

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

STUDI MAGREBINI

VOLUME

XXV

1993-1997

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE DI NAPOLI  
CENTRO DI STUDI MAGREBINI

COMITATO DI REDAZIONE  
SERGIO BALDI, GIOIA CHIAUZZI, AGOSTINO CILARDO,  
GIUSEPPINA IGONETTI, LUIGI SERRA

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

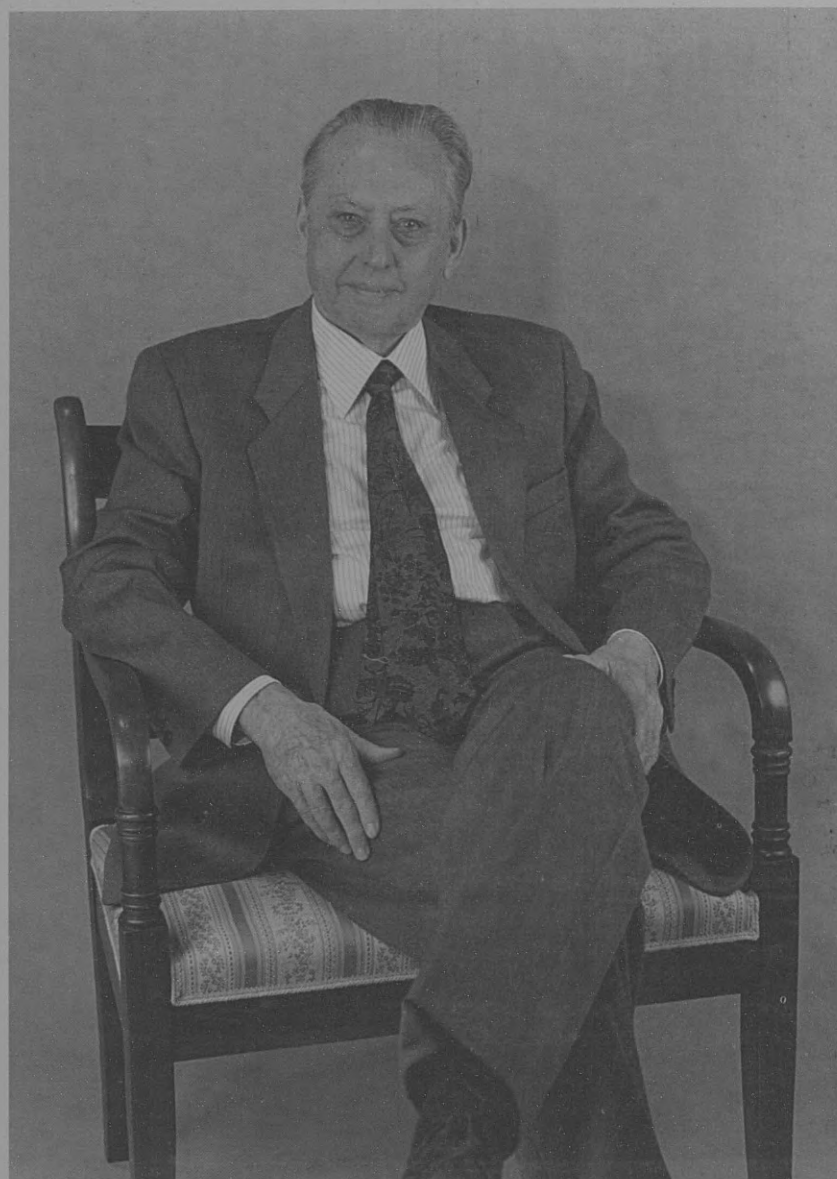
# STUDI MAGREBINI

VOLUME  
XXV  
1993-1997

Scritti in Onore  
di  
Giovanni Oman

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE  
NAPOLI





## GIOVANNI OMAN

	nn.
I. Curriculum vitae	
II. Pubblicazioni 1948–1950 (in Egitto)	57
1. Articoli per il <i>Journal d'Egypte</i> , firmati	2
2. Articoli per <i>Oriente</i> , Settimanale degli Italiani d'Egitto	5
3. Articoli pubblicati sul <i>Bulletin du Ministère des Affaires Etrangères</i> del Cairo	
III. Pubblicazioni 1960–2000 (in Italia)	113
1. Pubblicazioni scientifiche	7
2. Voci per l' <i>Encyclopédie de l'Islam</i> (E.I.2)	4
3. Voci per l' <i>Enciclopedia dell'Arte Medievale</i> (parzialmente pubblicate)	
4. Notizie firmate pubblicate su <i>Oriente Moderno</i>	
– sul Sudan pp. 86	
– sulla Libia pp. 70	
– sulla Tunisia pp. 63	
IV. Recensioni	3
1. Annali Istituto Italiano di Numismatica	10
2. Oriente Moderno (Roma)	3
3. East & West (Roma)	26
4. Annali Istituto Universitario Orientale	1
5. Studi Magrebini (Napoli)	

### I. CURRICULUM VITAE

È nato ad Heliopolis, un sobborgo residenziale del Cairo creato agli inizi del secolo da una Società belga in Egitto, il 24 giugno 1922. Seguendo le nomine della mamma maestra, venuta dal nativo Friuli per seguire il marito di origine carinziana, frequenta le scuole italiane nei quartieri cairini di Shubra e di Bulacco. Dopo aver conseguito nella sessione estiva del 1940 (l'ultima prima dell'entrata in guerra dell'Italia) il Diploma di Maturità scientifica con la media di 8/10, frequenta i corsi dell'Ecole Française de Droit, l'unica istituzione di livello universitario (francese) alla quale poteva accedere.



Dal 1941 al 1943 è segretario particolare di una personalità egiziana di spicco. Nel 1943, per aver aiutato un ufficiale italiano prigioniero a fuggire, è ospite del *Siġn al-aġānib*<sup>1</sup> per alcuni mesi insieme alla mamma complice. Nell'euforia che segue la ritirata delle truppe dell'Asse dall'Egitto, madre e figlio sono rimessi in libertà per l'intervento dell'allora Delegato Apostolico Monsignor Hughes e tornano a casa, ripulita da ogni arredo non essenziale e dai minuscoli avanzi di bilancio riposti per le emergenze.

Nel 1944-45, si arrabatta ad insegnare il francese presso il Lycée Franco-Egyptien della Mission Laïque Française in Egitto, e l'inglese in una scuola privata in via Soliman pacha.

Dal 1946 al 1951 è traduttore per la lingua araba e redattore presso il quotidiano in lingua francese del Cairo "Le Journal d'Egypte". (Vedasi l'Elenco degli articoli firmati e pubblicati in "terza pagina").

Nel 1952 è alle dipendenze della Legazione d'Italia a Gedda, in Arabia Saudita, in qualità di interprete traduttore. Durante il suo soggiorno, ebbe l'incarico di organizzare il pellegrinaggio alla Mecca dei pellegrini somali. Cercò di studiare anche l'ambiente frequentando la biblioteca del noto erudito locale Muḥammad Naṣīf, già conosciuto e citato dal Nallino. Sempre per conto del Ministero degli Esteri italiano accompagnò due missioni diplomatiche inviate presso l'allora regnante Imām Aḥmad a Taiz nel Yemen.

Lasciata Gedda e trasferitosi fortunatamente a Roma gli venne affidata, dal 1953 al 1956, una delle quattro trasmissioni arabe di Radio Roma in qualità di "collaboratore per la lingua araba" presso l'Ufficio Radiodiffusione per l'estero della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Negli anni accademici 1956-57, 1957-58 e 1958-59 ebbe l'incarico dell'insegnamento della lingua araba presso i corsi di lingua e cultura orientali della Sezione veneziana dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Corsi autorizzati con Legge 5 marzo 1951, n. 517, Gazzetta Uff. n. 157). I corsi si svolgevano presso l'Istituto Universitario di Economia e Commercio di Cà Foscari.

Iscrittosi nel 1953 all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, conseguì nel 1958 la laurea in Lingue, letterature ed istituzioni orientali - Gruppo: Vicino Oriente - Sezione: arabo, con voti 110/110 e la lode. La tesi intitolata "I prestiti semantici nell'arabo moderno" è stata pubblicata negli Annali della Sezione Linguistica dell'I.U.O. di Napoli.

<sup>1</sup> "La prigionia per gli stranieri".

Sempre all'Orientale, dal 1959 al 1962 fu assistente incaricato alla Cattedra di Storia e civiltà del Vicino e Medio Oriente dall'avvento dell'Islam all'età moderna.

Contemporaneamente è stato collaboratore e redattore della rivista "Oriente Moderno" dell'Istituto per l'Oriente di Roma per le rubriche Tunisia, Libia e Sudan. Sue sono le traduzioni siglate "G.O.". Durante lo stesso periodo fu incaricato dei corsi di arabo istituiti dallo stesso Istituto.

Nel 1960, e per parecchi anni, gli venne affidata la segreteria del Comitato per l'edizione critica del *Libro di Ruggero* di al-Idrīsī. In questa veste, ha aiutato la Prof.ssa Laura Veccia Vaglieri a portare a termine la prima fase del lavoro di raccolta dei manoscritti e di suddivisione del testo arabo fra gli specialisti incaricati della stesura del testo critico definitivo.

Nell'aprile 1965 conseguì la Libera docenza in Lingua e Letteratura araba, depositata presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli. La Libera docenza venne confermata nel 1971.

Nel marzo 1963 fu nominato lettore incaricato di arabo presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, e dal 15 marzo dell'anno successivo lettore ordinario. Dal novembre dello stesso anno e fino al 1968 fu incaricato dell'insegnamento di Storia e istituzioni musulmane e di Lingua araba presso la Facoltà di Giurisprudenza per i corsi di laurea in Scienze Politiche dell'Università di Cagliari.

Nel novembre 1968 ricevette l'incarico di Diritto musulmano e di Dialettologia araba, presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Nel febbraio 1971 venne dichiarato maturo al Concorso di Islamistica indetto dall'Università di Roma. Nell'ottobre dello stesso anno vinse il concorso per un posto di ruolo dei professori aggregati per il gruppo "Arabistica e Islamistica", presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Con D.M. 3.7.1978 è nominato professore ordinario di Lingua e letteratura araba a decorrere del 1.11.1978.

Dal 1976 al 1979 è professore di Lingua e letteratura araba presso la Facoltà di Lingua e letteratura araba dell'Università di Venezia Cà Foscari e direttore del Seminario di Letteratura araba. Nello stesso periodo è professore incaricato di Islamistica e Storia dei paesi islamici presso la Facoltà di Lettere e Filosofia per il Corso di laurea in Storia - Indirizzo orientale dell'Università di studi di Bologna.

Dal novembre 1979 al novembre 1992 è professore ordinario di Lingua e letteratura araba presso la Scuola di Studi islamici dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli; fuori ruolo, dal 1992 al 1995.

Dal 1984 al 1990, Preside della Scuola.



#### Associazioni scientifiche

- Socio dell’*Istituto per l’Oriente* (Roma), dal 1956.  
Dal 1984 al 1989, Direttore Scientifico, e dal 1990 al 1993 Presidente.
- Associate Member dell’*American Numismatic Society*, dal 1967.
- Membro dell’*Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, dal 1969.
- Membro della *Society for Nautical Research*, Greenwich, Londra.
- Membro del *Comité Scientifique de la Fondation Max van Berchem di Ginevra*, Svizzera, dal 1987 al 1999.
- Socio dell’*Accademia Selinuntina di Scienze Lettere Arti* – Mazara del Vallo, Sicilia, nella Classe di scienze, dal 1990.

#### Direzione di riviste scientifiche

- *Studi Magrebini*, dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli, dal 1983 al 1995.
- *Oriente Moderno*, dell’Istituto per l’Oriente di Roma, dal 1984 al 1989.

#### Dialogo euro-arabo

Nel quadro del “dialogo euro-arabo” a livello europeo, ha partecipato all’organizzazione del *Seminario Euro-Arabo* svoltosi a Venezia dal 28 al 30 marzo 1977. In qualità di rappresentante italiano ha partecipato al *Simposio di Amburgo* nel 1983 ed ai lavori della Commissione incaricata della stampa degli Atti, tenutisi a due riprese ad Amburgo e a due riprese a Tunisi, negli anni 1984 e 1985.

#### II. PUBBLICAZIONI 1948–1950 (IN EGITTO)

##### 1. Articoli scritti per il “*Journal d’Egypte*” – *Cairo d’Egitto*

1. L’Alain Gerbault égyptien – 4 avril 1948
2. Al-Sindibād al-Miṣrī (trad. araba del prec.) in al-Zamān del 7 aprile 1948
3. L’ambassadeur de l’Inde reçoit la presse – 7 avril 1948
4. Le festival aérien d’hier a été un grand succès – 25.4.1948
5. Comment ils ont débuté – Dimanche 9 mai 1948
6. La science égyptienne découvre la Vitamine L – 30.5.1948
7. Le disséqueur de momies – Dimanche 20 juin 1948
8. Les vedettes que j’ai connues – Dimanche 4 juillet 1948
9. Souvenirs d’un maître scénographe – Dimanche 29 août 1948
10. Le temple de la musique orientale – Dimanche 26 septembre 1948
11. Ras Ghareb, cité du pétrole – 31 octobre 1948
12. Le pianiste à la roulotte – 14.11.1948
13. Le frère du Comte Sforza en Egypte – 21 novembre 1948
14. L’émule de Van Gogh – Dimanche 28 novembre 1948
15. Il a vécu 20 ans dans la jungle – 12 décembre 1948
16. La maison aux 100 statues – Dimanche 19 décembre 1948
17. Voiles blanches sur le Nil – 25 et 26 décembre 1948
18. Le cactus est sa marotte – Dimanche 2 janvier 1949
19. Ses enfants vivent un rêve – Dimanche 9 janvier 1949
20. Découverte à Helouan – Ce couvent a 13 siècles – Dimanche 16.1.1949
21. Première danseuse étoile de la Scala de Milan – Rya Teresa Legnani est arrivée au Caire – 19 janvier 1949
22. Le multimillionnaire de l’air – Dimanche 23 janvier 1949
23. Elle devint harpiste en 15 jours – Dimanche 30 janvier 1949
24. Le Festival de Cannes sera-t-il celui du Cinéma égyptien? – Lundi 31 janvier 1949
25. L’expédition Ghiglione, qui a atteint la source du Nil est de passage au Caire – Mardi 1<sup>er</sup> février 1949
26. Le Festival de Cannes sera-t-il celui du Cinéma égyptien? Mardi 1<sup>er</sup> février 1949
27. *Rihla ṭāḥī ilà a’ālī al-Nīl* (trad. araba del prec.) in al-Zamān del 2 febbraio 1949
28. Le Féstival ecc. – Vendredi 4 février 1949
29. Cet homme a escaladé l’Everest – Dimanche 6 février 1949
30. Un maître ès-mimes – Dimanche 20 février 1949
31. Le Commandant de la Garde Pontificale nous fait part de son admiration pour notre pays – Samedi 5 mars 1949



32. Assia Noris, la "baby-star" – Dimanche 6 mars 1949
33. Le maire-artiste – Dimanche 13 mars 1949
34. Cette photo est dans votre portefeuille – Dimanche 20 mars 1949
35. Un centre pour la formation de techniciens et de statisticiens de l'alimentation et de l'agriculture sera formé au Moyen-Orient – Jeudi 7 avril 1949
36. Un cinéaste italien tourne en Egypte – Dimanche 10 avril 1949
37. La conférence du Bureau Régional de la F.A.O. a cloturé hier ses travaux – Lundi 11 avril 1949
38. Elever les conditions de vie dans tous les pays... tel est le but de l'Organisation des Nations Unies pour l'Agriculture et l'Alimentation – Samedi 16 avril 1949
39. Il veut sauver le coton égyptien – Dimanche 17 avril 1949
40. L'Université populaire – Dimanche 24 avril 1949
41. Le Sultan du désert – Dimanche 5 juin 1949
42. Chanteuse par chagrin – Dimanche 10 juillet 1949
43. A l'assaut de la Tour Eiffel – Dimanche 17 juillet 1949
44. La maison extensible – Dimanche 24 juillet 1949
45. Le cinéaste-dompteur – Dimanche 7 août 1949
46. Saad préfère les brunes – 2 octobre 1949
47. Dans ces cages d'acier ils fabriquent 120.000.000 de timbres par an – Dimanche 16 octobre 1949
48. L'homme-requin caméraman – Dimanche 4 décembre 1949
49. Elle peint par amour – Dimanche 18 décembre 1949
50. A l'ombre des pyramides, un capitaine de la Garde impériale dresse les amazones égyptiennes – Dimanche 18 décembre 1949
51. Il veut révolutionner le théâtre – Dimanche 22 janvier 1950
52. Virginia Zeani, l'artiste universitaire – Dimanche 29 janvier 1950
53. Ce médecin compose des rumbas – Dimanche 19 février 1950
54. Je suis venu en Egypte établir un parallèle entre les civilisations americano-latine et pharaonique... – 22 février 1950
55. Pour la nouvelle saison artistique, l'Opéra s'habille de neuf – s.d.
56. Une nouvelle société égyptienne de transport aérien – Vendredi 13 août 1952

2. In «ORIENTE» *Settimanale degli Italiani d'Egitto*

- All'ombra di un castello diroccato nel deserto, Ho assistito ad un match di boxe fra la Pampanini e Fiermonte – 12 gennaio 1950  
 La vita segreta di Virginia Zeani – Giovedì 2 febbraio 1950

3. Sul "Bulletin culturel" du Ministère des Affaires Etrangères

*L'Egypte, carrefour de l'aviation internationale*, in "Egypte. Bulletin de l'Information" Département de la Presse, Août 1950, pp. 24-27 (con 4 foto). Tradotto in inglese senza firma con il titolo *World Air Thoroughfare* nell'edizione "Egypt News Bulletin", August 1950, pp. 22-25.

*Les Monuments Arabes du Caire*, ibid., Septembre 1950, pp. 10-15. Tradotto in inglese con il titolo *Arab Monuments in Cairo* nell'edizione E.N.B. September 1950, pp. 10-15 + 6 illustrazioni. La nota aveva per titolo "Préface à une visite des monuments arabes du Caire".

*Le génie de l'Islam*, ibid., Octobre 1950, pp. 13-17 con tre foto a piena pagina.

III. PUBBLICAZIONI 1959-2000 (IN ITALIA)

ABBREVIAZIONI\*

1. AFRICA (R) – Africa – Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa, Roma
2. AIIN – Annali Istituto Italiano di Numismatica, Roma
3. AION-AIUON – Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli
4. BALM – Bollettino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo, Venezia
5. BOLLNUM – Bollettino di Numismatica. Istituto poligrafico dello Stato, Roma
6. DSRAPA – Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi dell'I.U.O.
7. EASTWEST – East and West – Istituto italiano per il Medio e Estremo Oriente (Roma)
8. IPALMO – Istituto per le relazioni tra Italia e i Paesi dell'Africa, America latina e Medio Oriente, Roma
9. I.U.O. – Istituto Universitario Orientale, Napoli.
10. JESHO – Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden, Netherlands
11. JOS – Journal of Oman Studies
12. LEVANTE – Centro per le relazioni italo-arabe, Roma
13. NAC – Numismatica e Antichità Classiche – Quaderni Ticinesi, Lugano
14. O.M. – Oriente Moderno, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma
15. QSA – Quaderni di studi arabi, Dipartimento di scienze storico-archeologiche e orientalistiche, Università di Venezia
16. RANL – Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei
17. STUDMAGR – Studi Magrebini – Centro di Studi Magrebini, Istituto Universitario Orientale, Napoli.

\* Secondo: *Periodical Abbreviations* in "Numismatic Literature" n. 139, March 1998, The ANS, New York, pp. xiv-lxi.

*Recommandations aux auteurs et abréviations des périodiques*, Publications de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire, 1993, pp. 120.



SINTESI DEGLI ARGOMENTI TRATTATI (ANNI 1959-2000)

I. ANTROPONIMIA ARABA: nn. 64, 66, 67, 74, 70

II. EPIGRAFIA ARABA: n. 48

ITALIA { In genere: n. 37  
Napoli: n. 16  
Ravello: nn. 29, 59  
Roma: n. 18  
Sardegna: nn. 30, 63  
Castel Castagna: n. 77

ESTERO { IRAN: Pir-i-Bakran: nn. 109-112  
OMAN: Dhofar: nn. 68, 72, 76, 94, 96, 110  
NUBIA: Khor Nubt: n. 108  
DAHLAK: nn. 24, 38, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 58, 90  
EGITTO: n. 101

III. IDRISIANA: nn. 8, 9, 11, 20, 28, 32, 33, 37bis, 102

IV. ISLAMISTICA: nn. 3, 23, 87, 88

V. ITTIONIMIA (ALM e Paesi extramediterranei): nn. 17, 22, 31, 40, 41, 42, 47, 55, 73, 78, 81, 100, 105, 106, 107

VI. LETTERATURA ARABA (antica e moderna): nn. 5, 13, 15, 21, 99, 103

VII. LINGUISTICA E DIALETTOLOGIA: nn. 4, 6, 7, 10, 91, 98

VIII. NUMISMATICA: nn. 12, 19, 25, 26, 27, 34, 39, 52, 86, 97

IX. TERMINOLOGIA MARINARESCA MEDIEVALE: n. 60

X. TRADUZIONI: nn. 1, 2, 14

XI. VARIA: nn. 35, 46, 53, 54, 62, 65, 69, 70, 71, 80, 82, 85, 89, 95, 104, 111

XII. NECROLOGI: nn. 36, 56, 57, 61, 75, 83, 84, 92, 93

Pubblicazioni scientifiche

1959

1. *La Costituzione della Repubblica Tunisina (1 giugno)*, in "O.M." XXXIX, n. 6, giugno 1959, pp. 411-415 (Traduzione).

1960

2. *Accordo per le acque del Nilo e le indennità fra il Sudan e la Repubblica Araba Unita (8 novembre 1959)*, in "O.M." XL, n. 3, marzo 1960, pp. 177-181 (Traduzione).
3. *La questione del digiuno di ramadan in Tunisia*, in "O.M." XL, n. 11-12, novembre-dicembre 1960, pp. 763-774.
4. *I prestiti semantici nell'arabo moderno*, in "Annali della Sezione linguistica" dell'I.U.O. di Napoli, vol. II, dicembre 1960, pp. 235-255 (1ª parte).

5. *Uno specchio per principi dell'Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib*, in "AIUON" n.s. X, 1960, pp. 1-35. Ristampa in: Gāhiz, *Il principe musulmano* (Editrice Marietti) 1996, pp. 1-33.

1961

6. *I prestiti semantici nell'arabo moderno* (Continuazione e fine), in "Annali della Sezione linguistica" dell'I.U.O. di Napoli, vol. III, dicembre 1961, pp. 203-236.
7. *Abbreviature e sigle nell'arabo moderno*, in "O.M." XLI, n. 10-11, ottobre-novembre 1961, pp. 800-802.
8. *Notizie bibliografiche sul geografo arabo al-Idrīsī (XII secolo) e sulle sue opere*, in "AIUON" n.s. XI, 1961, pp. 25-61.

1962

9. *Addenda alle Notizie bibliografiche sul geografo arabo al-Idrīsī (XII secolo) e sulle sue opere*, in "AIUON" n.s. XII, 1962, pp. 193-194.
10. *Notizie sulla terminologia militare in alcuni paesi arabi*, in "O.M." XLII, n. 3, marzo 1962, pp. 278-284.

1963

11. *Voci marinaresche usate dal geografo arabo al-Idrīsī (XII secolo) nelle sue descrizioni delle coste settentrionali dell'Africa*, in "AIUON" n.s. XIII, 1963, pp. 1-26.
12. *Monete con iscrizioni arabe del Medagliere del Museo Nazionale di Napoli*, in "AIIN" IX-X, 1962-63, pp. 1-33.

1964

13. *Saggi di poesia sudanese contemporanea di espressione araba*, in "Levante" XI, n. 3-4, 1964, pp. 36-45.
14. *La coscienza religiosa islamica di fronte alla politica di Mu'āwiya*, traduzione dal Vol. TAHA HUSEIN, Napoli 1964, pp. 177-181.
15. *Un poeta pastore: al-Ra'ī*, Notizie bibliografiche, raccolta di testi e frammenti, traduzione, in "AIUON" n.s. XIV, 1964, pp. 311-387.

1965

16. *Steli funerarie dell'Istituto Universitario Orientale*, in "AIUON" n.s. XV, 1965, pp. 308-318 + XVI tavv.

1966

17. *L'ittionimia nei Paesi Arabi del Mediterraneo*, Quaderni dell'Archivio Linguistico Veneto, 3, Firenze (Casa editrice Leo S. Olschki) 1966, pp. XLVIII + 295 + 1 carta.
18. *Stele funeraria del Museo Orientale di Roma*, in "AIUON" n.s. XVI, 1966, pp. 269-271 + 2 tavv. f.t.
19. *Remarques sur la première monnaie ottomane en cuivre frappée au Caire en l'an 926/1520*, in "JESHO" IX, part III, 1966, pp. 297-302 + 1 tav. ft.
20. *Addenda II, alle Notizie bibliografiche sul geografo arabo al-Idrīsī e sulle sue opere*, in "AIUON" n.s. XVI, 1966, pp. 101-103.
21. *Un poeta pastore: al-Rā'ī. II Versi contenenti toponimi*, in "AIUON" n.s. XVI, 1966, pp. 89-100.

1967

22. *Problemi dell'ittionimia araba*, in "Atti del III Congresso di Studi arabi e islamici" (Ravello 1966), Napoli 1967, pp. 541-547.
23. *Precetti alimentari concernenti il pesce*, in "BALM" n. 8-9, 1966-67, pp. 215-219.

1968

24. *Osservazioni su una iscrizione proveniente dalle isole Dahlak*, in "AIUON" n.s. XVIII, 1968, pp. 331-334 + 1 tav. ft.
25. *Monete ayyubite (VI sec. Eg./XII sec.-VII sec. Eg./XIII sec. del Museo d'Arte Islamica del Cairo)*, in "AIIN" XV, 1968, p. 258.
26. *Un nuovo metodo per la determinazione del contenuto d'argento delle monete*, in "AIIN" XV, 1968 pp. 258-259.
27. *Monete con iscrizioni arabe nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari*, in "AIIN" XV, 1968, pp. 115-118.

1969

28. *Addenda III, alle Notizie bibliografiche sul geografo arabo al-Idrīsī e sulle sue opere*, in "AIUON" n.s. XIX, 1969, pp. 45-55.
29. *Notizie su una iscrizione con caratteri arabi di Ravello*, in "AIUON" n.s. XIX, 1969, pp. 266-268 + 1 tav. ft.

1970

30. *Vestiges Arabes en Sardaigne*, in "Actes du 2<sup>ème</sup> Congrès International d'Études Nord-Africaines, Aix-en-Provence", novembre 1968, Vol. I, 1970, pp. 175-184.

31. *Osservazioni sull'ittionimia araba*, in "BALM" n. 10-11, 1968-70, pp. 197-219.
32. *Osservazioni sulle notizie biografiche comunemente diffuse sullo scrittore arabo al-Šarīf al-Idrīsī (VI/XII sec.)*, in "AIUON" n.s. XX, 1970, pp. 209-238.
33. *A propos du second ouvrage géographique attribué au géographe arabe al-Idrisi: Le "Rawd al-Uns wa Nuzhat al-Nafs"*, in "Folia Orientalia" XII, Krakow 1970, pp. 187-193.
34. *On Eight Coins of Akbar found in a Rock-shelter near Ghālīgai, Swat*, in "EASTWEST" XX, n. 1-2, March-June 1970, pp. 105-107 + 1 tav.
35. *L'ordinamento costituzionale del regno di Libia (1951-1969)*, in "Atti della Settimana Maghrebina, Cagliari 22-25 maggio 1969", Milano (Giuffrè edit.) 1970, pp. 111-123.
36. *Ricordo di Hasan Husni 'Abd al-Wahhāb*, in "O.M." L, n. 7-8, luglio-agosto 1970, pp. 524-528.

1971

37. *Vestigia arabe in Italia*, in "Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970", II. L'Oriente islamico, Roma (Istituto per l'Oriente) 1971, pp. 277-290.

1972

- 37bis. *Al-Idrisi. Opus Geographicum*, Sectio III, Clima III, Fasc. III, Napoli-Roma 1972, pp. 310-316. Testo arabo critico relativo alla Libia attuale.

1973

38. *La Necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso), Nuovi materiali epigrafici I*, in "AIUON" n.s. XXXIII, 1973, pp. 561-569.
39. *The Nomenclature of Islamic Coins: a Tentative Bibliographical Approach*, in "Actes du 8<sup>ème</sup> Congrès International de Numismatique - New York-Washington", Septembre 1973, Paris-Bâle, pp. 553-557.

1974

40. *L'ittionimia araba delle acque interne. I - I laghi egiziani ed il Bacino del Nilo*, in "O.M." LIV, n. 11, maggio-giugno 1974, pp. 335-384.
41. *Idem, Addenda*, ibid., n. 12, novembre-dicembre 1974, pp. 635-641.
42. *Sui nomi generici di "pesce" nell'arabo*, in "Orientalia Hispanica" I, Arabica-Hispanica, Pars Prior, Leida 1974, pp. 531-536.



43. *La Necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso). Nuovi materiali epigrafici*, in "AIUON" n.s. XXXIV, 1974, pp. 209-215.
44. *La necropoli islamica di Dahlak Kebir nel Mar Rosso*, in "Africa" XXIX, 1, marzo 1974, pp. 43-54 + 2 tavv.
45. *The Islamic Necropolis of Dahlak Kebir in the Red Sea. Report on a Preliminary Survey Carried out in April 1972*, in "EASTWEST" XXIV, n. 3-4, Dec. 1974, pp. 1-47 + 38 tavv.
46. *Gli studi universitari di arabistica e nuova didattica per l'insegnamento della lingua araba*, in "Bilancio e prospettive degli studi arabistici in Italia", Roma (IPALMO) 1974, Atti e Documenti 6, pp. 15-19.

#### 1975

47. *Sur les termes arabes désignant le rouget en Méditerranée*, in "Mélanges d'Islamologie" (Correspondance d'Orient n. 13) dédiés à la mémoire de A. Abel par ses collègues, ses élèves, ses amis, Bruxelles 1975, pp. 319-333.
48. *Note per l'osservazione e la descrizione di un'epigrafe in caratteri arabi*, in "Onomasticon Arabicum", Sussidi didattici I, Roma (Istituto per l'Oriente - C.N.R.) 1975, pp. 73-86.

#### 1976

49. *La Necropoli islamica di Dahlak Kebir - Epigrafi del Museo Civico di Modena*, Napoli ("IUON" - Scuola di Studi Islamici) 1976, pp. 81 + XXIV.
50. *La Necropoli islamica di Dahlak Kebir - Epigrafi del Museo F. Martini di Asmara*, Napoli ("IUON" - Scuola di Studi Islamici) 1976, pp. 75 + XVIII.
51. *La Necropoli islamica di Dahlak Kebir - Il materiale epigrafico*, in "Akten des VII. Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft" - Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen - Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge n. 98, 1976, pp. 273-281.
52. *Copper Coins of Khusra Shāh, Lord of Rūdbar*, in "AIUON" n.s. XXXVI, 1976, pp. 424-429.
53. *Il seminario per il dialogo islamo-cristiano di Tripoli*, in "Levante" XXIII, n. 2, giugno 1976, pp. 5-16.
54. *Sviluppi storici e problemi linguistici dei Paesi Arabi*, in Autori vari, *Lingua e politica*, Roma (Officina Edizioni) 1976, pp. 43-55.

#### 1977

55. *I termini arabi relativi alla sogliola nel Mediterraneo*, in "Journal of Maltese Studies" XI, 1977, pp. 59-68.

56. *Ricordo di George Carpenter Miles*, in "O.M." LVII, n. 1-2, gennaio-febbraio 1977, pp. 34-39.
57. *Bibliografia di George Carpenter Miles*, in "AIIN" XXI-XXII, 1974-75, pp. 240-245.

#### 1978

58. *Treasures of the British School at Rome. A Thirteenth Century Tombstone from Dahlak Kebir*, Occasional Paper n. 2 Published by the Faculty of Archaeology, History and Letters of the British School at Rome, 1978, pp. 2.
59. *Postille a "Notizie su una iscrizione con caratteri arabi a Ravello"*, in "AIUON" n.s. XXXVIII, 1978, pp. 501-502.
60. *La terminologia marinaresca araba alto-medievale nel Mediterraneo*, in "Settimana di studio del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo - La navigazione mediterranea nell'alto medioevo" - 14-20 Aprile 1977, Spoleto 1978, Tomo secondo, pp. 775-796.
61. *L'Unione degli Storici arabi - Commemorazione del primo anniversario della morte di Arnold Toynbee*, in "O.M." LVIII, n. 12, dicembre 1978, pp. 861-864.

#### 1979

62. *Gli studi arabistici e islamistici in Italia*, in Ministero degli Affari Esteri, Dir. Gen. per la cooperazione culturale, scientifica e tecnica, *La COOPERAZIONE CULTURALE*, - Il Veltro, Rivista della civiltà italiana, XXIII, 1979, n. 5-6, pp. 5-8.

#### 1980

63. *Iscrizioni arabe in Sardegna*, in "Atti della Settimana internazionale di Studi mediterranei medievali e moderni" - Cagliari 27 Aprile - 1 maggio 1979, Milano (Giuffrè Editore) 1980, pp. 213-227 + 5 tavv. f.t.
64. *Personal Names in the Southern Region (Zufar) of the Sultanate of Oman - Materials for the Study of Arabic Antroponymy*, in "O.M." LX, n. 1-6, gennaio-giugno 1980, pp. 181-195.
65. *Gli arabi in Italia* - Testo di una conferenza pubblicata in "Rassegna del mondo arabo", Nuova serie, XX, 1980, pp. 17-23.

#### 1982

66. *Personal Names in the Capital Area of the Sultanate of Oman - Materials for the Study of Arabic Antroponymy*, in "Cahiers d'onomastique arabe 1981" pu-



bliés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes, CNRS, Paris 1982, pp. 95–113.

67. *Personal Names in the Regional Areas of the Sultanate of Oman. Materials for the Study of Arabic Antroponymy*, in "AIUON" n.s. XLII, 1982, pp. 527–564.
68. *The Burial Stelae of Muḥammad "Šāhib Mirbāṭ"*, in "Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata", I.U.O. Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, Napoli 1982, pp. 397–401 + 4 tavv. f.t.
69. *L'Editoria araba in Italia*, in "Atti del I Convegno su: La presenza culturale italiana nei Paesi Arabi: storia e prospettive" – Napoli 28–30 maggio 1980, Roma (Istituto per l'Oriente) 1982, pp. 111–115.
70. Revisione della traduzione italiana di al-Nawawi, *Quaranta hadith*, a cura di Mohammad Ali Sabri, Roma (CESI Editore) 1982, pp. 141.
71. *Le 'Coppe magiche' nella medicina popolare araba*, in "La Bisaccia dello Sheikh", Venezia (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasiologia dell'Università di Venezia) 1981, pp. 215–219.
72. *Dirāsah tamhīdiyyah 'an al-nuqūš al-islāmiyyah fī Šalālah bil-miṭṭaqah al-ḡanūbiyyah*, in "Ḥaṣad nadwat al-dirāsāt al-'umāniyyah – Dū al-ḥiḡḡah 1400 H." – November 1980, Vol. VIII, pp. 1–101 ("Ricognizione preliminare del materiale epigrafico islamico di Salalah, nella Regione Meridionale dell'Oman").

#### 1983

73. *Recenti studi sull'ittionimia araba*, in "Scritti linguistici in onore di Giovan Battista Pellegrini", Pisa (Pacini editore) 1982, II vol. (1983), pp. 1301–1306.
74. *Les noms propres arabes en Mauritanie. Matériaux pour l'étude de l'anthroponymie arabe*, in "StudMagr" XV, 1983, pp. 181–206 + 1 tav.
75. *Ricordo di Paul Balog (1900–1982)*, in "StudMagr" XV, 1983, pp. 209–220.
76. *Preliminary Epigraphic Survey of Islamic Material in Dhofar*, in "Journal of Oman Studies" vol. 6, part 2, pp. 277–289 + 72 tavv.
77. *Inscrizione a caratteri cufici su una gemma della croce di Castel Castagna*, in "I. I Documenti dell'Abruzzo Teramano", Cap. VI Oreficeria, Editore De Luca 1983, pp. 270–272. *La Valle Siciliana o del Mavone*.

#### 1984

78. *Projects of Research on Maritime Terminology in the Arab Countries*, in "Rocznik Orientalistyczny" (Volume in honour of Dr. J. Bielawski) Varsavia, t. XLIII, 1984, pp. 117–121.
79. *Nomi femminili nel distretto di Gedda in Arabia Saudita*, in "Studi in onore di

Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno", Roma (Università la Sapienza) 1984, vol. II, pp. 581–586.

80. *Il contributo italiano alla conoscenza dell'Arabia Saudita*, Roma (Centro per le Relazioni italo-arabe – Istituto per l'Oriente) 1984, pp. 4 (In occasione della mostra Italia–Arabia Saudita).
81. *L'ittionimia araba delle acque interne. II. Il bacino dell'Eufrate e del Tigri*, in "O.M." n.s. III (LXIV), n. 1–6, gennaio–giugno 1984, pp. 95–108.
82. *Recenti pubblicazioni del Ministero del Turāt al-Qawmī (Ministry of National Heritage) nel Sultanato dell'Oman*, in "O.M." n.s. III (LXIV), n. 7–12 luglio–dicembre 1984, pp. 233–234.
83. *Ricordi: Felix Maria Pareja (1890–1983)*, in "O.M." ibid., pp. 251–252.
84. *Ricordi: Mahmud Al-Ghul (1923–1983)*, in "O.M." ibid., pp. 253–254.

#### 1985

85. *Euro–Arab Seminar on Means and Forms of Cooperation for the Diffusion in Europe of the Knowledge of Arabic Language and Literary Civilization*, Venice 28–30 march 1977. A Report by Giovanni Oman in EURO–ARAB DIALOGUE – The relations between two cultures – Acts of the Hamburg Symposium – April 11 to the 15th 1983, English version, Croom Helm 1985, pp. 317–323. Versione francese e Versione araba.

#### 1986

86. *A proposito della traslitterazione e della traduzione di leggende monetali arabe di Sicilia*, in "BollNum", 6–7, anno 1986, Gennaio–Dicembre, Anno IV Serie 1, pp. 7–10 (Min. per i Beni culturali e ambientali – Ist. Poligrafico dello Stato).
87. *Arabi e Islam*, in "Restauro" – Quaderni di restauro dei monumenti e di urbanistica dei centri antichi, Anno XV, nn. 84–85, marzo–giugno 1986, La conservazione del patrimonio culturale del mediterraneo, I. La cultura islamica, pp. 31–42.

#### 1987

88. *L'islam nel nostro secolo*, in "Uomini e Tempo contemporaneo", a cura di Roberto Barbieri, Milano (JACA BOOK) 1986, marzo 1987, pp. 241–246.
89. *Materiali per lo studio delle coppe magiche nella medicina popolare araba*, in "NAC" XVI, pp. 337–358.
90. *La Necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso) – Materiali epigrafici di varia ubicazione: Musei, Privati, in situ, senza alcuna indicazione*, Napoli (I.U.O. DSRAPA) 1987, pp. XVIII + 71.



1988

91. *Le cento parole arabe di maggior frequenza*, in "Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno", Napoli (I.U.O.) 1985 (1988), pp. 463-477.

1989

92. *Paul Balog 1900-1982*, in "AIIN" XXX, 1983 (Roma 1986), pp. 261-271.  
 93. *Ricordo di 'Īsà al-Nā'ūrī (1918-1985)*, in "O.M." n.s. VI (LXVII), n. 7-12, luglio-dicembre 1987, pp. 181-186.  
 94. *Arabic-islamic epigraphy in Dhofar in the Sultanate of Oman*, in "OMAN STUDIES", Papers on the archeology and history of Oman edited by P. Costa and M. Tosi, Roma (IsMEO) 1989, pp. 193-198 + 6 tavv.  
 95. *Materiali per lo studio della presenza araba nella regione italiana*, Introduzione, in "StudMagr" XXI, 1989, pp. 1-8.

1991

96. *Iscrizioni augurali a Masqat nel Sultanato dell'Oman*, in "Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano" raccolti a cura di Gianni di Stefano, Trapani 1991, pp. 181-188.  
 97. *Monete d'argento di Sultani del Bengala nel Museo d'Arte estremo-orientale e di Etnografia di Milano*, in "NAC" XX, 1991, pp. 263-279.  
 98. *Osservazioni sulle cento parole più frequenti nelle lingue araba ed inglese*, in "Yad-Nama in memoria di Alessandro Bausani", vol. III - Storia della Scienza. - Linguistica - Letteratura, Roma (Studi Orientali pubblicati dal Dipartimento di Studi Orientali, Università di Roma) 1991, pp. 149-167.  
 99. *Voci poetiche del Sudan*, in "Labirinti" (Associazione Orestyadi di Gibellina) IV, n. 3-4, 1991, pp. 33-44.

1992

100. *L'ittionimia nei Paesi Arabi dei Mari Rosso, Arabico e del Golfo Persico (o Arabico)*, Napoli (I.U.O. DSRAPA) 1992, pp. XLV + 194 + pp. 54 illustrazioni.

1993

101. *Bacile con incrostazioni d'argento a nome del Sultano mamelucco Qalawūn al-Ṣālihī (1279-1290 A.D.)*, in "NAC" XXII, 1993, pp. 279-294 + X tavv.

1994

102. *Notizie bibliografiche sul geografo arabo al-Idrisi (XII secolo) e sulle sue opere*, IV, in "Studi Magrebini" XXII, 1990 (1994), pp. 9-36.

1995

103. *Presentazione del poeta egiziano Farouk Gueda e di una scelta di versi che illustrano la sua opera*, Roma (Accademia d'Egitto) 1995, pp. 30.

1996

104. *Medaglia aurea di epoca omayyade con effigie di cavaliere che caccia col falcone*, in "NAC" XXV, 1996, pp. 305-311.  
 105. *Materiali per lo studio dell'ittionimia araba: il pesce San Pietro*, in "Un ricordo che non si spegne - Scritti di docenti e collaboratori dell'Istituto Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani", Napoli (I.U.O. Dipartimento di Studi Asiatici - Series Minor) 1995, pp. 277-284.

1997

106. *Materiali per lo studio dell'ittionimia araba. Gli ittionimi nel "Libro di Ruggero", XII sec.*, in "StudMagr" XXIV, 1992 (1997), pp. 1-28.  
 107. *Ittionimi portoghesi rilevati da Matteo Ripa nel suo viaggio in Cina agli inizi del XVIII secolo*, in "Istituto Universitario Orientale, Congresso Internazionale Il Portogallo e i mari: Un incontro tra culture", Napoli (I.U.O. Liguori editore) 1997, vol. II, pp. 521-540.

1998

108. Giovanni OMAN - Vincenza GRASSI - Augusto TROMBETTA, *The Book of Khor Nubt, Epigraphic Evidence of an Islamic Arabic Settlement in Nubia in the III-IV Centuries A.H./X-XI A.D., Part One: Preliminaries and transcription of the texts - Part two: the photographs*, Napoli (I.U.O. DSRAPA) 1998, I. pp. 182, II. pp. 137.

1999

109. *Materiali per lo studio dell'epigrafia arabo-islamica - Il "Cufico quadrato": tentativo di definizione delle tre varietà riscontrate - Appendice: Lettura di una delle iscrizioni monocolori del Mausoleo di Pir-i-Bakran, in Iran*, in "QSA" XVI, 1998, pp. 69-88.  
 110. *Kunūz min al-turāt al-'umānī. Kitābāt 'alā madḥal Bayt al-Falaj fī Masqat*, Masqat 1998 (1999), pp. 28.  
 111. *A Rock-crystal Amulet with an Arabic restorative Inscription in the Museum of the Abegg-Stiftung (Bern)*, in "Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth", "Hunter of the East", Vol. I - Arabic and Semitic Studies Ed. Jan Netton, pp. 390-398.



112. Seconda iscrizione in cufico quadrato nella Moschea-mausoleo di Pir-i-Bakran in Iran, in "QSA" XVII, 1999, pp. 147-157.

2. *Encyclopedie de l'Islam - The Encyclopaedia of Islam - E.I.2*

Voci:

1. Al-Idrīsī, vol. III, pp. 1032-1035.
2. Maṭba'a, Printing, vol. VI, pp. 794-799.
3. Milāḥa, 4. In modern times, vol. VII, pp. 53-54.
4. Sardānya, vol. IX, pp. 50-51.
5. Sikilliya, 2. The Arabic toponimy; 3. Numismatics, vol. IX, pp. 589-90.
6. Suḫūtra, vol. IX, pp. 806b-809a.
7. Ṭarābulus al-Gharb (750-1500), vol. X, pp. 212-214b.

3. *Enciclopedia dell'arte medievale*

Voci:

1. ARABI - Monetazione (parte generale) r. 175 (30.3.1987).
2. ARALDICA - Islam, r. 60 (31.3.1988) - P. II pp. 248-249.
3. CAVALLO - Iconografia (Islam), r. 54 + 13 (11.1990). *Non pubblicata.*
4. CUFICA: scrittura e pseudoscrittura (1.10.1990) r. 250 incl. Bibliografia. *Non pubblicata e sostituita con voce a cura di P. Orsatti dell'Univ. di Roma.*

4. *Notizie pubblicate su "Oriente Moderno" - 1959-1962*

*Notizie sul SUDAN* (pp. 86)

- O.M. 1959 - pp. 389-390; 465-467; 555-559; 665-669; 745-749.  
1960 - pp. 56-58; 146-148; 226-228; 290-294; 397-398; 496-501;  
589-592; 642-646.  
1961 - pp. 49-53; 143-146; 284-286; 384-385; 474-477; 643-644;  
776-778; 933-939.  
1962 - pp. 118-122.

*Notizie sulla LIBIA* (pp. 70)

- O.M. 1959 - pp. 390-392; 467-468; 561-562; 669-673; 749-750.  
1960 - pp. 58-60; 148-150; 294-297; 398-399; 501-503; 592-595;  
646-548; 720-724.  
1961 - pp. 53-58; 211-216; 286-287; 385-387; 477-478; 644-646;  
639-646; 679-781.  
1962 - pp. 122-123.

*Notizie sulla TUNISIA* (pp. 63)

- O.M. 1959 - pp. 468-470; 562-565; 673-678; 750-753.  
1960 - pp. 60-62; 150-152; 297-302; 399-402; 503-508; 595-596;  
724-728.  
1961 - pp. 150-152; 219; 287-288; 387-389; 478-482; 559-561; 646-649;  
653; 946-948; 949; 951; 953-954.  
1962 - pp. 123-124.

IV. RECENSIONI\*

in "Oriente Moderno":

1. Giulio di Maggio, *Habib Burghiba: da combattente per l'indipendenza a Presidente della Repubblica tunisina*, Milano 1958 (XL, n. 9, settembre 1960, p. 608).
2. Centro di Studi Magrebini, *Studi Magrebini*, Napoli 1967 (XLVII, agosto-dicembre 1967, pp. 827-29).

in "East & West" (XV, 1965):

3. *Al-Mas'ūdi Millenary Commemoration Volume*, Aligarh Muslim University, Calcutta 1960, pp. 146.
4. Irène Mélikoff, *Abū Muslim, le Porte-hache du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962.
5. Hady Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirīdes X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1962, 2 voll. pp. LII + 896.

in "Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica" (IX-XI), 1962-64:

6. *Una nuova opera sulla monetazione Mamelucca in Egitto e in Siria (Sec. XIII-XVI) - The coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria*, by Paul Balog.

in "A.I.U.O.N.":

7. Florence Ljungreen - Mohammed Hamdy, *Annotated Guide to journals dealing with the Middle East and North Africa*, Cairo 1964 (XV, 1965).

\* Annali Ist. Ital. di Numismatica (Roma); Annali Ist. Univ. Orientale di Napoli n.s.; EAST & WEST (Roma); ORIENTE MODERNO (Roma); STUDI MAGREBINI (I.U.O. Napoli).



