tutti-Minna'⁴⁰.

In *Anpanman* il *nakayoshi* implica dover pensare come 'tutti' (gli altri); in caso contrario si diventa alleati di Baikinman e diviene impossibile integrarsi nella comunità, indipendentemente dal fatto che le divergenze siano di origine innata (l'impossibilità di essere pulito, per il batterio Baikinman) o acquisite (uso di espressioni di gusto o predilezione, autoaffermazione). Ciò si verifica anche nell'episodio di cui si è presentata la sinossi: il personaggio ospite Butamanman, per fare ciò a cui tiene maggiormente, cioè migliorare ciò che produce, abbandona 'tutti' a se stessi e parte per la sua missione. Sporcando di spazzatura la città, continua imperterrito a cercare quel nuovo gusto nonostante l'intimidazione di Anpanman, e nemmeno pensa al *nakayoshi* che dovrebbe portarlo ad aiutare Karēpanman o Anpanman quando vengono abbattuti da Baikinman. In questa fase Baikinman è ancora travestito, e non può quindi essere

³⁹ Molte sono le persone che rispondendo alla domanda 'Quali sono gli aspetti che lei ritiene educativi nell'*anime Soreike! Anpanman?*', hanno sostenuto che quest'ultimo propone uno stile di vita pacifico, in cui tutti sono amici (*nakayoshi*, 29%) e sono gentili (*yasashii*, 29%). Questa è in effetti l'immagine che Anpanman ha fra i genitori in generale, come, al di là delle percentuali quantitative, bene esprime la seguente risposta di una mamma: "Insegna che ciò che è male, è male e tutti sono in buoni rapporti fra loro. Anche se Baikinman fa qualcosa di male, alla fine tutti diventano amici". Intervista alla prima del lungometraggio *Soreike! Anpanman. Te no bira wo taiyō ni* (*Soreike! Anpanman. Il palmo delle mani al sole, Tōkyō, 11 luglio 1998*).

⁴⁰ La sigla finale dell'*anime* chiarisce quanto il termine 'tutti' non sia appropriato e il motivo per cui sia qui stato scritto fra virgolette singole: di certo Baikinman non condividerebbe 'i sogni di Anpanman', non rientrando quindi nel *minna*, traducibile in italiano più con l'espressione esclusiva 'noi tutti' che con il termine inclusivo 'tutti'.

Sōda osorenaide minna no tameni/ai to yūki dake ga tomodachi sa/naniga kimi no shiawase nani wo shite tobu/ wakaranai mama owaru sonna no wa iyada!/ Wasurenaide yume wo kobosanaide namida/ dakara kimi wa tobu n'da doko made mo. Sōda wasurenaide minna no tameni /ai to yuki dake ga tomodachi sa/ AbAnpanman yasashii kimi wa/ yuke, minna no yume mamoru tame. Soreike! Anpanman.

"Proprio così, senza paura, fallo per tutti, solo l'amore e il coraggio ti saranno amici. Non voglio che finisca senza sapere cosa ti fa felice, cosa ti fa volare. Per non dimenticare i tuoi sogni, per non versare le tue lacrime, per questo tu voli, fino a dove non si sa. Proprio così, per tutti, non dimenticarti, solo l'amore e il coraggio ti saranno amici. Ahh Anpanman, tu così gentile... vai! Fallo per proteggere i sogni di tutti! Va! Anpanman!".

riconosciuto come 'il nemico Baikinman', ma, non appena getta il travestimento, il personaggio ospite Butamanman lo riconosce, sottolinea di essere stato imbrogliato e subito passa dalla parte di chi sicuramente vincerà: Anpanman. Nei festeggiamenti finali alla dimora immersa nel verde, ringraziato Anpanman e scusatosi con lui, viene invitato a mangiare il 'buon pane' di Jamuojisan: si tratta del rituale di accoglienza nella comunità, che ricorda come fintantoché Butamanman non aveva riconosciuto e rispettato come valori il *nakayoshi* (amicizia) e *minna* (tutti), egli non aveva avuto accesso né alla città in qualità di membro, né al forno di Jamuojisan. Si vuole sottolineare inoltre che Anpanman parte alla ricerca di Butamanman ancora prima che i bambini terminino la frase "è andato" con "in città". Ancor prima di qualsiasi sua azione, è già previsto e stabilito che Butamanman farà qualcosa di deviante: il diverso come nemico dell'ordine costituito è uno dei messaggi sottesi alla struttura di questo *anime*, che abbinando l'assetto vigente di potere alla natura, vegetale o animale, lo rende ovvio e, appunto, 'naturale'.