8. Otto F. A. Menardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian deserts*, Cairo 1961, pp. 436 (XV, 1965).
9. Jean Lacam, *Les Sarazins dans le Haut-Moyen-Age français (Histoire et Archéologie)*, Paris 1965 (XV, 1965).
10. George Scanlon, *A Muslim Manual of War, being Tafrij al-Kurūb fī tadbīr al-ḥurub* by 'Umar ibn Ibrāhīm al-Awsī al-Anṣārī, Cairo 1961 (XV, 1965).
11. André Louis, *Les îles Kerkena (Tunisie). Etude d'ethnographie tunisienne et de géographie humaine*, I. *Les travaux*, Tunis 1961; II. *Les jours*, Tunis 1963; III. *Index*, Tunis 1963 (XV, 1965).
12. André Louis, *Documents Ethnographiques et Linguistiques sur les îles Kerkena*, Alger 1961-62 (XV, 1965).
13. A. J. Arberry, *Arabic Poetry, A Primer for Students*, Cambridge 1965 (XVIII, 1968).
14. Maṣṣūr ibn Ba'rah, *Kitāb kaṣf al-asrār al-'ilmiyyah bi-dār al-ḍarb al-miṣriyyah*, Cairo 1966 (XVIII, 1968).
15. N. Barbour, *Morocco*, Londra 1965 (XVIII, 1968).
16. *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Nord-Africani* (Cagliari 22-25 gennaio 1965) (XVIII, 1968).
17. *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, N. 8 (XVIII, 1968).
18. R. L. Diaz, *Ensayo Historiográfico sobre el sultanato de Sidi Muhammed b. Abd Allah*, Granada 1967 (XVIII, 1968).
19. Gaston Wiet, *Introduction à la Littérature Arabe*, Parigi 1966 (XVIII, 1968).
20. Idrisi, *Il libro di Ruggero*, trad. Rizzitano, Palermo 1966 (XVIII, 1968).
21. Pontificio Istituto di Studi Arabi, *Etudes Arabes, Feuilles de travail*, Roma 1968 (XIX, 1969).
22. Abū al-Ḥaṣan 'Alī ibn Yūsuf al-Ḥākīm, *Al-dawḥah al-muṣṭabikah fī dawābiṭ dār al-sikkah*, trad. Hussain Mones, Madrid 1960 (XIX, 1969).
23. Imtiyaz Ali Arshi, *Catalogue of Arabic Manuscripts in Raza Library, Rampur*, Voll. I & II, Rampur 1963, 1966 (XIX, 1969).
24. Moḥammad Bāqir al-Ḥusayni, *Al-'umlah al-islāmiyyah fī 'ahd al-atābik*, Bagdad 1966 (XIX, 1969).

*Schede bibliografiche*

- In "Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica", XII-XIV, 1968: p. 298, G. Oman, *Remarques etc.* pp. 298-99, Ibn Ba'rah, *Kitāb kaṣf al-asrār etc.*
- In "Numismatic Literature" (American Numismatic Society), New York, N. 80: pp. 105-106, G. Oman, *Remarques.*

In "Oriente Moderno", Roma:

25. *Cahiers des Arts et traditions populaires, Revue du Centre des Arts et traditions populaires*, Tunisi, Institut National d'Archéologie et d'Arts, Première année, n. 1, 1968, pp. 207, e n. 2, 1968, pp. 188. (XLIX, 1969, pp. 683-684).
26. Muḥammad an-Nūr ibn Ḍayf Allah, *Kitāb at-Ṭabaqāt fī Khuṣūṣ al-Awliyyā' wa's-Ṣalihīn wa'l-'Ulamā' wash-Shu'arā' fī's-Sūdān*, edito a cura di Yūsuf Faql Ḥasan, Khartum (Qism at-ta'lif wa'nashr dell'Università) 1971, pp. 422. (LVII, 1977, p. 52).
27. Michael L. Bates, *Islamic Coins*, New York (The American Numismatic Society) 1982, pp. 52. ANS Handbook 2. (n.s. III, 1984, pp. 296-297).
28. *Cahiers d'onomastique arabe*, Paris (Editions du Centre National de la Recherche scientifique) 1979, pp. 175 e *Cahier d'onomastique arabe 1981*, Paris 1982, pp. 127. (n.s. III, 1984, pp. 297-299).
29. Nicholas Lowick, *Early Coins of Islam. 12 colour slides with a commentary*, London (British Museum Publications Limited) s.d. (1979), pp. 16. (n.s. III, 1984, p. 299).
30. Muhammad Abu-l-Faraj al-'Ush, *Monnaies aghlabides étudiées en relation avec l'histoire des Aghlabides*, Institut Français de Damas, 1982, pp. 119 + XX tavv. f.t. (n.s. III, 1984, pp. 299-300).

In "Annali dell'Istituto Orientale" di Napoli:

31. 'Abd al-Rahmān al-Gilālī, *Ḥawla sikkat al-Amīr 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī* (Titolo francese: Abderrahman El-Djilali, *Quelques considérations sur la monnaie de l'Emir Abdelkader*), Algeri 1966, Ministère de l'Education Nationale, Direction des Affaires culturelles, Musées Nationaux, pp. 30. (XXX, 1970, p. 137).
32. Aida S. Arif, *Arabic Lapidary Kūfic in Africa - Egypt - North Africa - Sudan. A Study of the Development of the Kufic Script (3rd-6th century A.H. 19th-12th century A.D.)*, London 1967 (Luzac & Company), pp. XV + 75 + 36 tavv. + 117 pp. (XXX, 1970, p. 138).
33. *Al-Lisān al-'arabī* - Maḡallah dawriyyah lil-abḥāṭ al-luḡawīyyah Vol. VI, Ṣawwāl 1338 / gennaio 1969, pp. 610 + 25. (XXX, 1970, pp. 138-140).
34. A. Gateau, *Atlas et Glossaire nautiques tunisiens* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth - Deuxième série n. 32 et 33) Vol. I *Atlas*, Vol. II *Glossaire*. Edité par H. Charles, Beirut 1966, pp. 12 + tavv. LXXI + pp. 71 e pp. 231. (XXX, 1970, pp. 282-284).



35. Youcef Ferhi, *Grandes recettes de la cuisine algérienne*, SNED 1969, pp. 96 + 32 tavv. a colori. (XXX, 1970, p. 284).
36. *Sudan in Africa* – Studies presented to the First International Conference sponsored by the Sudan Research Unit, 7–12 February 1968, edited with an Introduction by Yusuf Fadl Hasan, Khartum (Khartum University Press) 1971, pp. 316. (LII, 1972, pp. 481–483).
37. Qāsim Uthmān Nūr, *Maṣādir al-dirāsāt al-sūdāniyyah bil-mağallāt wa al-dawriyyāt al-sūdāniyyah 1931–1967*, Khartum (Qism al-ta'lif wa al-naṣr – Ġāmi'at al-Khartum) 1970, pp. 566. (LII, pp. 483–484).
38. Richard Plant, *Arabic Coins and How to read them*, London (B.A. Seaby Ltd) 1973, pp. 143. (XLI, 1981, pp. 515–516).
39. Paul Balog, *Umayyad, Abbasid, and Tulunid Glass Weights and Vessel Stamps*, New York (The American Numismatic Society – Numismatic Studies n. 13), 1976, pp. 322 + LV tavv. (XLI, 1981, pp. 513–515).
40. Mohamed Kouki, *Cuisine et pâtisserie tunisienne*, Tunisi (Maison tunisienne de l'édition), 1977 pp. 423. (XLI, 1981, p. 513).
- In “Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica”
41. Paul Balog, *The Coinage of the Ayyūbids*, London (Royal Numismatic Society Special Publication n. 12) 1980, pp. 334 + L tavv. (1983, pp. 255–257).
42. Norman D. Nicol, Raafat al-Nabarawiy, Jere I. Bacharach, *Catalogue of the Islamic Coins, Glass Weights, Dies and Medals in the Egyptian National Library*, Cairo (Undena Publications–American Research Center in Egypt/Catalogs) 1982, pp. XXVIII + 313 + 28 tavv. f.t. + 15 pagg. di testo arabo, in Spunti e Commenti. (1983, pp. 258–260).
- In “Studi Magrebini”
43. Nessim Henry Henein, *Poteries et proverbes d'Egypte*, Cairo (Institut Français d'Archéologie orientale) 1992, pp. 97. (XXIII, 1991, pp. 162–163).

AN ESSAY ON TERMINOLOGICAL RESEARCH IN PHILOSOPHY:  
THE “FRIENDS OF GOD” IN THE *RASĀ'IL IHWĀN AL-ŞAFĀ'*

CARMELA BAFFIONI

(Napoli)

In a list of six kinds of “legal sciences for the cure of souls and the search for the hereafter” contained in Ep. 7 *On the theoretical arts* of their encyclopaedia (I, 267, 4–11)<sup>1</sup>, the Iḥwān al-Şafā' speak of the “science of memory and spiritual admonitions, of ascetism and of Sufism” as the fifth of them, relating it to “worshippers, ascetics, monks and the like” (*al-'ubbād wa 'l-zuhhād wa 'l-ruhbān wa man šākalahum*).

Again, in Ep. 9 *On morals* (I, 322, 3–323, 20) the Iḥwān speak of the eight basic principles of the Law, represented by eight groups of followers and companions of the Lawgiver, who all have the task of perpetuating the memory of the Law, hence allowing its implementation. The seventh group are “ascetics and worshippers, monks and those who stand up in the temples, preachers in the pulpits” (*al-zuhhād wa 'l-'ubbād fī 'l-masāğid, wa 'l-ruhbān wa 'l-quwwām fī 'l-hayākil, wa 'l-ḥuṭabā' fī 'l-manābir*).

Given the contexts in which it is treated, the Iḥwān consider this category very positively – in spite of the fact that they generally appear very far from any mystical or ascetical approach to religion<sup>2</sup>. But the full reading of the encyclopaedia shows above all that asceticism is the main characteristic of the so-called “Friends of God”, the *Awliyā' llāh*. Etymologically, this name emphasizes the “closeness” of some kinds of “special” believers to their Lord, and within

<sup>1</sup> The edition I refer to is the Beirut one by M. Ġālib, 1957, 4 vols.

<sup>2</sup> Cf. e.g. the harsh description of ascetical practices in Ep. 22, II, 359, 13–360, 6.



Islam it designates “the saints”<sup>3</sup> and/or the mystics. As a matter of fact, in the encyclopaedia the *Awliyā’ ‘llāh* often share the qualities and behaviour of those whom we could consider “mystics”, or even “Sufis”. In this paper the – hopefully complete – terminology related in the Epistles to the “Friends of God” is recorded; it will thus be perhaps possible to solve the question whether the “Friends of God” as described by the *Iḥwān al-Ṣafā’* can be identified with the “mystics” of the Muslim tradition, for example the Sufic, or not<sup>4</sup>.

\* \* \*

The characteristics, or “distinguishing marks” of the “Friends of God” are widely and variously treated by the *Iḥwān al-Ṣafā’*. Let us consider, first of all, the personal qualities they ascribe to the “Friends of God”<sup>5</sup>:

’TR

*īṭār*, altruism (Ep. 9, I, 359, 20)

ASW

*muwāsāh*, consolation (Ep. 9, I, 333, 11: in needs; Ep. 9, I, 359, 20)

AMN

*amān*, security (Ep. 38, III, 312, 5); *amāna*, trustworthiness (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life); *īmān*, faith (Ep. 9, I, 378, 2: inherited from the Prophets); *āminīn*, peaceful (Ep. 9, I, 376, 11: they lived in this world –)

ANY

*anāh*, perseverance (Ep. 9, I, 359, 21)

BDL

*baḍl*, giving (Ep. 9, I, 359, 20)

BRR

*birr*, devoutness (Ep. 9, I, 359, 21; Ep. 9, I, 360, 7)

BR’

*barā’at al-sāḥa*, being without fault (Ep. 9, I, 359, 18: as a consequence of abstinence and chaste life)

<sup>3</sup> Cf. for this use within the *Iḥwān* Ep. 9, I, 376, 14–378, 16.

<sup>4</sup> Cf. my article *Different conceptions of religious practice, piety and God–man relations in the Epistles of the Iḥwān al-Ṣafā’*, “*al-Qanṭara*”, XXI, 2, 2000, pp. 381–386.

<sup>5</sup> The alphabetical order follows the method of H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan ed., Wiesbaden 1961.

BŠR

*bišāra*, annunciation (Ep. 9, I, 375, 17)

T‘B

*ta‘ab ‘alā ‘l-rāḥa*, labour as opposed to rest, chosen (Ep. 9, I, 378, 8)

TQY

*tuqan*, godliness (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life);

*taqwā*, godliness (Ep. 9, I, 369, 13; Ep. 9, I, 359, 17: as a consequence of abstinence and chaste life)

TBT

*taṭabbut*, circumspection (Ep. 9, I, 359, 22)

ĜDD

*ġidd*, earnestness (Ep. 9, I, 369, 12)

ĜML

*taġammul*, good behaviour (Ep. 9, I, 360, 2)

ĜHD

*iġtihād*, effort<sup>6</sup> (Ep. 9, I, 333, 14; Ep. 9, I, 369, 11; Ep. 9, I, 378, 7: they renounced [pleasures] through their –)

ĜWB

*iġāba*, compliance (Ep. 9, I, 360, 2: with requests)

ĜWD

*ġūd*, openhandedness (Ep. 9, I, 359, 19)

ḤBB

*maḥabba*, love (Ep. 9, I, 360, 1; Ep. 9, I, 359, 18: – of the hearts, as a consequence of abstinence and chaste life)

ḤZM

*ḥazm*, firmness (Ep. 9, I, 360, 6; Ep. 9, I, 369, 11)

ḤSN

*ḥusn al-‘azā’*, good consolation (Ep. 9, I, 333, 14; Ep. 9, I, 360, 4); *iḥsān*, beneficence (Ep. 9, I, 359, 20); *muḥsinīn*, beneficent (Ep. 9, I, 376, 12: in this world)

ḤFZ

*ḥifz*, maintaining (health) (Ep. 9, I, 359, 15: as a consequence of abstinence and chaste life)

<sup>6</sup> Rather than in the technical sense opposed to *taqlīd*.



ḤLM

*ḥilm*, clemency (Ep. 9, I, 333, 12; Ep. 9, I, 359, 21)

ḤML

*ḥaml tiql al-ta'abbud 'alā 'l-nafs*, taking the burden of devotion on himself (Ep. 9, I, 378, 9: chosen); *iḥtimāl*, toleration (Ep. 9, I, 360, 2)

ḤNN

*taḥannun*, tenderness (Ep. 9, I, 363, 3)

ḤYY

*ḥayā'*, shyness (Ep. 9, I, 359, 22; Ep. 9, I, 369, 12)

HLF

*muḥālafat al-hawā*, contrariety of passion (Ep. 9, I, 378, 8: chosen)

DRY

*mudārāh*, affability (Ep. 9, I, 359, 22; Ep. 9, I, 363, 4)

DKR

*dikr*, memory (Ep. 9, I, 327, 9–10: frequency of – of the death, of the passing away of the happiness of this world and of the vanishing of its possessions); *tadkār*, memento (Ep. 9, I, 375, 16)

R'F

*ra'fa*, kindness (Ep. 9, I, 359, 20)

RḤM

*rahma*, mercy (Ep. 9, I, 359, 20; Ep. 9, I, 360, 1; Ep. 9, I, 363, 2)

RḤW

*rāha*, rest (Ep. 38, III, 312, 5; Ep. 9, I, 360, 3: from pains; Ep. 38, III, 312, 3: their hearts [are at] –; Ep. 38, III, 312, 5: at – with themselves)

RZN

*razāna*, self-possession (Ep. 9, I, 359, 22)

RDY

*riḍan*, satisfaction (Ep. 9, I, 327, 5–6: with little of the delights and pleasures of the world; Ep. 9, I, 333, 13; Ep. 9, I, 360, 2)

RĠB

*raġba*, craving (Ep. 9, I, 378, 4: for the hereafter, inherited from the Prophets); *targīb*, incitement to covetousness (Ep. 9, I, 375, 15: of the hereafter)

RFQ

*rifq*, kindness (Ep. 9, I, 359, 22; Ep. 9, I, 363, 4)

RQQ

*riqqat al-qalb*, delicateness of heart (Ep. 9, I, 363, 3)

RQB

*murāqaba*, control (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life)

ZHD

*zuhd*, asceticism (Ep. 9, I, 333, 16; Ep. 9, I, 369, 12); *zahāda*, renunciation (Ep. 9, I, 378, 3: of this world, inherited from the Prophets); *tazhīd*, encouragement to abstention (Ep. 9, I, 375, 15: from this world, their work)

SHW

*saḥā'*, liberality (Ep. 9, I, 333, 15; Ep. 9, I, 359, 19)

SRR

*surūr*, gaiety (Ep. 9, I, 359, 17: as a consequence of abstinence and chaste life)

SR'

*musāra'a*, hurrying (Ep. 9, I, 360, 7: in good deeds torn between greed and fear)

SKN

*sukūn*, tranquillity (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life); *sakīna*, God-inspired peace of mind (Ep. 9, I, 359, 22)

SLM

*salāma*, safety (Ep. 9, I, 359, 17: as a consequence of abstinence and chaste life; Ep. 9, I, 376, 11: from trouble and pains); *taslīm*, submission (Ep. 9, I, 360, 3: to ablution); *sālimīn*, safe (Ep. 9, I, 376, 11–12: left this world –)

ŠĠ'

*šaġā'a*, courage (Ep. 9, I, 333, 12)

ŠDD

*šadda*, strain (Ep. 9, I, 378, 8: against comfort, chosen)

ŠĠL

*ištiġāl*, being concerned (Ep. 9, I, 327, 7–8: about the quest of science)

ŠFQ

*šafaqa*, compassion (Ep. 9, I, 360, 1; Ep. 9, I, 363, 4)

ŠMR

*tašmīr*, readiness (Ep. 9, I, 333, 14: against idleness)

ŠWQ

*ištiyāq*, longing (Ep. 9, I, 327, 14: powerful – for the happiness of the hereafter; Ep. 9, I, 378, 4: for the hereafter, inherited from the Prophets)

ŠBR

*šabr*, patience (Ep. 9, I, 333, 13; Ep. 9, I, 360, 3–4: in misfortunes and trial)

ŠḤḤ

*šihḥa*, rightness (Ep. 9, I, 359, 17: as a consequence of abstinence and chaste life)



ŞDQ

*şidq*, sincerity (Ep. 9, I, 333, 14: of speech; Ep. 9, I, 360, 5: in speech); *şadaqa*, charity (Ep. 9, I, 359, 21); *taşdıq*, confirmation (Ep. 9, I, 360, 6: faith in conscience)

ŞFH

*şafh*, pardon (Ep. 9, I, 360, 1)

ŞWM

*şiyām*, fasting (Ep. 9, I, 333, 9)

ŞWN

*şiyāna*, safeguard (Ep. 9, I, 327, 6: of the soul from being completely engaged with the carnal appetites and pleasures of [the world]); *taşawwun*, chaste life (Ep. 9, I, 359, 14)

DRB

*durūb*, imparting (Ep. 9, I, 375, 15–16: parables)

THR

*tahāra*, purity (Ep. 9, I, 333, 10)

‘BD

*‘ibāda*, worship (Ep. 9, I, 327, 8: by fast and prayer with their fellows); *ta‘abbud*, devoutness (Ep. 9, I, 378, 3: inherited from the Prophets)

‘DL

*‘adl*, justice (Ep. 9, I, 333, 13; Ep. 9, I, 360, 1)

‘RF

*ma‘rūf*, equity (Ep. 9, I, 359, 21; Ep. 9, I, 360, 7)

‘ZM

*‘azm*, determination (Ep. 9, I, 360, 6–7: in performing good deeds and charity; Ep. 9, I, 369, 10: sound)

‘FF

*‘iffa*, abstinence (Ep. 9, I, 359, 14); *ta‘affuf*, abstinence (Ep. 9, I, 333, 11)

‘FW

*‘afw*, forgiveness (Ep. 9, I, 333, 12; Ep. 9, I, 360, 1)

‘NY

*‘ināya*, care (Ep. 9, I, 378, 7: they renounced [to pleasures] through their strong –)

ĠBT

*ġibta*, beatitude (Ep. 9, I, 359, 17: as a consequence of abstinence and chaste life)

ĠFL

*tagāful*, disregard (Ep. 9, I, 360, 1)

ĠNM

*ġānimīn*, successful (Ep. 9, I, 376, 12: reached the hereafter –)

FRD

*tafarrud*, to be alone (Ep. 9, I, 327, 9: in seclusion)

FDL

*ifdāl*, bestowing of benefits (Ep. 9, I, 359, 20)

QBL

*qabūl*, acceptance (Ep. 9, I, 360, 1)

QN‘

*qanā‘a*, contentment (Ep. 9, I, 327, 5: with few of the vanities of the world; Ep. 9, I, 358, 11; Ep. 9, I, 360, 2)

QWM

*qiyām*, standing up (Ep. 9, I, 333, 10: to pray)

KRM

*karam*, noble-mindedness (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life; Ep. 9, I, 359, 19)

KFF

*kaff*, refraining (Ep. 9, I, 359, 15: as a consequence of abstinence and chaste life); *kafāf*, sufficiency (Ep. 9, I, 360, 3)

LTF

*talattuf*, friendliness (Ep. 9, I, 363, 4)

LYN

*līn*, tenderness (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life)

MR‘

*murū‘a*, sense of honour (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life)

NDR

*indār*, admonition (Ep. 9, I, 375, 17)

NŞH

*nuşh*, good advice (Ep. 9, I, 360, 6: to his fellows); *naşīha*, friendly admonition (Ep. 9, I, 363, 4)

NŞF

*naşafa*, righteousness (Ep. 9, I, 360, 1)

NHW

*nahy*, prohibition (Ep. 9, I, 369, 14)

NWY

*niyya*, intention (Ep. 9, I, 369, 10: sincere)



HDY

*hadīya*, offering (Ep. 9, I, 359, 21)

W'D

*tu'ada*, deliberateness (Ep. 9, I, 359, 22)

WDD

*tawaddud*, showing affection (Ep. 9, I, 359, 20; Ep. 9, I, 363, 4)

WR'

*wara'*, piety (Ep. 9, I, 359, 15: as a consequence of abstinence and chaste life; Ep. 9, I, 369, 11)

WD'

*tawādu'*, humility (Ep. 9, I, 360, 2)

W'Z

*mawā'iz*, spiritual counsels (Ep. 9, I, 375, 16: beautiful)

WFY

*wafā'*, keeping (Ep. 9, I, 333, 15: of covenants; Ep. 9, I, 360, 6: of covenants)

WQR

*waqār*, sobriety (Ep. 9, I, 359, 16: as a consequence of abstinence and chaste life; Ep. 9, I, 359, 22)

WKL

*tawakkul*, trust (Ep. 9, I, 369, 13)

Y'S

*ya's*, renounce (Ep. 9, I, 360, 3: ambition)

\*\*\*

But in the encyclopaedia we find more characteristics and qualities, which I have subdivided as follows<sup>7</sup>: a) further definitions of the *Awliyā' 'llāh*; b) characteristics introduced by negations or privative terms; c) relation of the *Awliyā' 'llāh* with God; d) behaviour of the *Awliyā' 'llāh* towards other people; e) behaviour of other people towards them; f) religious knowledge of the *Awliyā' 'llāh*; g) properties of the *Awliyā' 'llāh* linked to religion; h) properties of the *Awliyā' 'llāh* linked to gnosiology.

<sup>7</sup> This division is a consequence of my reading and understanding of the texts chosen for lemmatization. Some items could, of course, be also recorded under different chapters, like some of the "personal qualities" listed above.

a) further definitions of the *Awliyā' 'llāh*

DMM

*al-dāmmūna*, those who blame (Ep. 9, I, 323, 12: the matters of this world)

RGB

*al-rāgibūna*, those who crave (Ep. 9, I, 357, 6: for the hereafter)

ŞFW

*şafwatuhu*, the cream (Ep. 9, I, 357, 7: of God's creation)

'RF

*al-'arīfūna*, those who know (Ep. 9, I, 357, 6: the shortcomings of this world)

b) characteristics introduced by negations or privative terms

1) introduced by LĀ, (BI)LĀ:

RWD

*lā yurīdūna li-aḥadin sū'an*, do not want evil for anybody (Ep. 38, III, 312, 5–6)

RYB

[*bilā*] *rayba*, without uncertainty (Ep. 9, I, 375, 17; Ep. 39, III, 343, 2–3: as if they saw their Lord without –)

ŞKK

*bilā šakk*, without doubt (Ep. 9, I, 375, 17; Ep. 39, III, 343, 2–3: as if they saw their Lord without –)

DMR

*lā yuḍmirūna šarran li-aḥadin min al-ḥalq*, do not harbour ill will against any creature (Ep. 38, III, 312, 6)

2) introduced by TARK, TARAKA:

'KL

*tark al-akl wa 'l-šurb*, neglect of eating and drinking (Ep. 9, I, 333, 9)

ḤLT

*tark al-ḥulṭa*, neglect of company (Ep. 9, I, 327, 8–9: with those who crave for this world)

ŞKK

*tarakū 'l-šakk*, they neglect doubt (Ep. 9, I, 376, 10)

ŞHW

*tark al-šahawāt*, neglect of carnal appetites (Ep. 9, I, 358, 3<sup>8</sup>; Ep. 9, I, 378, 5: physical –)

<sup>8</sup> As a consequence of asceticism expressed in Ep. 9, I, 358, 3 as *qillat al-akl* (eating little) and *tark*



ṬLB

*tark talab[i]*, neglect of the quest (Ep. 9, I, 327, 6–7: of rank, loftiness and prestige)

LDD

*yatrukūnahā* [scil. *al-laddāt*], they neglect [pleasures] (Ep. 9, I, 378, 7–8: through their effort and strong wish for cogitation and deliberation)

NWM

*tark al-nawm*, neglect of sleep (Ep. 9, I, 333, 10)

3) introduced by ḤIFZ:

ĠRḤ

*ḥifz al-ḡawāriḥ*, preservation of the limbs (Ep. 9, 362, 17–18: from everything which is not allowed in Law nor permitted in Tradition nor good for the sense of honour)

LSN

*ḥifz al-lisān*, preservation of the tongue (Ep. 9, 362, 18–20: from lie, concealment, false accusation, falsehood, slander, obscenity, fornication, calumny, foolish talk and conflict about any creature)

4) introduced by SĀKIN:

NFS

*nufūsum sākina*, their souls [are] quite (Ep. 38, III, 312, 4: from temptation)

5) introduced by SALĀMA:

ṢDR

*salāmat al-ṣadr*, safety of heart (Ep. 9, 362, 22–23: from rancour, disloyalty, faultiness, envy, hatred, pride, greed, avidity, cunning, hypocrisy, simulation, etc.)

6) introduced by I'RĀD:

*i'rād* [...] '*an al-laddāt*, disclaiming the pleasures (Ep. 9, I, 378, 5–6: sensible, firmly embedded in nature)

*al-ṣahawāt* (neglect of carnal appetites), one is *aṣaḥḥ ḡisman* (healthier in body, Ep. 9, I, 358, 6); *aḡwad ḥifẓan* (better in memory, 358, 6); *azkā fahman* (purer in mind, 358, 6–7); *aḡlā qalban* (higher in heart, 358, 7); *aqall nawman* (in less need of sleep, 358, 7); *aṣdaq ru'yan* (more sincere in viewing, 358, 7); *aḥaff nafsan* (lighter in soul, 358, 7); *aḥadd baṣaran* (sharper in insight, 358, 7–8); *aḥtaf fikran* (finer in mind, 358, 8); *aṣḡā sam'an* (more disposed to pay attention, 358, 8); *aṣaḥḥ ḥissan* (healthier in sensation, 358, 8); *aḥbat ra'yan* (firmer in opinion, 358, 8); *aqbal li 'l-'ilm* (more receptive of science, 358, 8–9); *asra' ḥarakatan* (faster in motion, 358, 9); *aslam ṭabī'atan* (safer in nature, 358, 9); *aqall mu'natan* (lesser in trouble, 358, 9); *awsa' muwāsātan* (wider in charity, 358, 9); *akram ḥuluqan* (nobler in natural dispositions, 358, 10); *aḥbat ṣuḥbatan* (firmer in friendship, 358, 10); *aḥlā fi 'l-qulūb* (sweeter in hearts, 358, 10).

7) introduced by FĀRIĠ:

BDN

*abdānuhum fāriḡa*, their bodies are not busy (Ep. 38, III, 312, 4: with constraint of what is not [to be] concerned with)

8) introduced by QILLA:

'KL

*qillat al-akl*, eating little (Ep. 9, I, 358, 3; Ep. 9, I, 358, 10<sup>9</sup>)

ḤRṢ

*qillat al-ḥirṣ*, lack of greed (Ep. 9, I, 327, 7: for the quest of the possessions of this world)

9) introduced by KUFR:

N'M

*kufr al-ni'ma*, ingratitude (Ep. 9, I, 358, 14: leaves him, as a consequence of the eating little)

c) relation of the *Awliyā' 'llāh* with God

ḤBB

*allaḏīna yuḥibbūna 'llāh wa yuḥibbuhum*, those who love God and whom God loves (Ep. 9, I, 360, 9); *maḥabba*, love (Ep. 39, III, 342, 19: towards God)

ḤSB

*yuhāsibūna anfusahum* [...] *fimā ya'malūna ka-annahum yuṣāhidūna 'llāh wa yarawnahu*, are careful [...] about what they do, as if they viewed and saw God (Ep. 9, I, 338, 13–14: night and day)

ḤSN

*ḥusn al-zann*, good belief (Ep. 9, I, 369, 15: in the Lord)

ḤQQ

*taḥaqquq*, certitude (Ep. 9, I, 376, 3: of their belief in their Lord)

ḤDM

*lā yaḥdumūna illā iyyāhu*, do not serve but [God] (Ep. 9, I, 376, 1)

<sup>9</sup> Eating little is also defined: *mazra'at al-fikr* (field where cogitation is cultivated, Ep. 9, I, 358, 11); *yunbū' al-ḥikma* (source of wisdom, 358, 11); *ḥayāt al-fiṭna* (life of sagacity, 358, 11); *miṣbāḥ al-qalb* (lamp of the heart, 358, 12); *ṭabīb al-badan* (physician of the body, 358, 12); *qātil al-ṣahawāt* (killer of carnal appetites, 358, 12); *ḥādīm al-waswās* (what demolishes temptation, 358, 12); *munzil al-ilhām* (what sends down inspiration, 358, 13); *'iṣma min ṣarr al-nafs* (hindrance from spiritual vice, 358, 13); *amāna min ṣiddat al-ḥisāb* (safety from the severity of reckoning, 358, 13). Consequences of eating little, moreover, are *ṣukr* (thankfulness, 358, 13) and vanishing of *kufr al-ni'ma* (ingratitude, 358, 14).



ḤLṢ

*iḥlās*, sincere devotion (Ep. 9, I, 360, 5: to God, in deeds and invocation)

ḤWF

*lā yuḥāfūna ḡayrihi*, do not fear but God (Ep. 9, I, 376, 2); *ḥawf*, fear (Ep. 9, I, 369, 14: of God)

D'W

*du'ā'*, invocation (Ep. 9, I, 374, 6–7: to God, by inducing withdrawal from this world and longing for the hereafter, their work; Ep. 9, I, 375, 13: to God and to the everlasting abode, their work; Ep. 38, III, 312, 2: answered to)

DYN

*dīm*, religion<sup>10</sup> (Ep. 9, I, 376, 10: they sold this world for –)

ḌKR

*lā yadkurūna* [...] *aḥadan illā 'llāh*, do not mention anyone but God (Ep. 9, I, 375, 20–21)

R'Y

*yarawnahu ru'yat al-ḥaqq*, they see God truly (Ep. 9, I, 376, 5–6: in every circumstance); *lā yarawna ḡayrahu 'alā 'l-ḥaḡīqa*, do not see anything else in its truth (Ep. 9, I, 376, 7); *ka-annahum yarawna rabbahum*, as if they saw their Lord (Ep. 39, III, 343, 2–3: by the eye of the heart); see also *s.v.* ḤSB

RĠW

*lā yarġūna illā minhu*, do not hope but from [God] (Ep. 9, I, 376, 1); *raġā'*, hope (Ep. 9, I, 369, 14: in God)

RĠB

*lā yarġabūna illā ilayhi*, do not crave but for [God] (Ep. 9, I, 376, 1)

S'L

*lā yas'alūna illā huwa*, do not implore but [God] (Ep. 9, I, 376, 2)

SM'

*lā yasma'ūna illā minhu*, do not pay attention but to [God] (Ep. 9, I, 376, 6)

SHW

*lā yashūna min asrārihi*, they do not disregard [God]'s secrets (Ep. 39, III, 342, 23: [on various acts of worship ordered by God])

ŠFQ

*mušfiqūna*, on their guard (Ep. 9, I, 360, 8: for their Lord's fear; Ep. 9, I, 376, 2: for [God]'s fear)

<sup>10</sup> In its etymological meaning.

ŠHD

*yušāhidūnahu*, experience [God] (Ep. 9, I, 376, 6: in all their conditions)

ŠWQ

*ištiyāq*, longing (Ep. 39, III, 342, 19: for God)

ŠDQ

*šidq*, sincerity (Ep. 9, I, 338, 13: appeal to God in –)

ṬLB

*ṭallāb*, persistently claiming (Ep. 39, III, 342, 6–7: [God]'s satisfaction through their effort and deeds)

ṬM'N

*ṭuma'nīna*, repose (Ep. 9, I, 360, 5: in God)

'RF

*ma'rifa*, knowledge (Ep. 9, I, 376, 5: soundness of their – of their Lord; Ep. 39, III, 342, 5–6: of their Lord)

'LM

*lā ya'lamūna*<sup>11</sup> *illā 'llāh*, do not know but God (Ep. 9, I, 375, 22–376, 1)

'ML

*'amal*, accomplishment (Ep. 39, III, 342, 22: of everything [the Prophets and divine messengers] urged him to)

FKR

*lā yatafakkarūna*, they do not meditate (Ep. 9, I, 375, 21: but on [God]'s products)

QBL

*qabūl*, acceptance (Ep. 39, III, 342, 21: of their Lord's directions, through the Prophets)

QŠD

*qašd*, aspiration (Ep. 39, III, 342, 6: [to God] by their endeavours)

QT'

*inqaṭa'ū*, they detach themselves (Ep. 9, I, 376, 7: from creatures [turning only] to Him)<sup>12</sup>

LQY

*liqā'*, encounter (Ep. 9, I, 360, 10: those who desire the – with God)

MḤQ

*inmaḥaqat al-aġyār*, the others were effaced (Ep. 9, I, 376, 9–10: when they saw His true nature)

<sup>11</sup> In the text, mistakenly: *ya'malūna*.

<sup>12</sup> Cf. ll. 8–9 for similar expressions.



NDW

*nidā'*, appeal (Ep. 9, I, 369, 16: to God)

NZR

*lā yanẓurūna*, they do not regard (Ep. 9, I, 376, 6–7: but [God]; Ep. 9, I, 375, 21–22: but the varieties of his beneficence, the grand of his favour and the courtesy of his blessings)

WTQ

*ṭiqa*, trust (Ep. 9, I, 360, 5: in God)

WKL

*tawakkul*, trust (Ep. 9, I, 360, 4: in God)

YQN

*yaqīn*, certainty (Ep. 9, I, 338, 13: appeal to God in –); *tayaqqun*, certainty (Ep. 9, I, 376, 5: of their science of [God])

d) behaviour of the *Awliyā' 'llāh* towards other people

HDR

*al-muḥaddirūna la-hum* [scil., *al-nās*], those who warn [people] (Ep. 9, I, 323, 12–13: against being deceived by the desires of this world)

DKR

*al-mudakkirūna*, those who call attention (Ep. 9, I, 323, 13–14: to the matter of the hereafter and the conditions of resurrection to those who are careless of them)<sup>13</sup>

ZHD

*al-muzahhidūna*, those who incite (Ep. 9, I, 323, 13: [the people] who are completely engaged in them to refrain from carnal appetites)

ŠWQ

*al-mušawwiqūna*, those who arouse longing (Ep. 9, I, 323, 14: for the happiness of the hereafter)

W'Z

*al-wā'izūna*, those who admonish (Ep. 9, I, 323, 11: people)

e) behaviour of other people towards them

ĜLL

*iġlāl la-hum*, veneration for them (Ep. 9, I, 359, 18: as a consequence of abstinence and chaste life)

<sup>13</sup> For a similar expression, synonymous of *al-zuhhād*, cf. Ep. 9, I, 327, 4; another synonymous is in Ep. 9, I, 357, 5–6: *al-zāhidūna fī 'l-dunyā* (those who renounce this world).

ḤSN

*ḥusnu 'l-ṭanā'* 'alayhim, good appreciation of them (Ep. 9, I, 359, 17: as a consequence of abstinence and chaste life)

ZKY

*tazkīya lahum*, declaration of their integrity (Ep. 9, I, 359, 17: as a consequence of abstinence and chaste life)

SKN

*sukūn al-nās ilayhim*, tranquillity of people towards them (Ep. 9, I, 359, 18: as a consequence of abstinence and chaste life)

KRM

*ikrām (la-hum)*, honour to them (Ep. 9, I, 359, 19, as a consequence of abstinence and chaste life)

WTQ

*ṭiqa bi-him*, trust in them (Ep. 9, I, 359, 18: as a consequence of abstinence and chaste life)

f) religious knowledge of the *Awliyā' 'llāh*

SRR

*asrār al-nubuwwāt*, the secrets of prophecies (Ep. 9, I, 375, 12: learned in –)

ŠRT

*širāt*, way (Ep. 9, I, 369, 16: straight, to the encounter [of the Lord])

'RF

*ya 'rifūna*, they know (Ep. 9, I, 375, 11: the true nature of the hereafter and of its matters); *ma 'rifa*, knowledge (Ep. 9, I, 363, 6: of the true nature of the angels and of the manner of their inspiration; Ep. 9, I, 363, 8–9: of the true nature of the devils and of the manner of their temptation and possession; Ep. 9, I, 363, 12–13: of resurrection, announcement, congregation, reckoning, balance, requital and the true way)

NHĜ

*minhaġ*, the method (Ep. 9, I, 369, 16: of Tradition)

g) properties of the *Awliyā' 'llāh* linked to religion

BŠR

*ulū 'l-abšār*, persons of view (Ep. 9, I, 357, 8; Ep. 9, I, 378, 24); *bašīra*, inner vision (Ep. 9, I, 374, 7); *istibšār*, inner vision (Ep. 9, I, 375, 17; Ep. 9, I, 376, 3: strength of their –); *al-mustabširīna*, those who are endowed with inner vi-



sion (Ep. 9, I, 338, 13; Ep. 9, I, 375, 11; Ep. 38, III, 311, 7–8: through the eye of certainty and the light of guidance)

B‘T

*al-mab‘ūṭina*, those who have been aroused (Ep. 38, III, 311, 7: from the death of ignorance)

ḤQQ

*ḥaqīqa*, truth (Ep. 9, I, 374, 7)

ḤKM

*ḥikma*, wisdom (Ep. 9, I, 375, 16: mature)

ḤRĠ

*al-mutaḥarriġūna*, those who are well-trained (Ep. 9, I, 375, 12: in the philosophical propaedeutics)

DRY

*dirāya*, cognisance (Ep. 9, I, 375, 17)

R‘Y

*ārā’*, opinions (Ep. 9, I, 376, 3: rightness of their –)

RWY

*rawīya*, deliberation (Ep. 9, I, 378, 8: they renounced [pleasures] after –)

‘BR

*i‘tibār*, consideration (Ep. 9, I, 327, 10–11: of [the vestiges of the past centuries] and of the sites of ruins and of the sites effaced and obliterated of past people)

‘RF

*ma‘rifa*, knowledge (Ep. 9, I, 374, 7; Ep. 9, I, 375, 17); *al-‘ārifīn*, the gnostics (Ep. 9, I, 338, 13); *al-‘ārifīn*, those who know (Ep. 38, III, 311, 8: the true natures of things)

‘LM

*‘ilm*, science (Ep. 9, I, 378, 2: inherited from the Prophets)

FKR

*fikr*, reflection (Ep. 9, I, 378, 7: they renounced (pleasures) after [...]); *tafakkur*, meditation (Ep. 9, I, 327, 12–14: on the parables given in the languages of sages experienced in their description of this world and their consideration of the events of the time and the ups and downs of the adversities)

LBB

*ulū ‘l-albāb*, persons of understanding (Ep. 9, I, 357, 8; Ep. 9, I, 378, 24)

NBH

*al-munabbahūna*, those who have been awakened (Ep. 38, III, 311, 7: from the sleep of negligence)

NZR

*nazar*, study (Ep. 9, I, 327, 10: of the vestiges of the past centuries; Ep. 9, I, 327, 11–12: of the writings of the wisemen and of the reports of the campaigns of the past kings; Ep. 9, I, 369, 15: of the teacher’s suggestion)

NHW

*ulū ‘l-nuhā*, persons of mind (Ep. 9, I, 357, 8–9; Ep. 9, I, 378, 24)

WŞF

*wasf*, description (Ep. 9, I, 375, 16: eloquent)

YQN

*yaqīn*, certainty (Ep. 9, I, 374, 7; Ep. 9, I, 375, 17; Ep. 9, I, 376, 10: they have acquired –)

h) properties of the *Awliyā’ ‘llāh* linked to gnosiology

ḤDR

*al-muhaddirūna*, those who warn [people] (Ep. 9, I, 323, 11–12: against the neglect of the practice of the disposition of the Law)

ḤQQ

*al-mutaḥaqqiqūna*, those who are convinced (Ep. 9, I, 357, 6: of the hereafter)

ḤLF

*ḥulafā’*, caliphs (Ep. 9, I, 378, 2: of God’s messengers)

R‘Y

*yarawna ḡazā’ sayyi’ātihim*, they see the requital of their sins (Ep. 9, I, 338, 16)

RSḤ

*al-rāsiḥūna*, those who are firmly established (Ep. 9, I, 357, 6–7: in the science of the hereafter)

ŞBH

*mutaşabbihūna bi ‘l-malā’ika*, they imitate the angels (Ep. 9, I, 378, 4)

ŞHD

*al-şāhidīn ḥisāb yawm al-dīn*, those who testify the reckoning of the day of judgement (Ep. 38, III, 311, 8)

QBL

*qabūl al-ta’yyīd wa ‘l-ilhām*, reception of (divine) confirmation and inspiration (Ep. 9, I, 378, 3: inherited from the Prophets)

QRR

*al-muqirrūna*, those who confess (Ep. 9, I, 323, 14: the hereafter)



WĠD

*yaġidūna tawāb a'mālihim*, they find the reward of their deeds (Ep. 9, I, 338, 15:  
hour by hour)

WRT

*waraṭat al-anbiyā'*, the heirs of the Prophets (Ep. 9, I, 375, 12; Ep. 9, I, 378, 1)

YQN

*tayaqqun*, certainty (Ep. 9, I, 327, 14: of the matter of the hereafter)

\* \* \*

Let us now examine this terminology from a statistical point of view.

As to the personal qualities of the *Awliyā' 'llāh* we have:

91 roots → 149 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 50 (50) [TR, ANY, BDL, BR', BŠR, T'B, TBT, ĠDD, ĠML, ĠWB, ĠWD, HFZ, HNN, HLF, R'F, RZN, RQQ, RQB, SRR, SR', ŠĠ', ŠDD, ŠĠL, ŠMR, ŠHH, ŠFH, ŠWM, DRB, THR, 'NY, ĠBT, ĠFL, ĠNM, FRD, FDL, QBL, QWM, LTF, LYN, MR', NDR, NŠF, NHW, NWY, HDY, W'D, WD', W'Z, WKL, Y'S]

terms recurring twice: 21 (42) [ASW, BRR, HBB, HZM, HLM, HYY, DRY, RFQ, SHW, ŠFQ, ŠWQ, ŠBR, 'DL, 'RF, 'ZM, 'FW, KRM, WDD, WR', WFY, WQR]

terms recurring three times: 4 (12) [ĠHD, RHM, RPY, QN']

terms recurring four times: 1 (4) [RHW]

two terms from the same roots (1 + 1) : 9 (18) [HML, DKR, RĠB, SKN, ŠWN, 'BD, 'FF, KFF, NŠH]

two terms from the same root (1 + 2): 1 (3) [TQY]

three terms from the same roots (2 + 1 + 1): 4 (16) [HSN, ZHD, SLM, ŠDQ]

four terms from the same root (1 + 1 + 1 + 1): 1 (4) [AMN]

\* \* \*

Let us now consider the other properties attributed to the "Friends of God".

As to the further definitions of the *Awliyā' 'llāh*, we have:

4 roots → 4 terms recurring once [DMM, RĠB, ŠFW, 'RF]

As to the characteristics introduced by negations or privative terms, we have:

20 roots → 24 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 16 (16) [TRK 'KL, TRK HLT, TRK ŠKK, TRK TLB,

TRK LDD, TRK NWM, HFZ ĠRH, HFZ LSN, SKN, SLM, 'RD, FRĠ, QLL  
HRS, KFR N'M, LĀ RWD, LĀ DMR]

terms recurring twice: 4 (8) [TRK ŠHW, QLL 'KL, LĀ RYB, LĀ ŠKK]

As to the relation of the *Awliyā' 'llāh* with God, we have:

36 roots → 47 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 27 (27) [HSB, HSN, HQQ, HDM, HLS, DYN, DKR, RĠB, S'L, SM', SHW, ŠHD, ŠWQ, ŠDQ, TLB, TM'N, 'LM, 'ML, FKR, QBL, QSD, QT', LQY, MHQ, NDW, WTQ, WKL]

terms recurring twice: 3 (6) [ŠFQ, 'RF, NZR]

terms recurring three times: 2 (6) [D'W, R'Y]

two terms from the same roots (1 + 1) : 4 (8) [HBB, HWF, RĠW, YQN]

As to the behaviour of the *Awliyā' 'llāh* towards other people, we have:

5 roots → 5 terms [HDR, DKR, ZHD, ŠWQ, W'Z]

As to the behaviour of other people towards them, we have:

6 roots → 6 terms [ĠLL, HSN, ZKY, SKN, KRM, WTQ]

As to the religious knowledge of the *Awliyā' 'llāh*, we have:

4 roots → 7 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 3 (3) [SRR, ŠRT, NHĠ]

two terms from the same root (1 + 3) : 1 (4) ['RF]

As to the properties of the *Awliyā' 'llāh* linked to religion, we have:

18 roots → 35 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 11 (11) [B'T, HQQ, HKM, HRĠ, DRY, R'Y, RWY, 'BR, 'LM, NBH, WŠF]

terms recurring twice: 2 (4) [LBB, NHW]

terms recurring three times: 2 (6) [NZR, YQN]

two terms from the same root (1 + 1) : 1 (2) [FKR]

two terms from the same root (2 + 2): 1 (4) ['RF]

four terms from the same root (2 + 1 + 2 + 3): 1 (8) [BŠR]

Finally, as to the properties of the *Awliyā' 'llāh* linked to gnosiology, we have:

12 roots → 13 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 11 (11) [HDR, HQQ, HLF, R'Y, RSH, ŠBH, ŠHD, QBL, QRR, WĠD, YQN]

terms recurring twice: 1 (2) [WRT]

These properties consist of 105 roots → 141 terms. Taken as a whole, they can be recorded as follows:

85 roots → 140 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 55 (55) [B'T, TRK 'KL, TRK HLT, TRK ŠKK, TRK



ṬLB, TRK LDD, TRK NWM, ĞLL, ḤSB, ḤFZ ĞRH, ḤFZ LSN, ḤDM, ḤLS, ḤLF, ḤKM, ḤRĠ, DRY, DYN, DMM, RSH, RWY, ZKY, ZHD, S'L, SRR, ŠRT, ŠFW, SLM, SM', SHW, ŠBH, ŠDQ, ṬLB, ṬM'N, 'BR, 'RD, 'ML, FRĠ, QRR, QSD, QT', QLL ḤRS, KFR N'M, KRM, LĀ RWD, LĀ DMR, LQY, MḤQ, NBH, NDW, NHĠ, WĠD, WŠF, W'Z, WKL]

terms recurring twice: 19 (38) [TRK ŠHW, ḤDR, ḤSN, DKR, RĠB, R'Y, SKN, ŠFQ, ŠHD, ŠWQ, 'LM, QBL, QLL 'KL, LĀ RYB, LĀ ŠKK, LBB, NHW, WṬQ, WRT]

terms recurring three times: 2 (6) [D'W, R'Y]

two terms from the same roots (1 + 1): 3 (6) [ḤBB, ḤWF, RĠW]

two terms from the same root (2 + 3) : 1 (5) [NZR]

two terms from the same root (4 + 2) : 1 (6) [YQN]

three terms from the same root (1 + 1 + 1): 2 (6) [ḤQQ, FKR]

three terms from the same root (7 + 1 + 2): 1 (10) ['RF]

four terms from the same root (2 + 1 + 2 + 3): 1 (8) [BŠR]

\* \* \*

The personal and non-personal properties consist of 176 roots → 289 terms. Taken as a whole, they can be recorded as follows:

170 roots → 289 terms, subdivided as follows:

terms recurring once: 97 (97) ['TR, ANY, BDL, BR', BŠR, B'T, T'B, TBT, TRK 'KL, TRK ḤLT, TRK ŠKK, TRK ṬLB, TRK LDD, TRK NWM, ĞDD, ĞLL, ĞML, ĞWB, ĞWD, ḤSB, ḤFZ, ḤFZ ĞRH, ḤFZ LSN, ḤKM, ḤNN, ḤDM, ḤRĠ, ḤLS, DRY, DYN, DMM, R'F, RZN, RSH, RQQ, RQB, RWY, ZKY, ZHD, S'L, SR', ŠRT, ŠFW, SLM, SM', SHW, ŠBH, ŠĠ', ŠDD, ŠĠL, ŠMR, ŠDQ, ŠHH, ŠFH, ŠWM, DRB, ṬLB, ṬM'N, ṬHR, 'BR, 'RD, 'ML, 'NY, ĠBT, ĠFL, ĠNM, FRD, FRĠ, FDL, QBL, QRR, QSD, QT', QLL ḤRS, QWM, KFR N'M, KRM, LĀ RWD, LĀ DMR, LTF, LQY, LYN, MḤQ, MR', NBH, NDW, NDR, NŠF, NHĠ, NHW, NWY, HDY, W'D, WĠD, WD', WŠF, Y'S]

terms recurring twice: 36 (72) [ASW, BRR, TRK ŠHW, ḤBB, ḤDR, ḤZM, ḤSN, ḤLM, ḤYY, DRY, DKR, R'Y, RĠB, RFQ, SHW, SKN, ŠHD, ŠBR, 'DL, 'RF, 'ZM, 'FW, 'LM, QBL, QLL 'KL, KRM, LĀ RYB, LĀ ŠKK, LBB, NHW, WṬQ, WDD, WR', WRT, WFY, WQR]

terms recurring three times: 6 (18) [ĠHD, D'W, R'Y, RḤM, RḌY, QN']

terms recurring four times: 1 (4) [RHW]

two terms from the same roots (1 + 1) : 16 (32) [ḤBB, ḤML, ḤLF, ḤWF, DKR, RĠW, RĠB, SRR, SKN, ŠWN, 'BD, 'FF, KFF, NŠH, W'Z, WKL]

two terms from the same root (1 + 2): 1 (3) [TQY]

two terms from the same root (3 + 1): 1 (4) [ŠWQ]

two terms from the same root (2 + 2): 1 (4) [ŠFQ]

three terms from the same roots (2 + 1 + 1): 4 (16) [ḤSN, ZHD, SLM, ŠDQ]

four terms from the same root (1 + 1 + 1 + 1): 1 (4) [AMN]

two terms from the same root (2 + 3) : 1 (5) [NZR]

two terms from the same root (4 + 2) : 1 (6) [YQN]

three terms from the same root (1 + 1 + 1): 2 (6) [ḤQQ, FKR]

three terms from the same root (7 + 1 + 2): 1 (10) ['RF]

four terms from the same root (2 + 1 + 2 + 3): 1 (8) [BŠR]

\* \* \*

It is quite clear from this survey that while roots designating "ascetic" characteristics prevail among the personal qualities, when the *Awliyā' 'llāh* are considered as a group having a well-defined behaviour both towards God and the other people, and a knowledge ranging over religious-legal and religious-metaphysical contents, the gnosiological side is greatly emphasized. The meaning of these data, and their interpretation, will be dealt with on another occasion<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. my paper "Mystical approach to God in the *Iḥwān al-Šafā'*", presented at the XXth UEAI Congress (Budapest, 10-16 Sept. 2000), in print in the Congress Proceedings.



ON ARABIC LOANS IN KANURI

SERGIO BALDI  
(Napoli)

In Africa, many indigenous languages have helped the spread of the Muslim religion and through it of Arabic. Among them, Berber, Fulfulde, Hausa, Kanuri, Mandingo and Songhay. This important role calls for an accurate academic investigation, not only on the Arabic influence on these languages but also between them.

My interest in Kanuri has started several years ago with my study of Arabic loans into Hausa (Baldi, 1990). I was puzzled by some problems I encountered which I could later in part solve only by hypothesising using a Kanuri intermediary.

This communication is intended to add some new items I was unable to include in my paper read at *Studia Chadica et Hamito-Semitica* held in Frankfurt. In that paper I analysed some three hundred Arabic loans<sup>1</sup> common to Hausa and Kanuri, while now I shall examine in deeper details the phonological treatment of Arabic loans only in Kanuri.

On the basis of the material collected<sup>2</sup> Kanuri seems to be a language with a tendency to erosion of the phonetic corpus in the borrowed words. This phenomenon does not seem to be in relation to the position of the syllable, the consonant or the vowel eroded in the word. In fact a glance at the material presented at the end of both communications shows us that this erosion could happen in every part

<sup>1</sup> It must be noted that the number of loan words so far investigated amounts to 272 items. This paper adds 149 new loan words (examined) which are illustrated in the list at the end. However examples are taken from all the material collected so far.

<sup>2</sup> All Arabic and Kanuri words quoted, unless differently specified, are taken from Wehr's and Cyffer and Hutchison's dictionaries respectively. While for Kanuri the words are quoted as given in the dictionaries, Wehr's transcription is followed for Arabic. As stated earlier, the meanings of Arabic and Kanuri words are those given in the dictionaries used respectively, except when otherwise stated.



of the word: AR *jāʔiza* > KA *jáza* 'reward'; AR *tarḍiya* 'satisfaction, gratification' > KA *ardíya* 'appreciation, recognition, consent'; AR *ʔal-jaib* > KA *líwu* 'pocket'; AR *hisāb* 'arithmetic, reckoning, calculus' > KA *isáp* 'endless, countless'; AR *karāj* > KA *arájī* '(land) tax'; AR *a'mā* > KA *ámá* 'blind'; AR *ṣadaqa* > KA *sádáa* 'alms'; AR *ḥākam* > KA *háá* 'fine'; AR *taman* > KA *táma* 'price'; AR *jahannam* 'hell' > KA *jánəm* 'fire'; AR *jawāb* > KA *jaáwu* 'answer'. Sometimes the two variants (i.e. with and without the phoneme assimilated) coexist: AR *najas* 'impurity, uncleanness' > KA *najása/naása* 'human excrement'; AR *ṣulḥ* > KA *sólḥ/solô* 'reconciliation'; AR *karāj* > KA *harájī/arájī* '(land) tax'; AR *kalq* > KA *álóga/áláa* 'creation'; AR *aql* > KA *hángal/ángal* 'intelligence'; AR *waqa'a v* > KA *wakajîn/waajîn v* 'to occur, happen'; AR *jawāb* > KA *juwáwu/jaáwu* 'answer'.

On the contrary, in Kanuri there is a tendency to preserve within loan words the original doubled Arabic consonants as if the Kanuri were aware of the importance of such gemination in Arabic: AR *dabba* > KA *dábba* 'animal'; AR *hattā* > *hattá* part 'even'; AR *ḥujja* 'argument'; > KA *hújja* 'reason'; AR *muḥarram* > KA *Márrəm* '1st month'; AR *ḥaqq* 'one's due' > KA *hákki* 'sth. which must happen'; AR *ʔillā* > KA *íllá* part 'except'; AR *ʔammā* > KA *ammá* conj 'but'; AR *janna* > KA *zánna* 'paradise'; AR *zayyana* II v 'to adorn' > KA *zayyána* 'designs on copies of the Koran'. On the other side there are a few exceptions only, probably due to the colloquial use: AR *mu'allim* > KA *máləm* 'teacher'; AR *mu'allima* > KA *málamá* 'female teacher'.

On the basis of the material collected and ranged in the list of Arabic loans in Kanuri, I propose the following phonetic treatment of the Arabic loans:

**AR /ʔ/ > KA Ø:** AR *ʔujra* > KA *ágəri* 'hire, rent'; AR *ʔadam* 'skin' > KA *adám* 'portrait, likeness'; AR *ʔillā* > KA *íllá* part 'except'; AR *jāʔiza* > KA *jáza* 'reward'; AR *raʔy* > KA *râi* 'opinion'; AR *fāʔida* > KA *fáida* 'utility'; AR *ʔal-išāʔ* > KA *lashá* 'evening; evening prayer'; AR *ʔal-liwāʔ* 'banner' > KA *aléwo/aléwu* 'turban';

**AR /b/ > KA /b/:** AR *bid'a* > KA *bídəa* 'innovation; heretical doctrine'; AR *burnus* > KA *barmúsu* 'burnous, hooded cloak'; AR *biṭāla* > KA *bátálla* 'holiday, vacation'; AR *zabād* 'civet' > KA *jíbda* 'civet cat'; AR *ʔas-sabt* > KA *səbdə* 'Saturday'; AR *ṭabl* > KA *təmbal* 'drum'; AR *rajab* > KA *Rázab/Rájab* '7th month'; in intervocalic and medial position **AR /b/ > KA /w/:** AR *ʔal-baṣal* > KA *luwásar* 'onion'; AR *tajriba* 'tribulation, temptation' > KA *tajírwa* 'danger, tragedy, accident'; AR *kabar* > KA *hawâr* 'news'; AR *kuṭba* > KA *kútúwa* 'Friday sermon'; AR *dabḥ* > KA *dúwa* 'slaughter'; AR *riḥ* > KA *ríwa* 'interest (on money)'; AR *ṭab'* > KA *táwaa* 'stamp'; AR *qabr* > KA *káwar* 'grave'; in final position **AR /b/ > KA**

**/b/ or sometimes /p/:** AR *hisāb* 'arithmetic, reckoning, calculus' > KA *isáp* 'endless, countless'; AR *tartīb* > KA *tartíp* 'order'; AR *markūb* 'red-leather shoes' > KA *markúp* 'oval-shaped leather shoe'; AR *ʔajab* > KA *ájap* 'astonishment'; AR *wajib* > KA *wájip* 'obligation'; when doubled, this formation is always preserved in Kanuri: AR *labbād* > KA *labbât* 'felt'; AR *mustahabb* > KA *mustahábba* 'optional deeds';

**AR /t/ > KA /t/:** AR *tājir* 'merchant' > KA *tájir* 'wealthy person'; AR *turjumān* > KA *turjimán* 'interpreter'; AR *tauba* > KA *təwa* 'repentance'; AR *hattā* > KA *hattá* part 'even'; AR *kitāb* > KA *kitáwu* 'book'; AR *kātib* > KA *kátíwu* 'scribe'; AR *zait* 'oil' > KA *zaitún* 'olive'; AR *māyit* > KA *máitu* 'dead, deceased'; AR *ʔal-waqt* > KA *lóktu/wóktu* 'time'; in two cases **AR /t/ > KA /d/:** AR *tābit* 'firm, fixed; permanent' > KA *táwadə* 'definite, certain, sure'; AR *sabt* > KA *səbdə* 'Saturday';

**AR /t/ > KA /t/:** AR *ṭult* > KA *təltə* 'one third'; AR *ṭalātəʔ* > KA *talága* 'Tuesday'; AR *taman* > KA *táma* 'price'; AR *ʔal-ʔitnain* > KA *lətəlín* 'Monday'; AR *waṭīqa* 'document, paper' > KA *wotíya* 'letter'; AR *wirāṭa* 'inheritance, legacy' > KA *wáráta* 'the estate of a deceased person'; in two cases **AR /t/ > KA /s/:** AR *tumn* > KA *súmmun* 'one-eighth'; AR *ḥadīṭ* > KA *hadís/hadísə* 'Hadith, traditions about the Prophet';

**AR /j/ > KA /j/:** AR *jarīda* > KA *jerída* 'newspaper'; AR *jawāb* > KA *jaáwu/juwáwu* 'answer'; AR *jāʔiza* > KA *jáza* 'reward'; AR *ʔajab* > KA *ájap* 'astonishment'; AR *fajr* > KA *fájer* 'dawn, day-break'; AR *najas* 'impurity, uncleanness' > KA *najása* 'human excrement'; AR *ʔal-ḥājj* > KA *Aláji* 'one who has done the pilgrimage'; AR *karāj* > KA *harájī* 'tax'; sometimes in intervocalic or initial position **AR /j/ > KA /z/:** AR *rajab* > KA *Rázab/Rájab* '7th month'; AR *ʔajal* > KA *azála* 'hurry, haste'; AR *lijam* > KA *linzám* 'bridle'; AR *jum'a* > KA *zəma* 'Friday'; AR *janna* > KA *zánna* 'paradise'; in one case **AR /j/ > KA /g/:** AR *farj* > KA *fárgi* 'vagina'; in another **AR /j/ > KA /d/:** AR *sarj* > KA *sərdə* 'saddle (for horse)';

**AR /ḥ/ > KA /h/:** AR *ḥarām* > KA *harâm* 'an act forbidden by religion'; AR *ḥizām* > KA *hizâm* 'belt'; AR *ḥukm* > KA *hówum* 'judgment'; AR *baḥr* > KA *báhar* 'sea'; often in initial, intervocalic or final position **AR /ḥ/ > KA Ø:** AR *ḥājj* > KA *Aláji* 'one who has done the pilgrimage'; AR *ḥarf* > KA *árawu* 'letter of the alphabet'; AR *muḥarram* > KA *Márrəm* '1st month'; AR *ḥizb* > KA *isəp* 'the 60th part of the Koran'; AR *hisāb* > KA *isáwu* 'arithmetic'; AR *ḥalwā* > KA *aléwa* 'sweet'; AR *dabḥ* > KA *dúwa* 'slaughter'; AR *ṣāḥib* > KA *sáwa* 'friend'; AR *daḥīya* > KA *láyá* 'blood sacrifice'; AR *ṭammāḥ* 'high-aspiring' > KA *təmá* 'ex-



pectation'; AR *lauḥ* > KA *alló* 'slate, board'; AR *?al-qamḥ* > KA *lágáma* 'wheat'; in two cases AR /ḥ/ > KA /k/: AR *ṣaḥn* 'dish, plate' > KA *sakân* 'kettle'; AR *faṣīḥ* > KA *fásek* 'eloquent'; in another AR /ḥ/ > KA /f/: AR *ṣulḥ* > KA *sǝlfu* 'reconciliation';

AR /k/ > KA /h/: AR *kabar* > KA *hawâr* 'news'; AR *karāj* > KA *harájí* '(land) tax'; AR *kums* > KA *húmæs* 'one fifth'; often AR /k/ > KA Ø: AR *kādim* 'domestic servant' > KA *ádim* 'eunuch'; AR *karāj* > KA *arájí* '(land) tax'; AR *kasāra* > KA *asár* 'loss'; AR *kalīfa* 'successor; caliph' > KA *Alífa* 'title designating the head of a Muslim community'; AR *kalq* > KA *álagə* 'creature'; AR *kalq* > KA *álǝga/áláa* 'creation'; AR *?al-kaima* > KA *lǎima* 'tent'; in two cases AR /k/ > KA /k/: AR *kuṭba* > KA *kútúwa* 'Friday sermon'; AR *kums* > KA *kúmsa* 'sign marking end of every 5th verse of Koran';

AR /d/ > KA /d/: AR *dabba* > KA *dábba* 'animal'; AR *dars* > KA *dáras* 'lesson'; AR *dunya* > KA *dinâ/dunyâ* 'world'; AR *sūdān* > KA *Sudân* 'Sudan'; AR *sadaqa* > KA *sádáa* 'alms'; AR *āda* > KA *áda* 'habit, custom'; AR *zinād* 'fire steel' > KA *jinádə* 'firestone'; AR *libd* 'felt' > KA *lǝbdə* 'protective quilting for horse'; AR *wa'd* > KA *wádə* 'promise'; in one case AR /d/ > KA /t/: AR *labbād* > KA *labbât* 'felt';

AR /d/ > KA /d/: AR *?al-aḏān* 'call to prayer' > KA *ladān* 'muezzin'; AR *dabḥ* > KA *dúwa* 'slaughter'; AR *ḏikr* > KA *digǝra* 'mention of God's name'; AR /d/ > KA /z/ only in a very few cases: AR *ḏakar* > KA *zákar* 'penis';

AR /r/ > KA /r/: AR *ra?y* > KA *râi* 'opinion'; AR *rajab* > KA *Rázab/Rájab* '7th month'; AR *raṭl* > KA *rátal* 'a weight'; AR *baraka* > KA *bárka* 'greetings'; AR *turjumān* > KA *turjimān* 'interpreter'; AR *jarīda* > KA *jerída* 'newspaper'; AR *baḥr* > KA *báhar* 'sea'; AR *ḏikr* > KA *digǝra* 'mention of God's name'; AR *fajr* > KA *fájer* 'dawn, day-break'; once within a phenomenon of dissimilation: AR /r/ > KA /l/: AR *ḥarīr* > KA *haríl* 'silk';

AR /z/ > KA /z/: AR *zakāh* > KA *zaká* 'alms tax'; AR *zamān* > KA *zamān* 'time'; AR *ziyāra* > KA *ziyára* 'visit'; AR *?azal* 'eternity' > KA *azál* 'sudden tragic death'; AR *ḥizām* > KA *hizâm* 'belt'; AR *?ar-rizq* > KA *árzəgí* 'good luck'; but often AR /z/ > KA /j/: AR *zabād* 'civet' > KA *jíbdə* 'civet cat'; AR *zinād* 'fire steel' > KA *jinádə* 'firestone'; in one case AR /z/ > KA /s/: AR *ḥizb* > KA *ísəp* 'the 60th part of the Koran';

<sup>3</sup> It "is rolled as in Scotland; never fricative as in southern England", see Tritton (1965: 17).

<sup>4</sup> See Greenberg (1960: 207): "Kanuri has a single *r* sound, phonetically apparently closer to the Hausa rolled sound".

AR /s/ > KA /s/: AR *sabab* > KA *sááwu* 'cause'; AR *sujūd* > KA *sujída* 'prostration'; AR *salām* > KA *salām* 'greeting'; AR *bāsūr* 'haemorrhoids' > KA *boksūr*<sup>5</sup> 'tumor'; AR *kurs* > KA *kúris* 'chair'; AR *kuskusū* > KA *kúskus* 'couscous'; AR *burnus* > KA *barmúsu* 'burnous, hooded cloak'; AR *bas* (Roth-Laly 1969: I, 50) > KA *bás* adv 'only'; AR *?al-kamīs* > KA *lamísə* 'Thursday'; AR *tāwūs* > KA *támus* 'peacock'; but AR /s/ sometimes > KA /š/ before front vowel: AR *kums* > KA *húmæs* 'one fifth'; AR *masjid* > KA *máshídi* 'mosque'; AR *?as-sirr* > KA *ashír* 'secret'; AR *sūr* 'wall; fence' > KA *shóró/sóró* 'rectangular room';

AR /š/ > KA /š/: AR *ša'bān* > KA *Shaván* '8th month'; AR *šahāda* > KA *sháda* 'creed-formula'; AR *šaitān* > KA *shetān* 'satan, devil'; AR *?al-biṣr* 'joy' > KA *alwúshir* 'good news'; AR *rašīd* 'mature, of full legal age, major' > KA *ráshidi* 'married man, gentleman'; AR *uṣr* > KA *wúshir* 'one tenth, tithe'; AR *?al-ma'aš* 'means of subsistence' > KA *alwóshi* 'salary'; but sometimes AR /š/ > KA /s/, under the influence of Fulfulde, where it is regular: AR *šukr* > KA *askóra* 'thanks'; AR *muškil* 'equivocal, problematic' > KA *mískil* 'misunderstanding, altercation'; AR *qurūš* > KA *gúrsu* 'Maria Theresa dollar';

AR /ṣ/ > KA /s/: AR *sadaqa* > KA *sádáa* 'alms'; AR *ṣalāh* > KA *sála* '(ritual) prayer'; AR *ṣandūq* > KA *sandúwu* 'box'; AR *baṣīra* 'insight' > KA *basíra* 'intelligence'; AR *muṣība* > KA *masífa* 'misfortune'; AR *faṣl* > KA *fásal* 'design, plan'; but sometimes AR /ṣ/ > KA /š/: AR *ṣābūn* > KA *shawúl* 'soap'; AR *ṣafar* > KA *Sháwur/Sáwur* '2nd month'; AR *muṣība* > KA *mashíwa* 'misfortune'; AR *?aṣ-ṣaum* > KA *ashām*<sup>6</sup> 'the fast (of Ramadan)'; AR *maqāṣṣ* > KA *mówosə* 'scissors';

AR /ḏ/ > KA /l/: AR *ḏahīya* > KA *láyá* 'blood sacrifice'; AR *?al-qāḏi* > KA *alkáli* 'judge'; AR *wadā?a* > KA *wólo* 'ceremonial purity'; AR *fard* > KA *fáral* 'religious duty'; sometimes AR /ḏ/ > KA /d/: AR *?al-arḏ* > KA *lárdə* 'earth'; AR *ḥaḏara* v 'to be present' > KA *ádári* 'witnessing'; AR *ramaḏān* > KA *Ramadán* '9th month'; AR *maraḏ* 'disease, malady' > KA *mərdí* 'wrinkles or folds of the flesh';

AR /ṭ/ > KA /t/: AR *ṭab'* > KA *táwaa* 'stamp'; AR *ṭifl* > KA *tíwal* 'infant'; AR *ṭāhir* > KA *táhir* 'clean, pure'; AR *šaitān* > KA *shetān* 'satan, devil'; AR

<sup>5</sup> See Cyffer and Hutchison (1990: 20); Lukas (1937: 189) gives: "piles".

<sup>6</sup> In Kanuri from the same Arabic etymon there are *ṣmṭa* and *ṣmṭə*, which are verbal nouns of *ṣmgin*, *ṣmjin* 'to fast'.



?*al-fūṭa* 'serviette, towel' > KA *alwūta* 'handkerchief'; in one case AR /t/ > KA /l/: AR *lūt* 'Lot' > KA *lūlu*<sup>7</sup> 'sodomy';

AR /z/ > KA /zl/: AR *zāhir* > KA *záhir* adj 'clear'; AR *zālim* 'tyrant, oppressor' > KA *zālām* 'robber, thief'; AR *zanna* v > KA *zānngin/zānjīn* v 'to suspect'; AR *naẓm* > KA *názəmu* 'verse'; AR *wa'z* 'admonition' > KA *wáazí* 'last will'; in one case AR /z/ > KA /sl/: AR *azhār* (pl of *zuhr*) 'midday prayer' > KA *ásar* 'late afternoon';

AR /ʕ/ > KA Ø: AR *ilm* > KA *ilmu* 'knowledge'; AR *āda* > KA *áda* 'habit, custom'; AR ?*al-āda* > KA *láda* 'commission'; AR *sā'a* > KA *sā* 'hour'; AR *šarī'a* > KA *sharā* 'M. law'; AR *a'lām* (pl of *'alam*) > KA *alām* 'flag'; AR *ma'nān* > KA *maaná* 'meaning'; AR *ṭab'* > KA *táwaa* 'stamp'; AR *na'na'* > KA *naná* 'mint'; AR -C- + /f/ > KA -CC-: AR *rub'* > KA *rābbu/rúbbu* 'one quarter'; AR *rak'a* 'bending of the torso from an upright position' > KA *rákka* 'supplementary prayer which may be performed after any of the obligatory prayers except the 4.00 p.m. prayer';

AR /g/ > KA /g/: AR *gāfr* > KA *gafāra* 'forgiveness'; AR *gālib* 'most of' > KA *gāliwu* adj 'rich'; AR ?*al-gāyt* (Greenberg, 1947: 92) > KA *algaíta* 'reed instrument'; AR *istaḡfar allāh* > KA *asaafārlaī* 'May God pardon me'; in one case AR /g/ > KA /il/: AR *maḡrib* > KA *máirúwu* 'prayer at sunset';

AR /f/ > KA /f/: AR *fātiḥa* > KA *fátia* 'first chapter of the Koran'; AR *fard* > KA *fáral* 'religious duty'; AR *faṣl* > KA *fásal* 'design, plan'; AR *ṣifr* > KA *sāfāri* 'zero'; AR *afw* > KA *áfu* 'pardon'; AR *gāfr* > KA *gafāra* 'forgiveness'; AR *muftīn* > KA *muftí* 'deliver of formal legal opinions; mufti'; sometimes AR /f/ > KA /w/: AR ?*al-fūṭa* 'serviette, towel' > KA *alwūta* 'handkerchief';

AR /q/ > KA /k/: AR *qabr* > KA *káwar* 'grave'; AR *qarn* > KA *kárnu* 'century'; AR *qiyāma* > KA *kiyāma* 'resurrection'; AR *nuqta* > KA *nokta/nutta* 'point, fullstop'; AR ?*al-waqt* > KA *lóktu/wóktu* 'time'; AR *ḥaqq* 'one's due' > KA *hákki* 'sth. which must happen'; AR *šafaq* > KA *sháfak* 'evening glow'; in some cases AR /q/ > KA /w/: AR *sūq* > KA *kasúwu* 'market'; AR *ṣandūq* > KA *sandúwu* 'box'; AR ?*al-qur'ān* > KA *Luwurān* 'the Koran'; but in a very few cases AR /q/ > KA /g/ reflecting the pronunciation of some West African languages and local Arabic: AR *bunduqīya* > KA *bōndōgā* 'gun'; AR *kalq* > KA *álagā* 'creature'; AR *kalq* > KA *álōga* 'creation'; AR *qurṣa* > KA *gurása*<sup>8</sup> 'kind of bread'; AR *qahwa* >

<sup>7</sup> There is a phenomenon of assimilation to the previous phoneme.

<sup>8</sup> Cyffer and Hutchison (1990: 63) give: "traditional kind of bread which is no longer eaten in Borno".

KA *gáwa* 'coffee'; in a few cases AR /q/ > KA Ø: AR *kalq* > KA *áláa* 'creation'; AR *ṣadaqa* > KA *sádáa* 'alms'; AR *ṭāqa* > KA *táa* 'window'; AR *waqa'a* v > KA *waajīn/wakajīn* v 'to occur, happen'; in one case AR /q/ > KA /y/: AR *wafīqa* 'document, paper' > KA *wotīya* 'letter';

AR /k/ > KA /k/: AR *kāfir* > KA *kawūr* 'camphor'; AR *kitāb* > KA *kitáwu* 'book'; AR *kātib* > KA *kátíwu* 'scribe'; AR *baraka* > KA *bárka* 'greetings'; AR *ḍakar* > KA *zákar* 'penis'; AR *zakāh* > KA *zaká* 'alms tax'; in a few cases AR /k/ > KA /g/: AR *baraka* > KA *bárga* 'blessing'; AR *ḍikr* > KA *digōra* 'mention of God's name'; AR ?*inkār* > KA *ángər/ángəra* 'denial'; in a few cases AR /k/ > KA Ø: AR *ḥākam* > KA *háa* 'fine'; AR *sakrān* > KA *saarān* 'intoxicated, drunk'; AR *kafan* > KA *laáwan* 'shroud'; in one case AR /k/ > KA /w/: AR *ḥukm* > KA *hówum* 'judgement';

AR /l/ > KA /l/: AR *labbād* > KA *labbāt* 'felt'; AR *lūt* 'Lot' > KA *lūlu* 'sodomy'; AR *laun* > KA *lánnu* 'colour'; AR ?*illā* > KA *illá* part 'except'; AR *jumla* > KA *júmla* 'total'; AR *salām* > KA *salām* 'greeting'; AR *jāhil* > KA *jāhil* 'ignorant'; AR *ḥalāl* > KA *halāl* adj 'lawful'; AR *raṭl* > KA *rátal* 'a weight'; sometimes AR /l/ > KA /l/: AR *mu'allim* > KA *máləm* 'teacher'; AR *mu'allima* > KA *málamá* 'female teacher';

AR /m/ > KA /m/: AR *miṭāl* > KA *misál* 'example'; AR *murjān* 'corals' > KA *murzān* 'coral necklace'; AR *malā'ika* (pl of *mal'ak*) > KA *maláiya* 'angel'; AR ?*ammā* > KA *ammá* conj 'but'; AR ?*amāna* > KA *amān* 'trust'; AR *turjumān* > KA *turjimān* 'interpreter'; AR *ādam* 'Adam' > KA *ádam* 'mankind, man'; AR *ḥukūma* > KA *hukúma* 'authority'; AR *salām* > KA *salām* 'greeting'; in one case AR /m/ > KA /w/: AR ?*al-ma'āš* 'means of subsistence' > KA *alwóshi* 'salary';

AR /n/ > KA /n/: AR ?*an-nabīy* > KA *náwi* 'prophet'; AR *najas* 'impurity' > KA *naása*<sup>9</sup> 'human excrement'; AR *nīya* > KA *nyá* 'intention'; AR *janna* > KA *zánna* 'paradise'; AR *janāba* > KA *janáwa* '(major ritual) impurity'; AR *dunya* > KA *dinā/dunyā* 'world'; AR *bayān* > KA *bayēn* 'explanation'; AR ?*ad-dīn* > KA *adīn* 'religion'; AR *qarn* > KA *kárnu* 'century'; in one case AR /n/ > KA Ø in final position: AR *ṭaman* > KA *táma* 'price'; in an other case AR /n/ > KA /m/: AR *burnus* > KA *barmúsu* 'burnous, hooded cloak';

AR /h/ > KA /h/: AR *hijra* > KA *híjira* 'the Hegira'; AR *himma* 'endeavor' > KA *hímma* 'good behaviour'; AR *jāhil* > KA *jāhil* 'ignorant'; AR *shāhāda* > KA *sháda* 'creed-formula'; AR *yahūdī* > KA *Yáwúdī* 'Jew'; in a couple of cases AR

<sup>9</sup> More polite than *bōli*, see Cyffer and Hutchison (1990: 127).



/h/ > KA Ø: AR *jahannam* 'hell' > KA *jánəm* 'fire'; AR *rahn* > KA *rân* 'pawn, mortgage';

AR /w/ > KA /w/: AR *wajib* > KA *wájib* 'obligation'; AR *wird* > KA *wúrda* 'private worship'; AR *waraqa* > KA *warak* 'sheet of paper'; AR *waqt* > KA *wóktu* 'time'; AR *jawāb* > KA *juwáwu* 'answer'; AR *šawwāl* > KA *Shawāl* '10th month'; AR *qahwa* > KA *gáwa* 'coffee'; AR *afw* > KA *áfu* 'pardon'; sometimes AR /w/ > KA Ø, especially in medial position: AR *?al-waqt* > KA *loktu* 'time'; AR *jawāb* > KA *jaáwu/zaáwu* 'answer'; AR *aduww* > KA *kəládo* 'enemy'; in one case AR /w/ > KA /m/: AR *awūs* > KA *támus* 'peacock';

AR /y/ > KA /y/: AR *yahūdī* > KA *Yáwúdí* 'Jew'; AR *?āya* > KA *áya* 'verse (esp. of Koran)'; AR *bayān* > KA *bayên* 'explanation'; AR *ziyāra* > KA *ziyára* 'visit'; AR *siyāsa* > KA *siyása* 'politics'; AR *'iyāl* > KA *yâl* 'dependents'; AR *qiyāma* > KA *kiyáma* 'resurrection'; AR *ra?y* > KA *râi* 'opinion'; AR *šāy* > KA *sháyi* 'tea'; AR *mađiyy* > KA *mázzī* 'seminal discharge'.

#### List of Arabic Loans in Kanuri

AR *?al-?ibra* > KA *lívula* 'needle'; AR *?ibrīq* 'pitcher, jug' > KA *yuwurís* 'kettle'; AR *?ujra* > KA *ágəri* 'hire, rent'; AR *?adam* 'skin' > KA *adám* 'portrait, likeness'; AR *?awwal* 'first, most important' > KA *áwúló*<sup>10</sup> 'boasting, showing off'; AR *bābūj* > KA *babūs* 'slipper'; AR *baħr* 'sea' > KA *bərəm* 'ocean'; AR *bada'a v* > KA *badingîn/badijîn v* 'to start, begin'; AR *bid'a* > KA *bídəa* 'innovation; heretical doctrine'; AR *baraka* 'blessing' and *?allāh* 'Allah, God' > KA *bargálla* 'joining of the hands of two people as a sign of agreement or satisfaction'; AR *burnus* > KA *barmúsu* 'burnous, hooded cloak'; AR *biṭāla* > KA *bátálla* 'holiday, vacation'; AR *balad* > KA *bəladéya* 'village'; AR *banīs* (Dozy, 1845: 88) 'robe fort ample' > KA *banís* 'hemmed triangle on the inside of the trousers at knee-height'; AR *bait ?al-māl* > KA *baitəmbál* 'treasury'; AR *bai'a* 'transaction, bargain; sale' > KA *bíya*<sup>11</sup> 'payment'; AR *tabāt* 'firmness' > KA *tawáttə* 'sureness'; AR *tābit* 'firm, fixed; permanent' > KA *táwadə* 'definite, certain, sure'; AR *taub* 'garment, dress; cloak' > KA *zubûn*<sup>12</sup> 'man's heavy emboïdered coat'; AR

<sup>10</sup> From the same Arabic etymon in Kanuri there is the adverb *háwal* 'describes or emphasizes first', see Cyffer and Hutchison (1990: 66).

<sup>11</sup> Cf. Hausa *biya* [biyaa] v 'to pay'.

<sup>12</sup> Cf. Hausa *zubuni/zabun* [zùbuunî/zàbûn] 'type of long-sleeved waistcoat'.

*judām* > KA *jidām*<sup>13</sup> 'leprosy'; AR *jirāb* 'traveling bag' > KA *jiráwu* 'large leather saddlebag used by the Shuwa on their cattle'; AR *tajriba* 'tribulation, temptation' > KA *tajírwa* 'danger, tragedy, accident'; AR *jalsa* 'party, gathering meeting' > KA *jalása* 'purposeless discussion'; AR *majlis* > KA *májilas* 'council'; AR *jamal* > KA *kalímo*<sup>14</sup> 'camel'; AR *jinn* 'jinn, demons' > KA *jíndi* 'ghost, spirit, genie'; AR *jahannam* 'hell' > KA *jánəm* 'fire'; AR *jā?iza* > KA *jáza/jája* 'reward'; AR *maħabba* 'love; affection, attachment' > KA *mayáwa* 'popularity, charisma'; AR *ħājj* 'pilgrim' > KA *Ájja/Hájja* 'respected title accorded to a woman who has completed the pilgrimages to Mecca'; AR *ħurma* 'reverence, deference; that which is holy, sacred' > KA *hermá* 'loyal friend, close acquaintance'; AR *ħurma* 'reverence, deference; that which is holy, sacred' > KA *húrmó* 'feelings of gratitude or obligation'; AR *ħizām* > KA *hizām* 'belt'; AR *?al-ħazānā* (pl of *ħazīn*) > KA *laáran* 'mourning for a dead person'; AR *ħisāb* 'arithmetic, reckoning, calculus' > KA *isáp* 'endless, countless'; AR *ħaqq* 'right, title, legal claim' > KA *hákku* 'moral, religious or legal obligation'; AR *ħukm* > KA *hówum* 'judgement'; AR *ħākam* (Kaye, 1982: 27) > KA *háa* 'fine'; AR *ħāl* 'condition, state; status' > KA *hāl* 'character'; AR *ħayy* 'living, live' > KA *ħāiya* 'truth, fact'; AR *kādim* 'domestic servant' > KA *ádim* 'eunuch'; AR *kālīfa* 'successor; caliph' > KA *Alífa* 'title designating the head of a Muslim community'; AR *kalq* > KA *álagə* 'creature'; AR *kalq* > KA *áləga/áláa* 'creation'; AR *kair* 'advantage, welfare' > KA *hər* 'peace, tranquillity'; AR *dubr* > KA *dəmbər* 'buttocks'; AR *dabħ* > KA *dúwa* 'slaughter'; AR *rajil* 'pedestrian' > KA *rájil* 'virile'; AR *rahma* > KA *ráma* 'sympathy'; AR *rašīd* 'mature, of full legal age, major' > KA *ráshidi* 'married man, gentleman'; AR *rišwa* > KA *rísarísoa* 'bribe'; AR *tarđiya* 'satisfaction, gratification' > KA *ardíya* 'appreciation, recognition, consent'; AR *rak'a* 'bending of the torso from an upright position' > KA *rákka* 'supplementary prayer which may be performed after any of the obligatory prayers except the 4.00 p.m. prayer'; AR *rahn* > KA *rân* 'pawn, mortgage'; AR *?azrār* (pl of *zirr*) > KA *zarára* 'button'; AR *zarāfa* > KA *kənzər* 'giraffe'; AR *zamzamíya* 'water flask' > KA *zamzamíya* 'leathern water vessel for journeys'; AR *zānin* > KA *zányii* 'adulterer'; AR *sabīl* 'way, means, expedient' > KA *sawīl* 'sake'; AR *sakrān* > KA *saarān* 'intoxicated, drunk'; AR *salāma* 'welfare, safety, security' > KA *saláma* 'trip or reward given in gratitude for services rendered'; AR *sayyid* 'master; lord; chief' > KA *sayinna* 'po-

<sup>13</sup> See Lukas (1937: 204): "leprosy (not infectious, joints stiff and curved, a punishment from God)"; Cyffer and Hutchison (1990: 70) give: "a disease".

<sup>14</sup> On the *k* prefixation applied to nouns borrowed from Arabic, see Hutchison (1981: 80).



lite form of addressing a Koranic and Arabic teacher'; AR *šarīf* 'noble, highborn' > KA *sherúwu* 'descendant of the Prophet, some whom are said to possess supernatural powers'; AR *širka* 'partnership, business' > KA *shirgamá*<sup>15</sup> 'co-owner, joint owner'; AR *šafaq* > KA *sháfak* 'evening glow'; AR *šafān* (Kazimirski, 1860: I, 1251) 'état de celui qui est aux abois' > KA *shafá* 'absolution on judgement day for those who have not sinned seriously'; AR *šakl* 'vowelization, vowelizing' > KA *shikkal* 'vowel'; AR *šama* > KA *shamê* '(candle) wax'; AR *šahwa* 'desire' > KA *sháwa* adj 'beautiful, pretty, attractive'; AR *šaik* > KA *Shéhu* 'sheik; title of native scholars trained in the traditional sciences such as clerical dignitaries'; AR *šāhib* > KA *sáwa* 'friend'; AR *šahn* 'dish, plate' > KA *sakân* 'kettle'; AR *šafar* > KA *Sháwur/Sáwur* '2nd month'; AR *šulh* > KA *sólfulu/solô* 'reconciliation'; AR *šan* 'a' > KA *sanyâ* 'craft, trade, occupation'; AR *sanam* 'idol, image' > KA *sánam* 'superstition'; AR *šamīn* > KA *lámīn* 'bondsman'; AR *šab* > KA *táwaa* 'stamp'; AR *šabl* > KA *támbal*<sup>16</sup> 'drum'; AR *šifl* > KA *tíwal* 'infant'; AR *šāhir* > KA *táhir* 'clean, pure'; AR *šālim* 'tyrant, oppressor' > KA *zálám* 'robber, thief'; AR *šanna* v > KA *zánngin/zánjin* v 'to suspect'; AR *šajal* > KA *azála* 'hurry, haste'; AR *šadad* 'number; quantity' > KA *ádádu* 'value, equivalence'; AR *šadāla* > KA *nám'ádal*<sup>17</sup> 'justice'; AR *šadūw* > KA *káládo*<sup>18</sup> 'enemy'; AR *šadāb* > KA *azáwu* 'punishment'; AR *šarūs* > KA *lorúsa* 'bridegroom'; AR *šar* > KA *wúshir* 'one tenth; tithe'; AR *šāšūrā?* > KA *áshírā* 'Ashura, name of a voluntary fast day on the tenth day of Muharram'; AR *šal-išā?* > KA *lášá* 'evening; evening prayer'; AR *šāfiya* > KA *nálówa*<sup>19</sup> '(good) health'; AR *šāfiya* '(good) health' > KA *káléwa/kálífa*<sup>20</sup> 'peacefulness, healthiness, expr. used to answer greetings'; AR *šalāma* > KA *aláma* 'sign'; AR *šalmā* > KA *ámá* 'blind'; AR *šalnan* 'meaning; thought' > KA *maaná/mána* 'speech; problem'; AR *šādr* 'perfidy, breach of faith, betrayal, treason, treachery' > KA *ngádar*<sup>21</sup> 'calumny, slander'; AR *šāgrīb* > KA *máirúwu* 'prayer at sunset'; AR *šāgūsl* 'a washing of the whole body' > KA *gásal* 'washing the dead before burial'; AR *šāgunna* 'nasal pronunciation' > KA *gúnna* 'admirable voice quality when reading the Koran'; AR *šāganīma* > KA *ganíma*

<sup>15</sup> On the nominalizing suffix *ma*, see Hutchison (1981: 56).

<sup>16</sup> Cf. Hausa *tambari* [tambārii] 'hemispherical drum'.

<sup>17</sup> On the nominalizing prefix *nám*, see Hutchison (1981: 55-56).

<sup>18</sup> Cf. note 14.

<sup>19</sup> On the *n* prefixation, see Hutchison (1981: 81).

<sup>20</sup> Cf. note 14.

<sup>21</sup> On the *n* prefixation, see Hutchison (1981: 81-82).

'booty, loot'; AR *šāib* 'the invisible; divine secret' > KA *gáiwu* 'predecing sth. unlikely to happen'; AR *šitna* 'intrigue; sedition, riot' > KA *šitana* 'trouble'; AR *šarmala* (Dozy, 1881: II, 262) 'en Barbarie, veste, gilet à large galons d'or, ouvert sur le devant, et garni de boutons, mais jamais sans boutonnières' > KA *šármala* 'traditional embroidered vest of Libyan origin'; AR *šāših* > KA *šāšek*<sup>22</sup> adj 'eloquent'; AR *šadla* 'surplus' > KA *šádólá* 'reward bestowed by God for good deeds either in this life or the after-life'; AR *šal-faqih* 'legist, expert of *fiqh*' > KA *šalfakí* 'learned person (in either religious or secular affairs)'; AR *šafakkur* 'thinking, reflection' > KA *šafákar/tawákar* 'thought, pondering'; AR *šaryá* 'village; rural community' > KA *šarāa* 'the bush, countryside'; AR *šal-quṭn* > KA *káltan/kalgótan/kándal*<sup>23</sup> 'cotton'; AR *šāla* v > KA *šulngin/guljín* v 'to say, tell'; AR *šāmbās* (pl of *šāmbas*) > KA *kāmbās* 'ramrod (for loading muskets)'; AR *šāmfā'a* > KA *šukówa* 'reward'; AR *šāllabūš* (Dozy, 1881: II, 482) 'bonnet de drap, esp ce de calotte blanche ou rouge, autour de laquelle est roulé le turban' > KA *kālamushê* 'cap with triangular flaps which stick up'; AR *šāllabūš* (Dozy, 1881: II, 482) 'bonnet de drap, esp ce de calotte blanche ou rouge, autour de laquelle est roulé le turban' > KA *kālawūs* 'man's brimless, flat-topped cap or fez'; AR *šāid* 'ruse, artifice; slyness, cunning' > KA *kāidu* 'evil intention'; AR *šā'na* 'curse, execration, imprecation' > KA *šānna* 'abuse, reviling'; AR *šāliwā?* 'banner' > KA *šāléwo/šāléwu* 'turban'; AR *šāmi'a* > KA *šāma* 'one hundred'; AR *šāmdīna* > KA *šāmdīna* 'Medina'; AR *šāmarāḍ* 'disease, malady' > KA *šārdi* 'wrinkles or folds of the flesh'; AR *šāmakka* > KA *šāmakka* 'Mecca'; AR *šāminā* 'the valley of Mina near Mecca' > KA *šāminá* 'a position in prayer'; AR *šāmayit* > KA *šāmatu* 'dead, deceased'; AR *šāmal* > KA *šālmān* 'wealth'; AR *šātanjiya* 'rescue, salvation, deliverance' > KA *šātanji/tanjiwār* 'purification by washing after defecation or urination'; AR *šānadam* > KA *šānadimtó* 'regret'; AR *šānašārā* (pl of *šānašārānī*) 'Christian' > KA *šānašārā*<sup>24</sup> 'European'; AR *šānutfa* > KA *šānútuwa* 'sperm'; AR *šānazm* > KA *šānázemu* 'verse'; AR *šāna'am* > KA *šāná'am* 'yes'; AR *šānāfila* 'supererogatory performance' > KA *šānāfila* 'prayers in addition to the five obligatory prayers of Islam'; AR *šānuqta* > KA *šānokta/nutta* 'point, fullstop'; AR *šānamīma* 'slander, defamation, calumny' > KA *šānamí* 'mocking gossip usu. about the appearance of s.o. who has just passed by'; AR *šānāmūsīya* > KA *šānamushê* 'mosquito net'; AR *šānūr* > KA *šānūr* 'beam or ray of

<sup>22</sup> From the same Arabic etymon in Kanuri there is also the noun *šāšê* 'eloquent speaker'.

<sup>23</sup> On the *k* prefixation applied to nouns borrowed from Arabic, see Hutchison (1981: 42 and 80).

<sup>24</sup> In Kanuri there is also *šānašārā/šānašārānā* 'the English language'.



light, ray of sunshine'; AR *naum* > KA *kənôm*<sup>25</sup> 'sleep'; AR *hilāl* 'new moon' > KA *yíllá* 'menstruation'; AR *waṭīqa* 'document, paper' > KA *wotíya* 'letter'; AR *tawajju* 'pain, ache; lament' > KA *táji* 'condolence, consolation'; AR *wajīhu* (Kazimirski, 1860: II, 1496) 'coquillages ou verroteries que l'on suspend au cou en guise d'amulettes' > KA *tajiwú* 'prayer beads, rosary'; AR *wady* (Kazimirski, 1860: II, 1513) 'quelques gouttes qui tombent de la verge après que l'animal a fini d'uriner' > KA *wáddi* 'liquid secreted by the penis after sexual activity'; AR *wirāta* 'inheritance, legacy' > KA *wáráta* 'the estate of a deceased person'; AR *wazīr* '(cabinet) minister' > KA *wazíri* 'head of the traditional council of Borno'; AR *waqa'a v* > KA *waajîn/wakajîn v* 'to occur, happen'; AR *walad* 'child, son, boy' > KA *wolodí* 'servant, houseboy'; AR *maulid* 'birthday' > KA *malmalúdu* 'religious feast, Sallah day'; AR *yaqīn* 'certitude, conviction' > KA *yekkīn* 'attention'.

#### REFERENCES

- Baldi, Sergio. 1990. "Some remarks on Arabic loan words in Hausa": 173–184 in Hans G. Mukarovsky (ed.), *Proceedings of the Fifth International Hamito-Semitic Congress* (Wien 27th September–2nd October 1987), Volume I (Hamito-Semitic, Berber, Chadic). Beiträge zur Afrikanistik, Band 40. Wien: Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien.
- , 1991. "Some additional remarks on Arabic loan words in Hausa." *AION*, LI, 1: 82–96.
- , 1992. "Arabic loanwords in Hausa via Kanuri and Fulfulde": 9–14 in E. Ebermann, E.R. Sommerauer und K.É. Thomanek (eds.), *Komparative Afrikanistik (Festschrift Mukarovsky)*. Beiträge zur Afrikanistik, Band 90. Wien: Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien.
- , 1995. "On Arabic Loans in Hausa and Kanuri": 252–278 in *Studia Chadica et Hamito-Semitaica*. Akten des Internationalen Symposiums zur Tschadsprachenforschung, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main, 6. – 8. Mai 1991. Herausgegeben von Dymitr Ibrizimow und Rudolf Leger. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- , 1995. "Sur la création d'une banque des emprunts arabes dans le cadre de la base de données lexicales et dialectologiques sahélo-saharienne gerée par MARIAMA": 289–306 in *Cinquième Colloque de Linguistique Nilo-Saharienne/Fifth Nilo-Saharan Linguistics Colloquium*. Nice, 24–29 août 1992. *Actes/Proceedings*. Ed. par Robert Nicola et Franz Rottland (Nilo-Saharan Vol. 10). Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- , 1997. "Hausa and Nilo-Saharan Loanwords": 15–40 in *Langues et Contacts de Langues en Zone Sahélo-Saharienne: 3e Table Ronde du Réseau Diffusion lexicale* (Colloquio Internazionale, Napoli 12–15 Settembre 1994), atti a cura di Sergio Baldi. Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi.
- Cyffer, Norbert and Hutchison, John (eds.) 1990. *Dictionary of the Kanuri Language*. Dordrecht: Foris Publications.