Chiunque sia fuori dal gruppo, prima di potervi appartenere viene testato per verificare se ne condivide o meno i valori: coloro che vengono riconosciuti come compagni nonostante siano esterni alla comunità sono di solito vecchi conoscenti di Jamuojisan, di Anpanman, o di un membro della Città di Tutti (*minna no machi*); oppure si tratta di qualcuno che ha come caratteristiche la pulizia: Hamigakiman (Uomo-spazzolino), l'innocenza: Akachanman (Uomo-neonato), o la famiglia: Kurageman (Uomo-medusa) e il figlio Kokurageman (Ometto-medusa). Il requisito fondamentale rimane l'essere alleato di Anpanman e condividere i valori del suo gruppo⁴¹. Eppure il concetto di *nakayoshi* è costruito con modalità rappresentative non paritarie. Come si nota nell'episodio riportato, la diversità del personaggio (Butamanman si comporta da maiale: non ripulisce lo sporco che fa e ingurgita una cosa dietro l'altra, segue una natura che non si può adattare alle regole del gruppo Anpanman) viene scusata o permessa, ma raramente rispettata, solo se

⁴¹ L'enciclopedia dei personaggi di *Anpanman* presenta ad esempio Raku-gakikozō (apprendista graffittaro) come segue: "Non faceva altro che imbrattare le pareti, ma, esortato da Anpanman, divenne un imbianchino" (*Anpanman daizukan* 1, Tōkyō, Furēberukan, 1997, p. 28); mentre di Butamanman si dice: "Mangione, prendeva le cose altrui e altro ancora, ma ora è divenuto gentile (*yasashii*)" (*ibidem*, p. 32).

il personaggio si migliora e si converte al 'bene' partecipando alla difesa dei Minna, esercitando l'autocontrollo o ringraziando Anpanman per l'aiuto offerto. Da ricordare inoltre che l'aiuto non sempre è richiesto da chi è salvato, e spesso l'intervento dei supereroi non mira al raggiungimento dell'autonomia altrui.

Anpanman a sua volta è considerato gentile (*yasashii*) perché aiuta 'tutti', e *nakayoshi* viene ad assumere il significato di aiutare Anpanman: se 'tutti' non fossero esposti a un pericolo, non troverebbero espressione né la gentilezza di Anpanman, né l' 'amicizia'. C'è di più: colui che può creare l'occasione per mettere 'tutti' nei guai, e quindi lo stimolo all'amicizia, è l'unico personaggio che per sua innata natura non può sottostare alle norme della società di Anpanman: il *trickster*⁴² Baikinman. È infatti solo attraverso la sua presenza minacciosa prima, e la sua espulsione poi, che sorge il 'gentile (*yasashii*)' aiuto fra 'tutti' (*minna*) e si consolida l'amicizia (*nakayoshi*). Quindi, è solo attraverso l'intervento della violenza, elemento che gli spettatori adulti stentano a riconoscere in *Soreike! Anpanman*, che i valori precedentemente esposti e individuati come parole chiave assumono significato⁴³.

Bisogna inoltre aggiungere che l'entrata in scena di Anpanman potrebbe rivelarsi non necessaria, se non fosse per il fatto che Jamuojisan, il fornaio che distribuisce pane a 'tutti', non dà invece loro i mezzi per potersi difendere autonomamente da Baikinman. A 'tutti' non rimane altra via d'uscita che farsi aiutare da Anpanman, e quindi sottostare a colui che può crearne la forza: Jamuojisan. In questo senso Jamuojisan, dal perenne sorriso sulle labbra, è in fondo il 'dominatore celato' del mondo di Anpanman, sorretto da quello che il sociologo Sugimoto Yoshio definisce *friendly authoritarianism*.

Japanese society has various forms of regimentation that are designed

⁴² Cfr. Yamaguchi M., "Kinship, Theatricality and Marginal Reality in Japan", in Ravindra K.J. (ed.), *Text and context: The Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia, Institute for the Study of Humane Issues, 1977, pp. 151-179.

⁴³ Una giovane mamma ha risposto così al questionario: "Le storie sono commoventi, insegnano ai bambini l'amore e il coraggio, e come genitori, lo si può far vedere tranquillamente. Insegna a essere gentili (*yasashii*) verso le altre persone adottando una prospettiva simile a quella dei bambini. Gli altri anime per bambini hanno numerose scene violente e fanno paura, ma questo no: mi piace come intenerisce, non muore nessuno ed è sempre a lieto fine".

to standardize the thought patterns and attitudes of the Japanese and make them toe the line in everyday life. While these pressures exist in any society, in Japan they constitute a general pattern which one might call friendly authoritarianism. It is authoritarian to the extent that encourages each member of society to internalize and share the value system which regards control and regimentation as natural, and to accept the instruction and orders of people in superordinate positions without questioning⁴⁴.