<sup>25</sup> Cf. note 14.

- Dikwa, Khalifa Ali. 1988. *Arabic Loanwords in Kanuri*, M.A. dissertation, Department of Languages and Linguistics, University of Maiduguri (unpublished).
- Dozy, R. 1845. *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*. Amsterdam: Jean Müller.
- , 1881. *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leyde: Brill.
- Greenberg, Joseph H. 1947. "Arabic loan-words in Hausa." *Word* III, 1/2: 85–97.
- , 1960. "Linguistic evidence for the influence of the Kanuri on the Hausa." *Journal of African History* I, 2: 205–212.
- Hutchison, John P. 1981. *The Kanuri Language. A reference grammar*. Madison: University of Wisconsin.
- Kaye, Alan S. 1982. *A Dictionary of Nigerian Arabic* (Bibliotheca Afroasiatica, Volume One). Malibu: Undena Publications.
- Kazimirski, A. De Biberstein. 1860. *Dictionnaire Arabe-Français*. Paris: Maisonneuve.
- Lang, Karl. 1923–1924. "Arabische Lehnwörter in der Kanuri-Sprache." *Anthropos*, XVIII–XIX: 1063–1074.
- Lukas, Johannes. 1937. *A study of the Kanuri language*. London: O.U.P.
- Priestman, F.G. (s.d.) *English-Kanuri vocabulary*, toneo.
- Roth-Laly, Arlette. 1969–1971–1972. *Lexique des parlers arabes tchade-soudanais*. Paris: CNRS.
- Tritton, A.S. 1965. *Teach Yourself Arabic* (Teach Yourself Books). London: The English Universities Press.
- Wehr, Hans. 1966. *A dictionary of modern written Arabic*, edited by J. Milton Cowan. Wiesbaden-London: Otto Harrassowitz.

#### SUMMARY

In Africa, many indigenous languages have helped the spread of the Muslim religion and through it of Arabic. Among them, Berber, Fulfulde, Hausa, Kanuri, Mandingo and Songhay. This important role calls for an accurate academic investigation, not only on the Arabic influence in these languages but also among them.

This paper is produced on the base of the investigated materials, collected in the field. The first part is the phonological treatment of Arabic loans in Kanuri. You will find in the article some examples for each Arabic phoneme given. In the second part are given 149 Arabic loans that were found in the Kanuri dictionaries.

The paper intends to develop some more points not examined in the previous paper "On Arabic Loans in Hausa and Kanuri" read at *Studia Chadica et Hamito-Semitaica* held in Frankfurt and at the same time to offer some additional scholarly materials.

#### RESUMÉ

En Afrique, beaucoup de langues locales ont favorisé la diffusion de la religion musulmane et au travers d'elle de la langue arabe. Parmi ces langues le berbère, le fulfuldé, le haoussa, le kanuri, le manding et le songhai. Cette idée importante nécessite une enquête scientifique précise, pas seulement sur l'influence arabe sur ces langues, mais aussi entre elles.

La première partie traite le système phonologique des emprunts arabes en kanuri, il y a des exemples pour chaque phonème arabe; dans la seconde partie il a une liste de 149 emprunts arabes que l'on trouve dans les dictionnaires kanuris.

La communication a été conçue pour développer certains points pas touchés dans le papier présenté à *Studia Chadica et Hamito-Semitaica* organisé à Francfort et pour fournir du matériel supplémentaire.



STUDIO PRELIMINARE SUL CIMITERO DEGLI IMÀM  
E LE SUE ISCRIZIONI (NIZWÀ – SULTANATO DI OMÀN)\*

EROS BALDISSERA

(Venezia)

*Preambolo*

Nel 1986, su invito del dottor Paolo M. Costa, allora consigliere archeologico presso il ministero omanita del Patrimonio Nazionale e della Cultura (*Wizārat al-turāt al-qawmī wa-l-ṭaqāfa*), iniziai a raccogliere e a studiare le iscrizioni presenti nelle moschee tradizionali del Sultanato, lavoro che si concretizzò in un volume edito da quello stesso ministero.<sup>1</sup>

Questa non era il primo studio relativo a iscrizioni presenti nel paese. Già nel 1980 Giovanni Oman aveva iniziato a trattare sull'argomento, giungendo ben presto alle quattro pubblicazioni.<sup>2</sup>

\* Mi fa piacere partecipare a questo volume di studi in onore del professor Giovanni Oman cui voglio esprimere qui la mia gratitudine per avermi introdotto – con pazienza – nel lontano 1973 ai misteri dell'epigrafia araba.

<sup>1</sup> *Al-Kitābāt fī 'l-masāğid al-'umāniyya al-qadīma* (Le iscrizioni nelle antiche moschee omanite), Masqaṭ, Wizārat al-turāt al-qawmī wa-l-ṭaqāfa, 1994, pp. 153. Delle iscrizioni di ventidue moschee ivi presentate solo quelle delle quattro moschee tradizionali presenti nella città di Manah son state presentate in italiano in *Le iscrizioni nelle moschee di Manah (Sultanato di Omàn)*, in "Quaderni di studi arabi", 8, 1990, pp. 25-44.

<sup>2</sup> *The Burial Stelae of Muhammad Sahib Mirbat*, in "Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata", Napoli, 1982, pp. 397-401 + 4 tabs; *Preliminary Epigraphic Survey of Islamic Material in Dhofar*, in "The Journal of Oman Studies", 6, 1980, part 2, pp. 277-289 + 72 tabs; *Arabic-islamic epigraphy in Dhofar in the Sultanate of Oman*, in "Oman Studies", Papers on the Archaeology and History of Oman, edited by P. M. Costa and M. Tosi, Roma, IsMEO, 1989, pp. 193-198 + 6 tabs; *Iscrizioni augurali a Mascat nel Sultanato dell'Oman*, in "Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano", Istituto di studi arabo-islamici "Michele Amari", Mazara del Vallo, 1991, pp. 181-188.



Successivamente mi occupai delle iscrizioni dei palazzi di Ġabrīn e di al-Manṣūr, anch'esse poi pubblicate.<sup>3</sup>

Nel corso di queste ricerche nuovi materiali epigrafici degni di nota continuavano a esser raccolti e catalogati tanto da indurre il ministero del Patrimonio Nazionale e della Cultura a istituire una commissione di lavoro formata da Muḥammad bin Sa'īd al-Wahībī, direttore generale del Patrimonio, da ṣayḥ Maḥmūd bin Zāhir al-Hinā'ī, consigliere del ministro per gli Affari artistici, e dal sottoscritto, con l'incarico di procedere nell'opera di ricerca, di fotografia, di catalogazione, di studio e pubblicazione di questi materiali avendo come obiettivo la preparazione di un *corpus* comprendente tutte le iscrizioni reperibili nel Sultanato.

Dopo aver recentemente terminato e licenziato per la stampa il volume sullo studio delle iscrizioni presenti nel mausoleo del fondatore della dinastia regnante: l'imām Aḥmad bin Sa'īd al-Būsa'īdī,<sup>4</sup> i progetti in corso di lavoro attualmente sono i seguenti:

1. le iscrizioni tombali e rupestri di Wādī al-Ḥaymlī;
2. il cimitero degli Imām a Nizwà e le sue iscrizioni;
3. le iscrizioni dell'area di Ibrā';
4. le iscrizioni dell'area di 'Ibrī (al-Sulayf, al-'Arāqī, al-'Aynayn);
5. iscrizioni sparse nella regione al-Dāḥiliyya.

Essendo a buon punto il lavoro sulle iscrizioni tombali e rupestri di Wādī al-Ḥaymlī, ci si sta ora rivolgendo verso il progetto più ambizioso della rosa in predicato, per l'importanza del luogo, la sua estensione, il numero delle lapidi "scritte" presenti: quello del cimitero degli Imām a Nizwà.

#### *I cimiteri in Omàn*

I cimiteri musulmani possono assumere tipologie estremamente variate che vanno da quelli più semplici, costituiti da estensioni di terreno dove solo l'appros-

<sup>3</sup> *Qaṣr Ġabrin wa-kitābātu-hu* (Il palazzo di Ġabrin e le sue iscrizioni), Masqat, Wizārat al-turāt al-qawmī wa-'l-taqāfa, 1994, pp. 114 (versione italiana in "Quaderni di studi arabi", 9, 1991, pp. 29-91), e *al-Kitāba al-ḥaṣbiyya fī qaṣr al-Manṣūr (Wilāyat al-Rustāq)* (Scritta lignea nel palazzo di al-Manṣūr - al-Rustāq), Masqat, Wizārat al-turāt al-qawmī wa-'l-taqāfa, 1995, pp. 24 (versione italiana in "Quaderni di studi arabi", 11, 1993, pp. 27-36).

<sup>4</sup> *Ḍarīḥ al-imām Aḥmad bin Sa'īd al-Būsa'īdī fī 'l-Rustāq* (Il mausoleo dell'imām Aḥmad bin Sa'īd al-Būsa'īdī ad al-Rustāq), in corso di stampa nella versione araba presso il ministero del Patrimonio Nazionale e della Cultura e in quella italiana nei nostri QSA.

simativa regolarità delle pietre grezze denuncia la presenza di tombe, di per sé altrimenti difficilmente percettibili, in cui i defunti riposano nel più assoluto anonimato conforme alle norme più rigoriste dell'Islām risalenti al suo primo periodo.<sup>5</sup> Ma — all'estremo opposto — altri cimiteri islamici possono arrivare a presentare le caratteristiche di centri abitati, con le loro strade, tra gli edifici tombali e i monumenti funerari, tali da costituire delle vere "città dei morti".<sup>6</sup> I grandi cimiteri del Cairo sono un evidente esempio di questo secondo caso. Al contrario, i cimiteri omaniti si attengono alla prima tipologia.<sup>7</sup> E come le moschee ibadite qui si confondono con le abitazioni tradizionali circostanti, semplici cubi di argilla impastata con fibre vegetali, spoglie, essenziali, svelate talvolta solo dal loro orientamento, o da un *būma* sul tetto,<sup>8</sup> così i cimiteri ibaditi si possono confondere con l'aspro ambiente circostante. Fuori dai centri abitati, spesso ai piedi di rilievi, a formare una sorta di barriera tra gli spiriti maligni delle montagne e i vivi. Una osservazione meno superficiale mostra come il luogo venga scelto con cura, per la sua tranquillità, non lungi dall'abitato ma neanche troppo nei pressi, possibilmente lontano da wadi e altri corsi d'acqua.

La tomba comune appare come un tumulo poco evidente, spesso livellato al terreno, con una pietra naturale a mo' di cippo dalla parte della testa, un'altra ai piedi. Se si tratta di una donna troviamo una terza pietra in mezzo, fra le due.<sup>9</sup> Alcune tombe hanno il perimetro delimitato da sassi, con lo scopo di trattenere il basso tumulo. Ma, come la moschea di semplice argilla ci può stupire per la presenza — caso non frequente, ma neanche così raro — di un *mihṛāb* finemente ornato di decorazioni a stucco e iscrizioni incise con somma cura, così l'austero cimitero omanita — che a un certa distanza appare solo qual distesa di sassi — può nascondere, confuse tra le pietre grezze, stele iscritte, talvolta di buona valenza artistica. L'abbiamo riscontrato a Wādī al-Ḥaymlī, a Bilād Sīt di Bahlā', a Sumā'il, e specialmente a Nizwà. Ed è ragionevole supporre che in altri cimiteri del nord dell'Omàn sia possibile riscontrare il fenomeno.

<sup>5</sup> Un *ḥadīṭ* imponeva formalmente di "praticare la *taswiyat al-qubūr*, cioè il livellamento delle tombe col terreno circostante". J. Sourdel-Thomine, *Ḳabr*, in *Encyclopédie de l'Islam*, N.E., Tome IV, Leiden-Paris, 1978, p. 367 e A.S. Tritton, *Djanāza*, *ibidem* Tome II, 1965, p. 454.

<sup>6</sup> S. Ory, *Maḳbara*, in *Encyclopédie de l'Islam*, N.E., Tome VI, Leiden-Paris, 1991, p. 121.

<sup>7</sup> Specie nel nord del paese, in quanto proprio Giovanni Oman ci mostra nei saggi su citati come nei cimiteri del Zūfār le tombe siano molto più curate e diffuse le iscrizioni.

<sup>8</sup> Si veda il nostro *Le iscrizioni nelle moschee di Manāḥ*, cit., p. 27.

<sup>9</sup> Giovanni Oman, *Arabic-Islamic Epigraphy*, cit., p. 197.



Naturalmente non tutti i cimiteri che circondano Nizwà hanno stele con iscrizioni. Per esempio l'ampia estensione cimiteriale nei pressi della moschea abbandonata di al-Šarġa, a nord-est della città, non presenta alcuna pietra iscritta.

#### *Il cimitero degli Imàm a Nizwà e le sue iscrizioni*<sup>10</sup>

Altro è il caso del *maqbarat al-A'imma*, il nostro cimitero degli Imàm, situato in una vasta area circa a sud-ovest del centro della città, dietro il piccolo monte su cui sta Burġ al-qarn, la torre dell'altura, sulla strada che unisce Nizwà al-'alāya e la zona popolare meridionale. Esso vien chiamato anche cimitero degli *'ibād*, dei servi di Dio, per la presenza di quelle moschee che stanno sulle alture attorno e a cui si accostavano i pii per pregare e richiedere la benedizione di Dio su quei defunti (Fig. 1).<sup>11</sup>

Ma esso è più noto come cimitero degli Imàm per essere numerosi gli imàm ivi sepolti, fra cui citiamo 'Abd al-Malik bin Ḥamīd al-'Alawī (208/823-m. 226/841),<sup>12</sup> al-Šalt bin Mālik al-Ḥarūsī (237/851-275/888), Rāšid bin Sa'īd al-Yaḥmadī al-Nizwī (425/1033-445/1053), Ḥafṣ bin Rāšid bin Sa'īd al-Yaḥmadī (445/1053-?), Mālik bin al-Ḥawārī bin Mālik (809/1406-832/1428), 'Umar bin al-Ḥaṭṭāb bin Muḥammad al-Ḥarūsī (885/1480-894/1488), Nāšir bin Muršid al-Ya'rubī (1024/1616-1050/1640), Sulṭān bin Sayf al-Ya'rubī (1050/1640-1091/1680), Muḥammad bin 'Abd Allāh bin Sa'īd al-Ḥalīlī (1338/1920-1373/1953).<sup>13</sup>

Per quanto riguarda le tombe con stele iscritte esse sono meno del dieci per cento del totale. I loro materiali variano da una prevalente roccia sedimentaria proveniente dai monti vicini e chiamata localmente *šalf*, da cui è facile tanto ottener delle lastre quanto inciderle; poche altre sono in pietra arenaria, in granito, in marmo.

Le stele si differenziano per forma, dimensioni, grado di preparazione e tecnica d'esecuzione della scrittura. Quanto a forma, notiamo che esse sono per lo più

<sup>10</sup> Nizwà, nella regione al-Dāḥiliyya a circa 180 km da Maṣqaṭ, seconda città del nord del paese, "Centro dell'Islām" e dell'ibadismo omanita, è stata a varie riprese capitale degli Imàm e di Omàn fin dal 177 h. / 792 a.D., e sede di diverse scuole giuridiche da cui numerosi uscirono gli studiosi e gli Imàm. Si veda AA.VV., *Oman in history*, London 1995, pp. 314-315.

<sup>11</sup> Malgrado il presunto divieto espresso dal Profeta di pregare nei cimiteri secondo Ibn Qudāma e Ibn Baṭṭā, citati in Ory, *cit.*, p. 120.

<sup>12</sup> Diamo prima le date dell'ègira, seguite dalle corrispondenti cristiane.

<sup>13</sup> Si veda Ya'qūb b. Sālim al-Būsa'īdī, *al-Maqābir*, in *Muqaddima fī āṭār Nizwà*, s.l., 1998.

irregolari, mantenendo le caratteristiche della pietra originale. Ma ve ne sono anche di rettangolari, quadrate e triangolari. La maggior parte di esse ha subito una preparazione — a vari gradi — prima che vi si apponesse la scrittura: raddrizzamento e livellamento dei lati, loro smussatura ed eventuale arrotondamento, spianatura e levigatura delle superfici. La parte superiore può presentarsi arrotondata o mozzata o piramidale, dagli angoli smussati, e spesso può risultare intagliata in una fila di punte o dentelli che le fan da corona ornamentale. Ma vi sono delle stele scritte direttamente sulla pietra com'è stata trovata in natura, senza che se ne sia modificata la forma, smussati i bordi o spianato il campo della scrittura.

In genere il campo scritto è contornato da una cornice, spesso decorata con motivi geometrici quali triangoli, cerchi, più raramente motivi vegetali. Vi si trovano anche linee a formare parte della decorazione della cornice o lo sfondo della scrittura o di separazione tra le righe di scrittura.

La tecnica scrittoria più usata è quella dell'incisione a incavo. Solo qualche stele ha le lettere in rilievo, ottenute "abbassando" la superficie attorno alle lettere stesse.

Com'è ovvio, il senso della scrittura è per lo più orizzontale. Meno frequentemente la riga appare obliqua o con andamento ondulatorio. Talvolta si trovano scritte anche lungo i bordi o sui lati della pietra.

Il tipo di scrittura più diffuso è il *nash*, anche se essa assume spesso la forma dei *tuluṭ* e più raramente del tratto *al-ruq'a*. La cura nell'esecuzione è molto varia. Nella maggior parte delle stele la scritta appare eseguita sommariamente, badando alla sostanza e senza alcun intento estetico da parte dello scriba.

Gli argomenti delle scritte possono riassumersi così:

- si inizia con la *basmala*, talvolta preceduta dalla formula *a'ūdu bi-llāh min al-šayṭān al-raġīm*,<sup>14</sup> cui può seguire la *ḥamdala*<sup>15</sup> e versetti coranici che si collegano alla morte, al premio e al castigo, al Giorno del Giudizio;
- vi possono apparire formule riguardanti il disinteresse per la vita terrena e il desiderio per l'altra;
- segue generalmente l'indicazione *hādā qabr* (questa è la tomba di) e il nome del defunto, spesso preceduto da titoli quali: il genitore, il fratello, lo *šayḥ*, l'imàm; poi, quasi sempre introdotta dal verbo *tuwuffiya* (è deceduto), la data della

<sup>14</sup> Formula abituale pronunciata prima di iniziare qualsiasi recitazione coranica e che significa: mi rifugio in Dio da Satana il maledetto. La *basmala* è la nota invocazione: nel nome di Dio Clemente Misericordioso.

<sup>15</sup> La formula: lode a Dio.



morte secondo il calendario islamico, sovente comprensiva del giorno della settimana;  
– la *taṣliya*<sup>16</sup> conclude comunemente l'iscrizione.

Nelle rare stele scritte sulle due facce, troviamo in genere versetti coranici da una parte e notizie documentarie sul morto dall'altra. Qualche iscrizione omette il nome del defunto.

Vien d'uopo concludere che lo studio di queste lapidi può essere importante per gli studiosi di svariati ambiti e discipline.

Innanzitutto la presenza di queste stele testimonia che a Nizwà esistevano artigiani lapidici fin dal III sec. dell'ègira.<sup>17</sup>

Lo storico può trar vantaggio dal riconoscimento dei nomi di personalità come gli imàm, gli ulema, e dalle date delle epigrafi, al fine di confermare informazioni presenti, risolvere dubbi ed eventualmente riempire qualche lacuna nei dati.

Meno interessante appare invece – a nostro avviso e dopo un esame solo superficiale delle circa 80 stele finora catalogate – quanto si può trarre ai fini dello studio sullo sviluppo della scrittura araba nella regione, soprattutto per la citata scarsa cura complessiva nell'esecuzione delle scritte, affermazione che potrebbe anche essere sconfessata dal prosieguo dell'opera di ricerca in quanto l'area del cimitero – o, meglio, dei cimiteri – degli Imàm finora considerata è circa la metà della complessiva e il resto potrebbe anche riservare nuovi dati non prevedibili al momento. Val la pena comunque osservare che molti frammenti di stele – non ancora presi in esame avendo dato la precedenza alle stele più o meno complete – presentano scritte più accurate e raffinate che meriteranno in futuro una loro attenzione.

Presentiamo qui di seguito due stele che possono essere esemplificative del complesso presente nel cimitero.

*Stele n. 1* (datata 8–11–1118 h. / 12–2–1707 a.D.) (Fig. 2)

Tavoletta in *şalf*, spostata dalla sua tomba, a forma di quadrilatero irregolare. Larghezza massima 24 cm, altezza massima 20.5, spessore massimo 1. È un tipico esempio di stele incisa sulla lastra di pietra grezza, probabilmente avendole dato una sommaria forma quadrata.

<sup>16</sup> La formula: preghi Iddio per Lui e Gli dia la pace, rivolta al Profeta.

<sup>17</sup> Ya'qūb b. Sālim al-Būsa'īdī, *op. cit.*, p. 29.

Il campo scritto, che occupa quasi tutta l'area della faccia, è delimitato nella sua parte superiore da linee spezzate che – intrecciandosi nella parte sinistra – formano una serie di rombi connessi. Le righe di scrittura sono separate tra loro da linee circa ondulate. L'iscrizione è formata da sette righe, più un'ultima alla base, in cui lo scriba si firma, delimitata ai suoi lati da due grossolani motivi quadrati. L'altezza delle righe va da 2 a 3 cm. L'alif va da 1 a 1,6 cm.

I caratteri sono in *nash*. Son presenti parecchi segni del *taškīl* – non sempre a proposito – e la maggior parte del *taḥfīṭ*,<sup>18</sup> anche questi non sempre appropriatamente. E qui val la pena di notare un fenomeno molto diffuso nelle iscrizioni omnite di un paio di secoli fa e cioè la presenza di un punto sotto la *rā'*, la *dāl* e la *tā'*. E in tal caso, in genere, le lettere “sorelle” che normalmente dovrebbero avere il punto sopra: *zā'*, *dāl* e *zā'*, invece non ce l'hanno.<sup>19</sup> Nella nostra stele troviamo il punto evidente sotto quasi tutte le *rā'*, pur osservando alla quarta riga la *zā'* di *nizwī* col suo punto sopra. Solo la *dāl* di *al-qa'da* della quinta riga ha il punto sotto, mentre la *dāl* della parola *dī* della prima riga appare priva di punto.

Ed ecco il testo arabo della stele:<sup>20</sup>

- (١) كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ
- (٢) تَارِيخُ يَوْمِ تَوَفِّي الْهَالِكِ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ
- (٣) بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمِ بْنِ رَاشِدِ بْنِ يَوْسُفَ
- (٤) الْقَصَابِيِّ النَّزَوِيِّ يَوْمِ السَّبْتِ
- (٥) وَالثَّامِنِ مِنْ شَهْرِ الْقَعْدَةِ سَنَةِ تَمْتَعِشْرِ سَنَةِ
- (٦) وَمِائَةِ سَنَةِ وَالْفِ سَنَةِ مِنْ هُجْرَةِ
- (٧) النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ
- (٨) كَتَبَ حَسَنُ بْنُ رَاسِدٍ بِيَدِهِ

<sup>18</sup> Il *taškīl* è l'insieme dei segni delle vocali, del *sukūn*, della *šadda* e altri decorativi, mentre *taḥfīṭ* designa la punteggiatura delle lettere arabe per differenziare tra loro quelle dallo stesso corpo.

<sup>19</sup> Il fenomeno era stato osservato anche nelle iscrizioni del forte di Ġabrīn. Si veda il citato *Qaṣr Ġabrīn*, p. 35.

<sup>20</sup> Si cercherà di riportare il testo con tutti i segni presenti nella stele, corretti o meno che siano. Non ci sembra opportuno rilevare qui i frequenti errori di *taškīl*.



Traduzione:

- 1) Tutto quel che vaga sulla terra perisce e solo resta il Volto del Signore, pieno di Potenza e di Gloria
- 2) la data del giorno [in cui] è morto il perituro Muḥammad bin Sālim
- 3) bin Muḥammad bin Sālim bin Rāšid bin Yūsuf
- 4) al-Qaṣābī al-Nizwī è [stata] il giorno di sabato
- 5) (e) l'otto del mese [dū] al-Qa'da dell'anno diciotto anni
- 6) e cento anni e mille anni dall'egira
- 7) del Profeta Muḥammad preghi per Lui Iddio e per la Sua famiglia e Gli dia la pace
- 8) scritto da Ḥasan bin Rāšid di suo pugno.

Note

Notiamo la poco comune assenza della *basmala* e l'acchito coi versetti coranici 26 e 27 della *sūrat al-Raḥmān* (la sūra LV, del Misericordioso).<sup>21</sup> Seguono il nome del defunto e la data: sabato 8 *dū al-Qa'da* 1118 h. / 12 febbraio 1707 a.D. Conclude la *taṣliya*.

Rileviamo alla prima riga *dī* in luogo di *dū*. Alla quinta il numerale *tamāniya* 'aṣrata appare nella sua forma dialettale. Sempre alla quinta riga notiamo l'assenza del termine *dū* citando il mese di *dū al-Qa'da*, fatto comune in tutte le iscrizioni del cimitero.

Stele n. 2 (datata 21-4-1183 / 24-8-1769) (Fig. 3)

Stele triangolare in *ṣalf*, nel terreno alla testa di una tomba. Larghezza alla base 38, altezza 40, spessore 3.

Si può notare una certa maggior cura nella sua esecuzione rispetto alla stele precedente. I suoi lati superiori sono abbelliti da un motivo di dentelli, il campo scritto è contornato da una cornice costituita da due linee parallele con all'interno un motivo a zigzag che segue il perimetro dei due lati obliqui del triangolo, alla base essa si incurva tenendosi 8-10 cm dal terreno. Il campo scritto è suddiviso in 11 fasce, separate da linee, ciascuna con una riga scritta, salvo l'ultima che ne ha

<sup>21</sup> La traduzione dei brani coranici è ripresa dal *Corano* di A. Bausani.

due, per un totale di 12 righe. L'altezza delle righe va dai 2 ai 3,6 cm. L'alif è 0,9-1,2 cm.

I caratteri sono in *nash*. Completamente assenti risultano i segni del *taškīl* mentre il *taḥḥīṭ* è complessivamente preciso. Notiamo anche in questa stele la presenza frequente del punto sotto la *rā'* e la *dāl*.

Ecco il testo arabo:

- ١) اعوذ
- ٢) بالله من
- ٣) الشيطان الرجيم
- ٤) بسم الله الرحمن الرحيم
- ٥) انا لله وانا اليه راجعون كل من عليها فان
- ٦) ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام هذا
- ٧) ما وعدا الرحمن وصدق المرسلين بسم الله الرحمن الرحيم
- ٨) الهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون كلا لو
- ٩) تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتسالن يومئذ
- ١٠) عن النعيم ه هذا ان شاء الله قبر المرحوم محمد بن علي بن سلمان المفضلي
- ١١) توفي الى رحمة الله ان شاء الله يوم الاحد الاحد وعشرين من شهر ربيع الاخر من
- ١٢) شهور سنة ١١٨٣ من الهجرة النبوية محمد عليه السلام

Traduzione:

- 1) Mi rifugio
- 2) in Dio contro
- 3) Satana il maledetto
- 4) *basmala*
- 5) a Dio apparteniamo e a Lui ritorneremo / tutto quel che vaga sulla terra perisce
- 6) e solo resta il Volto del Signore, pieno di Potenza e di Gloria. / Questo
- 7) è quel che ci aveva promesso il Misericordioso, eran dunque sinceri i Suoi inviati! *basmala*
- 8) Vi distrarrà da Dio la gara di ricchezza / fino al giorno che visiterete le tombe. / Ahi! Ma presto saprete! / Sì, ben presto saprete! / Ahi! Se
- 9) sapeste di scienza certa! / Vedreste allora l'Inferno! / Sì, ancora lo vedrete con occhio certissimo. / E renderete conto, quel giorno



- 10) delle vostre delizie • Questa, a Dio piacendo, è la tomba del compianto Muḥammad bin 'Alī bin Salmān al-Mafḍalī  
 11) chiamato alla misericordia di Dio domenica (?) ventuno del mese *Rabī' al-Āḥar* dei  
 12) mesi dell'anno 1183 dell'ègira profetica Muḥammad su di Lui la pace

*Note*

Dopo le note formule iniziali, da metà della riga 5 abbiamo le citazioni coraniche, iniziando da LV, 26-27 (*sūrat al-Raḥmān*, del Misericordioso). Alla fine di riga 6 inizia la seconda parte di XXXVI, 52 (*sūrat Yā' Sīn*) che termina con *mursalīn* invece che col corretto *mursalūn*. Da riga 7 a 10 compare, completa di *basmala*, tutta la sura CII, 1-8 (*sūrat al-Takātur*, della Gara di ricchezza). Separato da una specie di numero 5 arabo con un punto in mezzo (qui indicato col puro 5 arabo), segue il nome del defunto e la sua data di morte. Notiamo l'anno scritto in cifre, piuttosto che per esteso in lettere. Questo è più comune nelle stele più recenti.

Secondo le tavole di conversione delle date di Wüstenfeld il giorno 24/8/1769 a.D., corrispondente a 21/4/1183 h., era di giovedì, non di domenica. Naturalmente, cominciando il dì musulmano al tramonto del sole, il 21/4/1183 comprende anche la sera del mercoledì precedente.

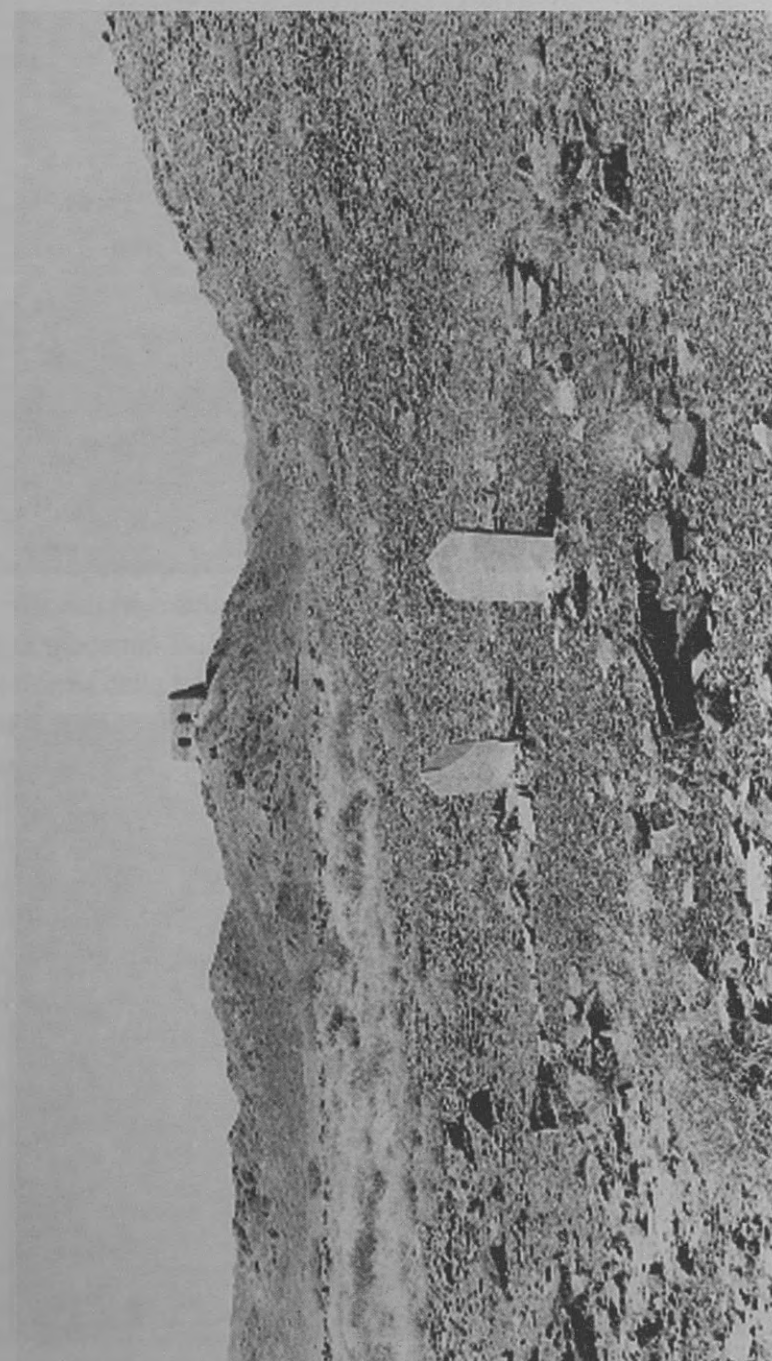


Fig. I





Fig. 2



Fig. 3

## SU UN ASPETTO DELLA "QUESTIONE DELLA LINGUA" IN EGITTO

LIDIA BETTINI

(Firenze)

Con "questione della lingua" si devono intendere le discussioni originate da quel movimento riformista che, iniziato sotto gli auspici di Muḥammad 'Alī (pascià d'Egitto dal 1805 al 1848), è proseguito, sotto forme diverse, fino ai nostri giorni; gli intenti riformistici di Muḥammad 'Alī in questo campo miravano a rispondere alle esigenze della formazione di una lingua adatta ad esprimere i bisogni della civiltà moderna. Tale riflessione sulla lingua, iniziata per rispondere alle esigenze di riforma della lingua araba nel senso indicato<sup>1</sup>, si è poi spostata sulla questione della formazione di una lingua comune, nazionale egiziana, o panaraba. Giova a questo punto premettere che tali dibattiti e proposte, pur nascendo da bisogni reali e realmente sentiti, raramente si sono tradotti in provvedimenti capaci di incidenza pratica, almeno diretta, sull'evoluzione della lingua; si è trattato per lo più "des représentations que se font des hommes de la langue qu'ils utilisent" piuttosto che "des usages réels"<sup>2</sup>. Cercheremo tuttavia di vedere se tali indicazioni sono andate nella direzione che l'evoluzione reale della lingua ha preso.

Di fronte al fatto che le esigenze primarie a cui bisognava fare fronte erano da un lato l'alfabetizzazione della popolazione e dall'altro la modernizzazione della lingua, le riflessioni sulla riforma della lingua in Egitto si sono articolate principalmente su due punti: la riforma della teoria grammaticale e quindi dell'insegnamento della grammatica, e la questione del rinnovamento lessicale.

<sup>1</sup> La situazione dell'insegnamento e del tipo di lingua araba usata in Egitto prima dell'epoca di Muḥammad 'Alī è descritta in Delanoue 1998.

<sup>2</sup> Delanoue 1998, 41.



Del secondo di questi aspetti si occupa lungamente il libro di R. Hamzaoui 1975, che descrive la storia e le attività dell'Accademia della lingua araba del Cairo, sede istituzionale dei dibattiti<sup>3</sup>.

Quella che qui interessa è invece l'altra questione, quella del *taysīr*, la "semplificazione", come viene chiamata, della lingua. Come abbiamo già accennato, i progetti e le proposte in tal senso potevano concernere la sola pedagogia, senza toccare la lingua stessa, oppure al contrario, giungere a proporre di modificarne il funzionamento<sup>4</sup>. Va precisato che i due aspetti non sono tanto lontani fra loro quanto potrebbe apparire a prima vista: infatti l'ostacolo principale ad un corretto apprendimento del funzionamento della lingua e del corretto uso delle desinenze casuali è costituito per l'appunto dalle complicazioni dell'analisi grammaticale, e del resto le due nozioni sono designate dallo stesso nome di *i'rāb*. Così, da Ibrāhīm Muṣṭafā (1937) fino a Šawqī Ḍayf (1986), diversi progetti sono stati presentati, miranti a semplificare le categorie grammaticali, attraverso l'eliminazione dei capitoli e suddivisioni secondarie, e soprattutto delle questioni derivanti dalla teoria degli "agenti grammaticali" e dell'*i'rāb* virtuale: in breve, di tutte quelle sovrastrutture che impediscono di fatto di raggiungere lo scopo voluto, che è la corretta determinazione e pronuncia, da parte dei discenti, della vocale finale della parola. Così, ad esempio, il progetto di Ibrāhīm Muṣṭafā proponeva di semplificare nel modo seguente l'analisi, e l'uso, delle desinenze casuali: il *raf'* è il segnale dell'*isnād*, ossia del rapporto che si instaura fra due parole, siano esse due nomi o un nome e un verbo; il *ğarr* è il segnale dell'annessione, con o senza preposizione; la vocale *a*, per parte sua, non è un segnale di *i'rāb*, ma una vocale "leggera e preferenziale con cui gli Arabi amano terminare la parola, e che ha la stessa funzione del *sukūn* nei dialetti"<sup>5</sup>.

Stabilita questa linea, breve è il passo che conduce a mettere le mani sul punto più delicato della struttura grammaticale araba: l'esistenza e la funzione stessa della flessione casuale. Un tale passo non poteva naturalmente essere proposto come atto autonomo e radicale, bensì come attinto ed emanante dalla tradizione.

<sup>3</sup> L'Accademia (*Mağma' al-luğa al-'arabiyya*) fu fondata nel 1932. Fra i temi affrontati dall'Accademia a proposito del rinnovamento lessicale, Hamzaoui 1975 enumera i neologismi, i calchi, i limiti da imporre alla regolarità degli schemi e alle parole composte.

<sup>4</sup> Cf. Sa'id 1964, 195-206.

<sup>5</sup> Questa proposta di ridefinizione è anticipata nell'introduzione all'*Ihyā' al-naḥw*; sulla base di questo principio semplificatore il libro riesamina tutta la descrizione grammaticale.

Vorremmo qui e in questo quadro mostrare un percorso esemplare, nel quale si coniugano formazione linguistica moderna, con conseguente e inevitabile valutazione dell'esistenza della realtà dialettale, conoscenza della tradizione, che è il quadro entro cui soltanto si può collocare e avere il suo punto di partenza qualsiasi riforma, e il punto di arrivo che è determinato soltanto in parte da queste premesse.

Prenderemo come esempio a questo proposito la scuola di Ibrāhīm Anīs. L'azione di questo studioso nella questione che ci interessa si colloca nel quadro del desiderio dei "modernisti" di riscrivere in qualche maniera la storia della grammatica araba, nell'intento, più o meno apertamente dichiarato, di mostrare che essa non è un blocco uniforme e granitico, e quindi di metterne in luce gli aspetti che, legittimati dall'antichità, sono utili anche a una modernizzazione della lingua di oggi<sup>6</sup>.

Membro attivo dell'Accademia della lingua del Cairo e formato ai metodi linguistici occidentali, Ibrāhīm Anīs ha esordito occupandosi della descrizione dei dialetti arabi antichi e moderni.

Nel libro *al-Lahağāt al-'arabiyya* (1946), che tratta dei dialetti arabi antichi, Anīs sostiene che questi ultimi non possono essere studiati in modo rigoroso, che non resti affidato a quanto tramandano, in modo incontrollabile, i libri di *adab*, se non si studiano prima i dialetti moderni. La soluzione scientifica ideale sarebbe una registrazione e descrizione sincronica dei dialetti moderni, in modo da costituire una massa di materiali che possano servire da base al recupero dei dialetti antichi: infatti, secondo Anīs, i dialetti arabi moderni conservano indubbiamente fenomeni, lessicali come grammaticali, dei dialetti antichi. Accanto a tale raccolta, è naturalmente indispensabile, per la conoscenza di questi dialetti, anche lo studio delle fonti antiche, prime fra le quali le letture coraniche, e, secondo Anīs, non soltanto sulla base dei dati che i testi pertinenti ci tramandano, ma anche del *tağwīd* dei diversi paesi.

Due fatti fondamentali risultano dalle pagine di Ibrāhīm Anīs. Prima di tutto che un filo ininterrotto lega fra loro i dialetti antichi e quelli moderni; la lingua araba "classica" (*fušḥā*), da cui discende l'arabo cosiddetto standard moderno<sup>7</sup>, si è formata anch'essa a partire dai primi, attraverso un'opera di koineizzazione e di si-

<sup>6</sup> Gli accademici della lingua del Cairo discussero lungamente se estendere il *samā'* anche alla lingua dei *ḥadīṭ*, e a quali di essi, v. Hamzaoui 1975, 204-206.

<sup>7</sup> Una messa a punto del significato e dello spettro d'uso di questi due termini tecnici si trova espressa con precisione e chiarezza in Holes 1995, 4-5.



stemazione descrittiva e normativa, a cui non sono estranee le scelte consapevoli e variamente determinate dei grammatici antichi.

Discende da qui il secondo fatto: la necessità di ripercorrere la storia della formazione delle norme grammaticali dell'arabo classico, e di conseguenza anche di quello moderno, a partire dai dati e non soltanto dalle opere di teoria. Si tratta quindi di procedere a uno studio mirato della norma grammaticale della lingua antica, da fondarsi sulla ricchissima collezione di dati che la tradizione ha sotto varie forme conservato. È evidente infatti da quanto precede, la convinzione di questo autore che la sistemazione *recepta* delle regole grammaticali della lingua araba non rispetta, né contiene, tutti i fenomeni che, in forma più o meno sistematica, la lingua antica possedeva. La questione, infatti, non riguarda quei pochi ben noti fenomeni connotati come dialettali, come ad esempio la *kaškaša* degli Asad, o la *'an'ana* dei Tamīm, che la lingua da Anīs definita *namūdağiyya* della poesia antica non presenta, ma quella massa di fenomeni, fonetici, morfologici e sintattici che in un modo arbitrariamente più o meno restrittivo sono classificati come "anomali" (*šawādd*).

A questi problemi Anīs fa riferimento nelle *Muḥāḍarāt 'an mustaqbal al-luğa al-'arabiyya al-muštarakā*<sup>8</sup> e in forma più ampia, nel 1966, nel capitolo *qişşat al-i'rāb*<sup>9</sup>, là dove traccia il ben noto quadro delle testimonianze secondo le quali perfino i poeti antichi, prima dell'islām e nell'epoca stessa dell'*iḥtiğāğ*, incorrono in "errori" notati dai grammatici, relativamente all'uso di questo fondamentale fenomeno linguistico. Le conseguenze che Anīs trae sono due: che l'*i'rāb* non fa parte dei caratteri originari e "naturali" dell'arabo, perché la presenza e il timbro delle vocali brevi finali sono determinati dalle necessità della pronunzia; e che i grammatici ne hanno invece fatto l'aspetto predominante su ogni altro, per rendersi i soli arbitri dell'accettabilità di un poeta<sup>10</sup>. Queste constatazioni sono il

<sup>8</sup> Anīs 1960, 54 sgg.

<sup>9</sup> *Min asrār al-luğa*, 183-197.

<sup>10</sup> L'esempio più citato del potere, scientemente esercitato, dei grammatici è quello che riporta al-Ğāhiz, *Ḥayawān*, I, 91 secondo il quale il grammatico Abū al-Ḥasan al-Aḥfaš (morto nel 215), alla domanda sul perché scrivesse i suoi libri in modo solo parzialmente comprensibile, risponde: le mie non sono opere religiose, né io scrivo per l'amor d'Iddio: se scrivessi come voi vorreste, nessuno avrebbe più bisogno di me, mentre con questo sistema ho trovato il mio tornaconto (*wa-innāmā qad kasabtu fi hādā al-tadbīr*). A questo episodio, che è interessante perché mostra quanto sia antica la connessione fra *i'rāb* come fenomeno grammaticale e *i'rāb* come teoria linguistica, si può avvicinare la irridente risposta di al-Farazdaq ai grammatici che gli chiedono spiegazioni sull'uso che della flessione casuale il poeta fa in alcuni suoi versi: *'alayya an aqūla wa-'alaykum an taḥtağğū* (Ibn Qutayba, *K. al-ši'r wa-al-şu'arā'*, ed. A. M. al-Şākir, 89).

punto di partenza per una riconsiderazione del materiale tradito (il *samā'*), più larga di quanto abbiano ritenuto i grammatici come base legittima per stabilirvi le regole dell'uso corretto (il *qiyās*).

Il materiale tradito a cui si fa riferimento ci è conservato da testimonianze poetiche, come è ben noto, ma il *corpus* più consistente, e anche ideologicamente ingombrante di tali fenomeni è naturalmente quello costituito dalle *qirā'āt* del Corano. Il carattere di questi dati è, come è noto, di essere non di rado non conforme con le prescrizioni della grammatica normativa, stilata successivamente ai fatti: ma le *qirā'āt* sono Corano e non possono quindi, almeno direttamente, essere discusse. Anīs, seguendo la sua teoria secondo la quale le vocali finali avevano una funzione fonetica più che sintattica, accenna<sup>11</sup>, per quanto riguarda le letture coraniche, a quella del *qāri'* tamīmīta Abū 'Amr b. al-'Alā<sup>12</sup>, che fa parte delle "sette letture" più diffuse secondo la classificazione di Ibn Muğāhid<sup>13</sup>. Caratteristica di questa *qirā'a* è la caduta della vocale finale di *i'rāb* in numerose occorrenze, come *fa-tūbū 'ilā bāri'ikum*, al-Baqara, 54, (lettura vulgata: *bāri'ikum*), o *'a-nulzimukumūhā*, Hūd, 28 (*'a-nulzimukumūhā*) delle quali la più frequente è il nesso composto da un verbo all'incompiuto seguito da un pronome personale (come *yanşurkum*, *ya'murkum*<sup>14</sup>, per *yanşurukum*, *ya'murukum*). Anīs afferma che in tali letture l'assenza della vocale di *i'rāb*, vocale che nella sistemazione grammaticale successiva diventerà intoccabile in quanto considerata portatrice di significato e determinata da un *'āmil*, non ci meraviglia, perché essa non era necessaria per la pronunzia<sup>15</sup>.

Se dal punto di vista della teoria sostenuta da Anīs l'esistenza di questa "lettura" costituisce soltanto uno degli argomenti di supporto, per gli allievi della sua scuola, che non hanno teorizzato in modo diretto sulla questione della lingua, lo studio delle "letture" e della formazione della teoria grammaticale costituisce invece il tema centrale. L'aspetto della questione della lingua di cui vorremmo rendere conto qui è dunque un aspetto per così dire indiretto; vorremmo qui mostrare

<sup>11</sup> Anīs 1960, 54-55.

<sup>12</sup> Morto nel 154, Abū 'Amr è il terzo dei lettori "canonici"; la sua "lettura" è ancora oggi usata in Sudan, senza tuttavia edizioni a stampa, v. Şāhīn 1987, 8.

<sup>13</sup> Morto nel 324, è l'autore del *Kitāb al-sab'a* il "Libro dei sette", che contribuì a restringere il numero delle "letture" autorizzate.

<sup>14</sup> Le occorrenze di questo tipo, che sono numerose perché ogni esempio si ripete più volte, sono state raccolte in due versi dal filologo e *muqri'* tardo al-Qāsim al-Şāṭibī (morto nel 590) nel suo poema sulle *qirā'āt*, come ognuno dei nostri autori riporta; non ho tuttavia potuto verificare questa notizia.

<sup>15</sup> Anīs 1960, 55.



come questo problema fosse presente in quegli allievi di Anīs che apparentemente hanno scritto di tutt'altri argomenti e quale sia stato il loro contributo, sul piano teorico, allo scioglimento della questione, per constatare che è impossibile, nonostante le innegabili nuove problematiche, scindere il mondo antico da quello moderno, o comprendere la realtà di questo senza quello, come mostra l'ampiezza dei riflessi contemporanei di una questione che si colloca alle origini dell'arabo documentario.