Risulta quindi importante riconoscere quali siano gli elementi che fanno apparire 'naturale (*shizen*) e gentile (*yasashii*)' un modo di essere, cioè un ordine sociale arbitrariamente stabilito da Jamuojisan. Essi possono essere sinteticamente riassunti in: 1) scarsa visibilità del personaggio Jamuojisan, che appare in scena per pochi secondi; 2) assenza di segni di rilievo: la sua barba, i capelli e gli abiti sono del colore non-colore bianco e non è quasi mai ritratto in azione; 3) è un essere umano, anziano e di sesso maschile. In quanto essere umano, vive in un luogo isolato dalla Città di Tutti (*minna no machi*), in cui risiedono i personaggi animali; in quanto uomo anziano, viene considerato naturale che detenga conoscenze particolari, sistemi e ricrei i personaggi-cose, prepari il pane per tutti coloro che sottostanno al suo arbitrio, cucini cibi speciali e che possa essere perfino 'creatore di eroi'.

Tuttavia,

Ci si accorge che quasi sempre 'naturale' significa 'giusto e normale' secondo la nostra attuale coscienza storica, ma i più non hanno coscienza di questa attualità determinata storicamente e ritengono il loro modo di pensare eterno e immutabile...La 'natura' dell'uomo è l'insieme dei rapporti sociali che determina una coscienza storicamente definita; questa coscienza solo può indicare ciò che è 'naturale' o 'contro natura'. Inoltre: l'insieme dei rapporti sociali è contraddittorio in ogni momento ed è in continuo svolgimento, sicché la 'natura' dell'uomo non è qualcosa di omogeneo per tutti gli uomini in tutti i tempi⁴⁵.

Qual è dunque il meccanismo per cui alcuni elementi strutturali di *Soreike! Anpanman* richiamano dei valori storicamente iscritti? In esso viene attuata una sovrapposizione di due regi-

⁴⁴ Sugimoto Y., *An introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge UP, 1997, p. 244.

⁴⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (1947), a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, p. 1874.

stri del tutto diversi: quello della cultura, che attribuisce valori ad azioni o cose, e quello della natura, di per sé neutro. È quest'ultimo piano ad essere utilizzato per legittimare una situazione culturale dove la discriminazione verso chi non è socialmente integrato (come Baikinman, i personaggi ospiti, o i personaggi marginali) viene giustificata con il ricorso alla natura: Baikinman è un batterio, nemico 'naturale' della vita organica, tutto ciò che fa sarà quindi illecito e tutti i suoi attributi (non ultimo quello di essere nero) saranno quindi negativi.

Grazie a questa confusione di livelli, elementi culturali come la gentilezza (o la violenza) nell'aiutare 'tutti', il vivere in famiglia o il lavoro artigianale, sono connessi al cibo (nutrimento della vita), al verde (*shizen*), al sole, e alla figura vincente di Anpanman, venendo quindi individuati come desiderabili e positivi. Al contrario la vita da *single*, la produzione con macchinari, l'alta tecnologia come computer e robot, sono connessi alla non commestibilità, a rocce, pioggia, e alla figura di Baikinman, venendo quindi percepiti negativamente. Ancora, essendo la giustizia (*seigi*) del gentile Anpanman che combatte per 'tutti' (*minna*), e l'amicizia (*nakayoshi*) che su tale giustizia si basa, ribadite a ogni singolo episodio, esse vengono riconosciute nel loro continuo reiterarsi come qualcosa di 'naturale'.

I valori... rappresentano nella definizione più condivisa di Kluckhohn le concezioni esplicite o implicite, proprie di ogni individuo o di un gruppo, di ciò che è meritevole di essere desiderato, che influenza la selezione dei diversi possibili mezzi, modi e fini dell'azione...i valori più radicati e più estesi nella personalità e nel sistema socio culturale non vengono sovente esplicitati...⁴⁶.

Questo è il motivo per cui nel caso di *Soreike! Anpanman* ci si è voluti concentrare principalmente sulle azioni concrete dei personaggi, sulla loro rappresentazione e sugli elementi di sostegno al comportamento, quali i colori o gli sfondi ambientali, piuttosto che sui soli dialoghi, sulle dichiarazioni d'intento dell'autore o sulle impressioni del pubblico.

Gli elementi attribuiti ad Anpanman (positivi), o a Baikinman (negativi), diventano quindi simbolo di altrettanti valori e possono essere così riassunti:

⁴⁶ M. D'Amato, *I teleroi*, Roma, Editori Riuniti, 1999, p. 217.

TABELLA 1.

<i>Anpanman</i> (Giustizia/Vittoria) +	<i>Baikinman</i> (Male/Sconfitta) -
NATURA	CONTRO NATURA
<ul style="list-style-type: none"> - Vegetazione. - Sole. - Cielo azzurro. - <i>Anpan.</i> Cibo (organico, nutrimento della vita). - Colori brillanti: giallo, rosso, verde, blu. - Sicurezza: linee rotonde, assenza di denti. - Residenza di legno. - Forza fisica innata. - Simbolo <i>smile</i> sul costume, sorrisi. - Fattezze umane: pelle rosa, guance rosse. 	<ul style="list-style-type: none"> - Assenza di verde: ambiente roccioso - Pioggia, nuvole - Cielo grigio - <i>Baikin.</i> Batterio (contro l'organico: nemico del cibo, nemico della vita)⁴⁷ - Colori scuri: nero, grigio, viola. - Pericolo: coda appuntita, denti affilati. - Residenza di roccia. - Forza fisica acquisita (con body building). - Corpo nero con estremità viola. - Bestialità diabolica: coda, ali da mosca, corna.
CULTURA	CONTRO CULTURA
<ul style="list-style-type: none"> - Umanità: abiti, cortesia, linguaggio cortese. - Lavoro: pattugliamento. Attività. - Conservazione e protezione dell'ordine. - Cordialità: sorrisi, gentilezza, autocontrollo. - Lavori manuali, artigianato, vita premoderna. - Altruismo: agisce in funzione degli altri <i>-minna</i>. - Assenza di sé: non usa espressioni di gusto e predilezione. - Convivenza, 'famiglia' nucleare - Socializzazione: 'tutti' lo acclamano. - Magia 	<ul style="list-style-type: none"> - Bestialità: seminudità, saluto inarticolato, frasi errate. - Ozio: noia, vita parassitaria, disoccupazione. - Opposizione, distruzione dell'ordine. - Ostilità: viso rabbuiato, grida di rabbia. - Macchinari uso di robot e computer. - Individualismo: agisce per se stesso. - Autoaffermazione: esprime chiaramente i suoi gusti. - Vita da <i>single</i>, o in promiscuità con l'amica Dokinchan. - Emarginazione: 'tutti' lo evitano. - Alieno

4. *La visione del mondo di Soreike! Anpanman e la sua compatibilità con le scuole per l'infanzia*

Quali potrebbero essere le motivazioni per cui una simile visione del mondo viene valorizzata da quel polo della duplice audience costituito dai genitori? Questi ultimi hanno attribuito il loro interesse per *Anpanman* al piacere dei figli, non consi-

⁴⁷ Bisogna sottolineare che i cibi derivati da azione batterica quali yogurt, formaggi o *nattō* (soia fermentata), non sono presi in considerazione.

derandosi quindi parte dell'*audience*⁴⁸. Del resto la conoscenza di Anpanman e del suo mondo sembra avvenga quando i figli iniziano a frequentare l'asilo nido (*hoikuen*)⁴⁹ o la scuola materna (*yōchien*)⁵⁰.

Il rapporto fra Anpanman e le scuole per la prima infanzia continua ormai da quasi trent'anni e non si limita ai soli libri illustrati: "Quando il mio Anpanman venne pubblicato come una serie di libri, ebbe un grande successo negli *hoikuen* e *yōchien*: il furgoncino con gli adesivi di Anpanman entrava nel loro cortile e veniva subito circondato da bambini entusiasti", scrive l'autore ottantaquattrenne Yanase Takashi⁵¹. La casa editrice Furēberukan in un'intervista riguardante le strategie di marketing successive all'elaborazione in formato *anime* ha dichiarato: "Ci limitavamo a parlarne agli insegnanti delle scuole materne che venivano alla nostra casa editrice". La stretta relazione fra scuole per l'infanzia e Anpanman è rilevabile anche dalla raccomandazione che ne viene fatta da istituzioni quali ad esempio l'Associazione Nazionale Scuole Materne Private (Zenku shiritsu yōchien rengōkai) o la Cooperativa Giapponese Asili Nido (Nihon hoiku kyōkai). Questi quasi trent'anni di sodalizio

⁴⁸ Il 55% delle risposte alla domanda "Perché si interessa ad Anpanman?", è stato: "Perché piace a mio/a figlio/a e non presenta particolari problemi per quel che riguarda l'educazione".