'Abd al-Šabūr Šāhīn, allievo di Anīs e di Šawqī Ḍayf, ha dedicato due libri alla *qirā'a* di Abū 'Amr, esaminandone naturalmente anche altri fenomeni, come per esempio l'*idgām*, l'*ibdāl*, lo statuto della *hamza*, accanto a quello che interessa qui. Secondo lo studio da lui compiuto, l'elisione della vocale flessionale, che avveniva per evitare una sequenza di vocali brevi in sillaba aperta, era determinata dalla scansione sillabica. Tale scansione sillabica oltrepassava la frontiera di parola, ponendo quindi il livello di lingua in cui essa avveniva al livello orale della recitazione del Corano. La vocale flessionale esisteva dunque nei dialetti antichi, ma avendo ormai perduto buona parte del suo valore sintatticamente significativo, in una sequenza oralmente eseguita non era necessaria se non per ragioni fonetiche<sup>16</sup>. Secondo Šāhīn infatti<sup>17</sup>, mentre le vocali lunghe erano stabili, quelle brevi non lo erano, e potevano essere presenti o no secondo la loro posizione nella sillaba, con diversità dialettali, come ben mostra il diverso comportamento dei dialetti delle varie tribù nella pausa. Queste "letture" mostrano che la presenza o l'assenza della vocale finale erano sullo stesso piano, non solo nella lingua colloquiale, ma anche in quella dei *fuṣṣḥā'*, come anche Anīs sostiene.

Questo autore<sup>18</sup> conclude dicendo che l'ostilità fra lettori e grammatici è avvenuta a spese della realtà, con il risultato che molti usi linguistici sono rimasti sepolti fra le pagine di opere erudite, senza possibilità di contribuire alla fissazione delle regole grammaticali<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Si veda al-Mūsā 1971, soprattutto pp. 81-82. Per un panorama recente, si veda J. Owens, *Case and Proto-Arabic*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 61 (1998), 51-73 e 215-227.

<sup>17</sup> Šāhīn 1987, 12.

<sup>18</sup> Šāhīn 1987, 416.

<sup>19</sup> Al-Suyūṭī, *K. al-iqtirāḥ fī 'ilm uṣūl al-naḥw*, Haydarābād, 1310 h., 100-101, afferma che mentre i Kufani erano ottimi conoscitori della poesia e tenevano in conto tutto ciò che era trasmesso dagli Arabi, fosse stato anche da "una beduina sciocca", i Basrensi sceglievano solo ciò che si accordava con i loro principi, e trascuravano il resto ricorrendo a molteplici pretesti, come la "paucità", la "rarietà", l'"anomalia"; cf. anche al-Makkī al-Anṣārī 1964, 358.

Al-Makkī al-Anṣārī esamina l'atteggiamento tenuto verso le "letture" da Sībawayh (*Sībawayh wa-al-qirā'āt*, 1972), rilevando che il famoso grammatico manifesta una opposizione diretta o indiretta verso i lettori, per esempio quando ricorre a procedimenti di analisi sintattica che implicano un'integrazione (*taqdīr*, *ta'wīl*), pur di non accettare la lettera del fenomeno testimoniato, oppure quando giudica alcune letture come "deboli" o "brutte".

Per quanto riguarda la questione i cui riflessi sono rilevanti nella questione della lingua, ossia l'elisione della vocale finale flessionale, Sībawayh non può ritenere lecita che nella "necessità" poetica, e quindi sospetterà coloro che hanno trasmesso le letture di questo tipo di scarsa attendibilità e precisione. Sībawayh sarà il punto di partenza per quelli fra i grammatici e commentatori successivi che hanno definito tali letture come un *lahn*<sup>20</sup>. L'interesse scientifico di al-Makkī al-Anṣārī si concentra su grammatici come al-Farrā'<sup>21</sup> o Yūnus al-Baṣrī<sup>22</sup>, il cui metodo si fondava su un *qiyās* che attinge a una larga base di testimonianze anche di ristretta attestazione, purché promananti da una fonte degna di fiducia.

È interessante notare che il fatto di nutrire un interesse scientifico per le testimonianze dialettali antiche o per grammatici minoritari non porta necessariamente ad una visione aperta dei problemi che qui interessano. Un altro studioso moderno, per esempio, 'Abd al-Karīm<sup>23</sup> dedica un libro a al-Farrā', ma mentre al-Makkī al-Anṣārī dichiara che fra i motivi che lo hanno spinto ad occuparsi di quell'autore, all'epoca non molto studiato, è che lo considera un "pioniere" della semplificazione della grammatica, ed esprime la speranza che le sue idee innovatrici pos-

<sup>20</sup> L'atteggiamento dei grammatici è stato in realtà assai variabile e talvolta contraddittorio, dato il rispetto obbligatoriamente dovuto alle letture, ritenute discendenti dal Profeta stesso; anzi, si è con il tempo ammorbido, per poter accettare certe letture discordanti dalle strette regole: si veda il panorama generale tracciato in Bakkār 1990.

<sup>21</sup> Celeberrimo grammatico kufano, morto nel 207; di lui dice il *Fihrist* (ed. R. al-Māzandarānī s.l. 1988, p. 73) che con il suo metodo avrebbero imparato la grammatica anche i bambini.

<sup>22</sup> Morto fra il 181 e il 185. Nelle due opere dedicate a questi due autori, al-Makkī al-Anṣārī insiste sulla necessità di liberare la grammatica della lingua antica dal "collare" che soffoca poeti e letterati, prendendo appunto esempio da tali grammatici.

<sup>23</sup> 'Abd al-Karīm 1986. Questo autore discute nella prima parte di questa opera il senso di *aḥruf* e le varie interpretazioni che sono state proposte, partendo dal *ḥadīṭ*, riportato da al-Buḥārī e Muslim, secondo cui il Profeta disse: *inna ḥādā al-qur'āna nazala 'alā sab'ati aḥrufin fa-iqra'ū mā tayassara minh* ('Abd al-Karīm 1986, 39-41); le "letture" sono tutte, nella loro diversità, *kalām allāh* senza possibile intervento umano (p. 42); *ḥarf* è da intendere, secondo lui, come il "modo" (*waḡh*) secondo cui ciascuna delle sette letture "canoniche" ha reso i diversi fenomeni linguistici fonetici, morfologici, sintattici che ne sono toccati (pp. 44-45).



sano ispirare tale processo oggi, 'Abd al-Karīm invece scrive il suo libro, di cui non è qui in questione il valore, per rafforzare la presentazione tradizionale dei fatti, a partire dalla discussione sulle *aḥruf*. Lo stesso autore ('Abd al-Karīm 1986a) attacca al-Makkī al-Anṣārī per avere sospettato Sībawayh di un atteggiamento critico verso alcune letture. Infatti le *qirā'āt* sono Corano e non possono essere discusse: è impensabile dunque una lettura critica di un testo fondante come quello di Sībawayh su questo punto intangibile. Le "letture" sono per lui "espressione del *samā'* degli Arabi"<sup>24</sup> e questo è naturalmente vero anche per gli altri autori qui citati. Ma laddove gli altri considerano questo dato come un possibile punto di partenza verso un rinnovamento che lo stesso *samā'* legittimerebbe, per gli autori come lui la tradizione va assunta *in toto*, e alla lettera, senza che dalle contraddizioni, o dalle disparità di vedute che ne emergono possa scaturire una qualsiasi forma, pur rispettosa, di critica storica.

Anīs riprende le sue teorie nelle *Muḥāḍarāt 'an mustaqbal al-luġa al-'arabiyya al-muṣṭaraka*<sup>25</sup>. Nella sua perorazione per una costruenda "lingua comune", da lui intesa come "comune" a tutto il mondo arabofono, e a tutti i livelli, prima di tutto il parlato, Anīs invoca uno sforzo comune di armonizzazione delle differenze, di pronuncia come di sintassi, perché tutti parlino una sola lingua, s'intende la *fushā*, e si formi così dall'unità linguistica anche un'unità di sentimenti<sup>26</sup>. Esistono elementi e caratteristiche di questa lingua che è gravoso e complicato voler conservare, e fra queste la flessione casuale: è possibile proporre di abolirla<sup>27</sup>? Anīs inserisce a questo punto i suoi convincimenti sul carattere accessorio di questo fenomeno nella lingua antica. Più chiaramente si esprime Šāhīn<sup>28</sup>, il quale ritiene che la possibilità di elidere la vocale flessionale in contesto facesse parte degli usi linguistici degli Arabi dalla lingua pura, e che quindi l'eliderla oggi non costituisce una violazione delle norme di questa stessa lingua.

Ma né questi convincimenti, né l'intuizione della sostanziale unità e pari dignità linguistica che legano fra loro le varie forme dell'arabo (dialetti antichi,

<sup>24</sup> 'Abd al-Karīm 1986, pp. 4-5 dell'introduzione, in polemica con l'idea avanzata in ambiente orientalistico, che ipotizzava un nesso fra il carattere difettivo del *ductus* primitivo e presenza delle varianti, si veda per esempio l'introduzione di A. Bausani alla traduzione del Corano, Firenze 1955, p. LIV. Si veda anche A. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, Leiden 1937; le difficoltà di lettura connesse con il *ductus* sono prese in considerazione anche da Šāhīn 1966, 258-259.

<sup>25</sup> Anīs 1960.

<sup>26</sup> Anīs 1960, 42-44.

<sup>27</sup> Anīs 1960, 53.

<sup>28</sup> Šāhīn 1987, 13.

lingua letteraria comune, dialetti moderni) spostano i nostri autori dall'idea che "lingua comune" (*luġa muṣṭaraka*) ideale debba essere la "lingua corretta (*ṣa-ḥīḥa*)"<sup>29</sup>. Anzi, dal loro punto di vista, i dialetti moderni sono il peggiore intralcio al risorgimento della lingua vera e corretta, e per sradicarne l'esistenza, Anīs fa appello paradossalmente a quella formazione linguistica che gli ha permesso di percepire nella giusta luce il rapporto fra le diverse manifestazioni dell'arabo. Infatti uno studio scientifico dei dialetti moderni permette di evidenziare quei tratti che con poche alterazioni discendono dai dialetti antichi e quindi sono comuni alla lingua letteraria: su tali tratti è necessario che i riformatori insistano per fare accettare (con ogni mezzo) la nuova lingua comune ai parlanti.

Peraltro, le ragioni che lo spingono in questo senso sono dichiaratamente ideologiche e non linguistiche. Nel presentare, riguardo al futuro della lingua comune, la posizione opposta alla sua, quella che sosterrrebbe come lingua comune il dialetto della valle del Nilo<sup>30</sup> quale è parlato dagli Egiziani colti, Anīs non ne disconosce i buoni fondamenti scientifici, né i vantaggi pratici, né la buona fede dei sostenitori. Tuttavia a suo parere questa posizione ha alti costi in termini non materiali, perché richiede di sacrificare tutto il patrimonio culturale arabo storico, e gli aspetti spirituali che si connettono con la fede e la religione. Anche partendo dai dialetti antichi, e pur apprezzando storicamente e scientificamente i dialetti moderni, il punto di arrivo è comunque la lingua classica. Ibrāhīm Anīs conclude le sue "conferenze" presentando queste due correnti di pensiero, e dicendo di non saper prevedere quale delle due avrebbe prevalso.

È evidente che tali speculazioni concernono la storia delle idee, e che non hanno necessariamente, per il fatto di essere state formulate, un riscontro nella realtà dell'uso linguistico; né si vuole qui alludere soltanto agli aspetti ideologici e identitari che hanno spinto e spingono a mantenere in vita la lingua classica, che ha sempre costituito "the vital element in preserving the link between past and present"<sup>31</sup>. Si tratta piuttosto dell'evoluzione reale della lingua araba, quella che Holes

<sup>29</sup> Anīs 1960, 52-53, Šāhīn 1987, 13-14.

<sup>30</sup> Questo aspetto della questione della lingua, concernente la proposta di adottare come lingua comune il dialetto egiziano, che è rimasto, inutile dirlo, minoritario, è stato ampiamente descritto in Sa'id 1964 e ripreso in Doss 1997 e Delanoue 1998.

<sup>31</sup> Holt 1996, 12. Questo autore ripercorre la storia dell'arabo letterario come simbolo dell'identità e del pan-nazionalismo arabi, e della sua funzione nella *nahḍa*, in modo più largo, ma meno circostanziato di quanto faccia Delanoue 1998, il cui studio concerne solamente l'Egitto. Si veda anche l'articolo di Y. Suleiman, *Nationalism and the Arabic Language: an historical overview*, che costituisce l'introduzione a Suleiman 1994 (pp. 3-24).



chiamata "democratisation"<sup>32</sup>, perché se la questione della dicotomia fra *fushā* e *'āmiyya* si pone in modo insolubile a livello teorico, nel senso che essa impone una scelta nell'uno o nell'altro senso, l'evoluzione reale della lingua conosce una osmosi fra i due livelli teoricamente possibili, che determina una possibilità di variazioni di registro senza soluzione di continuità<sup>33</sup>. Questa situazione, ben nota sotto il nome appunto di *continuum*, non implica soltanto una tendenza a ridurre la tensione fra la lingua letteraria e i dialetti, tendenza che fra l'altro diversi dei nostri autori avevano adombrato<sup>34</sup>. Essa implica un altro notevole aspetto, non previsto, né certo auspicato dai nostri autori, che è l'influenza dei dialetti l'uno sull'altro, particolarmente là dove si trovano in contatto dialetti tipologicamente diversi<sup>35</sup>.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- 'Abd al-Karīm, S. 'A., 1986, *al-Lahağāt al-'arabiyya fī Ma'ānī al-Qur'ān lil-Farrā'*, al-Qāhira  
 'Abd al-Karīm, S. 'A., 1986a, *Mā fuhim 'alā ġayr wağhih min Kitāb Sibawayh*, al-Qāhira  
 Anīs, I., 1946, *al-Lahağāt al-'arabiyya*, al-Qāhira  
 Anīs, I., 1960, *Muḥāḍarāt 'an mustaqbal al-luğa al-'arabiyya al-muštāraka*, al-Qāhira  
 Anīs, I., 1966, *Min asrār al-luğa*, al-Qāhira  
 Bakkār, 'A., 1990, *Aṭar al-qirā'āt al-sab' fī taṭawwur al-tafkīr al-luğawī*, Dimašq  
 Dayf, Š., 1986, *Taysīr al-naḥw al-ta'limī qadīman wa-ḥadīṭan ma' nahğ tağdīdih*, al-Qāhira

<sup>32</sup> Holes 1995, 38.

<sup>33</sup> Non è il caso qui di entrare nella massa enorme di lavori che gli studi di sociolinguistica araba hanno prodotto. Per la questione che qui ci riguarda ci limiteremo a segnalare che negli anni Ottanta l'università di Leeds ha finanziato una ricerca volta a studiare la pratica di quello che è stato chiamato *Educated Spoken Arabic (ESA)* in Egitto e Levante. Si tratta naturalmente della varietà urbana dei dialetti parlati in quelle regioni; la ricerca ha dato origine a una serie di articoli pubblicati sulla rivista "Archivum Linguisticum", in cui autori come F. F. Mitchell, G. Meiseles e S. A. El-Hassan hanno tentato di gerarchizzare e descrivere le varietà del "between range" nella dicotomia fra arabo standard e dialetti. Per un'idea molto generale dei problemi si vedano anche le due opere collettive Suleiman 1994 e Suleiman 1996.

<sup>34</sup> Si veda per esempio Šāhīn 1987, 13. Bisogna aggiungere che l'Egitto si è mostrato più riluttante di altri Paesi a vedere una totale opposizione fra arabo dialettale e arabo standard, e che un certo *tamšīr* di quest'ultimo non è mal visto; si veda per esempio l'articolo di Y. Suleiman, *Language and identity in Egyptian Nationalism*, in Suleiman 1996, 23-57.

<sup>35</sup> La questione, sempre relativamente all'arabo parlato in Oriente, si è posta soprattutto per la Giordania, data la forte compresenza di dialetti tipologicamente urbani e beduini. Il prestigio socialmente attribuito a ciascuna delle due varietà ha dato luogo a influenze incrociate, ad esempio nella realizzazione delle interdentali o dei riflessi del *qāf* dell'arabo antico, si veda per esempio la tesi di H. Abd-El-Jawad, *Lexical and Phonological variation in spoken Arabic of Amman*, Pennsylvania 1981, o H. Abd-El-Jawad - M. Awwad, *Reflexes of Classical Arabic Interdentals: a Study in Historical Sociolinguistics*, "Al-Abhath" 35 (1987), 75-102.

- Delanoue, G., 1998, *L'arabe en Egypte 1800-1940: histoire et idéologie*, in S. Chaker (ed.), *Langues et Pouvoir - De l'Afrique du Nord à l'Extrême-Orient*, Paris  
 Doss, M., 1997, *Dialecte égyptien et questions de langue au XIX<sup>e</sup> siècle*, "Matériaux arabes et sudarabiques", n.s. 8, 143-170  
 Hamzaoui, R., 1975, *L'Academie de Langue Arabe du Caire - Histoire et Oeuvre*, Tunis  
 Holes, C., 1995, *Modern Arabic - Structures, Functions and Varieties*, New York  
 Holt, M., 1996, *Divided Loyalties: Language and ethnic identity in the Arab World*, in Suleiman 1996, 11-24  
 al-Makkī al-Anṣārī, A., 1964, *Abū Zakariyyā al-Farrā' wa-maḍhabuh fī al-naḥw wa-al-luğa*, al-Qāhira  
 al-Makkī al-Anṣārī, A., 1972, *Sībawayh wa-al-qirā'āt*, al-Qāhira  
 al-Makkī al-Anṣārī, A., 1973, *Yūnus al-baṣrī ḥayātuh wa-ātāruh wa-maḍāhibuh*, al-Qāhira  
 al-Mūsā, N., 1971, *Zāhirat al-i'rāb fī al-lahağāt al-'arabiyya al-qadīma*, "Al-Abhath" 24, 55-85  
 Muṣṭafā, I., 1937, *Ihyā' al-naḥw*, al-Qāhira  
 Šāhīn, 'A., 1966, *al-Qirā'āt al-qur'āniyya fī daw' 'ilm al-luğa al-ḥadīṭ*, al-Qāhira  
 Šāhīn, 'A., 1987, *Aṭar al-qirā'āt fī al-aṣwāt wa-al-naḥw al-'arabī*. *Abū 'Amr b. al-'Alā'*, al-Qāhira  
 Sa'īd, Z. N., 1964, *Ta'rīḥ al-da'wa ilā al-'āmiyya wa-ātāriḥā fī Miṣr*, al-Iskandariyya  
 Suleiman, Y. (ed.), 1994, *Arabic Sociolinguistics, Issues and Perspectives*, Richmond  
 Suleiman, Y. (ed.), 1996, *Language and Identity in the Middle East and North Africa*, Richmond



## CRISTIANESIMO E ISLAM IN ETIOPIA

YAQOB BEYENE

(Napoli)

Quando gli etiopi di religione cristiana e gli Occidentali parlano dell'Etiopia affermano, ancora oggi, che essa è l'unico stato dell'Africa di religione cristiana. Niente di più sbagliato. Infatti oggi nella Repubblica Federale Democratica d'Etiopia non esiste più una religione di stato e, poi, se in alcuni stati regionali della federazione il cristianesimo è la religione dominante, in altri è preponderante l'Islam. Quindi, oggi è certamente più corretto affermare che l'Etiopia è un paese in cui sono diffusi sia il Cristianesimo sia l'Islam, un paese in cui le due comunità convivono in armonia, non cercando ciò che divide ma piuttosto ciò che unisce. Il dialogo tra le due comunità di credenti, nel mutuo rispetto e nell'uguaglianza di diritti, non solo non è più ostacolato ma anzi è favorito dai capi religiosi di ambo le parti con la loro presenza in tutte le manifestazioni di carattere non solo politico ma anche sociale. In passato però la situazione era completamente diversa in quanto caratterizzata da continue lotte sanguinose e contrasti, di cui si tratterà nelle pagine che seguono.

L'Etiopia è stato l'unico paese africano in cui il Cristianesimo ha mantenuto per lungo tempo la favorevole posizione di religione di stato, posizione che, assunta sin dal suo arrivo in Etiopia nella prima metà del IV secolo, è stata abolita ufficialmente soltanto nel 1974 per opera dei militari rivoluzionari di ispirazione marxista-leninista che si erano impossessati del potere<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> In merito alla religione dello Stato, l'attuale costituzione della Repubblica Federale Democratica d'Etiopia – questa è l'attuale denominazione ufficiale dell'Etiopia – pubblicata sul *Negarit Gazeta*, «Gazzetta Ufficiale», nel 1995, all'art. 11 recita quanto segue:

“Separazione tra Stato e religione

1. Lo Stato e la religione sono separati.
2. Non ci sarà una religione di Stato.
3. Lo Stato non interferirà nelle questioni religiose e la religione non interferirà nelle questioni dello Stato.”



Proprio in virtù della sua posizione favorevole, il Cristianesimo ha sempre fatto da perno alle istituzioni familiari, politiche e culturali. Esso, arrivato ad Aksum nel periodo del suo massimo splendore, ha avuto un'influenza decisiva sullo sviluppo storico dello stato etiopico ed è stato, come religione ufficiale, il più potente motivo della sua unità nazionale<sup>2</sup>. Questa religione ha reso il paese "un'isola cristiana nel mare prima dei pagani"<sup>3</sup> e poi dei musulmani e lo ha spinto a cercare dei contatti con gli altri cristiani ed a creare un legame con la civiltà e la cultura mediterranee creando così uno stretto legame tra la letteratura etiopica e le letterature orientali. In Italia ne sono testimonianza concreta l'esistenza ancora oggi sia di un collegio etiopico proprio nei giardini Vaticani che dei bassorilievi del Filarete sulle porte della Basilica di San Pietro che rappresentano degli Etiopi in Santa Maria Novella a Firenze e la loro successiva visita a Roma dove giunsero il 10 ottobre 1441<sup>4</sup>.

I legami con i paesi del Mediterraneo hanno permesso all'Etiopia non solo di mantenere per secoli i contatti culturali, religiosi ed artistici con l'Occidente e con il Vicino Oriente, ma anche di vivificare la dialettica teologica e rituale nell'ambito della propria religione di stato. Quindi il Cristianesimo, in generale con la sua organizzazione ecclesiastica ed in particolare con il monachesimo<sup>5</sup>, ha introdotto in Etiopia influenze culturali come quelle greche, siriane e alessandrine, influenze ben documentate nella letteratura ge'ez di traduzione come il *Ta'amera Maryam* "Miracoli di Maria"<sup>6</sup>, il *Fetha Nagast* "Legislazione dei Re"<sup>7</sup>, codice ecclesiastico e civile d'Etiopia, il *Sinodos*<sup>8</sup>, gli stessi Libri della Sacra Scrittura e i Libri liturgici<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Come è oramai ben noto l'Etiopia, in virtù della complessa composizione etnica dei singoli stati regionali che la compongono è, indubbiamente, un mosaico di popoli e una babilonia di lingue.

<sup>3</sup> La definizione dell'impero etiopico "isola cristiana nell'oceano dei pagani" è stata tanto cara alla Cancelleria imperiale etiopica.

<sup>4</sup> M. Da Leonessa, *Santo Stefano Maggiore degli Abissini*, Città del Vaticano 1929; E. Cerulli, "Eugenio IV e gli etiopi al Concilio di Firenze nel 1441", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, serie VI, vol. IX, 1933, pp. 347-368; *id.*, "Punti di vista sulla storia dell'Etiopia", *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici*, Roma 1960, pp. 5-27; *id.*, *La letteratura etiopica*, Milano 1968, pp. 106-107.

<sup>5</sup> E. Cerulli, "Il monachismo in Etiopia", *Il Monachesimo Orientale, Orientalia Christiana Analecta*, 153, Roma 1958, pp. 259-278.

<sup>6</sup> E. Cerulli, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma 1943.

<sup>7</sup> I. Guidi, *Il Fetha Nagast, «Legislazione dei Re»*, Roma 1897, 1899.

<sup>8</sup> A. Bausi, *Il Sinodos etiopico, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici*, 101 e 102, Lovanii 1995.

<sup>9</sup> A. Voobus, *Early Versions of the New Testament Manuscripts Studies*, Stockholm 1954; I. Guidi,

Il Cristianesimo ha influenzato anche gli usi e i costumi della vita quotidiana etiopica. Esso ha imposto agli etiopi, per esempio, i tabù alimentari esposti nel Levitico al capitolo 11. Le severissime restrizioni esposte in questo capitolo sono ancora oggi rispettate tanto fedelmente in quanto i Cristiani ortodossi etiopici preferirebbero morire piuttosto che violare i tabù alimentari<sup>10</sup>. E ciò è dovuto non tanto alla volontà di attenersi alle leggi giudaiche ma alla posizione dottrinale tradizionale di quella che è la depositaria della tradizione culturale del paese, la Chiesa Ortodossa d'Etiopia<sup>11</sup>. Essa infatti è del parere che niente possa essere aggiunto oppure abrogato di ciò che è stato stabilito nella Sacra Scrittura e nei primi tre Concili ecumenici. È quindi sua convinzione che nessuna legge del Pentateuco sia stata abrogata dal Nuovo Testamento. Nell'affermare ciò essa dichiara:

- 1) È Gesù Cristo colui che ha dato sia la legge a Mosè che le chiavi a S. Pietro.
- 2) È lo stesso Gesù Cristo che ha detto "non sono venuto ad abolire la legge ed i profeti ma per metterli in pratica"<sup>12</sup>.
- 3) È sempre lo stesso Gesù Cristo che ha detto: "Non ho portato altra legge che contraddice l'antica"<sup>13</sup>.

Per tutte queste ragioni, quindi, non è possibile per gli etiopi di educazione tradizionale essere cristiani e non osservare le leggi di Dio esposte sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento così come sono, senza alcuna revisione o aggiornamento. A riguardo proprio di tale affermazione, uno dei grandi teologi etiopici della prima metà del secolo XV, Giyorgis di Saglā, in polemica con quanti sostenevano che la festività del sabato era stata abrogata dalla legge evangelica, dopo aver citato i summenzionati passi evangelici, dice che il Pentateuco è il fondamento della fede etiopica e che i profeti sono la porta della sua dottrina<sup>14</sup>, e che

"Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico", *Memorie della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Roma 1888; E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, Stuttgart 1987; Marcos Daoud, *The Liturgy of the Ethiopian Church*, Il Cairo 1959.

<sup>10</sup> Yaqob Beyene, "I tabù alimentari e il Cristianesimo etiopico", *Rassegna di Studi Etiopici*, 38, 1994 (1996), pp. 209-232.

<sup>11</sup> La denominazione ufficiale attuale della chiesa etiopica è *ya'ityopyā ortodoks Tawāhdo Bētakrestyan*, «Chiesa Ortodossa Etiopica dell'Unione». Da notare che la Chiesa Etiopica rifiuta la qualifica di copta e non gradisce nemmeno di essere chiamata monofisita, affermando che tale appellativo le è stato dato dai nemici; cfr. Habta Märyām Warqenah, *Ya'ityopyā ortodoks tawāhdo bētakrestiyān emnatennā temhert*, Addis Ababa (s.d.), p. 75.

<sup>12</sup> Mt. 5, 17-18; Lc. 16, 17.

<sup>13</sup> Mt. 5, 17.

<sup>14</sup> Yaqob Beyene, *Giyorgis di Saglā. Il Libro del Mistero (Maṣḥafa Meṣṭir)*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici*, parte II, 97 e 98, Lovanii 1993, testo p. 107, trad. p. 65.



mettendo in pratica tutte le leggi del Pentateuco si ottengono onore, gloria e benedizione che Dio ha preparato a coloro che lo amano in questo mondo e in quello futuro<sup>15</sup>.

Dunque, possiamo affermare con certezza che i tabù tradizionali dell'Etiopia cristiana non sono dovuti alla fedeltà al Giudaismo, così come è stato sostenuto quasi unanimemente dai cristiani occidentali, bensì alla legge divina data a Mosè dal Supremo legislatore, legge che non può essere abrogata da alcun uomo.

Perciò la Chiesa Ortodossa d'Etiopia è del parere che sia necessario osservare tutte le istituzioni mosaiche ad eccezione di quelle poche che sono state abrogate dagli Apostoli in base all'autorizzazione concessa loro da Gesù Cristo in persona. Per la Chiesa Ortodossa d'Etiopia le istituzioni giudaiche abrogate sono, ad esempio: la festa degli azzimi; delle trombe; delle spighe; il tempio; il digiuno del lutto per la morte di Giacobbe; la condanna a morte per lapidazione; il sacerdozio levitico; ecc.<sup>16</sup>.

Riassumendo, si può affermare che gli etiopi siano del parere che non si debbano privilegiare né le leggi dell'Antico Testamento né quelle del Nuovo, ma che sia giusto conciliarle entrambe, poiché se le leggi del Vangelo devono essere rispettate, è anche vero che i comandamenti di Mosè restano una norma di vita in Etiopia<sup>17</sup>. In pratica gli etiopi concordano con quanto dice il già citato Giyorgis di Saglā che, parlando di se stesso, dichiara: per la sua fede è cristiano; per la legge di Mosè, seguace dell'Antica Legge; e per la legge di Cristo, evangelico<sup>18</sup>.

Per tutte queste ragioni, non è possibile, quindi, per gli etiopi di religione cristiano-ortodossa di educazione tradizionale essere cristiani e non osservare le leggi di Dio esposte sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento così come sono, senza alcuna revisione o aggiornamento.

Il Cristianesimo in Etiopia ha fatto fondere il potere temporale e il potere spirituale e, come conseguenza di ciò, la Chiesa e lo Stato, fondendosi e compenetrandosi, hanno formato per secoli un solo ente morale, una sola personalità.

Il re e la Chiesa sono stati sempre più vicini l'uno all'altro. Così, fino al 1974<sup>19</sup>,

<sup>15</sup> *Ibidem*, testo p. 158, trad. pp. 90-91.

<sup>16</sup> *Ibidem*, testo pp. 113, 165, trad. pp. 64, 93.

<sup>17</sup> Un detto etiopico in lingua amarica dice: *Ityopeyā yahegga orit bālādarā* «L'Etiopia è la depositaria della legge del Pentateuco».

<sup>18</sup> Yaqob Beyene, *Giyorgis...*, cit., parte I, 89 e 90, testo p. 71, trad. p. 43.

<sup>19</sup> Il 1974, come accennato precedentemente, è l'anno in cui avvenne la rivoluzione di ispirazione marxista-leninista che depose l'ultimo imperatore d'Etiopia, Hayla Sellāsē I, il 12 settembre dell'anno in

non vi è stata una netta distinzione tra i problemi sociali e quelli politici e tra i conflitti politici e quelli teologici, tanto che i dotti etiopici di cultura tradizionale non fanno alcuna distinzione tra la storia politica e quella religiosa del loro paese. Così il Cristianesimo ha impresso agli etiopi un carattere che li differenzia da tutti gli altri popoli africani; è diventato una forza ideale contro le minacce di invasione da parte di popoli di diversa religione e ha contribuito al mantenimento dell'indipendenza dell'Etiopia arrivando ad identificarsi con il sentimento nazionale, ad esempio, nelle guerre secolari contro gli staterelli di religione islamica del Sud dell'Etiopia e contro il tentativo di colonizzazione dell'Italia cattolica<sup>20</sup>.

Qui va sottolineato il fatto che se l'Etiopia non ha conosciuto il giogo coloniale, non è dovuto soltanto al carattere combattivo degli etiopi, ma anche e soprattutto alla ferma convinzione che l'Etiopia sia un paese soltanto per i seguaci del "Cristianesimo ortodosso" per volontà divina. A questo, poi, è necessario aggiungere il fatto che è convinzione degli etiopi di cultura tradizionale che il loro paese sia stato dato alla Madonna da Gesù Bambino in persona come suo feudo personale. Addirittura, si ritiene che, dopo tale atto di concessione fatto da Gesù in Egitto, la Sacra Famiglia si sia recata in Etiopia ed abbia appreso della morte di Erode mentre si trovava sul Monte Maṭarā, nell'attuale Eritrea sud-orientale<sup>21</sup>.

La società abissina è stata una società totalmente dominata dalla religione e dalle guerre. Come conseguenza di tale situazione, l'imperatore è stato per secoli il

oggetto. Questa rivoluzione diede inizio a un periodo di radicali trasformazioni nella vita politica, religiosa, economica e sociale del paese. L'abbattimento dell'antica monarchia etiopica e, di conseguenza, del ruolo privilegiato della Chiesa Ortodossa fu uno dei suoi maggiori traguardi.

<sup>20</sup> Si veda in proposito anche la vicenda dei gesuiti, che, arrivati in Etiopia in cambio dell'aiuto portoghese nella guerra contro i musulmani, tentarono di abolire tutto quanto fosse etiopico: tentarono di sostituire il calendario con quello europeo; gli ortodossi vennero considerati e trattati come nemici; il battesimo etiopico fu dichiarato non valido e, quindi, da rifare; il digiuno del mercoledì fu sostituito con quello del sabato; l'ordinazione dei preti etiopici fu dichiarata non valida, ecc. La propaganda gesuita anti-ortodossa assunse carattere violento. Allora la Chiesa Ortodossa d'Etiopia, allo scopo di difendere la propria tradizione culturale e la sua posizione di Chiesa nazionale, fece scoppiare la guerra civile. L'imperatore Susenyos (1607-1632), che aveva abbracciato la fede cattolica, venne costretto ad abdicare in favore di suo figlio Fāsiladas (1632-1667), di fede ortodossa, il 24 giugno 1632. E questi fece proclamare un bando con cui venivano immediatamente ripristinati tutti gli usi e i costumi che i gesuiti avevano tentato di sopprimere per latinizzare il paese, abolendo immediatamente tutte le innovazioni introdotte da suo padre. Cfr. F.M. Esteves Pereira, *Chronica de Susenyos, rei de Etiopia*, 2 voll., Lisboa 1892-1900.

<sup>21</sup> *Ta'amra Māryām* «Miracoli di Maria», (testo etiopico antico ed amarico), Addis Ababa 1983 (= 1991), pp. 141-181, 194.



capo dello stato e il capo della Chiesa nazionale<sup>22</sup>. Le sue prerogative in materia ecclesiastica sono state incontestabili in quanto il Cristianesimo etiopico aveva fatto della monarchia etiopica un'istituzione religiosa di origine divina<sup>23</sup>. Perciò in Etiopia l'autorità civile ascoltava, giudicava e dirimeva anche le questioni religiose e, in caso di persistenza nelle proprie opinioni condannate nel giudizio, puniva la parte perdente. Ai dotti ecclesiastici spettava solo di opporre testo a testo ed argomento ad argomento nel confronto delle idee in dibattiti presieduti e diretti dall'imperatore personalmente oppure da un suo rappresentante<sup>24</sup>.

Da quanto detto fino ad ora sembrerebbe che fra la monarchia etiopica e la Chiesa non vi siano mai stati attriti. In realtà non è così. Il primo esempio eclatante di disaccordo fra il negus e la Chiesa fu la destituzione della dinastia Zāgwē nel 1270, dinastia che fu dichiarata dalla Chiesa "usurpatrice" in quanto non discendente da Menelik I, figlio della regina di Saba e di Salomone<sup>25</sup>. Da allora in poi

<sup>22</sup> È necessario, per capire meglio il problema, tener presente che gli imperatori d'Etiopia avevano preso a modello l'imperatore Costantino, re di Roma, il quale è considerato dalla Chiesa etiopica uomo dalla retta fede e protettore della Chiesa universale. Nel giorno dell'incoronazione, il metropolita scomunicava chiunque non si fosse sottomesso all'autorità del nuovo imperatore, e questi giurava che avrebbe vissuto rinsaldando la fede ortodossa della Chiesa etiopica e difendendo le norme e le leggi da essa stabilite. Quando l'imperatore Susenyos (1607-1632), venendo meno a questo giuramento, dapprima autorizzò pubblicamente il passaggio dalla fede ortodossa a quella cattolica e poi l'abbracciò egli stesso, la Chiesa etiopica si sentì tradita e minacciata nel suo predominio di Chiesa nazionale, nelle sue istituzioni e nei suoi interessi materiali, e non esitò a provocare una guerra civile in tutto il Paese. Così Susenyos venne costretto ad abdicare in favore del proprio figlio Fāsīladas, il quale come si è detto abolì immediatamente tutte le innovazioni introdotte da suo padre.

<sup>23</sup> Per la storia dell'origine della monarchia etiopica si rimanda al ben noto *Kebra Nagast* «La Gloria dei Re» redatto tra il 1311 e il 1322 da Yesḥaq, un ecclesiastico di Aksum, dietro suggerimento del Capo di Endartā, Ya' bikā Egzi'. L'edizione critica dell'opera in questione è stata curata da C. Bezold e pubblicata a München nel 1905. Cfr. anche G. Rösch, "Die Königin von Saba als Königin Bilqis", *Jahrbuch für Protestantische Theologie*, 1880, pp. 521-572; M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, pp. 211-221; E. Littmann, *The Legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum*, Leyden 1901; E.A. Wallis Budge, *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek*, London 1922; D.A. Hubbard, *The Literary Sources of the Kebra Nagast*, St. Andrews University Ph. Thesis, 1956; E. Ullendorff, "Candace (Acts VIII,27) and the Queen of Sheba", *New Testament Studies*, 2, 1955 pp. 53-56; *id.*, "Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity", *Journal of Semitic Studies*, 1956, pp. 216-256; *id.*, "Bilkis", *Encyclopaedia of Islam*, 1960; *id.*, "The Queen of Sheba", *Bulletin, John Rylands Library*, 1963, pp. 486-504; *id.*, *Ethiopia and the Bible*, Oxford 1968; I. Shahīd, "The Kebra Nagast in the light of recent research", *Le Muséon*, 89, 1976, pp. 133-178. Inoltre ancora oggi la pittura tradizionale etiopica rappresenta la storia del viaggio della regina di Saba e del conseguente incontro con il re Salomone su arazzi dipinti a riquadri.

<sup>24</sup> Yaqob Beyene, *Controversie cristologiche in Etiopia*, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, Supplemento 11, 1977, pp. 31-35; 38-59; *id.*, "L'unzione di Cristo nella teologia etiopica", *Orientalia Christiana Analecta*, 215, Roma 1981, pp. 279-296.

<sup>25</sup> P. Paez, *Historia de Ethiopia*, vol. I cap. V, in C. Beccari, *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occiden-*

qualsiasi imperatore etiopico, per regnare, ha avuto bisogno di essere ufficialmente riconosciuto come tale dalla Chiesa. E questa sanzione della Chiesa gli veniva conferita con l'autorizzazione a farsi incoronare Imperatore nella chiesa madre etiopica, la cattedrale di Māryām Ṣion di Aksum<sup>26</sup>. A questo poi bisogna aggiungere i non pochi duri interventi dei monaci etiopici contro gli imperatori sia per imporre le loro opinioni ispirate ad una maggiore osservanza dei precetti religiosi che per difendere i rigidi principi della loro indipendenza<sup>27</sup>.

*tales*, vol. II, Roma 1905, p. 66; M. de Almeida, *Historia de Ethiopia a alta ou Abassia*, II cap. VI; *ibidem*, V, p. 123; J. Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile*, vol. II, Edinburgh 1813, pp. 441-449; R. Basset, *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie*, Paris 1882, pp. 9, 98, note 60-65; *Futih al-Habasha*, Paris 1897-1901, pp. 231-232 del testo; J. Perruchon, *Vie de Lalibala*, Paris 1892; *id.*, "Notes pour l'histoire d'Ethiopie", *Revue Semitique*, 1893-1897; C. Conti Rossini, "Appunti ed osservazioni sui re Zāguē e Takla Hāymānot", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 4, 1895; *id.*, "L'evangelo d'oro di Dabra Libanos", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 10, 1901; *id.*, *Ricordi di un soggiorno in Eritrea*, Asmara 1903, pp. 3-5; *id.*, *Studi su Popolazioni dell'Etiopia*, Roma 1911, pp. 53 ss.; *id.*, "La caduta della dinastia Zagué, o la versione amarica del Be'ela Nagast", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 31, 1922; *id.*, *Storia d'Etiopia*, Bergamo 1928, pp. 303-321; *id.*, "Gli Atti del Re Na'akueto La'ab", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 2, 1943, pp. 105-232; *Acta Yared et Pantalewon, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici*, 17, Lipsiae 1904; G.W.R. Huntingford, "The Wealth of Kings' and the end of the Zague dynasty", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 28, 1965, pp. 1-23; S. Kur, *Actes de Iyasus Mo'a, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici*, 49 e 50, Lovanii 1965; Tadesse Tamrat, "The Abbots of Dabra-Hayq 1248-1535", *Journal of Ethiopian Studies*, 8, 1970, pp. 87-117; *id.*, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972, pp. 53-64.

<sup>26</sup> In Etiopia chi non discendeva dalla dinastia Salomonide non aveva il diritto di aspirare al trono imperiale. È proprio per questa ragione che la preoccupazione primaria dei pretendenti al trono è stata quella di dare prova, ricorrendo all'albero genealogico, della propria discendenza dalla stirpe di Davide, pena la negazione dell'unzione regale da parte della Chiesa Ortodossa d'Etiopia, rappresentata dal clero di Aksum, e la conseguente esclusione dalla possibilità di cingere la corona imperiale. In tutta la storia etiopica l'unica eccezione che possiamo citare è quella di Tēwodros II (1855-1868) che era di origini molto umili. Questi ebbe il coraggio di salire al trono imperiale infrangendo la tradizione secolare, ma il suo coraggio non fu tale da farsi incoronare imperatore ad Aksum così come avevano fatto tutti i suoi predecessori. Così egli, conscio di tale fatto, cinse la corona imperiale a Ġān Amorā, nel Semēn.

<sup>27</sup> Il monachesimo etiopico, diventato una vera e propria potenza politica ed economica, cominciò ad imporre le proprie vedute ispirate ad una maggiore osservanza dei precetti religiosi. Così i potenti monasteri dell'Etiopia meridionale entrarono in conflitto con il negus 'Amda Ṣeyon I (1314-1344) e con il metropolita. Il sovrano venne accusato di aver sposato una delle mogli di suo padre. È evidente che quest'usanza, di origine pagana, era incompatibile con i principi cristiani, quindi con il sentimento dei monaci etiopici. La lotta che costoro conducevano era diretta non solo contro il sovrano, ma anche contro il clero che si era mostrato accomodante nei confronti dei voleri del re, e cioè contro i cosiddetti *kāhnāta dābtarā* (= gli ecclesiastici addetti alla cappella del re, chiamati dai monaci anche "sacerdoti del re") i quali, a loro volta, si sentivano minacciati dalla crescente potenza del monachesimo etiopico nei privilegi e favori fino allora da essi goduti alla corte. Il metropolita,



Veniamo ora ad occuparci dell'Islam in Etiopia. L'Islam, sorto nella penisola arabica nella prima metà del VII secolo dopo Cristo, apparve molto presto sulle coste marittime dell'Etiopia. Secondo la tradizione, poi, il re di Aksum avrebbe addirittura concesso ospitalità ai primi seguaci di Maometto che erano perseguitati in patria<sup>28</sup>. Comunque, la storia dell'Islam etiopico comincia quando la nuova religione, trionfante sui cristiani dell'impero romano d'Oriente, crea l'impero arabo e sviluppa la sua politica commerciale dal Mediterraneo fino alle Indie. Come i commercianti cristiani avevano favorito la diffusione del Cristianesimo in qualche centro commerciale dell'impero di Aksum, così i commercianti musulmani favorirono la diffusione dell'Islam lungo le coste etiopiche del Mar Rosso – oggi si dovrebbe dire sulle coste dello Stato eritreo –. Così, nel momento in cui l'Etiopia cristiana si espandeva da nord verso sud all'interno dell'altipiano diffondendo il Cristianesimo fra le popolazioni pagane, anche la religione islamica si spingeva dalle coste del Mar Rosso verso l'altipiano in direzione est-ovest e guadagnava molte popolazioni del sud-est etiopico. Infatti, gli staterelli dell'Etiopia del sud si appoggiarono al nuovo movimento religioso proveniente dall'Arabia sperando di avere gli aiuti necessari per arginare la minaccia del regno etiopico di religione cristiana. Questo nuovo movimento sfociò nella formazione di vari staterelli retti da un regime monarchico che si espandevano come una catena ininterrotta dalla costa all'interno dell'altipiano etiopico e limitavano a sud lo Stato dell'Etiopia cristiana. È da notare che uno di essi, lo Yefāt, era ai margini orientali dell'altipiano dello Šawā<sup>29</sup>. Così, con la caduta della dinastia etiopica denominata Zāgwē (1270)<sup>30</sup>,

---

amico di 'Amda Šeyon, invece, venne accusato di simonia. Secondo il gadla Filipos di Dabra Libānos, un uomo di nome Za'amānu'el diceva al re che egli aveva il diritto di sposare tre donne. Cfr. B. Turaiev, *Acta S. Aaronis et Philippi, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici*, 13, 2, Lovanii 1961, testo pp. 206, 209, 225, 226; K. Conti Rossini, *Gadla Bašalota Mikā'el seu acta sancti Bašalota Mikā'el, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici*, 20, Roma 1905, testo pp. 22-34; *Gadla Anorēwos seu acta sancti Honorii, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici*, 20, Roma 1905, testo pp. 82, 85; E. Cerulli, *La letteratura etiopica, cit.*, pp. 61-62; *id.*, "Gli abbati di Dabra Libanos", *Orientalia*, 2, 1943, pp. 236-50; Takla Šādq Makwreyā, *Ya'ityopeyā tārik «Storia d'Etiopia»*, Addis Ababa 1951 (c.e.), vol. II, pp. 43-47.

<sup>28</sup> Muhammad Ibn Garir Al-Tabari, *Vita di Maometto*, Rizzoli, Milano 1985, pp. 272-274; F.M. Pareja, *Islamologia*, Roma 1951, p. 62; L. Caetani, *Studi di storia orientale*, Milano 1914, pp. 11-15. Secondo la tradizione etiopica, ottantotto seguaci di Maometto si sarebbero rifugiati in Etiopia e quindici tra loro, morti in Etiopia, sarebbero sepolti nella località di Nagāš, in Tigrāy, che è oggi il più importante centro culturale islamico di tutta l'Etiopia settentrionale.

<sup>29</sup> E. Cerulli, "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico", *Rassegna di Studi Etiopici*, 1, 1941, pp. 5-42.

<sup>30</sup> Per la bibliografia relativa alla dinastia Zāgwē si veda la nota 25.

non solo cominciava la cosiddetta dinastia dei Salomonidi, ma aveva anche inizio il conflitto armato tra musulmani e cristiani. Infatti, l'avanzata verso il sud dei Salomonidi, che godeva dell'appoggio di tutti i monaci etiopici, ed in particolare di quelli del monastero di S. Stefano di Hayq<sup>31</sup>, nel Wallo, i quali scendevano verso sud per svolgere la loro vivace propaganda cristiana, portò inevitabilmente ad una lotta accanita tra cristiani e musulmani per ragioni politiche ed economiche ma mascherate dai fervori religiosi. Va osservato, perciò, che questa propaganda cristiana ad opera dei monaci – i quali non sempre usavano la predicazione del Vangelo per convertire pagani e musulmani al Cristianesimo – non sempre fu gradita al governo reale della nuova dinastia salomonide ed alle sue autorità. I musulmani del Darā<sup>32</sup>, tanto per citare un solo esempio, che erano stati convertiti al Cristianesimo dal santo Bašalota Mikā'el, ricevettero l'ordine di attenersi alla religione dei loro padri dal negus 'Amda Šeyon I (1314-1344) in persona<sup>33</sup>.

Nel 1286 il già ricordato staterello musulmano dello Yefāt venne annesso all'Etiopia cristiana e la prima azione musulmana contro i cristiani si ebbe nel 1299 da parte di Shak Muḥammad Abu Abdallah contro il negus Wedem Ra'ad (1299-1314). Essa non ebbe conseguenze gravi ma venne ben presto seguita da altre guerre che dureranno, tra un'interruzione e l'altra, per ben due secoli. Infatti, nella prima metà del secolo XIV, abbiamo la seconda guerra santa tra cristiani e musulmani guidati, rispettivamente, dal negus 'Amda Šeyon I e dal sultano Ḥaqq-ad-Dīn dello Yefāt. Il sovrano etiopico condusse vittoriosamente la sua prima campagna anti-musulmana nel 1328 e la seconda nel 1332, e tutti gli staterelli musulmani dell'Etiopia meridionale, i quali avevano stretti legami tra di loro in funzione anti-cristiana, furono completamente distrutti. Così i confini dell'impero etiopico vennero portati ancora più a sud. Ma, dato che le velleità dei musulmani di riconquistare le popolazioni perdute non erano ancora tramontate, alla morte di 'Amda Šeyon I, avvenuta nel 1344, seguirono altre guerre come quelle

---

<sup>31</sup> Per le attività svolte dalla Chiesa, rappresentata nella persona dell'abate del monastero di Hayq, Iyasus Mo'a, nella restaurazione della cosiddetta dinastia dei Salomonidi, il cui primo sovrano fu Yekunno Amlāk, cfr. C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia, cit.*, pp. 319-321; *id.*, "Appunti ed osservazioni sui re Zaguè e Takla Haymanot", *cit.* Cfr. anche S. Kur, *Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St. Etienne de Hayq*, T. 49, *cit.*, pp. 24-25, 32; E. Cerulli, "Il monachismo in Etiopia", *cit.*, pp. 271-272; Takla Šādq Makwreyā, *op. cit.*, vol. II, pp. 9-28; Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, cit.*, pp. 53-68, 156 ss.

<sup>32</sup> Darā è una località situata nelle vicinanze del ben noto monastero di Dabra Libānos, Šawā.

<sup>33</sup> K. Conti Rossini, *Gadla Bašalota Mikā'el, cit.*, testo p. 31, trad. p. 27.



condotte da Dāwit I (1382–1411), da Yesḥaq (1414–1429) e da Zar'a Yaḡob (1433–1468) che sconfisse i musulmani nella battaglia di Egubā il 29 dicembre 1445, battaglia che pose fine alle guerre dell'epoca fra cristiani e musulmani in Etiopia, le quali riprenderanno soltanto quasi un secolo più tardi. Infatti esse ricominciarono soltanto nel 1530–1531 con la maggiore impresa musulmana di invasione contro l'Etiopia condotta da Aḥmad b. Ibrāhīm, altrimenti noto con la denominazione di Grāñ «il mancino», guerra che diventò ben presto d'invasione, di occupazione permanente, di conversione forzata dei cristiani alla religione islamica. In pochi anni quasi tutta l'Etiopia cadde nelle mani dei musulmani ed il regno etiopico venne ridotto ad un piccolo ma battagliero territorio. Le chiese ed i monasteri vennero saccheggiate; mai l'Etiopia aveva subito una minaccia così grande non solo nella sua fede cristiana ma anche nella sua esistenza. Anche questa volta, però, l'Etiopia cristiana, con l'aiuto determinante dei portoghesi, il 21 febbraio 1543 riuscì a sconfiggere Aḥmad b. Ibrāhīm e a mettere fine alla massima impresa musulmana per islamizzare l'Etiopia<sup>34</sup>.

Ora, ciò che va sottolineato è che l'etiope tradizionale nega che sia possibile discutere di argomenti religiosi con un musulmano poiché, secondo lui, mancherebbe un fondamento comune tra le due religioni. Si può discutere con gli altri cristiani perché in comune ci sono l'Antico e il Nuovo Testamento, con i musulmani, invece, non è possibile alcuna discussione in quanto non esiste comunanza fra la Sacra Scrittura e il Corano. Tale posizione etiopica tradizionale la troviamo esposta in un'opera della prima metà del secolo XV – quindi un secolo prima della massima impresa musulmana –, il *Maṣḥafa Meṣtir* “Libro del Mistero” del già ricordato Giyorgis di Saglā, uno dei massimi teologi etiopici, che dice quanto segue: “La nostra fede, per i musulmani, è amara. Essi sostengono che Dio non ha generato, prestando fede alla predicazione di un uomo iniquo, figlio della perdizione. Io amerei i cani dei giudei più dei maestri musulmani. Quanto al giudeo, ha tra le mani la Legge del suo Dio e nelle sue orecchie l'ascolto delle Scritture; ma ha sba-

<sup>34</sup> Per l'Islam in Etiopia cfr. J. Perruchon, “Histoire des guerres d'Amda Ṣeyon”, *Journal Asiatique*, viii e s., 14, 1889, pp. 271–363 e 381–493; *id.*, *Les Chroniques de Zar'a Ya'eqob et de Ba'eda Maryam*, Paris 1893; J.D. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de Abyssinie*, T. I, Paris 1929; E. Cerulli, “L'Islam nell'Africa orientale”, *Reale Accademia d'Italia. Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano*, Roma 1941, pp. 74–93; *id.*, *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma 1971; J.S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, II ed., Oxford 1965; J.M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975; *id.*, *L'Islam en Ethiopie des origines aux XVI siècle*, Paris 1981; P. Marassini, *Lo scettro e la croce. La campagna di Amda Ṣeyon I contro l'Ifāt*, Napoli 1993.

gliato la strada che lo conduce a credere nel Figlio di Dio. Perciò sarà condannato come il nostro Signore disse nel Vangelo: ‘Chi crede nel Figlio ha la vita eterna, chi non crede, invece, è già stato condannato’. Quanto ai giudei, abbiamo una controversia con loro, li affrontiamo in discussione in base alle parole della loro Legge e discutiamo con loro sulla base delle parole dei loro profeti; con i musulmani, invece, su quale base possiamo discutere? Perché essi sostengono di avere la legge mosaica, ma le parole della loro pretesa legge mosaica non concordano con quelle della nostra legge mosaica, e le parole dei loro profeti con le parole dei nostri profeti. Tutte le parole della loro bocca sono false e la loro strada è scabrosa. Come Mosè ha ricevuto la Legge dalle mani di Dio, così anche Muḥammad ha ricevuto la falsa dottrina dalla bocca del diavolo. Come non può uscire dalla bocca del Signore Gesù una parola di menzogna, così non può uscire dalla bocca del dottore della loro dottrina una parola di verità<sup>35</sup>. Quindi, come si può vedere, l'etiope rigetta il Corano nella sua interezza.

Esattamente un secolo dopo, un monaco di Dabra Libānos, uno dei massimi santuari della cristianità etiopica, aveva opinioni diverse da quelle del teologo Giyorgis di Saglā. Infatti egli, mentre imperversava così feroce la già ricordata lotta delle armi tra musulmani e cristiani, decise di ricorrere alla persuasione, quella che oggi si chiamerebbe propaganda. Questo singolare personaggio, che aveva raggiunto la più alta carica della Chiesa etiopica allora accessibile ad un etiope, la carica di eḡagē – carica che veniva conferita soltanto all'abate di Dabra Libānos, monastero che fu saccheggiato da Aḥmad b. Ibrāhīm il 14 luglio 1532 –, non era etiope di nascita, ma era uno straniero arrivato in Etiopia dai paesi arabi. ‘Enbāqom, così si chiamava, quando arrivò non era nemmeno cristiano; si convertì dall'Islam al Cristianesimo dopo il suo arrivo in Etiopia. Egli, partendo da questa esperienza personale, scrisse, in piena invasione musulmana, un libro dal titolo di *Anqaṣa Amin*, cioè ‘la porta della fede’, sui rapporti fra Cristianesimo e Islam. ‘Enbāqom, nel suo libro, parlando dell'universalità del Vangelo, dichiara che il Corano è testimone del Vangelo. Egli afferma ciò ricorrendo ai passi dello stesso Corano nei quali si insiste sul concetto della rivelazione divina fatta agli arabi e a Maometto come profeta nazionale dell'Arabia. ‘Enbāqom contrappone, poi, al Corano per gli arabi in lingua araba, il passo del Vangelo che dice: “Andate e ammaestrate tutte le nazioni”. Quanto, poi, alle così certe testimonianze del Cristianesimo contenute nel Corano, ‘Enbāqom sostiene che esse sono state insegnate a Mao-

<sup>35</sup> Yaḡob Beyene, *Giyorgis ...*, *cit.*, pp. 532–533, testo pp. 18–19, 22, trad. pp. 12–13, 15.



metto da Bāhirā, il monaco nestoriano. Secondo il racconto, Bāhirā, esperto anche di astrologia e di magia, ha insegnato a Maometto anche scienze segrete e gli ha ispirato il Corano prima di essere ucciso dai coreisciti. Perciò, dice 'Enbāqom, quel che c'è di vero nel Corano proviene dal monaco Bāhirā e quel che c'è di deforme nelle proposizioni cristiane di Maometto è dovuto al nestorianesimo di Bāhirā.

Quanto alle accuse di politeismo che vengono formulate dai musulmani contro i cristiani, relative al dogma della Trinità, 'Enbāqom difende il cristianesimo ricorrendo alla similitudine del sole, che ha tre nomi: sole, luce, calore "pur essendo unico sole e pur non essendo la luce e il calore che sole, nella loro essenza". Ma nello spiegare il dogma della Trinità 'Enbāqom include anche l'*u-troque*, ossia che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Questo dogma, aggiunto più tardi alla professione di fede di Nicea, è respinto dalla maggioranza dei teologi etiopici. Questa straordinaria inclusione del *Filioque* ci rivela che sul polemista anti-musulmano agivano influenze cattoliche. E noi possiamo ricercarle nei contatti che con 'Enbāqom aveva avuto l'ambasciata portoghese di cui faceva parte Francesco Alvarez<sup>36</sup>, il quale nella sua relazione parla dei colloqui da lui avuti con l'abate di Dabra Libānos che era stato musulmano<sup>37</sup>.

A questo punto sembra ovvio porsi la seguente domanda: il Corano non è stato mai tradotto in etiopico antico? Secondo un dotto etiopico di Dabra Libānos morto negli anni '40, il Corano sarebbe stato tradotto integralmente in etiopico dallo stesso 'Enbāqom nel secolo XVI e si troverebbe nella biblioteca della cattedrale di Aksum. Comunque, di sicuro, pubblicamente nessuno l'ha mai visto. Esiste, invece, la versione completa del testo coranico in lingua amarica edita ad Addis Ababa nel 1961 c.e. (=1968-9) che è in vendita nelle librerie<sup>38</sup>.

È noto che l'Etiopia, in virtù della complessa composizione etnica degli attuali stati regionali che la compongono, è definita "un mosaico di popoli". È altrettanto noto che l'Etiopia, durante il periodo 1882-1897, ha avuto una potente espansione verso Ovest e Sud, annettendo vaste regioni abitate da popolazioni di religione islamica con propri centri di attività culturale. Quindi, quando si parla dei Musulmani d'Etiopia è necessario distinguere al loro interno vari gruppi di diversa

<sup>36</sup> C.F. Beckingham e G.W.B. Huntigford, *The Priest John of the Indies*, 2 voll., Cambridge 1961.

<sup>37</sup> E. Cerulli, *L'Islam di ieri e di oggi*, cit., pp. 101-103; E.J. van Donzel (ed.), *Enbaqom, Anqasa Amin (La porte de la foi)*, Leiden 1969.

<sup>38</sup> Per ulteriori informazioni sulla traduzione del Corano in amarico si veda L. Ricci in *Rassegna di Studi Etiopici*, 24, 1969-70, pp. 261-264.

origine, cultura e formazione. Le comunità musulmane di varia origine ma che vivono nell'area dell'antico stato cristiano sono note agli abissini col nome generico di Ġabarti. Queste comunità, oggi semitizzate nel linguaggio, quindi parlanti tigrino oppure amarico, si distinguono da tutti gli altri gruppi della stessa religione per il fatto che osservano usi e tradizioni cristiane. I Ġabarti, nei primi secoli dell'islamismo, conservarono tutti i diritti che avevano prima della conversione all'Islam; una volta cominciate le lotte religiose, invece, subirono periodiche persecuzioni e confische delle terre da loro godute per diritto fondiario di *resti*<sup>39</sup>. La confisca avveniva con un semplice bando, ed i Ġabarti, non essendo uniti fra di loro da alcun vincolo di stirpe e vivendo, quindi, sparsi su tutto l'altipiano abissino e circondati da cristiani, non avevano alcuna possibilità di reagire con le armi.

L'ultima terribile persecuzione i Ġabarti l'hanno subita al tempo dell'imperatore Yohannes IV (1872-1889) il quale, con la minaccia di gravissime pene, li costrinse a farsi cristiani<sup>40</sup>. Così molti di loro ricevettero il battesimo solo per paura. La persecuzione a sfondo di fanatismo religioso nascondeva la profonda preoccupazione che essi, spinti dalla comunanza di religione, potessero essere agenti segreti degli Egiziani, con i quali l'imperatore Yohannes era in lotta per difendere la sovranità e l'integrità territoriale dell'Etiopia. Tale preoccupazione poteva, quindi, avere un certo fondamento. Comunque i musulmani che vivevano in mezzo ai cristiani non solo erano completamente esclusi da qualsiasi carica militare, ma anche, ad ogni loro vertenza con i cristiani davanti ad un giudice cristiano, si trovavano in condizioni di inferiorità. In conclusione non è errato affermare che i musulmani che vivevano in mezzo ai cristiani si trovavano nella condizione di tollerati, con molte limitazioni di diritti, in modo particolare nei riguardi della proprietà della terra<sup>41</sup> e nella capacità civile di avere cariche pubbliche. Questo, naturalmente, non ha mai riguardato le tribù di religione islamica che avevano verso l'Etiopia una

<sup>39</sup> Si tratta della terra ereditata, quindi inalienabile, che non può essere confiscata se non per l'accusa di alto tradimento.

<sup>40</sup> L. Fusella, "Abissinia e Matemma in uno scritto di Belatta Heruy", *Rassegna di Studi Etiopici*, 3, 2, 1943, pp. 200-213; L. Ricci, "Una cronaca breve in amarico sul regno di Yohannes IV re d'Etiopia", *Rivista degli Studi Orientali*, 22, 1947, pp. 47-59; Yaqob Beyene, "L'imperatore Giovanni IV in alcune composizioni poetiche tigrine", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 34, 1974, pp. 1-30; Fessaḥa Giyorgis, *Storia d'Etiopia* (a cura di Yaqob Beyene), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1987, pp. 102-120, 221-230; Zewde Gabre-Selassie, *Yohannes IV of Ethiopia*, Oxford 1975.

<sup>41</sup> Un detto tigrino dice: *samāy' āmdi aybellu aslāmāy 'addi aybellu*, «il cielo è privo di colonne, il musulmano è privo di paese (e cioè di terra)».



pura e semplice dipendenza tributaria ma che godevano di una totale autonomia amministrativa<sup>42</sup>.

Dopo la rivoluzione del 1974, rivoluzione operata da militari di ispirazione comunista, e l'abolizione sia della monarchia che della religione di stato, l'egemonia della Chiesa Ortodossa d'Etiopia è finita. Tutti i cittadini hanno gli stessi diritti e i medesimi doveri indipendentemente dal loro credo religioso. La vera rivoluzione in favore delle comunità di religione islamica che vivono fra le popolazioni cristiane, però, è avvenuta soltanto dopo la sconfitta militare di Mengistu avvenuta nel 1991. È soltanto da quell'anno in poi che i cittadini etiopici di religione islamica in alcune zone dell'Etiopia sono non più mezzadri ma proprietari di terra alla stessa stregua dei cristiani<sup>43</sup>. Non esiste più alcuna carica dello stato da cui un cittadino possa essere escluso a causa della sua religione. Perciò, oggi ci sono ministri e alti funzionari dello stato di religione musulmana.

Ma, nonostante tutto, viva testimonianza ancora oggi dei difficili rapporti intercorsi nel passato fra cristiani e musulmani d'Etiopia è il tabù alimentare che riguarda, per i cristiani, la carne macellata da musulmani, e per i musulmani, la carne macellata da cristiani. Tale tabù è ancora oggi rigidamente osservato da ambo le parti ed è certamente destinato a resistere a lungo. Sembra molto lontano il tempo in cui sarà possibile vedere in Etiopia e in Eritrea cristiani e musulmani seduti allo stesso tavolo per consumare la stessa carne senza chiedersi chi l'abbia macellata!

Comunque, come detto all'inizio, il dialogo tra cristiani e musulmani su argomenti politici e sociali è attualmente in Etiopia una realtà ed avviene nel mutuo rispetto e nell'uguaglianza di diritti e doveri. Non è però immaginabile che tale dialogo si estenda anche ad argomenti religiosi, in quanto i capi religiosi delle due comunità sono ancora fermamente ancorati alle proprie posizioni tradizionali e cioè ammettono come unica vera religione solo la propria e definiscono falsa quella dell'altro. L'unica preoccupazione dei cristiani nel confronto con i musulmani su temi politici e sociali è quella di vedere un giorno turbata l'atmosfera di pacifica convivenza tra le due comunità dal rafforzamento di tendenze integraliste islamiche per il momento assai limitate. Ciò potrebbe avvenire contestualmente all'ar-

<sup>42</sup> Come, per esempio, tutti i sultanati del bassopiano orientale etiopico, che sono stati sempre completamente autonomi.

<sup>43</sup> Ciò accadeva, ad esempio, nell'Etiopia settentrionale di lingua tigrina, in cui i cristiani sono il 95% della popolazione.

rivo nel Paese di ingenti capitali da nazioni arabe destinati al restauro di moschee e alla costituzione di scuole islamiche.

Come già accennato, in Etiopia esiste una minoranza di religione musulmana e lingua amarica o tigrina nota con la denominazione di Ġabarti che vive osservando usi e tradizioni cristiane. Questo fatto ha permesso loro di avere contatti quotidiani con la stragrande maggioranza di religione cristiana prendendo parte a tutte le manifestazioni sociali di gioia e di dolore. La consuetudine della frequentazione quotidiana ha fatto acquisire una confidenza tale che, quando piccoli gruppi di Ġabarti e cristiani si incontrano, per passare il tempo allegramente, scherzano su argomenti direttamente o indirettamente legati alla religione. Per esempio, i musulmani, prendendo spunto dal concetto di un dio uno e trino, accusano i cristiani di essere monoteisti e politeisti allo stesso tempo, ironizzando sui festeggiamenti di Natale e di Pasqua, di far nascere il proprio dio e dichiararlo morto qualche mese dopo, oppure, facendo riferimento al *tabot* delle chiese etiopiche, di essere adoratori persino degli oggetti fabbricati con le proprie mani. Per contro, i cristiani accusano scherzosamente i musulmani di essere immorali per le loro molte mogli, incestuosi, perché non rispettano la norma tradizionale che impedisce il matrimonio tra parenti più prossimi della settima generazione, di vivere mangiando sia animali puri sia impuri, poiché si nutrono anche di carne di cammello e di cavallette, di osservare i precetti religiosi solo di giorno, per il fatto che nel corso del digiuno del Ramadān si nutrono solo dopo il tramonto.

Queste reciproche accuse sono tramandate oralmente e aggiornate continuamente nelle riunioni di cui si diceva più sopra, ma per quanto mi è dato di sapere non ne è mai stato raccolto un vero e proprio *corpus*. Alcune delle scherzose accuse dei musulmani ai cristiani però sono state incluse da Enrico Cerulli come esempi di letteratura popolare in una pubblicazione del 1971. Ne propongo qui — a titolo di esempio — una selezione in versi scritti in amarico, tratti da *L'Islam di ieri e di oggi* di Enrico Cerulli<sup>44</sup>, caratterizzati, come dicevamo, da una simpatica ironia:

<sup>44</sup> Sono i componimenti VII, IX e XI alle pp. 250, 251-252 e 252.



ያግርኝ፡ ነገር፡ እኔ፡ አሳውቅም፡ እንጃ፡  
 ዋንዛ፡ ይጠርቡና፡ ያለብሱታል፡ ግምጃ፡  
 ወይ፡ አግራ፡ ሞኝ፡ ወይ፡ አግራ፡ ሞኝ፡  
 እንዳት፡ ይጠርቡና፡ ይሉዋታል፡ ግራኝ፡

- 1 - Io non so! Non capisco il discorso dei Cristiani!
- 2 - Lavorano con l'ascia un tronco di wānzā<sup>45</sup> e lo rivestono di velluto!
- 3 - O Cristiani stupidi! O Cristiani stupidi!
- 4 - prima lavorano con l'ascia un pezzo di legno poi lo implorano "Perdonami"<sup>46</sup>.

አግራ፡ ሞኝ፡ ነው፡ ወትር፡ ይታለላል፡  
 አላህ፡ ሞተ፡ ብሉ፡ ግንን፡ ይለምናል፡  
 እኒህ፡ አግርኝ፡ ምንኛ፡ ተጎዳ፡  
 አላህ፡ ሞተ፡ እያሉ፡ ሁለገዜ፡ የሚረዱ፡  
 መሞቱስ፡ ይሙት፡ ተገንዘም፡ ታንቆ፡  
 እረ፡ እንደት፡ ይነሳል፡ የሞተ፡ ሰው፡ አውቆ፡  
 አግራ፡ ሞኝ፡ ነው፡ ወትርም፡ ሞኝ፡ ሞኝ፡  
 ከባዶ፡ ቤት፡ ገብቶ፡ አማልጅኝ፡ አማልጅኝ፡

- 1 - I Cristiani sono stupidi e si fanno sempre ingannare,
- 2 - Se affermano che Dio è morto, chi pregano?
- 3 - Questi Cristiani, quale grave perdita subiscono,
- 4 - Ricevono sempre la triste notizia della morte di Dio!<sup>47</sup>
- 5 - Quanto alla sua morte, sarà pure morto, avvolto nel sudario, legato.<sup>48</sup>
- 6 - Ma, come può resuscitare un uomo morto volontariamente?<sup>49</sup>
- 7 - I Cristiani sono stupidi, sempre stupidissimi!
- 8 - Entrano in una casa vuota e: "Intercedi per me! Intercedi per me!"

<sup>45</sup> Wānzā è un albero dal legno considerato molto pregiato, si tratta della *Cordia Abyssinica*.

<sup>46</sup> Lo scherno non è diretto contro "le statue della Vergine Maria" come afferma il Cerulli, poiché la chiesa etiopica non ammette immagini tridimensionali, ma contro il *tabot* e cioè la tavoletta che si pone sull'altare e che corrisponde alla pietra sacra dell'altare nel rito latino. Quando il *tabot* è di legno, il wānzā, di cui alla nota 45, è considerato il più appropriato.

<sup>47</sup> Il Cerulli traduce: "sono sempre convinti che Dio è morto". Secondo me, invece, il *taraddā* in questo contesto non ha il significato di "essere convinti" ma, piuttosto, con evidente riferimento al Venerdi Santo, di "ricevere la triste notizia della morte di qualcuno". Dastā Takla Wald, *'Addis yāmārīññā mazgaba qālāt*, Addis Ababa 1970 (c.e.), p. 1136.

<sup>48</sup> Testo *tānqo* che *ad litteram* significa "strozzato", così come traduce il Cerulli, ma, poiché si riferisce all'uso etiopico di avvolgere il cadavere nel lenzuolo funebre, ho preferito renderlo con "legato".

<sup>49</sup> La morte voluta da Cristo per la salvezza dell'umanità.

ዘጠኝ፡ አላህ፡ አሉት፡ አላህም፡ መንደር፡  
 እኔንም፡ ቸገረኝ፡ ለማናቸው፡ ልደር፡  
 በጠጁ፡ በሙግው፡ በገዛ፡ መነኩሴ፡  
 ሶስት፡ አካላት፡ አሃዳ፡ መለኮት፡ አላላህ፡ ለራሴ፡

- 1 - Parlano di tanti dei<sup>50</sup>; Dio, dunque è un villaggio?
- 2 - Ed io sono imbarazzato: a quale di essi mi affiderò?<sup>51</sup>
- 3 - Anche se il monaco viene comprato con l'idromele e con la carne grassa<sup>52</sup>
- 4 - Io affermo: "Tre persone e una sola divinità"?

<sup>50</sup> Testo *zafāññe Allāh*, "nove dei".

<sup>51</sup> Il Cerulli traduce: "Da quale di essi (dei) passerò la notte?". Secondo me il *addara* in questo contesto non ha il significato di "trascorrere la notte", ma di "affidarsi, mettersi sotto la protezione di qualcuno". Dastā Takla Wald, *'Addis, cit.*, p. 907-908.

<sup>52</sup> Testo *çomā*, "grasso, carne grassa".



CITTÀ ALGERINE E VOCI SORORALI.  
UN'ANALISI SPAZIO-VOCALE  
DI ORAN, *LANGUE MORTE* DI ASSIA DJEBAR

ROSALIA BIVONA  
(Palermo)

Il nome di un luogo: nulla è più misterioso. E in Assia Djebbar questo assume un ruolo di mediazione fra lettore e testo. *Femmes d'Alger dans leurs appartements*<sup>1</sup>, *Loin de Médine*<sup>2</sup>, sono titoli dei suoi romanzi più significativi e quest'appello al luogo sta come ad indicare che quegli spazi vanno interpretati in modo diverso da quello puramente geografico o urbanistico. Altri nodi, o intrecci fra nomi e complementi di specificazione, potrebbero dar vita a tanti titoli, plausibili quanto gli "originali", pronti a lasciarsi andare a nuovi processi combinatori come a indicare che Algeri, Orano sono città multiple, complesse, presidiate da silenzi tenaci.

Di solito la città può essere intesa come qualcosa di statico e di assoluto, il personaggio, invece, comporta una certa quantità di energia che innesca processi dinamici, attivi, che presiedono all'evoluzione della costruzione del testo; e se le coordinate spaziali, gli stessi nomi di città, formassero un sistema modellizzante da inserire nella prospettiva adottata dalla Djebbar? Rispondendo all'esigenza di introdurre criteri di tipo spaziale, non sarebbe allora possibile soddisfare – non solo in *Oran, langue morte* ma nell'insieme dell'opera – i presupposti di una scrittura sociologica e psicologica?

Il 1997 è l'anno che vede apparire due nuovi volumi: *Oran, langue morte*<sup>3</sup> e *Les nuits de Strasbourg*<sup>4</sup>. Ancora due città che interrogano tutto quanto si nasconde

<sup>1</sup> Paris, Editions des Femmes, 1980.

<sup>2</sup> Paris, Abin Michel, 1991.

<sup>3</sup> Arles, Actes Sud, 1997.

<sup>4</sup> Arles, Actes Sud, 1997.



dietro un toponimo, una scrittura che nasce da una strana emorragia, generata da un sordo bisogno di fuga. Due titoli che fanno pensare a due spazi di enunciazione, come se il primo interpellasse l'Algeria e il secondo la Francia, oppure come se ci fossero due Algerie: una che guarda verso il Nord, al di là del Mediterraneo, ed un'altra che si guarda alle spalle, verso la Cabilia. Ma non è così: in realtà gli spazi non sono divisi in modo netto. Per la Djébar l'Algeria resta sempre come legame ad un orizzonte primario: paradossalmente è proprio l'esperienza "espulsiva" da una terra quella che ne detta le condizioni di accesso<sup>5</sup>. Tuttavia nei due testi i modi di interrogare variano pur mantenendo una base comune: la città come meccanismo capace di scambiare il passato col presente e portarli entrambi su un piano sincronico<sup>6</sup>.

Non parleremo quindi di coordinate spazio-temporali perché il tempo è subordinato allo spazio. *Oran, langue morte* è un testo dotato di un intreccio che si dipana fondamentalmente nello spazio, la cronologia serve soltanto a svilupparlo privilegiandolo come principio-guida; le coordinate lungo le quali ci muoveremo sono quelle dello spazio-personaggio, anzi, più precisamente, della città-voce. Il nostro percorso toccherà tappe ove la voce si pone come contrappunto allo spazio oppure lo dissolve in quanto suo oggetto e viceversa. Quella della Djébar è una narrativa "contrappuntata" (proprio nel senso musicale del termine, che richiama l'idea dei punti neri esprimenti sul rigo le note, poste l'una accanto all'altra: *punctum contra punctum*) perché tanto la voce quanto la città sono polifoniche, e, pur producendo suoni diversi, seguono un'unica forma ritmica, *nota contro nota*<sup>7</sup>.

Se è vero che la città è un meccanismo che si contrappone al tempo<sup>8</sup> diven-

<sup>5</sup> Come dice l'io narrante: "A la suite d'une telle pression et de mon retrait, dès le lendemain au matin, se réveillera en moi, rageur ou au contraire allègre, le besoin de partir. Tout quitter, partir sans que le retour ne s'imaginer encore. Prendre certes un billet aller-retour, à tout hasard et pour l'économie.

Ailleurs je serai rendue à moi-même, loin ailleurs, enfin étrangère – butin et pulpe d'étrangeté –, étrangère jusqu'à mes souvenirs ou même à l'avenir; vacante, naissante. Partir!" p. 51; cfr. anche le pp. 49-50.

<sup>6</sup> Dice Giuseppina Igonetti: "La 'narrazione' della città, così, diviene la proiezione di una fatica intellettuale, in cui non basta riconoscere la giustificazione morale ed estetica dello scrivere, ma che, prima d'ogni altra cosa, vuole identificare l'intreccio della vicenda umana – la storia individuale e collettiva – nelle declinazioni del passato e del futuro." "La città nella letteratura maghrebina, oggi", in *La città mediterranea. Atti del Congresso Internazionale di Bari 4-7 maggio 1988*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1993, p. 514.

<sup>7</sup> Già in molti hanno riscontrato questa caratteristica, e ci appoggiamo ad una frase di Denise Brahimi: "pour dire les tons de voix des femmes algériennes, Assia Djébar utilise une riche gamme de vocables qui sont eux-mêmes une musique." "L'amour, la fantasia: Une grammatologie maghrébine", in *Littératures maghrébines*, Paris, L'Harmattan, 1990, coll. Itinéraires et contacts de cultures, vol. 11, tome 2, p. 121.

<sup>8</sup> Cfr. Jurij M. Lotman, "Il simbolismo di Pietroburgo e i problemi della semiotica della città", in *La se-*

tando una specie di serbatoio tematico ed emozionale, allora deve essere vista come un lembo del mondo orizzontale proiettato all'esterno del testo in attesa di tornare verticale all'interno di questo, dentro la voce singolare che lo fissa e lo rende irripetibile. Ma proprio nel momento in cui lo spazio acquisisce sia dignità di oggetto autonomo che priorità rispetto ad altre possibili coordinate, i personaggi sembrano smarrire la loro intrinseca misura spaziale. *Oran, langue morte* già dall'insolito accostamento delle parole, pone una questione fondamentale: la città come manifestazione di una lingua, di una voce: lì risiede tutta la tensione. Orano, Algeri, oppure Parigi, ma anche Amsterdam o Venezia oscillano qui fra le opposte entità del "macro" e del "micro" in entrambe le quali ci si può perdere. Da questa crisi si viene fuori non solo annullando il passato e il presente ma anche facendo del luogo una metafora; non è questione solo di Orano, anzi, paradossalmente, nessuno dei testi che compongono il romanzo sembra averla come punto di enunciazione, e la sua specificità sta proprio in questa dimensione eccentrica. I nomi delle città ritornano quasi ossessivamente, collegano i singoli testi fra loro, privilegiando non la loro universalità ma la loro commutabilità, infatti tutta la loro memoria si fissa a sua volta in altri luoghi; la memoria di Orano e di Algeri si fissa a Parigi e viceversa, ed avviene perciò una sorta di contaminazione che ricompone freneticamente le città nelle pagine del romanzo.

Orano non è il luogo ove anelare un possibile ritorno o fuga, non è il luogo del desiderio, è un non-luogo che viene evocato senza mai essere abitato a cui spetta solo la definizione di "luogo d'origine" offerta da Jean-Marc Ghitti: "Le 'lieu d'origine' n'est bien souvent qu'une métaphore. Hantée, peut-être, par un lieu énigmatique, elle ne le donne que comme image d'autre chose et elle n'atteint pas l'ici même qu'est le lieu. Parfois d'ailleurs, elle s'y refuse carrément, et, par une critique de l'origine et du lieu, elle fait l'apologie de la métaphore, elle étouffe la nostalgie en faisant pays de l'exil. D'autres fois, plus libre du prestige de l'image, elle donne, au lieu du lieu, un autre site à la pensée."<sup>9</sup> Un altro sito del pensiero, della voce: questa seconda possibilità sarà la nostra. Se il luogo d'origine altro non è che metafora (come Sciascia ha scritto della Sicilia, così la Djébar potrebbe scrivere dell'Algeria), ecco che allora non è più città ma sito, poiché, per dirla con Lotman<sup>10</sup>, ha un aspetto semiotico e un doppio rapporto con la terra che

*miosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*. A cura di Simonetta Salvestroni, Venezia, Marsilio, 1992.

<sup>9</sup> Jean-Marc Ghitti, *La parole et le lieu. Topique de l'inspiration*, Paris, Editions de Minuit, 1998, p. 10.

<sup>10</sup> Cfr. Jurij M. Lotman, *La semiosfera*, cit., pp. 225-243.



lo circonda in quanto dice ed è detto, inoltre può occupare anche posizioni eccentriche rispetto alle terre con cui è in rapporto, trovarsi ai confini di queste senza però stabilire delle vere linee di demarcazione fra un territorio interno ed uno esterno dato che è solo un punto di tangenza<sup>11</sup> fra un personaggio e le sue funzioni. In questa tangenzialità risiede tutta la bellezza dell'incastro, cioè l'incontro favorito dalla città tra la storia legata ad essa ed una narrazione che da lì scaturisce. Lo stesso vale per tutti gli altri luoghi che non solo formano un ventaglio particolarmente significativo di siti mai abitati da personaggi bensì da voci, ma esercitano anche sul romanzo una sorta di "effetto domino", perché si coinvolgono a vicenda in modo fragile e sottile, al limite di delicati equilibri, rendendo quasi impercettibile il passaggio da un luogo all'altro.

Perché la voce? Perché significa scrivere senza esserci, e cosa c'è di più misterioso di una voce astratta che esiste solo come suono, come parola, ma che non ha volto? Dire ed essere detta, la voce impone il suo potere su uno spazio da cui può anche assentarsi per meglio manifestare la sua autorità oppure farsene assorbire. "C'est dans le suspens du discours que l'on peut recueillir la parole qui le hante et y vient mourir. Avant même qu'elle ne s'installe dans l'ordre du langage et ne se perde bientôt dans son développement discursif, celle-ci porte en elle le site de sa provenance, elle n'est que l'imprégnation qu'elle reçoit de son lieu."<sup>12</sup> Insomma, scegliere un luogo significa scegliere una voce e se la nostra indagine si muove su una bipolarità è proprio perché il binomio voce-città si articola secondo le leggi di un meccanismo dinamico e unificante che rifugge dagli estremi, che funziona secondo regole ben precise e sono queste le leggi che permettono al testo di muoversi in un circuito proprio.

È sempre difficile in un romanzo isolare un tema, un aspetto: tirando via quel filo si teme di disfare un solido intreccio. In *Oran, langue morte* tutto è legato a "doppio filo" ai luoghi e alle voci, scegliendo questa griglia interpretativa intendiamo cercare non solo i rapporti di alleanza che questi due termini suggeriscono, ma anche quelli di supremazia, cioè quando l'uno assorbe l'altro; infatti non abbiamo solo binomi, ma anche antinomie, che la Djébar articola o dissolve facendone un tratto distintivo della sua scrittura<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>12</sup> Jean-Marc Ghitti, *op. cit.*, p. 10.

<sup>13</sup> Troviamo riscontro in parecchie analisi, citiamo qui un pensiero di Sonia Assa-Rosenblum: "Dans la mesure où, au lieu de réduire des antinomies, Djébar les articule, les souligne, puis les dissout, le roman acquiert l'épaisseur et le poli d'une eau plus profonde qu'il n'y paraissait d'abord. Sa prédilection marquée pour la con-

Come un cantastorie che dispone in quadri lo sviluppo della sua vicenda va indicando con una bacchetta i pannelli dipinti alle sue spalle mentre con la voce entra ed esce dalla scena, prestando i suoi pensieri ai personaggi, così Assia Djébar, rivelando le inequivocabili doti di cineasta<sup>14</sup> e segnando un tracciato narrativo, attraverso i sette "quadri" di cui è composto il volume cerca di colmare l'assurdo e doloroso divario fra presente e passato, memoria ed immaginario, vita e letteratura. È proprio il tentativo di ricucire questi lembi che origina la voce da e su quest'Algeria vista come una macchina che maciulla carni umane, come una perpetua minaccia di genocidio. Assia Djébar ha condotto una lunga riflessione sui rapporti fra storia e memoria tanto da scrivere sempre meno un'autobiografia e sempre più una "ego-storia", costantemente in bilico fra immedesimazione e distanziamento.

Salti di voci e di città, dunque: una tecnica a cui molto cinema ci ha abituati e a cui la Djébar è debitrice. Il suo sarebbe un film senza didascalie, raccontato da riflessi sugli specchi, una recitazione con una coreografia complessa ed astratta al tempo stesso perché, come in un sogno ricorrente, queste pagine si svolgono e si annodano non solo attorno a morti dirette o narrate, reali o simboliche dei personaggi, ma anche alla morte del luogo, un luogo dominato dal tema della guerra di indipendenza che sigilla il passaggio da un mondo piegato su se stesso ad un universo libero semi-reale e semi inventato. Questa guerra è implicitamente – subdolamente – sempre presente, con una data, un'allusione. Basta il nome di una via o di una piazza<sup>15</sup>, come a voler indicare un bisogno dell'Autrice di situarsi nelle parentesi, nelle pieghe della storia, anzi, in una nicchia, accordandosi il privilegio di quella distanza che le permette di rivaleggiare con essa, facendosi scudo con le sue voci.

Alger-la-nuit: dix ans ont coulé depuis la récente indépendance.<sup>16</sup>

struction 'comme si', créant un type de phrase ouverte, mallarméenne et polysémique, confirme la nature binaire de sa réflexion." "M'introduire dans ton histoire: Entrée des narrateurs dans *L'amour, la fantasia* d'Assia Djébar", in *Etudes Francophones*, Vol. XII, n. 2, pp. 75-76.

<sup>14</sup> Cfr. Jean Déjeux, *Assia Djébar: romancière algérienne, cinéaste arabe*, Québec, Naaman, 1984 e Jeanne-Marie Clerc, *Assia Djébar: Ecrire, transgresser, résister*, Paris, L'Harmattan, 1997.

<sup>15</sup> Cfr. *Oran, langue morte*, cit., p. 121.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 56.



Così la voce fuori campo della seconda novella avverte il lettore, marcando tanto l'opposizione con il noto appellativo di "Alger-la-blanche" – come ad indicare che viene meno la componente solare, diurna – quanto l'inserimento di una dimensione temporale che trova il suo fondamento nello spazio<sup>17</sup>; in tal maniera nascono sdoppiamenti che corporalmente si iscrivono nel destino della terra perduta ma vocalmente e spiritualmente preservano un'identità per farne una virtù fondatrice e segreta. La città, meccanismo duttile e mobile, filtro di scambio che agisce ed interagisce con più voci rivelando sempre nuove possibilità, è lo spazio propizio ove far nascere la parola. Essa è un luogo *triviale*<sup>18</sup>, cioè l'incrocio di tre vie, quella di chi dice, di chi è detto e di chi ascolta. A loro volta queste tre vie, coinvolte nelle maglie di un rapporto "dialogico", subiscono diramazioni e specialmente fratture: non si tratta di voci che descrivono, commentano – come siamo stati abituati da una tradizione del romanzo occidentale – ma monologhi registrati su un ultimo nastro. La loro appartenenza al luogo non è mai totale e serena, è sempre in uno iato straziante, in un vuoto freddo e opaco, ma questa è la *conditio sine qua non* affinché siano emanati gli impulsi che danno forma alla parola<sup>19</sup>:

Hélas, je ne trouve quasiment rien de mes parents à Oran. Cette ville est opaque, Olivia, Oran m'est devenu mémoire gélée, et langue morte.<sup>20</sup>

Secondo Ghitti, "le lieu n'est pas une aire, et il échappe ainsi à toute approche spatiale. Sa consistance propre est dans cette inconsistance spatiale. Si le lieu est une pulsation entre différents champs, l'opposition entre les deux topiques esquissées par l'intra-ontologie s'efface. Les deux convergent vers une définition du lieu comme *pouls*. A ce pouls s'ébranle originairement ce qui est"<sup>21</sup>. Quest'impossibilità di un approccio spaziale altro non è che la teorizzazione di quanto avviene in *Oran, langue morte*, ove i campi coincidono con le voci. In questo polso palpitante l'io narrante dà un sentimento differenziale del passato per approdare ad un'idea di

<sup>17</sup> "L'espace, donc, n'existe que par le temps et y trouve son fondement. Cette primauté n'est peut-être pas propre, du reste, à la métaphysique du sujet transcendantal puisque la philosophie se pose, dès l'origine, comme recueil d'une mémoire". Jean-Marc Ghitti, *op. cit.*, p. 26.

<sup>18</sup> Cfr. Pierre van den Heuvel, *Parole, mot, silence*, Paris, José Corti, 1985, p. 56.

<sup>19</sup> Per Pierre van den Heuvel tutto dipende dalla situazione di enunciazione e dice: "Le mot est donc aussi *abandon* et l'écriture un *déchirement*, une 'déchirure', dont on retrouve souvent les cicatrices dans le discours", *op. cit.*, p. 48, per noi invece è necessario creare un ulteriore passaggio spaziale ove il luogo assume contemporaneamente il ruolo di enunciato e di "embroyeur" dello stesso, capace di dar vita ad una voce che lo descrive.

<sup>20</sup> *Oran, langue morte*, cit., p. 33.

<sup>21</sup> Jean-Marc Ghitti, *op. cit.*, p. 228.

storia come "divenire immemorale", questo è il senso che diamo alle parole "mémoire gélée, et langue morte." Ora, la cosa più straordinaria di Assia Djebar è proprio l'invenzione di se stessa come scrittrice di una memoria scomposta da urgenze narrative, anzi, seguendo il pensiero di Sollers, diremmo che il suo "je" non viene dal personaggio ma dal linguaggio diventato altro, "c'est pourquoi – continua Sollers – il peut être sujet et objet, poète acteur et spectateur à la fois."<sup>22</sup> Esprimendosi in nome di questa "prima persona" la narrazione si polarizza fra città e voci interrogando istanze che sono all'origine di ogni spazialità e di ogni vocalità.

Siamo sicuri che una ricerca a misura grandangolare che prenda in esame la spazialità nell'intera opera della nostra Autrice rivelerebbe come il binomio voce-città emerga sempre come una monade perfettamente circoscritta. Tuttavia, pur limitandoci ad un solo romanzo, seppur eterogeneo, composto da novelle, racconti, testi brevi, e infine da una postfazione, crediamo che sia possibile trovare una chiave generalizzante, dato che personaggi, luoghi e spazi costituiscono un universo di connessione ed organizzazione presente in ogni opera come la luce che si rifrange in ogni goccia d'acqua.

#### Lungi da Orano

*Oran, langue morte*, la prima novella che dà il titolo al libro, è sia una confessione – ciò che si dice ad un'amica nel segreto di una lettera – che una "preistoria" ritracciata non tanto nel filo lineare di uno svolgimento temporale puramente cronologico, quanto nel disordine associativo tipico dell'analisi psicoanalitica che vuole far riemergere il rimosso<sup>23</sup>. In questa novella non si tratta di rappresentare Orano ma di farne l'oggetto di un discorso affinché il luogo mostri la sua supremazia sugli avvenimenti che da lì traggono origine. La ricostruzione della morte dei genitori, l'ospedale, l'obitorio, il cimitero, non sono solo frutto della memoria<sup>24</sup>,

<sup>22</sup> *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, 1971, p. 35.

<sup>23</sup> Per un approfondimento della questione rimandiamo all'ottimo studio di Alberto Panza "Aspetti della metacomunicazione nello spazio analitico-terapeutico", in *Il dialogo. Scambi e passaggi della parola*, Palermo, Sellerio, 1985, pp. 211-218.

<sup>24</sup> Romana Rutelli si esprime in un contesto diverso con una definizione di essenziale chiarezza: "il resoconto del passato (anzi, di una successione intervallata di momenti del passato) viene effettuato mediante una trasposizione – narrativizzata – di una situazione di discorso. Si ha quindi, in questo caso, una enunciazione



bensì la restituzione alla rappresentatività di un passato remoto che non sembrava fin lì evocabile<sup>25</sup>.

Cento volte rimesso sul telaio, il testo progredisce come rivelatore, nel senso chimico e psicologico del termine. Per questo è necessario ricorrere ad Olivia la cui funzione è proprio maieutica:

– Olivia, je ne viens pas en vacances chez vous, en Sardaigne, comme l'été précédent. Je rentre, Olivia – “Où donc?” demanderas-tu. Je te l'écris; je n'ose te le dire de vive voix. J'erre, en ce début des chaleurs de juin, j'erre dans les rues de Paris et j'ai décidé: je rentre. “Où donc?” me diras-tu, élargissant tes grands yeux. Olivia, cet été, pas de plongée pour moi dans les criques de votre village; pas de veillées sur la vieille place, avec les voisins, et les amis, venus de si loin... je rentre, Olivia. Je te le dirai demain, ou après-demain. Ou je te l'écrirai.  
Est-ce que, vraiment, cette fois, je rentre chez moi?<sup>26</sup>

Subito l'*incipit* trascina tanto Olivia quanto il lettore all'interno di un organismo dall'immancabile progressione rivelatrice non solo narrativa ma anche spaziale: da Parigi a Orano e viceversa<sup>27</sup>. Eppure, di fatto, il testo è segnato da una falsa mobilità. Infatti, ciò che accade accade soltanto in virtù di un codice che connette e unisce l'io narrante con la voce sororale di Olivia. Invocarla è un atto linguistico ben preciso: incarnata nel testo, essa illustra un ampio ventaglio di possibilità spaziali e referenziali perché contribuisce al disporsi dei vari livelli della scrittura secondo una strategia contrappuntistica a due voci. Infatti Olivia si trova in Sardegna, riceve una lettera da Parigi (si legge in calce alla novella: Parigi, agosto 1996), ove si parla di Orano; binarietà evidente che si articola fra l'io narrante e Olivia, la Sardegna e l'Algeria, come se il rapporto personaggio-spazio costituisca il modello di funzionamento del testo. Dal punto di vista vocale invece, Olivia non è una voce, non risponde, ma è insita nel discorso e permette all'io narrante di concepire la sua parola tanto come evidenza quotidiana<sup>28</sup> che come miste-

(testo) che veicola una enunciazione (personaggio) ove è narrativizzata (tramite enunciati) una situazione di enunciazione.” “Strutture temporali e rapporto enunciato/enunciazione nella logica drammatica”, in *Il dialogo*, cit., pp. 165–166.

<sup>25</sup> “Oubli immergé dans ces lieux. Dès que j'ai pu, j'ai quitté ma cité où s'arase le souvenir, où se dissolvent jusqu'aux fureurs de l'âme.” *Oran, langue morte*, cit., p. 15.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 11–12.

<sup>27</sup> “Des années après, à Paris, une scène au ralenti hante mes nuits, mes siestes, mes réveils gris de l'hiver. Elle revient des jours et des jours; elle s'efface d'un coup. Pour réapparaître, une saison après. La scène au ralenti, je la connais par coeur.” *Ibidem*, pp. 40–41.

<sup>28</sup> “Cette fois, je t'ai écrit, Olivia. “Ne m'attendez pas, pour ces vacances! Nous nous retrouverons, toi et moi, en septembre! Au lycée où nous enseignons toutes deux. “Or, tu as retardé ton départ d'un jour.” *Ibidem*, p. 12.

rioso segreto dell'anima<sup>29</sup>. Se una risposta c'è è quella immaginata dall'io narrante, come se Olivia lo abitasse: ““Où donc?” me diras-tu”, che mostra come l'esperienza della parola costituisca una dimensione a forte carica semantica e simbolica perché non nasce da un fatto di scrittura ma è percettibile acusticamente<sup>30</sup>, ovvero appartiene a quella dinamica comunicativa in cui fonetica e fonologia non esauriscono l'intero arco del campo semico<sup>31</sup>. Olivia non è distinguibile se non per lo spazio a cui appartiene e a cui l'io narrante si riferisce, non è visibile, ma è chiamata<sup>32</sup>, innestata nel processo enunciativo e l'io narrante crea così l'illusione nel lettore di sottometerla alla sua forza illocutiva.