⁴⁹ In Giappone esistono due diverse istituzioni per i bambini nella prima infanzia: *hoikuen* e *yōchien*. Il primo, regolato dal Ministero del Lavoro e della Salute Pubblica, è frequentato per circa otto ore al giorno da bambini in età compresa fra i tre mesi e i sei anni, spesso figli di genitori che lavorano o che in generale non possono prendersi cura della prole. Si tratta per lo più di una struttura ricreativa, non particolarmente concentrata sull'istruzione. Il secondo, regolato dal Ministero della Cultura e dalla legge sull'istruzione scolastica, costituisce il primo ingresso alla scuola vera e propria: vi sono infatti dei programmi didattici da rispettare, la frequenza è di quattro ore al giorno per circa 39 settimane. Ad esso possono accedere bambini dai tre ai sei anni.

⁵⁰ Nel quaderno per i messaggi all'autore Yanase Takashi, messo a disposizione dei genitori nell'Anpanman Shop di Tōkyō, la madre di una bambina di quattro anni scrive: "Questa primavera frequenterà la seconda della scuola materna. Prima che frequentasse, i personaggi un po' troppo vivaci di *Anpanman* non mi interessavano molto, non guardavo nemmeno i video. [...] Ma l'anno scorso mia figlia ha iniziato la scuola materna, e ha avuto l'occasione di vederne i pannelli disegnati, i video e via dicendo. Così anche io ho iniziato a guardarlo e mi sono stupita per gli ottimi contenuti: insegna molte cose ai bambini e li fa sognare. Grazie".

⁵¹ Yanase T., *Anpanman no isho* (Il testamento di Anpanman), Tōkyō, Iwanami shoten, 1995, p. 182.

istituzionale indicano senza dubbio che i valori e modelli comportamentali veicolati da *Anpanman* si confanno a quella che viene considerata la prima società, al di fuori della famiglia, con cui il bambino viene in contatto, cioè al mondo delle scuole per la prima infanzia in cui si sviluppano le capacità infantili di comunicazione e comprensione sociale dei membri dell'attuale società.

Chiedere l'aiuto di Jamuojisan potrebbe essere interpretato come un esempio di comunicazione fra il bambino e i genitori, ma non si potrebbe capire allora l'unico punto in comune che hanno il paladino del Bene Anpanman e il rappresentante del Male Baikinman: essere senza madre. Potrebbe invece risultare estremamente interessante considerare la società descritta in *Anpanman* come una rappresentazione delle scuole per la prima infanzia: che persino Anpanman non abbia una madre potrebbe essere spiegato dal fatto che le mamme non possono entrare e rimanere con i bambini all'interno delle scuole materne, e uno dei messaggi chiave che questo *anime* veicola diverrebbe dunque il seguente: ci si può divertire e sentirsi sicuri e tranquilli, anche in un luogo in cui la mamma non c'è.

Inoltre se si suppone che *Anpanman* sia la rappresentazione del sociale che si struttura all'interno delle scuole materne, il continuo chiedere aiuto e riferire ciò che accade a Jamuojisan, di tanto in tanto raffigurato in piedi su una pedana, può essere visto come uno strumento che gli insegnanti possono utilizzare affinché la loro autorità venga riconosciuta dai bambini: secondo questa equazione, in cui Jamuojisan corrisponderebbe alla maestra/o, le regole della società di Anpanman /scuola materna possono essere imposte 'gentilmente' (*yasashiku*), previa supervisione e accettazione possono essere introdotte nuove alternative (il 'nuovo gusto' del *butaman*), e si può essere aiutati in qualsiasi momento a superare le proprie difficoltà. Se anche non si percepisce il *friendly authoritarianism*, ovvero il controllo del sorridente Jamuojisan (maestro/a), nel momento in cui non ci si adegui alle regole, c'è sempre il timore non solo di non riuscire a integrarsi, ma anche di ricevere un *anpanchi* (pugno *an*) dal suo rappresentante Anpanman/bambino più grande e venire espulso come Baikinman. Le violazioni di valore che Baikinman perpetua ricevendo sanzioni formali o informali da 'tutti' (*minna*) sono principalmente il prendere le cose altrui, sporcare o sporcarsi, e bagnare; e considerando che i maestri potrebbero trovarsi in difficoltà qualora il bambino

alla scuola materna dovesse, come Baikinman o la sua amica Dokinchan, esprimere i propri desideri e gusti con espressioni della propria individualità come ad esempio 'voglio... (... *tai*)', risulta alla fine comprensibile che sia 'vincente' il bambino che, come Anpanman, collabora, è affidabile e non si esprime.

In ultimo, l'equazione spiegherebbe le ragioni per cui Jamuojisan non consegna ai cittadini i mezzi per rendersi autonomi: la funzione delle scuole materne, come sottolineano Thomas Rholes e Yūki Megumi, non sarebbe tanto quella di sviluppare nei bambini una forte individualità e autonomia, quanto quella di fornire 'strumenti' utili alla socializzazione⁵².

Le parole chiave estrapolate come sopra da *Soreike! Anpanman* sono strettamente imparentate con l'ordine 'naturale' della vita nelle scuole per l'infanzia, in cui si gioca 'in amicizia (*nakayoku*)' 'tutti' (*minna*) insieme, e in cui quest'*anime* è stato via via introdotto e accettato come comodo strumento per l'educazione pubblica e la socializzazione primaria. Per quanto concerne la cosiddetta duplice *audience* di genitori e di bambini rispetto ad Anpanman, si può ipotizzare che subentri un ulteriore processo di mediazione da parte delle istituzioni per la prima infanzia, *hoikuen* e *yōchien*, e che si debba quindi parlare nell'insieme di una 'triplice *audience*': genitori, istituzioni prescolari, bambini.

Nonostante il messaggio di *Soreike! Anpanman* possa essere univoco, "rimane il problema del rapporto fra la mutabilità degli schemi di degustazione e l'oggettività delle strutture dell'opera degustata"⁵³; essendo l'interpretazione di ciascun costituente della triplice *audience* di *Soreike! Anpanman* interattiva, essa è al contempo parallela e differente⁵⁴, rappresentando con questo tipo di mobilità l'intreccio di rapporti reciproci in atto nella socializzazione primaria dei bambini. Ricordando il modello di decodificazione di Stuart Hall (*dominant-hegemonic*

⁵² Per un approfondimento cfr. T.P. Rohlen, *Order in Japanese Society: Attachment, Authority, and Routine*, "The Journal of Japanese Studies", 1989, pp. 5-40 e Yūki M., *Yōchien de kodomo wa dō sodatsu ka* (Come crescono i bambini nella scuola materna?), Tōkyō, Yūshindō, 1998.

⁵³ Eco, *op. cit.*, p. 167.

⁵⁴ Un esempio dei diversi indici di gradimento possono essere i personaggi di Dokinchan, che fra i genitori ottiene un 6% mentre fra i bambini un 9%, e Meronpannachan, che per i genitori è pari all'11% mentre fra i bambini al 6%.

position, negotiated code, oppositional code)⁵⁵, e l'ipotesi di una "decodifica differenziale" di Morley⁵⁶, secondo i quali l'ideologia emessa da un media non equivale a quella ricevuta, le ricerche future si concentreranno, utilizzando *Soreike! Anpanman*, sul tipo di socializzazione in atto all'interno della tripla *audience* 'istituzioni prescolari-genitori-bambini', per analizzare il rapporto esistente fra ciascun elemento di tale *audience* e l'*anime*: quindi fra istituzioni prescolari e *Soreike! Anpanman*, fra genitori e *Soreike! Anpanman*, fra bambini e *Soreike! Anpanman*.

Bibliografia

- D'Amato, Marina, *I teleroi*, Roma, Editori Riuniti, 1999.
- Downey, Sharon D., *Feminine Empowerment in Disney's Beauty and the Beast*, "Women's Studies in Communication", 19.2 (Summer 1996), pp. 185-212.
- Du Guy, Paul - Hall Stuart - Janes Linda - Mackay Hugh - Negus Keith, *Doing Cultural Studies: The case of the Sony Walkman*, London - Thousand Oaks - New Delhi, Sage Publications, 1997.
- Eco, Umberto, *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani, 1989 (1964), pp. 219-261.
- Giroux, Henry A., "Politics and Innocence in the Wonderful World of Disney", in *Disturbing Pleasures: Learning Popular Culture*, London, Routledge, 1994.
- Giroux, Henry A., "Animating Youth: the Disnification of Children's Culture", in *Fugitive Cultures: Race, Violence and Youth*, London, Routledge, 1996.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere* (1947), a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1977.
- Hall, Stuart, "Encoding/Decoding", in S. Hall *et al.*, *Culture, Media, Language: working paper i cultural studies, 1972-79*, Hutchinson, London, 1980

⁵⁵ S. Hall, "Encoding/Decoding", in S. Hall *et al.*, *Culture, Media, Language: working paper in cultural studies, 1972-79*, Hutchinson, London 1980.