Tutto ciò favorisce a livello del senso un'ambiguità dinamica che forza tanto un personaggio fittizio – Olivia – quanto il lettore ad entrare in una situazione dialogica fondata su un duplice “patto di lettura”<sup>33</sup>; non solo, ma questa enigmatica confidente, di cui si sa solo che vive in Sardegna, fa da schermo, da filtro fra la narratrice ed il destinatario. Il suo ruolo rientra nell'ordine di una causalità caotica destinata ad offrire al lettore indizi per capire la necessità ben più pesante della semplice scrittura narrativa. La tecnica della matrioska russa può essere ulterior-

<sup>29</sup> “Oh oui, Olivia, pendant cet instant du don: la parente, l'amie te signifie que tu es sa plus proche, qu'elle se prépare désormais à s'alléger, elle; à prier régulièrement, à avancer dans quel corridor entrevu, quel chemin étroit! ...” *Ibidem*, p. 26.

<sup>30</sup> “I racconti nel racconto, o quelli che [...] incorporano l'ascoltatore nel discorso del narrante, esemplificano perfettamente una condizione in cui viene a trovarsi ogni narrazione: forma e significato sono prodotti non solo dell'atto di parlare, ma anche di quello di ascoltare.” Peter Brooks, *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Torino, Einaudi, 1995, p. 247.

<sup>31</sup> Pur concordando con Sylvie Durrer quando dice che “le style oralisé constitue un artefact littéraire, qui entretient des rapports fantasmatiques avec la communication orale”, *Le dialogue romanesque. Style et structure*, Genève, Droz, 1994, p. 39, per noi risulta chiaro che la prima percezione del lettore è proprio acustica, a dimostrazione che il meccanismo narrativo è riuscito nello stratagemma di trasmettere una percezione mentale così chiara da farla risuonare come reale, mettendo in contatto un dentro con un fuori, un atto di lettura con un atto di parola.

<sup>32</sup> “La parole dite, comme la parole écrite, est un acte individuel, marqué par la subjectivité qui se retrouve dans sa manifestation concrète. La véritable parole de l'expression verbale a sa spécificité. Sa richesse réside dans la production sonore; faisant appel à l'audition de l'interlocuteur, elle est caractérisée par un volume, un débit, une intonation et bien d'autres nuances.” Pierre van den Heuvel, *op. cit.*, p. 47.

<sup>33</sup> Anche questo ci sembra un tratto distintivo della nostra Autrice, e ci piace appoggiarci ad una frase di Denise Brahimi scritta a proposito di *L'amour, la fantasia*, che riteniamo generalizzabile: “Le dernier roman d'Assia Djebar accorde une grande importance à la lecture, ainsi qu'à l'opposition entre parole vivante et texte écrit. Quoi d'étonnant, s'agissant d'une femme/écrivain, plongée d'emblée dans la contradiction puisqu'elle a fait le choix de l'écriture dans un pays où la langue traditionnelle des femmes est une langue orale?” “L'amour, la fantasia: Une grammatologie maghrébine”, cit., p. 119.



mente estesa se si considera che – semplificando fino all'osso la struttura narrativa – la novella è dedicata a Yamina, e cioè, Assia Djebar scrive per Yamina la storia di un "je" che parla dei suoi genitori, questa lettera è indirizzata ad Olivia, accanto alla quale l'autrice considera il suo lettore ideale, e, ultimo anello della catena, queste pagine saranno poi lette da un lettore reale<sup>34</sup>. Volendo essere più schematici, immaginando due coordinate cartesiane, si stabilirebbe sull'asse verticale l'enunciazione relativa al momento della scrittura e della ricezione e su quella orizzontale l'enunciazione rispetto all'io narrante ed alle altre voci.

Esaminare le varianti vocali all'interno di un unico testo<sup>35</sup> significa porre il problema dello statuto dei personaggi in parallelo con la loro dimensione urbano-spaziale. Ci sta a cuore premettere che non si sa fino a che punto ciò sia costruttivo, evolutivo o distruttivo, sono situazioni variabili; in realtà la tendenza accettabile è di perseguire un tono neutro, ove voce e città si sovrappongono, ma questo non è sempre possibile. Il tono non è uniforme, non solo perché fra luogo e voce si instaurano rapporti di uguaglianza, supremazia o subordinazione, ma anche perché questi subiscono delle variazioni anche all'interno delle varie parti che compongono il volume.

Jean-Michel Adam e André Petitjean nel loro studio sulla descrizione<sup>36</sup> propongono una griglia interpretativa che facciamo nostra adattandola non al paesaggio ma al luogo. Attribuiremo ad Orano tre funzioni: matesica, mimesica e semiosica.

<sup>34</sup> Rimandiamo a Japp Lintvelt, *Essai de Typologie narrative. Le "point de vue". Théorie et analyse*, Paris, José Corti, 1989; Umberto Eco, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979 e *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1994, e infine a Carla Benedetti, *L'ombra lunga dell'autore. Indagine su una figura cancellata*, Milano, Feltrinelli, 1999, che, facendo il punto sulle istanze del testo narrativo, hanno ben analizzato le figure dell'autore empirico e dell'autore modello a cui corrispondono altrettanti lettori. Esula dal nostro approccio questo tipo di analisi che però risulterebbe perfettamente applicabile e rivelerebbe una struttura a "scatole cinesi" polifonica.

<sup>35</sup> Cfr. Frédéric Nef, "Polifonia, dialogo e dialogo interiorizzato", in *Il dialogo. Scambi e passaggi della parola*, cit., pp. 177-186.

<sup>36</sup> "La description représentative", in *Le texte descriptif. Poétique historique et linguistique textuelle*, Paris, Nathan, 1989.

matesica (informazioni date dall'autore)	mimesica (costruzione di una rappresentazione)	semiosica (regolazione del senso)
A Oran, on oublie. Oubli sur oubli. Ville lessivée; mémoire blanchie. Après l'indépendance, dix ans, ils ont laissé dix ans entiers le cœur de la cité, déserté - exception faite de quelques bureaux, sièges de deux ou trois sociétés d'Etat (p. 13)	un musicien de rai a été abattu! Tu vois, on fusille même le rossignol!... Que faire, surtout que comprendre? Et je me suis souvenue, moi qui parle si rarement de ma ville, d'ordinaire. - je les connais, les gens de là bas: ils consacreront trois jours pour une mort, ou un assassinat. Ils les passeront dans les pleurs, ou le silence ou les prières. Mais il leur faut sept jours au moins pour les fêtes! Ça, c'est Oran. Dans le reste du pays, je ne sais... (p. 13)	Certes, quelques cafés étaient fréquentés, à des carrefours. Deux ou trois hôtels repeints, se voulant "chics", rouvraient: il s'appartenaient à des notables de la capitale venus là placer leur argent, pour plus tard... Pour quand Oran enfin se réveillerait, qu'elle se réveillerait "joyeuse", tout comme par le passé: sa renommée n'était qu'en veilleuse... (p. 14)
Au centre-ville, longtemps après 1962, la quotidienneté se figea, fantomatique (p. 15)	Olivia (car je t'écris dorénavant, d'Oran vers ton village de Sardaigne) (p. 25)	J'ai hurlé. Je hurle encore, dans ce couloir de l'hôpital, à Oran (p. 40)
Au milieu de ce qu'on appelait "les événements", vers 1957, je crois, ils furent, elle expulsée en France et lui traduit en justice; on le radia de l'enseignement, lui, alors qu'instituteur, il aimait tant enseigner! Pour finir, il fut détenu dans un camp, dans le Sud: dangereux "agitateurs" l'un et l'autre, apparaissaient-ils au pouvoir (p. 28)	Je t'en parle à présent, Olivia, à Oran. Je cherche ici, comme à Paris: je quête leurs traces, leurs ombres, je scrute les rues où ils ont circulé, plus souvent encore qu'à Paris (p. 32)	Un récit imprimé de témoignages sur 'l'OAS à Oran', sur les meurtres à Oran, sur... j'ai même vu un jour, en ouvrant un livre de grand format, avec photographies, j'ai vu l'image de mes parents en plein centre d'une page: jeunes et beaux dans la rue - une rue d'Oran (p. 41)

Queste tre funzioni permettono al luogo di rispondere non tanto ad un "orizzonte di attesa", quanto ad un "orizzonte del vissuto"<sup>37</sup>. Orano ha delle sfumature diverse, esprime degli spostamenti, e specialmente permette ad Assia Djebar di compiere un notevole sforzo di sintesi nel tentativo – perfettamente riuscito – di dare ragione di alcuni tratti distintivi della storia individuale dell'io narrante dove, contemporaneamente, si delinea una fisionomia dell'Algeria in seno a cui si colloca una voce dominante, una voce che può anche gridare<sup>38</sup>.

In cosa consiste la relazione enigmatica fra la voce ed il luogo? Accettare una dimensione tragica senza cercare scappatoie o sotterfugi esplicativi, su questo ci

<sup>37</sup> Cfr. la prefazione di Jean Starobinski a Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

<sup>38</sup> "Alors seulement, moi, fillette à Oran, j'ai hurlé. J'ai couru et j'ai hurlé:

– Assassins! Vous l'avez tuée! Assassins, vous êtes tous des assassins!

J'ai hurlé. Je hurle encore, dans ce couloir de l'hôpital, à Oran." *Oran, langue morte*, cit., p. 40.



sembra si basi la prima novella. Questa relazione però è variabile: per grandi linee, la Sardegna assorbe la voce di Olivia, Parigi invece è assorbita da quella dell'io narrante, Orano oscilla e, paradossalmente, la voce che l'ha detta, profonda e ricca di echi, dopo momenti di grande forza semantica, è sfinita, annichilita, sostituita dal silenzio, da cui viene e a cui immancabilmente ritorna, resta quindi solo la scrittura.

Ecrire Oran en creux dans une langue muette, rendue enfin au silence.  
Ecrire Oran ma langue morte<sup>39</sup>.

### Voci alterne

Ad Orano sono dunque destinate tutte le voci narrative e in questa posizione di tragica contrazione il suo ruolo è quello di una matrice di punti capaci di dar vita ad una rete di voci. *Retours non retour* ha una struttura particolarmente complessa: non si tratta di incastrare delle tessere per ottenere il riconoscimento ed il completamento del puzzle – nel senso che ogni elemento deve andare al suo posto per costituire una figura ben definita – ma la vaghezza di qualcosa che presenta un dritto e un rovescio e qua e là ricorda un fatto di cronaca, un film, un altro libro, come per esercitare il lettore a pensieri profondi e trame complesse.

La voce dell'io narrante si trova in uno stato di sospensione – indicato anche nelle pagine 51–53 con i caratteri tipografici in corsivo – benché le coordinate spazio-temporali siano esplicitamente indicate; infatti è come se riuscisse a sfuggire proprio da questo tempo e da questo spazio grazie a qualche insospettabile breccia.

Algeri è uno spazio sessuato e si trova ad essere sia maschile che femminile<sup>40</sup>, esso genera almeno tre piani ove si articolano prima la voce dell'io narrante da cui

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>40</sup> "Qu'y faire, soudain, les formes blanches des citadines voilées s'ébrouent; elles disparaissent, colombes tristes. Parmi les grappes d'enfants jouant sur les rampes d'escaliers, tout près des impasses, les fillettes de dix ans rentrent les bébés qu'elles ont portés si longtemps sur la hanche. Qu'y faire, au-dehors ne s'allonge que le territoire des hommes oisifs, des vieux grommelant ou farceurs, des garçonnetts. Dernières passantes, apeurées, qui se hâtent: se disperser avec la nuit.

La ville mâle résonne désormais; en coulisses – criailleries ultimes des mères de famille, leurs voix rendues plus aiguës derrière les portes entrebâillées ou s'effilochant là-haut, par-dessus les rampes des balcons." *Ibidem*, pp. 50–51.

si diramano, in secondo grado, quelle di Yacouth e Tunsia che a sua volta – trasformata in una sorta di Sherazade<sup>41</sup> – racconta la storia di Khadidja, infine l'io narrante, tornato alla fase iniziale (la voce di una professoressa universitaria), si fa raccontare quella di Ourdia.

Voci alterne dunque, in sostanza, "l'alternanza fra i momenti della 'rappresentazione' (successione di presenti o pseudo-presenti) e quelli della 'narrazione' (resoconto di eventi) si attua tramite continue operazioni di *débrayage* e *embra-yage* attanziale, temporale e spaziale; con la differenza [...] che nel romanzo si aggiunge la mediazione ulteriore della 'voce' del narratore."<sup>42</sup>

Tutto sembrerebbe svolgersi ad Algeri, i primi due piani corrispondono a tre *tranches* temporali: 1972, 1940, 1961, quasi a voler chiamare in causa esplicitamente quello strano potere del tempo che libera ciò che tiene prigioniero e permette, anzi esige, di regolare i conti coi fantasmi più ossessivi. Le date, qui e altrove, si insinuano nel testo con una sorta di discrezione tragica e al tempo stesso sono un esorcismo, un'arma bianca contro i tormenti della memoria<sup>43</sup>. La città, dove tutto un rimando di voci stabilisce il passare del tempo, alterando le sue proiezioni, la sua geometria descrittiva, è l'elemento che permette di stabilire le distanze e le cronologie; la novella porta in calce un luogo e una data: 26–27 gennaio 1996, Venezia.

Abbiamo parlato di quattro voci, ma sono veramente diverse? Oppure si distinguono solo perché varia la loro enunciazione? Vedremo come il passaggio da un'interlocutrice all'altra comporta anche dei cambiamenti di prospettiva; la voce assume più volti e si orienta diversamente tanto nello spazio quanto nel tempo.

<sup>41</sup> Assia Djebar, specialmente in *Ombre sultane*, è molto sensibile a questo mito della parola femminile salvatrice, proferita in cambio della vita. In un certo senso tutte le voci sono "sherazadiane", rimandiamo a quanto scrive Beïda Chikhi, *Maghreb en textes. Ecriture, histoire, savoirs et symboliques*, Paris, L'Harmattan, 1996, e particolarmente al capitolo "Au miroir des nuits blanches", pp. 115–129.

<sup>42</sup> Romana Rutelli, "Strutture temporali e rapporto enunciato/enunciazione nella logica drammatica", in *Il dialogo*, cit., p. 163; l'autrice rimanda a A.J. Greimas–J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, 1979 per la giusta accezione del termine attanziale e a Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972 per quanto riguarda il ruolo della voce del narratore.

<sup>43</sup> Assia Djebar mostra come la memoria debba essere percorsa con metodo e lentezza indicando anche – quasi prendendo un rapido appunto – quei punti che non possono esser messi subito a fuoco: "Khadidja put partir: elle arriva à Camp-Fougères en 1961, je crois... (Sur ce, échange entre mère et fille pour vérification de date.)"

– Oui, confirma-t-elle. Ma mère se rappelle que c'était la dernière année de la guerre d'Algérie..." *Oran, langue morte*, cit., p. 62.



Essa in realtà si "frantuma" al punto da far diventare l'intero testo un "sistema di voci", questa "frantumazione" si verifica con l'ancoraggio della voce ai vari personaggi, è lì che avviene la flessione nelle quattro configurazioni enunciazionali. Parlare alla prima persona, poi alla terza<sup>44</sup>, passare la voce ad altri personaggi sono cambiamenti di prospettiva che danno al testo movimento e profondità.

Lo spazio-città è sempre Algeri? No. La storia di Yacouth inizia con lo sbarco a Marsiglia dove raggiunge con la piccola Tunsia il marito che lavora nelle miniere delle Cevenne. Tunsia cresce, sarà sposata a quattordici anni ed avrà un figlio che tornerà in Algeria. Da lì si innesca l'altra narrazione (la voce è di Tunsia) che ha come oggetto la storia di Khadidja. Quindi Algeri non ha un ruolo in quanto luogo della narrazione, fa solo da quadro a questa "schidionata" di voci come in un racconto delle *Mille e Una Notte*:

- Veux-tu entendre la plus belle des histoires? s'exclama-t-elle, une fois.  
- Tu es ma Shéhérazade des Cévennes! rétorquai-je.<sup>45</sup>

Da qui il primo polo: l'io narrante che si sdoppia in un mittente ed un ricevente sprofondati nella moltitudine dei discorsi<sup>46</sup>. L'importanza della focalizzazione è enorme, si assiste ad una scrittura che vuole riprodurre la vita mettendo in scena altre vite parallele per accrescere l'esistenza potenziale di luoghi e personaggi che non sono come castelli di sabbia destinati ad essere spazzati via dall'evenemenzialità della narrazione, ma voci che sono chiamate - dicono e sono dette, con intenti e metodi diversi - alla comprensione ed all'enunciazione di un'altra narrazione.

La voce di Yacouth è berbera<sup>47</sup>, quella di Tunsia è sia francese che berbera e le due lingue convivono senza nessun tipo di collusione, quando Tunsia inizia a rac-

<sup>44</sup> Per Gérard Genette la questione fra prima e terza persona non si pone dato che la scelta dell'autore non è fra due forme grammaticali, ma fra due atteggiamenti, e cioè far parlare uno dei suoi personaggi oppure un narratore esterno. Cfr. "Voix", *Figures III*, cit., pp. 225-267.

<sup>45</sup> *Oran, langue morte*, cit., p. 61.

<sup>46</sup> "Par le discours rapporté, dialogue ou monologue, la parole du personnage acquiert une autonomie qui réduit automatiquement celle du narrateur premier. Celui-ci, en produisant cette parole, se retire. Le langage "étranger" qui s'insère ainsi, par une voie éminemment mimétique, dans la narration devient, selon le terme proustien, "langage objectivé", discours nettement différencié de l'autre par son "mode", sa "voix", sa focalisation, son style - au sens large - et sa typographie. Il devient *discours dans le discours*." Pierre van den Heuvel, *op. cit.*, p. 127.

<sup>47</sup> "Elle s'arrête. Yacouth prend le relais - une longue phrase, déroulée en méandres, essoufflée, vers la fin, caracolant et plus basse.

- Traduis-moi son berbère lui demandai-je doucement." *Oran, langue morte*, cit., p. 59.

contare la storia di Khadidja si innesca un rituale sociale dall'indubbio carattere pubblico e sacrale al tempo stesso<sup>48</sup>:

Quelqu'un apporte le plateau de thé; des enfants s'agglutinent. Il est quatre heures, un jour d'été.  
Ce pourrait être au coeur d'une nuit noire.  
- Ecoute l'histoire de Khadidja! - Et Tounsia ajoute, en arabe, la formule de conjuration des malheurs, puisque l'évoquée est absente.<sup>49</sup>

La voce travalica la materialità ed il significato delle parole, si apre ad una situazione ove la memoria individuale convive con quella collettiva e solo alla fine sarà possibile riconoscere il lato individuale in una storia che ha la sua autonomia e la sua coerenza. Khadidja vive in Algeria con le tre figlie, il marito è minatore in Francia a Camp-Fougères, nelle Cevenne (specularità contrappuntata con la storia di Yacouth) e non ritorna mai nel suo villaggio della Cabilia, non prende mai ferie. Khadidja, dopo aver fatto sposare la figlia maggiore, riesce a raggiungerlo e resta incinta. Convince quindi il marito a rientrare, e, sbarcati ad Algeri, va a salutare la figlia maggiore che abita in periferia, questa insiste per tenere la bimba appena nata: sono sorelle, ma le farà da madre. La storia non finisce lì: il figlio di Tunsia 16 anni dopo, in Algeria per il servizio militare, incontra questa ragazza e se ne innamora.

Ci chiediamo: il lieto fine suggella un trionfo della voce o dello spazio?

Si pensa in prima istanza allo spazio: ciò che è partito da Algeri è destinato a ritornarvi, però la voce potrebbe rispondere a due forme ben distinte di desiderio: raccontare una quotidianità e seguire il fiume-tempo nei suoi meandri e nei suoi slarghi scardinando gli istanti e la loro banalità ingannatrice. Lo spazio determina il tessuto narrativo e la voce riconosce in esso la provenienza, perché "elle n'est que l'imprégnation qu'elle reçoit de son lieu"<sup>50</sup>.

Esprimendosi in questo ventaglio polifonico la Djébar dichiara esplicitamente un'oscillazione fra prima e terza persona: l'io narrante interroga le voci degli altri<sup>51</sup>

<sup>48</sup> "...la voce costituisce, nell'inconscio umano, una forza archetipica: è un'immagine primordiale e dotata di un potente dinamismo creatore, la quale predetermina più o meno per ciascuno di noi una configurazione mentale, affettiva, se non un modo di pensare simbolico. Di qui la sua notevole capacità di generare miti e di prestarsi a significazioni religiose." Corrado Bologna, *Flatus vocis, metafisica e antropologia della voce*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 9-10.

<sup>49</sup> *Oran, langue morte*, cit., p. 61.

<sup>50</sup> Jean-Marc Ghitti, *op. cit.*, p. 10.

<sup>51</sup> Rimandiamo ancora una volta all'articolo di Sonia Assa-Rosenblum, "M'introduire dans ton histoire: Entrée des narrateurs dans *L'amour, la fantasia* d'Assia Djébar", cit., pp. 67-80.



cosciente di dispiegare il gioco polifonico. Nella terza parte di questa novella il "je" ritorna ad essere l'insegnante che ascolta da una studentessa la storia di Ourdia, quasi facendola emergere da tutta una folla di fisionomie, tutte quante chiamate all'appello da una voce che le rievoca a distanza.

Tessendo la triste storia di Ourdia la voce ritrascrive la città accordandole un'altra visibilità, quella di uno scorcio di medina visto dall'alto di una terrazza<sup>52</sup>. Algeri fagocita Ourdia: infatti, la madre, come unica soluzione ad una vita di reclusa, non vede che la morte, e la spinge giù, rapida e silenziosa, dall'alto della casa. Una morte che non interroga, che resta insoluta fra le tante carte di chi constatata, vede e deve prender nota del fatto. Nella totale indifferenza, quasi alzando le spalle, così spiega l'accaduto:

le muret du coin extrême de la terrasse était hélas trop branlant<sup>53</sup>.

Chi ascolta – a dimostrazione che questa storia non è scritta per l'occhio ma per l'orecchio – non solo sprofonda in una sorda disperazione personale, ma a sua volta ricopre un ruolo estremamente importante per la diffusione di una sorta di *pathos circolare* della voce. La metaforizzazione della vicenda di Ourdia è conaturata alla sostanza algerina – e quindi necessariamente reinterpretabile – nell'opera della Djébar. Questa soluzione dà un nuovo epiteto ad Algeri: "la ville des meurtres".

Le récit, tressé de bouche en bouche dans le cercle des nouvelles diseuses, me cerne, me lacère, me précipite.

Vacances du semestre d'hiver dans cette ville. "La ville des tempêtes" l'appelait-on, autrefois. La ville des meurtres, aujourd'hui.

Je prendrai demain un billet aller retour. Retour?

Retours non retour.<sup>54</sup>

Questo "je" sembra venire dal nulla e finire nel nulla, come il testo che ce lo racconta, senza risolvere conflitti morali. Ma tutto vi accade in un tempo unanime ed omogeneo, non nel senso che le unità aristoteliche siano rispettate, ma nel senso di una narrazione polifonica e corale in seno alla quale il rapporto fra voce e spazio può divaricarsi, diventando un territorio senza asperità o sbalzi, da esplorare ogni volta da capo.

<sup>52</sup> "Les murs de la maison ancienne ont souffert du dernier séisme de l'automne; tout près, une demeure voisine, un peu plus bas, s'est écroulée: on a pu reloger ailleurs les résidents, mais les ruines n'ont même pas été déblayées." *Oran, langue morte*, cit., p. 68.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 69.

Agevolati dalla modularità del romanzo, saltiamo a "L'attentat", ove riconosciamo lo stesso sfondo della *ville-des-meurtres*. La voce di Naïma, un'insegnante di arabo, racconta del marito Murad, ucciso per i suoi articoli veementi contro l'integralismo. Quanto ha scritto nei giorni e nelle notti precedenti sarà pubblicato ugualmente, quasi ad indicare che il tempo negato alla vita, irrimediabilmente breve, è contestualmente infinito perché se da una parte è destinato a perdurare nel tempo, dall'altro manca una vera speranza, infatti vita e morte sono le due facce della stessa città. Orano, Algeri non sono soltanto un'informazione per il destinatario – servirsi di una città significa offrire al lettore informazioni, conoscenze, fatti – ma un fenomeno di "poliglottismo" che incide la narrazione come l'acido fa col metallo o come la luce fa su una pellicola. Algeri non è nominata, ma tutto vi si riconduce e tutto rivela – nel senso fotografico del termine –, cioè fa riemergere nella mente del lettore immagini note perché reali, documentate, conosciute direttamente perché regolarmente trasmesse e diffuse dai media:

Six mois après, un "fou" abat le nouveau président quasiment en direct, devant la télévision. Depuis, la machine folle s'est emballée: jour après jour, la violence, les meurtres, la répression, cycle fatal!<sup>55</sup>

La voce non può mai essere svincolata da certi riferimenti, non è mai del tutto libera, non può mai fare a meno di confrontarsi con le esigenze di validità e di verità di quanto viene detto, né può prescindere da una dimensione pre-narrativa. Non bisogna dimenticare che dietro ogni scrittore – e dietro Assia Djébar *a fortiori* – c'è uno storico tanto volontario quanto involontario che, comunque, mentre parla dice chi, cosa e come sentiva. Tale logica storica appare nell'analisi retrospettiva del vissuto dell'io narrante, un io che si fraziona e si ricompone nelle varie parti della novella e del romanzo, rappresentando un enigma che non sarà mai risolto perché tenuto in vita da una catena che procede per associazioni, slittamenti spazio-temporali: un ciclo fatale, appunto.

*Nawal: ombra sororale*

"La fièvre dans des yeux d'enfant" è sicuramente la novella più complessa, più densa, più forte, più cinematografica e più "vocale" di *Oran, langue morte*. Si tratta di una *myse en abîme* di parecchi elementi già incontrati nelle pagine – e

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 144.



nelle opere – precedenti, presentati però in modo esponenziale: la voce di Isma interpellata Nawal<sup>56</sup>; entrambe assassinate, la prima con tre colpi di pistola e la seconda dilaniata da una bomba come per testimoniare che solo attraverso il martirio si compie e si manifesta la solida fede contro i tristi valori dell'integrità. Queste due morti danno vita non solo ad una sorta di confessione, ad un diario a due voci<sup>57</sup>, ma a due dimensioni, come se i fatti nascondessero una doppia verità rispondendo ad un doppio significato. Entrambe le morti rappresentano un enigma, non solo per il fatto tragico che rappresentano – la tragedia suppone una guerra persa *a priori* con gli uomini e col destino – ma per quella sfaldatura in cui si muove Ali, nei confronti degli altri e di se stesso, come se le ombre e le luci, le voci ed i silenzi non fossero del tutto conformi al suo essere ed al suo agire.

Il ruolo di Nawal coincide con quello di Olivia? Sì, sono due presenze esterne, due voci che intervengono solo interiormente in quella dell'io narrante, ma che tessono una tela che le lega al vissuto ed al tempo trascorso<sup>58</sup>: una scelta estetica forse, oppure la volontà di stringere il testo attorno a tali figure dando al lettore la possibilità di dare una sembianza a queste ombre?

Nawal, à toi qui ce soir [...] me parais si présente, et non une ombre sororale, ni une jumelle semi-clandestine, Nawal, je veux revivre, par tes yeux à toi, ce que je croyais notre dernière rencontre.<sup>59</sup>

Certamente in un testo così molteplice, vasto, complesso, cercare Nawal riduce l'effetto di distanza e permette di scorgere in filigrana il rovescio, cioè quel che si oppone al dritto, il lato che normalmente non deve essere visto perché fa parte dell'inconscio dello spazio.

<sup>56</sup> "Nawal, ma meilleure amie, serait là, je lui dirai: 'Écoute, laisse-moi te parler! Te raconter! A l'époque, je n'aurais pas pu. Je ne te disais rien. Pas pour me cacher, pas pour garder secret: simplement, il m'aurait semblé que le dire, juste au moment où je le vivais, cela en aurait diminué l'intensité, ou l'aurait altéré, que sais-je? Alors qu'à présent, au contraire... Écoute, laisse-moi te relater les moindres détails!'"

Elle serait patiente, elle sourirait, elle attendrait devant mes soudains silences, elle... Je parle d'elle au conditionnel déjà: il y a six mois, son corps a été déchiqueté par une bombe placée dans sa voiture." *Ibidem*, p. 75.

<sup>57</sup> La voce di Isma prima e quella di Ali poi: "Ali, en lisant, oublia tout dans le silence de la nuit; il ne leva pas la tête une seule fois. Il retrouvait la voix d'Isma, ses élans, son goût des confidences; elle s'adressait à Nawal qu'elle persistait à imaginer vivante!..." *Ibidem*, p. 133.

<sup>58</sup> "O Nawal, compagne de ma vie recluse d'aujourd'hui, trois ans après cet incendie de mon cœur, voici que je me terre, que je me remémore!" *Ibidem*, p. 112.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 116.

Qual è il dritto? Isma racconta a Nawal l'incontro con Omar: un etno-musicologo che vuole riesumare degli antichi canti berberi<sup>60</sup>: è anche lui alla ricerca di una voce. Isma è sposata con Ali, un giovane i cui genitori sono stati uccisi durante la guerra di liberazione<sup>61</sup> (specularità con l'altra coppia parentale della prima novella). Fra Isma ed Omar si innesca in breve tempo un meccanismo di sintonia e di attrazione, Isma lo raggiungerà in Olanda per completare il lavoro sui canti berberi, al suo ritorno è uccisa. Ali trova fra le carte della moglie una lettera per Omar scritta sull'aereo per Rotterdam, scopre anche un suo diario e, come un *voyeur*,

Il eut l'impression de s'être immiscé dans un duo: Isma ne parlait que pour Nawal, ne semblait qu'êter, même pour cette "passion" (le mot était bien d'elle), que l'avis, ou le jugement de Nawal.<sup>62</sup>

Cosa vuole dirci Ali, interrogando quella lettera e gli altri scritti di Isma? Cosa vuole ottenere? Senza dubbio cerca sia una spiegazione che una liberazione. La chiave di questa novella è data da una super-voce narrante che fa appello a quanto Ali legge e pensa, riconducendo il lettore a poco a poco nella visione di quest'ultimo. Se nel paragrafo precedente abbiamo parlato di voci frantumate che costituiscono una sorta di rete, è pur vero che non tutto il sistema "vocale" vi si esaurisce, ne rimane un'ampia porzione che si erge a "voce delle voci", è questo il caso di Isma, la cui voce è un duplicato intradiegetico della voce dell'Autrice<sup>63</sup>. Non parleremo qui di focalizzazione perché è un'istanza che riguarda essenzialmente lo sguardo, ma indubbiamente molto dobbiamo alle teorie genettiane.

<sup>60</sup> L'inserimento di questi canti (cfr. pp. 90-92) permette all'Autrice di aumentare lo spessore della vocalità. Il ricorso al berbero è un'ulteriore tecnica polifonica dato che la Djebar vuol far sentire i diversi livelli linguistici dei personaggi e delle situazioni. In quei canti berberi Isma ed Omar dichiareranno il loro amore.

<sup>61</sup> "J'avais su, presque par hasard, l'horreur de cette mort: les deux corps ramenés à l'aube chez Salma, deux corps fusillés et, disait-on, avec des traces visibles de torture, sur l'un et sur l'autre, avec en outre (mais cela, une parente lointaine de passage me l'avait hasardé une fois, là-bas) les preuves d'un viol qu'avait dû subir auparavant la jeune morte. Or l'enfant, oui, leur garçon (Ali à six ans) avait contemplé en silence les deux dépouilles." *Ibidem*, p. 98.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>63</sup> "Le romancier se pose comme la conscience englobante qui donne au personnage son achèvement. Après s'être identifié à sa créature, il se distancie d'elle dans un mouvement que Todorov nomme 'exotopie'. C'est dans ce second temps de l'activité créatrice que l'auteur compense l'incomplétude structurelle du personnage. Il sait que, par sa présence, chaque figure romanesque trouve un achèvement". Vincent Jouve, *L'effet personnage dans le roman*, Paris, Puf, 1992, p. 35.



Isma parla a Nawal non solo del passato incontro con Omar<sup>64</sup>, del suo presente, ma anche del futuro, inserendo una dimensione "predittiva"<sup>65</sup>:

Quand tout, de ces lieux, sera détruit et que ne resteront, de moi en tout cas, que ces griffonnements sur un cahier jeté, oublié, dont l'auteur à son tour sera...<sup>66</sup>

Evidentemente la voce dell'io parla in uno stato di astrazione, su uno sfondo neutro, a-temporale ed a-spaziale, sta immobile, come davanti ad una telecamera. Quale che sia la sua posizione in rapporto alla diegesi, questa dipende da un'altra istanza che non la racconta ma la mostra, mantenendola su un piano fisso in una situazione enunciativa quasi trasparente. Questa voce è extradiegetica, ma basta un impercettibile movimento di macchina da presa per farla diventare intradiegetica<sup>67</sup>.

La Djebbar usa tutte le possibilità offerte dalle tecniche cinematografiche, usa la voce fuori campo per organizzare tutta la successione delle immagini, delle inquadrature, e, facendo nostro quanto dice Jost, divisa fra l'io narrante ed il suo racconto visivo, la narrazione è come una bambola russa ove il racconto verbale ingloba quello visivo per poter rivelare la presenza di una voce ultima che dispone questi elementi fatti di immagini e voci<sup>68</sup>. Con questo gioco fra voci e città, fra ciò che è detto e ciò che è rappresentato, il lettore prova un certo disagio perché sa di essere ad Algeri ma ben pochi elementi glielo dicono.

La novella si apre in una dimensione extratemporale con notizie di morti o di

<sup>64</sup> Isma, raccontando di quanto accaduto con Omar, quasi si trattasse di un mondo perduto, ripercorrendo la varietà degli eventi (ricerche negli archivi, rivivificazione dei canti dello Mزاب), rimette in vita un passato. E questo, più di ogni altra cosa, importa ad Isma: che la vita, nel suo cieco pulsare, nei suoi impeti, nei suoi stordimenti e nei suoi tradimenti, sia per intero giustificata. "– Si j'écrivais cela, ce que j'ai ressenti, l'automne d'avant l'année dernière?... L'écrire, pour le revivre. Pour y penser à loisir toute seule. Nawal, ma meilleure amie, serait là, je lui dirai: Ecoute, laisse-moi te parler! Te raconter! A l'époque, je n'aurais pas pu." *Oran, langue morte*, cit., p. 75.

<sup>65</sup> "Dix ans après, c'est sûr, je ne serai plus là: la ville en tumulte et en ébullition mortelle se sera apaisée, allégée de ses monstres enfin dissipés – certains diront: la ville s'est "régénérée". Qu'ils le pensent: le soleil, le printemps scintilleront, eux, avec le même éclat immuable.

Moi, je ne serai plus là – en fuite, en exil ou finalement abattue; dissipée tel un rêve! Ces quelques pages sur une histoire d'amour réapparaîtront, peut-être sous le regard d'un ami, d'un voisin, d'une jeune inconnue qui aura à ranger le petit appartement, qui ouvrira par hasard un tiroir, ou une caisse longtemps cadencée... Mes dernières lignes mon récit." *Ibidem*, p. 78.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>67</sup> Cfr. François Jost, "Narrazione(i): al di qua e al di là", in Lorenzo Cuccu e Augusto Sainati (a cura di), *Il discorso del film. Visione, narrazione, enunciazione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, p. 198.

<sup>68</sup> Cfr. *ibidem*, p. 202.

attentati filtrati dalla voce dell'io narrante<sup>69</sup>. Pochi elementi fanno pensare di essere ad Algeri<sup>70</sup>, le pagine scorrono e finalmente si arriva alla certezza di essere nella capitale<sup>71</sup>. È plausibile, accettabile il fatto che la città abbia qui un ruolo secondario? Sì, nel senso che non è possibile dirla, essa sfugge alla rappresentazione e non è detta, però deve essere costruita, infatti emana dalla voce fuori campo. Algeri appartiene sia all'enunciato che all'enunciazione, il suo è uno statuto fluttuante fra i due. Diamo per scontato che Isma e Nawal siano "concittadine"<sup>72</sup> (il testo non ci offre nessuna prova contraria), questo spiegherebbe il perché della moltiplicazione delle procedure di occultamento, altrimenti che motivo ci sarebbe di parlare all'amica della città comune? Algeri è la "ville empuantie" (p. 72), segue un'allusione alla baia (p. 73), poi lo sguardo di Omar coglie fra quelle strade "pas la colère, non, la véhémence!" (p. 86), infine bisogna arrivare alla pagina 112 per trovare Algeri nominata. Ma il suo occultamento dipende anche da un altro elemento: la lettera scritta a Omar durante il volo per Rotterdam. È in questo montaggio che viene infranto l'asse spaziale: non si tratta di opporre due città: Algeri e Rotterdam, ma di essere sospesi fra cielo e terra e solo in questa sospensione è possibile dire la città algerina che così sfugge a qualsiasi approccio. La sua consistenza sta in quest'inconsistenza: se è vero che Algeri è occultata tanto dalla voce di Isma che da quella fuori campo, è anche vero che queste due voci solo da Algeri possono partire.

Come l'asse spaziale, così quello vocale è infranto nel momento in cui la voce fuori campo dice al lettore cosa legge e cosa fa Ali<sup>73</sup>. Queste due fratture spezzano quel preciso ordine geometrico di corrispondenze creando un "inter-

<sup>69</sup> "En ce temps-là, chaque jour m'apportait sa nouvelle luisante de suie (par la radio, le journal ou le plus souvent par une voix familière, au téléphone, qui me secouait à l'aube ou quelquefois tard, juste avant la nuit), sa nouvelle de mort: assassinat d'un ami, d'une femme estimée ou admirée, d'un vieux professeur perdu de vue... Egalement annonce d'une mort anonyme – celle d'une étudiante, d'un syndicaliste, ou d'un ancien résistant de la guerre d'hier –, mort survenue dans un lieu traversé la veille, sur un marché fréquenté quotidiennement, une mort en somme si proche qui giclait, en un éclair, ses hideux détails, sa violence invraisemblable... En ce temps-là..." *Oran, langue morte*, cit., p. 71.

<sup>70</sup> "Je marche lentement, presque mécaniquement, dans la rue, moi qui autrefois me hâtai, ou soudain m'arrêtai à une esplanade pour admirer le panorama, les façades, la baie immense, moi qui renversais la tête pour me repaître du bleu du ciel, pour ne pas me lasser de sentir la lumière m'envelopper, moi qui planais, qui nageais dans l'azur, hier encore!..." *Ibidem*, pp. 72–73.

<sup>71</sup> Cfr. *ibidem*, p. 132.

<sup>72</sup> Isma è di Constantine, "Je suis née à Cirta la haute" dice a pag. 94, e lì sarà poi seppellita.

<sup>73</sup> Cfr. *ibidem*, le pp. 130–138.



mondo” fatto di luoghi e di voci che sono come eteronomi di un luogo e di una voce unici.

L'arte di Assia Djebar sta nell'offrirci lungo una narrazione perfetta questo quadro “infranto”, illuminato da bagliori rifratti, come nei prismi delle memorie e delle voci, la cui unica funzione è quella di separare le componenti cromatiche del fascio, verità segretamente ridotte a ciò che non si dimentica.

#### *Punti di voce*

Si è soliti parlare di “punti di vista”, cioè di quei punti in cui convergono le linee che rappresentano la focalizzazione che determina l'inquadratura di un'immagine. Buona parte della storia della pittura si basa sullo studio di questo punto geometrico che coincide con la posizione dell'occhio del pittore. Con un processo di semplice metonimia, altrettanto potremmo fare noi sostituendo l'occhio con la voce: tanto ne “La femme en morceaux” – il racconto che conclude la prima parte – quanto nei testi successivi. Eppure queste voci devono necessariamente scontrarsi con un momento di *impasse* in cui accade di trovarsi di fronte a qualcosa di inamovibile, questo qualcosa è la città: Algeri da una parte e Bagdad dall'altra. Ancora un dritto e un rovescio destinati a coincidere. In questo racconto la Djebar ha fatto un uso matematico del tondo e del corsivo, fino a farli convergere in un punto zero affinché la vasta collezione delle immagini inerti dell'omonimo racconto delle *Mille e Una Notte* trovi una sua interpretazione nella vita e poi nella morte di Atyka.

Nella Bagdad dei tempi di Harun ar-Rachid viene trovato il corpo di una donna fatto in tre pezzi e avvolto prima in un lenzuolo di lino, poi in un tappeto, quindi in un cesto di foglie di palma cucite con un filo di lana, il tutto sarà infine adagiato in una cassa di legno. Questo è il primo dramma: la scoperta di un omicidio. Il secondo dramma sta nella ricerca del colpevole: se il ministro Djaffar non lo troverà entro tre giorni sarà giustiziato assieme a quaranta suoi cugini. Da questo racconto prende spunto Atyka per le sue lezioni in un liceo di Algeri. È il 1994. La narrazione, alternando lo svolgersi del racconto e la quotidianità di Atyka, finisce col rappresentarla come dotata di ubiquità: è tanto a Bagdad quanto ad Algeri. Esistono due codici simultanei in azione, come se anacronisticamente Bagdad aiutasse ad evocare Algeri e come se Algeri fosse una meta-Bagdad capace di inglobarla e spiegarla<sup>74</sup>. “Simili inserimenti – dice Lotman – si possono

<sup>74</sup> “Si, traditionnellement, l'espace est le libre jeu des mouvements, il entre désormais dans un jeu qui in-

considerare sia omogenei rispetto al testo che li circonda, sia eterogenei rispetto ad esso. Quanto più è chiara l'intraducibilità fra i codici del testo inserito e il codice fondamentale, tanto più è evidente la specificità semiotica di ognuno di essi.”<sup>75</sup> Questa *mise en abîme* fatta di alternanza e di reciprocità dei luoghi e del personaggio convergerà in un punto, in un restringimento tragico, ove dritto e rovescio combaceranno perché Atyka sarà uccisa e fatta a pezzi, il suo corpo sarà avvolto prima in un lenzuolo di lino, poi a sua volta in un tappeto, quindi in un cesto di foglie di palma cucite con un filo di lana, il tutto sarà quindi adagiato in una cassa di legno:

Atyka, tête coupée, nouvelle conteuse, Atyka parle de sa voix ferme. Une mare de sang s'étale sur le bois de la table, autour de sa nuque. Atyka continue le conte. Atyka, femme en morceaux.<sup>76</sup>

Effettivamente qui, in misura differente, coesistono nella voce fuori campo i due personaggi e le due città: non siamo fra Algeri e Bagdad ma in entrambe, legate fra esse dalla debole logica della voce di Atyka, quasi due specchi non paralleli ma posti ad angolo acuto, e zero definiamo la loro linea di contatto, che si duplicano allineandosi nella fuga dei riflessi. Se all'immagine degli specchi paralleli preferiamo quella degli specchi posti ad angolo acuto è perché più che di simmetria si tratta tanto di enantiomorfismo<sup>77</sup> (nel senso che le parti sono specularmente diverse ma uguali se si sovrappongono), che di stereoisomeria<sup>78</sup>. L'angolatura permette ugualmente il riflettersi di citazioni di vita e di testo, ma con strane deformazioni che ad Atyka sfuggono completamente. Per lei proporre ai suoi alunni quella storia significa mettere in scena un mondo diverso, con delle leggi di organizzazione e di connessione, ove tutto è simbolo, ma non si accorge di esserne talmente assorbita da subirne le estreme conseguenze. “Personnages échappés d'un tableau, d'un livre, d'une coupure de presse, d'une photographie, d'un rêve, d'un souvenir, d'un fantôme, etc. Tous ces jeux manifestent par l'intensité de leurs effets l'importance de la limite qu'ils s'ingénient à franchir au mépris de la vraisemblance, et

tègre, à un niveau plus élevé, la pluralité des espaces: ils y jouent les uns par rapports aux autres, se transformant les uns dans les autres.” Jean-Marc Ghitti, *op. cit.*, p. 67.

<sup>75</sup> Jurij M. Lotman, *La Sémiosfera*, cit., p. 265.

<sup>76</sup> *Oran, langue morte*, cit., p. 211.

<sup>77</sup> Con questo termine in genere si intende una simmetria speculare ove le parti sono specularmente uguali, ma disuguali se si sovrappongono, come i guanti o le mani.

<sup>78</sup> Sono stereomeri quei composti che hanno la stessa natura ma che sono disposti nello spazio in modo diverso.



qui est précisément la narration (ou la représentation) elle-même; frontière mouvante mais sacrée entre deux mondes: celui où l'on raconte, celui que l'on raconte."<sup>79</sup>

Algeri e Bagdad sono il crinale di questa frontiera perché coincidono specularmente tanto fra loro quanto col personaggio. È allora possibile confondere luogo e personaggio? Il luogo come generatore di personaggi e viceversa, il luogo come generatore di altri luoghi e infine il personaggio come generatore di altri personaggi? Sì, al punto che sarebbe possibile costruire con questi elementi una figura tridimensionale: tre segmenti che convergono in un punto e tutto il senso del racconto è come se fosse concentrato nei vertici degli angoli che ne risultano. Due i personaggi e due le città, ma quando si considerano distinte Atyka e "la femme en morceaux" allora le città coincidono; viceversa, distinguendo Algeri da Bagdad, sono i due personaggi a fare tutt'uno, in termini anatomici questo contatto sarebbe definibile una sinapsi, mentre in termini grafici la costruzione di questa figura avverrebbe in un mondo come quelli immaginati da Escher.

Tale processo porta inevitabilmente ad una supremazia del luogo: Algeri personifica Atyka come Bagdad personifica l'anonima "femme en morceaux", inoltre poiché la città "è un meccanismo che riporta di nuovo in vita di continuo il passato, il quale ha la possibilità di cambiarsi col presente come se passato e presente fossero su un piano sincronico"<sup>80</sup> allora lì scaturisce il dramma, se la città non avesse questo potere, Atyka non sarebbe stata uccisa.

Se i luoghi non avessero questo potere silente, che opera nel profondo della rete narrativa, anche il dramma di Annie sarebbe stato evitato. Annie, incontrata ad Algeri, racconta la sua storia alla sorella dell'amica che si trova a Parigi. Qui, oltre ai poli di luoghi e di voci, bisognerebbe aggiungerne un terzo: la lingua. Tutto ruota attorno alla figura della piccola Fatima – figlia di Annie e di Idir, un giovane berbero – rapita dal padre quando aveva pochi mesi di vita e portata via nella Cabilia profonda. È una storia banale, tanti sono stati i "rapimenti" fra Francia e Algeria, due terre che si sono affrontate violentemente, ma la storia di questa scomparsa lascia Annie nello iato, nella frattura dell'attesa, come se ci fosse in fondo a questo racconto – così come a tutti gli altri testi – un debito nei confronti del passato che il presente deve onorare. La separazione è netta ed irreversibile, Annie deve attendere parecchi anni prima di poter incontrare la figlia, senza sapere di che

<sup>79</sup> Gérard Genette, "Voix", cit., p. 245.

<sup>80</sup> Jurij M. Lotman, *La semiosfera*, cit., p. 232.

natura è la distanza che le separa, se si misura in chilometri o in ore. La madre si mette a studiare il berbero perché altrimenti nessuna comunicazione sarebbe possibile. Situazione fortemente conflittuale questa: che significa parlare la lingua madre, quando è la madre che deve imparare quella della figlia<sup>81</sup>? Più di una guerra o di un'ideologia, la lingua non si contenta mai di essere una semplice maschera, essa impone la propria identità, sempre e comunque. Nel caso di Annie la lingua non è affatto liberatoria, è una schiavitù, checché se ne dica, è una cosa che tormenta perché la terrà inevitabilmente lontana dalla figlia e le farà scoprire che al di là di quella frontiera linguistica c'è la vera opacità, quella di un'appartenenza culturale. Ma come definire l'appartenenza culturale? Quali sono i suoi contorni? Fatima non accetterà una madre che non digiuna durante il mese di Ramadan e il suo volto sarà duro, indeclinabile, anche in quella lingua berbera che vuole essere la lingua della prossimità e dell'affetto.