⁵⁶ D. Morley, *Television, Audiences and Cultural Studies*, London, Routledge, 1992.

- Hori, Takahiro, *Nihon no omocha/anime wa korede ii no ka* (Vanno bene così i giocattoli e i cartoni animati giapponesi?), Tōkyō, Chirekisha, 1996.
- Mariotti, Marcella M., *Soreike! Anpanman no shakaigaku* (Sociologia di *Soreike! Anpanman*), "Soshioroji", n. 136, 1999, pp. 19-36.
- McQuail, Denis, *Sociologia dei media*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Morley, David, *Television, Audiences and Cultural Studies*, London, Routledge, 1992.
- Nakano, Emiko, "Terebianime ni miru kazokuzō" (L'immagine della famiglia negli anime televisivi), in Muramatsu Y., Gössmann H. (eds.), *Media ga tsukuru jendā* (Il gender costruito dai media), Tōkyō, Shinyōsha, 1998, pp. 104-135.
- Parsons, Talcott, *La struttura dell'azione sociale* (1937), Bologna, Il Mulino, 1962.
- Raffaelli, Luca, *Le anime disegnate*, Roma, Castelveccchi, 1994.
- Rohlen, Thomas P., *Order in Japanese Society: Attachment, Authority, and Routine*, "The Journal of Japanese Studies", 1989, pp. 5-40.
- Saitō, Jirō, "Chibi Marukochan" (La piccola Maruko), in 'Kodomo' no *shōmetsu* (La scomparsa dell'infanzia'), Tōkyō, Kirara shobō, 1998, pp. 222-28.
- Smith, Becky L., *What Disney teaches our children about leadership*, "Popular Culture Review", 10.2, August 1999, pp. 79-87.
- Sugimoto, Yoshio, *An introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge UP, 1997.
- Tsuda, Kōji, *Kyarakutā bijinesu to anime no shintenkai* (Il business dei *characters* e il nuovo sviluppo degli anime), "Tsukuru", 1998, p. 39-45.
- Yanase, Takashi, *Anpanman no isho* (Il testamento di Anpanman), Tōkyō, Iwanami shoten, 1995.
- Yanase, Takashi, *Anpanman Daizukan* (La grande enciclopedia illustrata di Anpanman), voll. 1-7, Tōkyō, Furēberukan, 1997.
- Yamaguchi, Masao, "Kinship, Theatricality and Marginal Reality in Japan", in Ravindra K. Jain (ed.), *Text and context: The Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia, Institute for the Study of Humane Issue, 1977, pp. 151-179.
- Yomota, Inuhiko, *Anime no ekkyō to Serāmūn* (Lo sconfinamento degli anime e *Saylor Moon*), "Yūrika", Seidosha, 1996, p. 82-87.
- Yūki, Megumi, *Yōchien de kodomo wa dō sodatsu ka* (Come crescono i bambini nella scuola materna?), Tōkyō, Yūshindō, 1998.

ABSTRACT

Assuming that *anime* for toddlers (1-4 years old), due to its intrinsic characteristics, represents a very useful means of understanding the shared values in a society, this paper is a sociological analysis of a popular *anime* for toddlers in Japan: *Soreike! Anpanman* (Go! Anpanman). With its huge gadgets market *Anpanman* has become a fixture in daily life and childcare institutions, and parents too appreciate its “educational features”. First, through a ‘textual analysis’ which will consider the practical actions of the main characters – the hero, Anpanman (Bean Bread-Kid), and the anti-hero, Baikinman (Mr. Bacteria) – and the structural elements of the *anime*, the specific hierarchy of values will be worked out. Second, suggestions will be made as to how these values can be related to the socializing process of infancy in pre-school institutions.

KEY WORDS

Sociology. *Anime*. Children. Anpanman.

LIST OF CONTRIBUTORS

Michela ANDREATTA (amichela@libero.it) studied Hebrew language and literature at the University of Venice, Ca' Foscari, and attended a Ph.D. course on Hebrew studies, with a dissertation on the Latin translation of Gersonides' *Commentary on the Song of Songs* accomplished by the Christian convert Flavius Mithridates for Giovanni Pico della Mirandola. Besides a number of essays which appeared on periodicals and miscellanies she has edited the catalogue of the Hebrew books of the "Salvatore Sabbadini's Collection" of the Civic Museums of History and Art in Trieste, now in press.

Nataschia DANIELI (natadani@tin.it) graduated in Hebrew language at the University of Venice, Ca' Foscari, in 2000, with a thesis on Nachman mi-Bratslaw. She completed her Ph.D. studies on Mošeh Hayyim Luzzatto in 2003. Now she continues her studies on Luzzatto's circle and works.

Francesco GRANDE (fgrande@fastwebnet.it) graduated in Lingue e Civiltà orientali from the University of Venice, Ca' Foscari. His dissertation discusses analogy hypothesis between syntactic structures and morpho-phonological ones in Arabic language. His main interests are linguistics and the Arabic linguistic tradition.

Barbara DE POLI (depoli.b@libero.it) is a researcher attached to the Centre Jacques Berque, Rabat. Her studies and publications deal with the socio-political history of contemporary Morocco.

Milena BERNARDELLI (leina@tin.it) graduated with full marks in 1999 at the University of Bologna, specialising in classical-philological studies. Her dissertation about *The old Armenian version of the Alexander Romance* was written under the supervision of Prof. Gabriella Uluhogian. In 1996 she attended the summer school of Western Armenian language, organised by P. Levon Zekiyani at the

University of Venice. Since 1997 she has contributed to the section of the Association of Italian armenists *Padus-Araxes*.

Daniela MENEGHINI (neghin@unive.it) is currently associate professor of Persian Language and Literature in the Department of Eurasian Studies at the University of Venice, Ca' Foscari. After graduating in Persian Language and Literature at the same University in 1985 she took her Ph.D. in Iranian Studies from the Istituto Universitario Orientale of Naples in 1992. She is mainly studying lexical statistics and stylistic analysis in the field of Neopersian Classical Poetry; at the moment she is carrying out an extensive research on Seljuk Literature and classical rhetoric revisited by the support of modern textual theory.

Mario VITALONE (vitalon@unina.it) is librarian at the Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" and until 2001 was temporary professor of Religious History of Iran at the same University. His publications deal mainly with the Zoroastrian rituals and the relationships between Iranian and Indian Zoroastrian communities.

Daniela BREDI (daniela.bredi@uniroma1.it) graduated in Politics from the University of Turin. She took her post-graduate degree in Oriental Studies (Islamic Studies and History of India) from the University of Rome "La Sapienza", after a stage at the School of Oriental and African Studies of the University of London, where she studied Urdu. Since 1981 she has been researcher in Islamic Studies and since 1993 she has taught Urdu Language and Literature at the University of Rome "La Sapienza". Most of her writings deal with the themes of national integration, feminine question and law-society relationship in indo-muslim environment.

Cecilia COSSIO (cossio@unive.it) is a researcher of Hindi Language and Literature in the Department of Eurasian Studies at the University of Venice, Ca' Foscari. She has extensively written on Hindi contemporary literature, in particular on anchalik or 'regional' narrative, nayi kahani or 'new short story', and cinema. Since 1998 she has taught History of India and is currently researching on Indian history as reflected in Hindi historical fiction and cinema, focusing on the Hindu-Muslim relations.

Daniela CAMPO (danicampo1977@libero.it) graduated in Chinese Language and Literature from the University of Venice, Ca' Foscari, in 2001. She is presently research assistant for Chinese Classical Language. Her research focuses on the development of Chinese Chan Buddhism in modern times, in particular on the autobiography and Dharma speeches of Chan Master Xuyun (1840-1959).

LIST OF CONTRIBUTORS

Claudia RAMASSO (ramasso@unive.it) graduated in Hindi Language and Literature from the University of Venice, Ca' Foscari, in 1996. From October 2000 to October 2002 she was sponsored by the Department of East Asian Studies of the University Ca' Foscari, working on a two year research project focussed on the iconography of Rudra-Śiva in his savage and transgressive aspects, entitled "Exchanges and appropriations of Śiva and tribal iconographic elements of ancient India". She is currently preparing her doctorate thesis in Indian History of Art, about aspects of the ten Mahavidya. From June 2002, she is a member of the Advisory Board of the Venetian Academy of Indian Studies (V.A.I.S.).

Marcella M. MARIOTTI (mariotti@unive.it) graduated in Japanese Language and Literature from the University of Venice, Ca' Foscari, where she is now under contract to teach Japanese language. She obtained her M.A. in Sociology of Mass Communication at the University of Osaka (Japan), where she has completed the Ph.D courses. At the moment she is studying Japanese Children's Literature and Japanese Language Didactics.