Il "meccanismo di frontiera" qui è esplicito, paradossalmente il legame madre-figlia è alienante, non ha soluzione di continuità, è abitato da dinamismi contraddittori, è rassicurante l'abbandono di Annie ad Isma, quasi fosse uno scambio eucaristico<sup>82</sup>, come pure la ricostruzione che questa fa, sotto la forma dell'io narrante o della voce fuori campo, della sua vicenda. Qui non si oppongono due città, ma la Francia e l'Algeria, dette nel progredire di una voce che via via si vuole sempre più spoglia ed incolore, in un linguaggio che è puro segno, meramente semantico, quasi di grado zero.

Come lo spazio sancisce delle perdite, delle separazioni insanabili, così i ritorni sono altrettanto densi ed improbabili. È come se alla fine di ogni deriva possa

<sup>81</sup> "– Vois-tu, quand elle m'a dit qu'elle apprenait le berbère pour pouvoir un jour communiquer avec sa fille, j'ai été frappée, bouleversée même par cette évidence: on parle toujours, quant à nous, de la 'langue maternelle' perdue et à réacquérir (et dans mon cas, c'est cela, le berbère, le parler enfin comme ma grand-mère, puisque ma mère s'en est coupée!), mais Annie, vois-tu, elle va, elle, à la rencontre de 'la langue de la fille'! Une langue non plus de l'origine, mais de son avenir et tout désormais s'est remis, en elle, à bouger!" *Oran, langue morte*, cit., p. 228.

<sup>82</sup> "Récit d'une amie de ma soeur, Annie. Je la rencontre, la première fois, à Alger. Elle vient de Paris, loge chez moi une nuit. Dans la soirée, où nous faisons connaissance, en tête à tête, l'histoire de la visiteuse s'ouvre, s'épanouit, étale dans la pénombre ses fleurs d'attente poignante. Alger reste une capitale paisible, au rythme ponctué certes d'une première effervescence de nouveaux partis, de journaux tout récemment créés: "une vie politique nouvelle", croit-on.

Annie a besoin de se confier: elle doit, le lendemain, partir dans l'est du pays. Elle dit, en mots simples et sur un ton retenu, son émotion de pouvoir rencontrer enfin Fatima, la fillette inconnue. "Sa" fillette." *Ibidem*, p. 219.



sempre esserci un qualcosa di risolutivo: "le retour accompli à Ithaque, et en général le vrai choix de l'appartenance, qu'elle soit natale ou pas, ne serait-ce pas le choix d'un pays où se délivrer de l'obligation de réserve, où prendre à partie l'invivable du monde?"<sup>83</sup> "Le corps de Félicie" – la novella più lunga del testo, quasi un romanzo –, è la storia di un ritorno. Tutti i personaggi ruotano attorno a Parigi e ad Orano perché la prima rappresenta in un certo senso il presente e la seconda il passato. L'equilibrio fra queste coppie polari non sarà mai possibile, come fosse impostata una dicotomia manichea tra uno spazio al di qua e al di là del Mediterraneo che rappresentano un contrappunto fra la vita e la morte.

Nella prima parte della novella "Armand/Karim", la voce maschile dell'io pone il lettore in condizione di seguire gli spostamenti di un corpo agonizzante:

Tu es arrivée un lundi matin de février, inconsciente déjà. Dans l'ambulance où je pris place avec Ourdia, ma soeur, qui t'accompagnait depuis Oran, je me dis que cette fois, tu venais mourir près de moi, sous mes yeux. Est-ce que seulement, tu pourras, au moins une fois, me regarder, me sourire, peut-être me parler?<sup>84</sup>

Si tratta di Félicie Marie Germaine, rimasta francese malgrado il matrimonio, i suoi cinquant'anni di soggiorno in Algeria e gli otto figli algerini a tutti gli effetti.

La voce, come guardando un album di fotografie, evoca il passato, la famiglia e specialmente i luoghi: Orano e Parigi, che come non mai offrono un paesaggio radiografico intrecciandosi sia in quest'adesione integrale al presente sia di affondo in apnea nell'alone spazio-temporale. Orano rappresenta una funzione "abilitante", capace di stabilire un legame fra tutti gli elementi testuali. Si affaccia una folla di fisionomie, tutte quante chiamate all'appello dalla voce fuori campo, trattata tanto nel ricordo quanto in un perpetuo dialogo a distanza con gli assenti, con i morti, o con il corpo della madre morente.

La seconda parte della novella, nel progredire di una voce, passa il testimone ad un altro io narrante: Luisa, in modo da continuare sotto altre spoglie il dipanarsi della matassa dei fatti e delle immagini per poi sfociare in una visione d'insieme presa col grandangolo. Félicie è morta e si pone il problema su cui ruota tutta la novella: dove seppellirla, in Algeria o in Francia? In Algeria, accanto al suo uomo, naturalmente, ma come fare di questi tempi? Félicie è francese e cattolica, non ha mai rinnegato queste sue appartenenze. Seppellirla in Francia, a Rouen o a Parigi?

<sup>83</sup> Geneviève Maouillaud-Fraisse, *Les fous cartographes. Littérature et appartenance*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 210-211.

<sup>84</sup> *Oran, langue morte*, cit., p. 235.

No, è meglio dichiararla musulmana allora, ma ha un nome inequivocabilmente francese, bisogna cambiarlo, finché

C'est fini, Félicie est partie: dans l'avion du matin, hier. J'ai téléphoné il y a une heure: à l'aéroport d'Oran, tout s'est bien passé. Le chef d'escale, contacté par le beau-frère d'un cousin, a mené à bien le petit tour de "passe-passe" prévu: sur le cercueil, avant d'être présenté à la douane, il a changé l'autocollant qui identifiait la morte. Partie selon sa carte d'identité française "Félicie Marie Germaine", ces prénoms précédant le nom arabe de son époux, elle s'est retrouvée, une minute après son débarquement en terre algérienne, Yasmina Miloudi".

Ourdia et Younès, qui avaient fait le voyage et veillaient à la suite des formalités, brandissaient le certificat de la petite Mosquée de "La Goutte d'Or" – certifiant que le corps de cette croyante avait bien été lavé selon le rite musulman sunnite malékite.<sup>85</sup>

Il corpo e l'anima di Félicie sono in pace, paradossalmente solo lei, da morta, è riuscita a trovare il suo posto in "un espace algérien contemporain, doublé lui-même d'un espace français; il vaudrait mieux dire un espace de transhumance algéro-français, dont le point tournant reste toujours l'Algérie"<sup>86</sup>.

Orano è una città paradossale, che inizia, percorre e conclude il nostro testo operando dei montaggi, delle inquadrature, svolgendo un ruolo di alter-ego della narrazione per finire ribaltato. Una catena di causalità permette di operare il passaggio fra la vita e la morte, ma tutto resta comunque sospeso dato che nessuna risposta è esaustiva.

Se è vero che Algeri e, a più forte ragione, Orano emergono tanto nella dimensione letterale che in quella referenziale è perché chiedono di essere costruite e decantate dalla voce, "car il ne s'agit pas tant de penser le lieu, d'en faire l'objet d'un discours, que de manifester l'emprise d'un lieu sur une pensée, de sorte que celle-ci sache désigner son origine."<sup>87</sup> Ciò che Ghitti definisce pensiero è per noi la voce che lungo le pagine di *Oran, langue morte* si è trasformata in luogo e viceversa.

Si potrebbe parlare di un testo composto in modo che tutte le parti siano in relazione senza nessuna linearità obbligata. In realtà non c'è una parola che chiude questo cerchio: i quadri, come quelli del cantastorie, hanno comunque un punto terminale, un epilogo c'è sempre. Come quadri emblematici questi testi finiscono col costituire, senza esserne i capitoli, un unico romanzo; ogni segmento ha la sua

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>86</sup> Geneviève Maouillaud-Fraisse, "Le retour d'Ulysse à Alger", in *Les fous cartographes*, cit., pp. 205-206.

<sup>87</sup> Jean-Marc Ghitti, *op. cit.*, p. 12.



chiusura, ma il romanzo nella sua globalità no, resta aperto, in divenire. Le ultime pagine, attraverso un salto vertiginoso, ci portano ad un'Assia Djébar diversa e, incuneato in quest'altro angolo di mondo, pensiamo che il passato abbia fatto molta strada; quel passato che divora ed insidia il cuore di tutti noi e non lo disfa, che ha un peso ed una carica adeguati al percorso che ha dovuto compiere, così come si addice ad un proiettile a cui viene assegnata una vasta parabola ed un bersaglio cospicuo.

Car la réalité (algérienne, dans mon cas) ne fait que me renvoyer, par éclairs, des corps mutilés, des faces tordues de longues minutes par le vent de l'épouvante, des inconnus, meurtriers et meurtris, entr'aperçus à l'orée de forêts de l'Ouarsenis, celles que je connais, qui à peine furent-elles reconstituées ces trente dernières années, qu'à nouveau elles sont incendiées au napalm! Algérie, masque funéraire et sur fond d'incendie...<sup>88</sup>

Sotto l'apparenza di un prologo l'Autrice getta un ultimo sguardo a questa terra d'Algeria, leggendovi, come si può fare nei fondi di caffè, i tratti del proprio avvenire. Rivolgendosi a tutti quelli che possono sopravvivere solo grazie all'amnesia, al silenzio, al culto esclusivo dell'irresponsabilità, la Djébar oppone la sua ricerca di una memoria totale che si faccia carico di tutto.

Sul crinale dell'ultima pagina, in una sorta di finale agone, incontriamo queste parole:

existe-t-il encore aujourd'hui du rose, au soleil couchant, au soleil sanglant, dans le ciel algérien?<sup>89</sup>

Questa è la traccia, questo è il segno, fragilissimo, che non può essere cancellato, e questo segno, questa traccia sono – crediamo – la radice della narrazione di Assia Djébar.

<sup>88</sup> *Oran, langue morte*, cit., pp. 374-375.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 378.

## L'ATTUALITÀ DELLA LEZIONE DI ṬĀHĀ ḤUSAYN

PAOLO BRANCA

(Milano)

Durante un soggiorno di studio al Cairo ho avuto occasione di partecipare a un convegno dedicato a Ṭāhā Ḥusayn, tenutosi dal 25 al 28 ottobre 1998 presso la grande Biblioteca di Zamalek e intitolato *Ṭāhā Ḥusayn wa-ta'sīl al-ṭaqāfa al-'arabiyya*. Non intendo qui riferire di tale commemorazione che ho potuto tra l'altro seguire soltanto parzialmente. Mi è sembrata comunque interessante, specialmente nelle parti dedicate all'interculturalità, oggi di moda, ma per la quale ai suoi tempi il grande letterato egiziano fu un precursore: profondamente legato alle civiltà mediterranee<sup>1</sup>, seppe unire felicemente nella sua opera gli influssi di una formazione aperta e pluralista. Mi ha tuttavia colpito la scarsità delle opere di Ṭāhā Ḥusayn proposte al pubblico in tale occasione: i banchi di vendita di libri pur presenti offrivano volumi recenti di vario genere e certamente interessanti, ma quasi del tutto assenti erano sia i titoli dell'autore in questione sia i saggi su di lui, dando l'impressione che tutto si esaurisse in una celebrazione un po' fine a se stessa, come d'altra parte accade spesso in simili occasioni e non soltanto nei paesi arabi.

Vorrei qui dare un piccolo contributo in controtendenza, riportando un brano significativo e forse poco noto della produzione critica di Ṭāhā Ḥusayn. Come si sa il suo studio che destò maggior scalpore fu il saggio *Fī l-ši'r al-ġāhīlī*, pubbli-

<sup>1</sup> "Un ulteriore elemento da tener presente, e che torna altamente ad onore di questo scrittore e critico arabo, è la eccezionale familiarità da esso procuratasi col mondo classico, greco-romano, che oggi ancora è un mondo estraneo a gran parte della intellettualità araba odierna, ma mezzo secolo fa era addirittura un libro chiuso con sette suggelli", F. Gabrieli, "Taha Husein critico", in Id., *Arabeschi e studi islamici*, Napoli 1973, p. 181. Per la sua formazione francese cf. *ivi passim*.



cato nel 1926 ma in seguito rimaneggiato e riproposto col titolo *Fī l-adab al-ġāhīlī*. Tutte le opere che ne parlano riferiscono di tali modifiche e indicano soprattutto in una parte relativa ad Abramo e Ismaele la pietra dello scandalo. Queste pagine sono difficilmente reperibili, poiché l'edizione del '26 è ormai una rarità. Credo dunque che possa essere di qualche utilità rileggerle, dopo aver rilevato per sommi capi i punti in cui la nuova e definitiva versione dello studio differisce da quella originale.

La prima edizione si apriva con una dedica al primo ministro 'Abd al-Ḥālīq Ṭarwat Pascià (datata 22 marzo 1926) del quale Ṭāhā Ḥusayn apprezzava le qualità, pur essendosi – come dice nell'introduzione – ormai allontanato dalla politica. Indirizzarsi a tale personalità fu forse un tentativo di prevenire o comunque contenere le prevedibili reazioni, che tuttavia non si fecero attendere: già il 30 maggio dello stesso anno giungeva alla magistratura egiziana un esposto, seguito il 5 giugno da una condanna da parte degli ulema di al-Azhar, con una conseguente mobilitazione di personaggi pubblici, tra i quali un deputato che presentò una denuncia analoga alla prima il 14 settembre.<sup>2</sup> Le accuse rivolte all'autore erano essenzialmente quattro: smentita di dati coranici, attribuzione delle diverse lezioni del Testo sacro all'intervento umano, vilipendio al Profeta per aver relativizzato il valore dei componimenti poetici in suo onore e critica della teoria che vuole l'Islam una riproposizione della religione di Abramo<sup>3</sup>. Il procuratore Muḥammad Nūr, dopo sei mesi di lavoro, il 30 marzo 1927, scagionò l'autore dalle accuse che gli erano state rivolte, ma varie pressioni avevano già indotto quest'ultimo ad apportare varie modifiche al libro, che apparve già l'11 maggio successivo in una seconda edizione dove, come dichiara egli stesso presentandola, una parte era stata rimpiazzata, altre aggiunte e qualche titolo era stato cambiato. Vediamole più da vicino, indicando con FSJ\* la prima e FAJ\*\* la seconda: il libro I di FAJ s'intitola *Al-adab wa-ta'rīḥu-hu* e non figurava in FSJ. È diviso in 9 parti: *Dars al-adab fī Miṣr*, *Sabīl al-iṣlāḥ*, *Al-taqāfa wa-dars al-adab*, *Al-adab*, *Al-ṣila bayna al-adab wa-ta'rīḥi-hi*, *Al-adab al-inšā'ī wa-l-adab al-waṣfī*, *Maqāyīs al-ta'rīḥ al-adabī*, *Matā yūġadu ta'rīḥ al-ādāb al-'arabiyya* e *Al-ḥurriyya wa-l-adab* per un totale di 59 pagine. Il libro II di FAJ è invece quello con cui si apriva FSJ dove non aveva un titolo generale che figura invece nella nuova edi-

<sup>2</sup> Cfr. Ḥ. Šalabī, *Muḥākamat Ṭāhā Ḥusayn*, Il Cairo–Alessandria 1993, pp. 27ss.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 32–34.

\* Ci baseremo sull'edizione originale del '26 pubblicata da Dār al-Kutub al-miṣriyya, al Cairo.

\*\* Per questa seconda versione, ci riferiremo all'edizione di Dār al-ma'ārif, Il Cairo 1981.

zione ed è *Al-ġāhiliyyūn: luġatu-hum wa-adabu-hum*. L'introduzione (*Tamhīd*) e il primo capitolo (*Manḥaġ al-baḥt*) sono identici, mentre il secondo capitolo (*Mir'āt al-ḥayāt al-ġāhiliyya*) presenta un'aggiunta in FAJ (pp. 75–79). Il capitolo successivo si intitolava in FSJ *Al-šī'r al-ġāhīlī wa-l-luġa*, mentre in FAJ – conformemente al mutamento del titolo generale dell'opera – suona *Al-adab al-ġāhīlī wa-l-luġa*. Anche in esso vi è una lunga parte aggiunta rispetto all'edizione originale (pp. 81–92), ma soprattutto è qui che è stato tolto il brano incriminato di cui forniamo la traduzione:

“È del tutto chiaro per chiunque abbia dimestichezza con la ricerca storica in generale e con lo studio di leggende e racconti in particolare che questa concezione è artificiosa e fittizia, risale a un'epoca posteriore ed è stata indotta da esigenze religiose, economiche e politiche. La Torà doveva parlarci di Abramo e Ismaele, così ha dovuto farlo anche il Corano, ma il fatto che questi due nomi compaiano nella Torà e nel Corano non basta a provare neppure la loro esistenza storica, tanto meno è dunque provato quanto ci viene narrato della migrazione di Ismaele alla Mecca e della nascita ivi degli arabi “naturalizzati”.

Siamo costretti a vedere in questo racconto una sorta di espediente per stabilire da un lato un legame tra ebrei e arabi e dall'altro tra islam ed ebraismo, Corano e Torà. Il sorgere di questa idea può essere fatto risalire al più all'epoca in cui gli ebrei presero a stabilirsi nella parte settentrionale dei territori arabi fondandovi delle colonie. Sappiamo che scoppiarono violente guerre tra i coloni ebrei e gli arabi residenti in questi territori e che esse terminarono con una sorta di riconciliazione e rappacificamento: un patto e un armistizio.

Non è difficile che l'origine di questa storia che rende arabi ed ebrei cugini sia proprio tale accomodamento tra residenti vecchi e nuovi, soprattutto perché tra i due vi sono somiglianze di non poco conto, essendo entrambi semiti. Ciò di cui non si può dubitare è che l'avvento dell'islam e la violenta contesa che esso comportò con l'idolatria degli arabi pagani richiedeva di stabilire un saldo legame tra la nuova religione e le due precedenti: cristianesimo ed ebraismo. La parentela religiosa è stretta ed evidente: tra Corano, Torà e Vangeli c'è comunanza di temi, forme e scopi, tutti tendono al monoteismo e si fondano su una base comune che collega tra loro le religioni rivelate semitiche. Ma si tratta di un legame concettuale che è bene si fondi su qualcosa di più concreto tra arabi e “gente del libro”. Cosa vietava che si approfittasse dell'effettiva parentela tra ebrei e arabi adnaniti? I Qurayš erano del tutto pronti ad accettare una simile leggenda nel VII secolo d.C. All'inizio di esso si era conclusa felicemente la loro riscossa politico-economica che li portò al dominio sulla Mecca e dintorni e a una supremazia



morale su una non piccola parte dei territori arabi pagani. Le fonti di tale potere erano il commercio da un lato e la religione dall'altro. Il commercio sappiamo che i Qurayš lo praticavano con Siria, Egitto, Persia, Yemen ed Abissinia. Quanto alla religione la Ka'ba, attorno alla quale erano raggruppati i Qurayš e verso la quale si recavano in pellegrinaggio gli arabi politeisti ogni anno, aveva cominciato ad esercitare una forte attrazione su di loro ed essi avevano preso a farne il simbolo di una religione forte, quasi volessero ostacolare la diffusione di ebraismo e cristianesimo. Nelle leggende possiamo scorgere una sorta di competizione religiosa tra Mecca e Nağrān. Così come possiamo intuire che tale rivalità tra La Mecca e la Chiesa fondata dagli Abissini a Ṣan'ā' abbia portato alla guerra dell'elefante di cui parla il Corano. I Qurayš vivevano dunque a quel tempo una rinascita materiale nei commerci e religiosa nel paganesimo in forza della quale stavano tendendo ad unificare i territori arabi in un'unità politica pagana indipendente che si opponesse all'infiltrazione delle fedi di bizantini, persiani ed abissini. Se ciò è vero – e crediamo che lo sia – è più che logico che tale nuova civiltà si cercasse una base storica antica per collegarsi alle nobili origini di cui parlano le leggende. Nulla impediva ai Qurayš di accettare quella leggenda che voleva la Ka'ba fondata da Ismaele e Abramo, così come Roma per ragioni analoghe aveva accettato un'altra leggenda creata dai greci che la voleva legata ad Enea figlio di Priamo (sic), re di Troia.

La natura di questo racconto è dunque chiara. Si tratta di qualcosa di recente, apparso poco prima dell'islam e che l'islam ha sfruttato per motivi religiosi, così come per motivi religiosi e politici l'aveva accettato La Mecca. È dunque possibile che la storia della letteratura e la linguistica non ne tengano conto quando investigano sull'origine della lingua araba classica. Possiamo cioè dire che il legame tra la lingua araba classica parlata dagli adnaniti e la lingua parlata dai qahtaniti dello Yemen non è diverso da quello che sussiste tra la lingua araba e qualsiasi altra lingua semitica conosciuta e che il racconto relativo agli arabi originari e agli arabi naturalizzati o all'apprendimento dell'arabo da parte di Ismaele dai Ġurhum è solo una leggenda senza importanza e di nessuna utilità.

Il risultato di questa ricerca ci riporta al tema da cui avevamo già preso le mosse e cioè che la poesia che chiamiamo preislamica non rappresenta la lingua preislamica e non può essere autentica poiché troviamo tra i poeti ai quali è attribuita gran parte della poesia preislamica una folta schiera di arabi yemeniti qahtaniti che parlavano una lingua diversa da quella del Corano e a proposito della quale Abū 'Amr b. al-'Alā' diceva che differiva dall'arabo e che la moderna ricerca ha dimostrato essere una lingua diversa dall'arabo.

Eppure, quando leggiamo la poesia attribuita ai poeti qahtaniti in epoca preislamica, non vi troviamo alcuna differenza rispetto alla poesia degli adnaniti. Dio ci perdoni, ma non troviamo nemmeno alcuna differenza tra la lingua di questi poeti e quella del Corano. Come si può capire e spiegare tutto ciò? È semplice: la poesia che viene ricondotta ai qahtaniti preislamici non è affatto loro, non è uscita dalle loro labbra, ma è stata loro attribuita per varie ragioni che spiegheremo quando tratteremo delle false attribuzioni della poesia preislamica nell'islam".<sup>4</sup>

In FAJ segue *Al-šī'r al-ğāhīlī wa-l-lahğāt*, identico nel titolo al capitolo corrispondente in FSJ, ma con ben due aggiunte (pp. 95-102 e 105-108). In totale questa parte occupa le pagine 61-111.

Quello che era il libro II di FSJ intitolato *Asbāb intiḥāl al-šī'r* è il libro III di FAJ con un titolo leggermente diverso: *Asbāb naḥl al-šī'r*. A parte la sistematica sostituzione di *intiḥāl* con *naḥl*, sia i titoli sia i contenuti dei capitoli sono identici nelle due edizioni: *Laysa al-intiḥāl maqsūran 'alā l-'arab*, *Al-siyāsa wa-intiḥāl al-šī'r*, *Al-dīn wa-intiḥāl al-šī'r*, *Al-qīṣaṣ wa-intiḥāl al-šī'r*, *Al-šu'ūbiyya wa-intiḥāl al-šī'r* e *Al-ruwwāt wa-intiḥāl al-šī'r*. Questa parte occupa le pagine 113-173.

Quello che era il libro III di FSJ diventa il IV di FAJ. Il primo capitolo (*Qīṣaṣ wa-ta'rīḥ*) è identico, mentre in FAJ compare un secondo capitolo, inesistente in FSJ, intitolato *Šī'r al-Yaman* (pp. 180-194). Identici sono i successivi capitoli dedicati ai singoli autori, salvo quello su al-A'šā, assente in FSJ e che occupa in FAJ le pp. 231-241. Le ultime pagine di FSJ concludono il libro IV di FAJ, nel quale però figurano altre tre parti: *Šī'r Muḍar*, *Al-šī'r* e *Al-naṭr al-ğāhīlī* che occupano le pp. 245-333.

Nonostante l'eliminazione della pagine citate e le numerose aggiunte è stato autorevolmente e giustamente affermato che questo saggio è "sostanzialmente immutato nella duplice edizione dal titolo leggermente diverso"<sup>5</sup>.

Ciò è senz'altro vero relativamente alle tesi di fondo dell'opera e si potrebbe anzi aggiungere che la maggiore documentazione offerta dalla seconda edizione ha inteso – forse con involontaria ironia – ribadire ancor più fermamente il pensiero dell'autore che pure aveva dovuto accettare la censura. Per quanto attiene alla portata delle tesi proposte non ci sembra però del tutto vero che "l'estensibilità di

<sup>4</sup> Ṭāhā Ḥusayn, *Fī l-šī'r al-ğāhīlī*, Il Cairo 1926, pp. 26-30.

<sup>5</sup> F. Gabrieli, *op. cit.*, pp. 183-184.



quella critica agli altri più antichi monumenti letterari dell'Arabismo, il *ḥadīṭ* e il Corano stesso" fosse "non esplicita ma abbastanza ovvia"<sup>6</sup> poiché, come abbiamo visto, il riferimento a dati coranici era invece diretto e inequivocabile, soprattutto nel brano incriminato.

È comunque certamente un "documento della giovanile audacia e spregiudicatezza del suo autore, di quel vero inebbrimento di razionalismo e cartesianismo cui egli allora soggiacque, e che tutto sommato non può dispiacere di fronte agli opposti eccessi fideistici del suo ambiente e del suo tempo"<sup>7</sup> o, come è stato detto da altri, lo studio di un autore che "entendait bien, répudiant tout à la fois le respect traditionnel et les modes anciens de la critique des textes, doter son pays d'une histoire littéraire en place d'une mythographie"<sup>8</sup>.

Tanto le tesi del letterato egiziano quanto quelle analoghe espresse quasi contemporaneamente da Margoliouth sono state giudicate eccessive e ridimensionate da una più serena riflessione, ma ciò non sminuisce il valore che esse hanno avuto, soprattutto considerando che per quanto riguarda il primo si è trattato di un sasso gettato nello stagno di una critica letteraria ancora saldamente ancorata a criteri decisamente superati. Egli vi fu indotto certamente dalla formazione storicistica acquisita in Francia, ma non minore fu la reazione al carattere ripetitivo e stantio degli insegnamenti ricevuti presso l'università di al-Azhar che egli ha magistralmente documentato nelle pagine della sua celeberrima autobiografia.

Il destino del suo saggio sulla poesia preislamica è stato analogo a quello di 'Abd al-Rāziq sul califfato che ha costituito sul versante politico un'analoga provocazione, anch'essa non del tutto condivisibile ma utile a movimentare un dibattito altrimenti fortemente deficitario.

Per quanto riguarda Ṭāhā Ḥusayn, d'altra parte, quest'opera estrema si situa nel quadro di un'attività letteraria ben più vasta che non mancò di suscitare reazioni negative anche quando si espresse in forme meno dirompenti ma comunque caratterizzate da un forte spirito anticonformista, già a partire dalla sua tesi giovanile su al-Ma'arrī, autore poco ortodosso che gli rimase caro per tutta la vita non soltanto per l'infermità fisica che li accomunava, ma anche e forse soprattutto per l'atteggiamento libero e spregiudicato che contraddistingueva entrambi. E in effetti

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>8</sup> J. Berque, "Une affaire Dreyfus de la philologie arabe", in Aa. Vv., *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Parigi 1966, p. 267.

accuse di "ateismo" gli erano già state rivolte a proposito delle sue opere relative all'antico poeta cieco<sup>9</sup>. Vero *enfant terrible* della critica letteraria araba moderna, Ṭāhā Ḥusayn ha visto prendere posizione a suo favore alcuni grandi personaggi della cultura e della società egiziana del suo tempo, da Luṭfī al-Sayyid a Sa'd Zaḡlūl, mentre non sono mancate dure reazioni alle sue tesi anche da parte di personaggi tutt'altro che insensibili alle istanze del rinnovamento, quali Šakīb Arslān.

Numerose sono state le opere che hanno cercato di confutare il suo saggio sulla poesia preislamica, così come accade anche per 'Abd al-Rāziq<sup>10</sup>, ed esse sono state caratterizzate spesso da un livore che non ha certo contribuito a mantenere la controversia sul livello della disputa accademica e dell'onesto confronto intellettuale.

Il merito maggiore di Ṭāhā Ḥusayn ci pare in conclusione quello di aver compreso che una mera patina di modernizzazione sarebbe stata insufficiente e persino controproducente in vista di un autentico rinnovamento della cultura araba: la sfida andava e va accettata fino in fondo, col coraggio di affrontare alcuni nodi di base considerati allora come ora degli intoccabili tabù. L'esito di un simile impegno può condurre ad assumere posizioni talvolta eccessive, come è accaduto al nostro nel saggio sull'antica poesia araba e come ancora accade ad altri attualmente. Sarà sempre utile e necessario ridimensionare ogni possibile estremismo, anche per limitare comprensibili reazioni rispetto a prese di posizione che possono peccare della stessa intransigenza che intendono contrastare negli intoccabili postulati della tradizione,<sup>11</sup> ma il valore metodologico e simbolico di questi tentativi ci sembra comunque indiscutibile, anche se ci auguriamo che chi li conduce sappia acquisire una sempre maggiore maturità e venga temprato dal *fren dell'arte* senza il quale anche la più geniale intuizione e il più generoso impegno rischiano di assumere tratti inopportuni.

Se questo pericolo è stato corso in parte anche dal grande letterato egiziano che talora si è espresso "avec une pétulance qui peut nous paraître aujourd'hui disproportionnée"<sup>12</sup> lo si deve alla sua adesione entusiastica a una nuova metodologia

<sup>9</sup> Cfr. H. Šalabī, *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>10</sup> Una buona ricostruzione delle polemiche innescate da questo saggio è offerta in A. Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Parigi-Il Cairo 1994.

<sup>11</sup> "Très curieusement, il fait là-dessus comme ses adversaires. Il totalise", Berque, *op. cit.*, p. 279.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 278.



che lo ha condotto ad essere “plus hyper-critique que sainement critique”<sup>13</sup> e a mostrare “l’excès d’un prosélytisme historisant qui manque un peu son but, en ne cherchant qu’en lui-même sa propre démonstration”<sup>14</sup>.

Tra i suoi più moderni epigoni questi rischi sono ancor più presenti e a loro giustificazione non può più essere invocata la novità assoluta e quindi comprensibilmente inebriante di brezze penetranti da porte e finestre finalmente dischiuse.

Tenuto conto del contesto e del clima culturale della sua epoca tutto risulta più chiaro e si può dunque concordare su questa finale osservazione “Peu importe que (...) le contenu de la thèse soit contestable. Le livre de Ṭāhā Ḥusayn constitue, non par le contenu, mais par les attitudes qu’il inaugure, une date importante dans l’histoire de la société et de la pensée arabes”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 279.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 284-285.

## LAPSUS CALAMI (TAŞHĪFĀT) E GIOCHI LINGUISTICI NELL'UMORISMO ARABO MEDIEVALE

ROSANNA BUDELLI

(Napoli)

“L’errore del saggio è l’errore del mondo (*zillat al-‘ālim zillat al-‘ālam*)”, si apre con questa massima l’articolo di Sa‘īd al-Afġānī dal titolo *Ḥayāt kalimah* (“Vita di una parola”) a proposito delle “sviste” in cui talvolta incorrono gli studiosi e le ripercussioni che esse hanno per le generazioni future<sup>1</sup>. Il vocabolo “incriminato” in questo breve saggio è *iḥṣā’ī* (o *muḥṣī* dalla radice *ḥaṣā*, il cui significato principale è “castrare”) a suo avviso confuso con il più comune sinonimo *iḥtiṣāṣī* (“esperto”, “specialista”) e con questo identificato. Il primo ad aver inserito erroneamente il termine nel dizionario e, di conseguenza, ad averne ufficializzato l’ingresso nel vocabolario arabo sarebbe stato il celebre lessicografo Fayrūzā-bādī, autore di *al-Qāmūs al-Muḥīt*, il quale avrebbe attinto a sua volta da Ṣaġānī<sup>2</sup>. Successivamente, per una sorta di conformismo intellettuale, la vita artificiale di questa parola si sarebbe rinnovata e perpetuata fino ai nostri giorni<sup>3</sup>. Non inten-

<sup>1</sup> Cf. Sa‘īd al-Afġānī, *Ḥayāt kalimah*, in *Mağallat Mağma’ al-Luġah al-‘Arabiyyah fi al-Qāhira* 74 (maggio 1994), pp. 11-18.

<sup>2</sup> Raḍī al-dīn al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Ṣaġānī (m. 605/1252), di origine indiana, si distinse nel campo della lessicografia e dello studio dei *ḥadīṭ*. Tra le sue opere più famose, *al-Takmilah wa al-dayl wa al-ṣilah*, contenente il lemma suddetto, e il *Mağma’ al-baḥrayn*, entrambe consacrate al completamento ed alla correzione degli errori (comprese numerose *taṣhīfāt*) riscontrati nei lavori di linguistica precedenti e, in particolare, nel *Sihāḥ* di Ismā‘īl al-Ġawharī. Secondo Afġānī, dunque, nell’emendare alcuni sbagli il maestro indiano ne avrebbe, in realtà, introdotti altri. Molto apprezzato il dizionario di Ṣaġānī, rimasto incompleto, dal titolo *al-‘Ubab* (cf. J. A. Haywood, *Arabic Lexicography*, Leida, 1965, pp. 75-76.). Suyūṭī lo definisce come il più insigne studioso del suo tempo (Ġamāl al-dīn al-Suyūṭī, *Buġyat al-wu‘āt fi ṭabaqāt al-luġawiyīn wa al-nuḥāt*, Il Cairo, 1964, vol. I, p. 519).

<sup>3</sup> L’autore prende spunto da un articolo apparso sulla rivista *al-Muqtabas* del 1908 a firma di M. Kurd



diamo qui entrare nel merito della questione che esulerebbe dallo scopo che ci siamo proposti<sup>4</sup>; ciò che ci interessa è la classificazione dell'errore suddetto nella tipologia della *ṣuḥufiyyah*, il cui significato viene illustrato come segue: "I saggi di un tempo... definivano un tizio *ṣuḥufī* quando attingeva la sua scienza dai testi scritti (*ṣuḥuf*) senza [la guida] di un maestro, cosicché egli sbagliava a causa di un errore, di un *lapsus* (*taṣḥīf*), di un'aggiunta o di un'omissione che quelli contenevano"<sup>5</sup>.

'Alī e dal titolo *al-Iḥṣā' fī al-'ulūm* ("la specializzazione nelle scienze"), che inizia proprio con la definizione del termine *muḥṣī* come di "colui che ha approfondito lo studio di una sola scienza", v. Afġānī, *Ḥayāt*, p. 12. A titolo di informazione, contengono la quarta forma della radice *ḥaṣā* con lo stesso significato accolto da Kurd 'Alī i lessici monolingue di Zabīdī e di Bustānī, e quelli bi-lingue del Lane e del Wehr. Non la includono, invece, le opere di Ibn Durayd e Ibn Manzūr, nonché quelle degli occidentali Dozy e Kazimirski. Nel dizionario curato dal prof. R. Traini è presente il termine *ahīṣṣā'ī* reso con "specialista" sotto la radice *ḥaṣṣa* (per le referenze complete dei dizionari citati cf. Appendice I).

<sup>4</sup> Ci limitiamo, tuttavia, a rilevare come, pur riconoscendo la legittimità della questione, è forse possibile spezzare una lancia in favore delle fonti più antiche. Afġānī adduce due argomentazioni a sostegno della sua tesi: la prima, si fonda sull'impossibilità che venga associato al significato originario della radice *ḥaṣā* ("castrare", "evirare") un senso così diverso e lontano quale "specializzarsi" proprio del verbo *ḥaṣṣa* oppure che si avanzi un'interpretazione traslata (*maġāz*) e, in verità, piuttosto forzosa, del senso originario (Afġānī, *Ḥayāt*, p. 12), la seconda, tende a mettere in dubbio l'affidabilità delle medesime fonti, non sempre così accurate come ci si aspetterebbe. A suo avviso, in Ṣaġānī, ad esempio, l'abbondanza della produzione andrebbe a discapito della precisione, senza contare il giudizio di Muṣṭafā al-Ḥiġāzī, curatore di un'altra opera del lessicografo medievale dal titolo *al-Šawārid fī al-luġah*, secondo il quale, l'autore avrebbe "forse" inserito sotto alcune radici parole che non appartengono alle stesse (Afġānī, *Ḥayāt*, p. 13). Quanto a Fayrūzābādī, sarebbe da considerarsi inattendibile poiché, stando ai suoi biografici e ai suoi critici più accorti, avrebbe mentito per ben due volte sulle proprie origini genealogiche e avrebbe trasmesso, in alcuni casi, tradizioni di dubbia autenticità (*ġarā'ib*), cf. Afġānī, *Ḥayāt*, pp. 13-14 (sugli episodi della vita di Fayruzabadi, cf. Šams al-dīn Muḥammad al-Saḥāwī, *al-Ḍaw al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, Il Cairo, 1355 h, X, pp. 79-86 e Suyūṭī, *Buġyah*, pp. 117-118). Ponendo da parte le considerazioni piuttosto generiche del secondo punto, vogliamo soffermarci soltanto sul primo per osservare che, a prescindere dal caso in questione, il fenomeno della polisemia è piuttosto frequente nella lingua araba, per cui non è affatto singolare rinvenire significati differenti, quando non totalmente opposti (*a'dād*) sotto una medesima radice (cf., tra l'altro, Ibn al-Anbārī, *al-A'dād fī al-luġah*, Il Cairo, 1325 h). Altre obiezioni potrebbero concernere l'affinità semantica che spesso lega le radici aventi in comune le prime due radicali (stando anche alle tesi di studiosi moderni quali M. G. Carter, *Arabic Lexicography*, in *Religion, Learning and Science in the Abbasid period* edited by M. J. L. Young, J. D. Latham and R. B. Serjeant, Cambridge, 1990, pp. 106-117, v. in particolare le pp. 109-110 e di G. Bohas, *Le PCO, la composition des racines et les conventions d'association*, in *Bulletin des Etudes Orientales*, Damasco 43 [1991], pp. 119-139), nonché la tendenza degli Arabi, segnalata da Ibn al-Sikkīt, a mutare la terza radicale di un verbo sordo in *yā'* (cf. Ibn al-Sikkīt, *Kitāb al-qalb wa al-ibdāl*, in *al-Kanz al-luġawī fī al-lisān al-'arabī / Texte zur arabischen Lexikographie*, edito da August Haffner, Lipsia, 1905, pp. 3-65, in particolare il capitolo dal titolo *Bāb ḥurūf al-muḍā'af allaī tuqlabu ilā al-yā'*, ovvero "Capitolo sulle lettere del verbo germinato che si trasformano in *yā'*", come nel caso suddetto di *ḥaṣṣa* e *ḥaṣā*, pp. 58-61, con numerosi esempi di questo tipo).

<sup>5</sup> Afġānī, *Ḥayāt*, p. 18.

Pressoché identico il concetto espresso da 'Askarī, il quale ci informa che "taluni desumevano la scienza dai libri senza che gli *ulamā'* la infondessero, di modo che si verificava l'alterazione in ciò che trasmettevano"<sup>6</sup>. In queste asserzioni si allude in modo chiaro all'eventuale distrazione di un amanuense o alla cattiva lettura di chi interpreta malamente un testo, generalmente a causa dell'inappropriata collocazione dei punti diacritici (*taġyīr al-nuqaṭ*) pur mantenendo inalterato il *ductus* (*ṣūrat al-ḥaṭṭ*), in ciò consistendo precisamente il *taṣḥīf*<sup>7</sup>. Ğurġānī afferma, in proposito, che il fenomeno si verifica "quando si legge in modo differente da quello che si prefiggeva l'autore oppure contrariamente a quanto convenuto (*iṣṭalahū*)"<sup>8</sup>.

Alcuni dotti arabi introducono una distinzione tra il *taṣḥīf al-naẓar*, corrispondente a quanto sopra detto, e il *taṣḥīf al-sam'* – un equivoco che si creerebbe nell'ascolto di una parola a causa della somiglianza dei suoni o, più precisamente, per la contiguità dei loro luoghi di pronuncia (*maḥāriġ al-ḥurūf*), sebbene con questa ulteriore specificazione ci si allontani dal significato originale del termine che aveva a che vedere con lo scritto (*ṣuḥuf*)<sup>9</sup>.

Nel capitolo del *Muzhir* dal titolo *La conoscenza di ciò che ricorre secondo due varianti in guisa tale che si crede si sia verificato un taṣḥīf*, Suyūṭī registra una lunga lista di parole tratte dalle opere di linguisti e poeti famosi in cui si accostano due termini dallo stesso significato ma dalla diversa grafia, dovuta allo scambio di lettere molto simili fra di loro come la *bā'*, *tā'*, *ṭā'*, *nūn*, *yā'*; *ġīm*, *ḥā'*, *ḥā'*..., oppure ad un equivoco tra quei segni che, per quanto differenti, possono, talvolta, apparire molto simili sotto la mano del copista, come la *rā'* e la *nūn* o la *kāf* e la *lām* in posizione finale<sup>10</sup>. Tuttavia, egli esprime le proprie remore nel qualificare di *taṣḥīf* e dunque di errore queste incertezze grafiche attribuite agli eminenti maestri (*al-aimmā' al-aġillā'*) arabi del passato e preferisce assimilarle alla categoria dell'*ibdāl*, per la quale un vocabolo viene tramandato secondo più varianti, tutte altrettanto valide, generate dalla sostituzione di un suono con un altro foneticamente affine<sup>11</sup>. Il caso contemplato da Suyūṭī si riferisce comunque ad una identità del senso che non è indispensabile nell'accezione del *taṣḥīf*.

<sup>6</sup> Abū Aḥmad al-'Askarī, *Šarḥ mā yaqa' fī-hi al-taṣḥīf wa al-taḥrīf*, Il Cairo, 1963, p. 13.

<sup>7</sup> Cf. Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, *Šarḥ nuḥbat al-fīkr fī muṣṭalah ahl al-aṭar*, Damasco, 1934, p. 22.

<sup>8</sup> Cf. Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad al-Ĝurġānī, *al-Ta'rīfāt*, Tunisi, 1971, p. 32.

<sup>9</sup> Ṣubḥī al-Šālīḥ, *Dirāsāt fī fiqh al-luġah*, Beirut, 1960, pp. 236-237.

<sup>10</sup> Suyūṭī, *al-Muzhir fī 'ulūm al-luġah wa anwā'i-hā*, Il Cairo, s. d., Vol. I, pp. 537-556.

<sup>11</sup> Suyūṭī, *Muzhir*, p. 538. Ṣubḥī al-Šālīḥ sostiene che la confusione con la figura dell'*ibdāl* può riscontrarsi maggiormente con il *t. al-sam'* piuttosto che con il *t. al-naẓar* dal momento che le lettere affini dal punto di vista calligrafico hanno spesso, per converso, luoghi di pronuncia distanti; cf. *Dirāsāt*, p. 238.



Non sempre però l'aggiunta o l'omissione dei puntini si deve ad una distrazione o ad una scienza insufficiente. In campo retorico, ad esempio, il *tashīf* rappresenta una delle forme della paronomasia ovvero lo strumento cui ricorrono quei poeti che vogliono far mostra della propria abilità accostando nei loro versi parole simili nella forma ma differenti nel significato (*ġinās muṣaḥḥaf* o *taġnīs al-tashīf*)<sup>12</sup>.

In ogni caso, la possibilità che si insinui l'errore nella trasmissione del sapere è un timore quanto mai paventato dai primi studiosi musulmani, specialmente nella fase della fissazione del testo coranico e dei *ḥadīṭ*, dal momento che la *lectio defectiva* dell'arabo si presta facilmente alle alterazioni suddette. Per questa ragione, le inesattezze dal punto di vista grammaticale o le imprecisioni nella notazione manoscritta sono tra gli argomenti su cui si concentra massimamente la loro attenzione. In quasi tutti i trattati tecnici sulla scienza dei *ḥadīṭ* troviamo un capitolo dedicato al *muṣaḥḥaf* e cioè alla tradizione in cui si riscontra un errore di scrittura nell'*isnād* o nel *matn*. È indubbio che la presenza o l'assenza di un solo punto può avere talvolta grande importanza nel tentativo di decifrare un nome o di illustrare il significato di un vocabolo, se poi si tiene conto del fatto che i manoscritti più antichi erano in parte o del tutto sprovvisti di tali segni, la preoccupazione dei dotti musulmani ci appare quanto mai fondata.

Originariamente *tashīf* era un semplice sinonimo di *tahrīf* nel senso generale di contraffazione di un testo o di una parola<sup>13</sup>. In seguito, alcuni linguisti introdussero una distinzione tra i due termini e il secondo venne ad indicare più specificamente un cambiamento nella sola vocalizzazione<sup>14</sup>.

Nondimeno, viste sotto un'altra luce, queste "dimenticanze della penna" non mancano di risvolti comici e un curioso ed eclettico poligrafo medievale arabo,

<sup>12</sup> Di questo artificio ci si rende conto tuttavia solo dalla lettura e non dalla recitazione della poesia. Si trattava forse di pure esercitazioni stilistiche? Per quel che concerne le varie divisioni del *taġnīs* v. Ġurġānī, *op. cit.*, p. 29; Muḥammad Sa'īd al-Ibr e Bilāl Ġunaydī, *Al-Šāmīl fī 'ulūm al-luġah al-'arabiyyah wa muṣṭalaḥāṭi-hā*, Beirut, 1981, pp. 409-410. Particolarmente dettagliata risulta anche la voce *ġinās* nel dizionario *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*. Al-Ḥafāġī considera il *taġnīs* "una specie inferiore di *tanāsub*" (= corrispondenza tra parole in considerazione sia della loro forma sia del loro significato); cf. Šihāb al-Dīn al-Ḥafāġī, *Sirr al-Faṣāḥah*, Il Cairo, 1932, I, p. 162.

<sup>13</sup> Compiuto intenzionalmente diventa vera "falsificazione". È con questa accezione ad es. che la radice *ḥarrafa* viene comunemente adoperata nel Corano, cf. i versetti 4: 46; 5: 13; 2: 75 *et passim*.

<sup>14</sup> La precisazione suddetta viene attribuita a 'Asqalānī mentre per 'Askarī, i due termini sono dati come equivalenti; cf. Šubḥī al-Šāliḥ, *'Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalaḥu-h*, Damasco, 1959, pp. 272-273. È da evidenziare che spesso una variazione delle consonanti comporta anche una diversa vocalizzazione, come si evince dagli esempi che forniamo più avanti.

nonché esertissimo delle tradizioni, quale 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Ġawzī (m. 595/1200) non poteva lasciarsi sfuggire un'occasione così ghiotta<sup>15</sup>.

La sua raccolta di aneddoti umoristici dal titolo *Aḥbār al-ḥamqā wa al-muġaffalīn* contiene — oltre ai consueti giochi di parole, assonanze e doppi sensi, tipici della comicità di ogni latitudine e di ogni sostrato culturale — un consistente numero di storielle esclusivamente basate sulle distorsioni dell'ortografia e della grammatica araba<sup>16</sup>.

I capitoli X e XI, in particolare, sono consacrati agli errori grossolani commessi da *ḥuffāz* e *muḥaddiṭūn* ignoranti i quali, nel tentativo di colmare le lacune della scrittura, aggiungono in modo del tutto arbitrario i punti diacritici oppure si limitano ad accogliere dogmaticamente le evidenti distrazioni dei copisti. L'effetto umoristico si snoda in queste pagine sul doppio binario dell'interpolazione, da una parte, e del senso inconsueto o assurdo che la frase viene ad assumere, dall'altra.

Riportiamo di seguito due esempi tratti dal capitolo su "Gli sciocchi tra coloro che pretendono di conoscere a memoria il Corano, ma lo leggono in modo errato (*muṣaḥḥafūn*)" (cap. X).

'Abd Allāh Ibn 'Umar Ibn Abān riferisce che Muškidānah lesse in sua presenza nel commento coranico: "Ya'ūq e Bašr". [Un tale] lo corresse: — È Ya'ūq e Nasr!<sup>17</sup> Ma egli rispose: — Ci sono i punti diacritici sulla *sin*!

— I punti sono un errore! Ribatté l'altro.

— Allora risali all'originale!<sup>18</sup>

'Uḡmān Ibn Abī Šaybah lesse...: "Quando lottate, lottate da *forna*", anziché da "*impavid*"<sup>19</sup>.

Nel primo aneddoto, il malinteso nasce dalla confusione tra *نسر* e *بشر*, probabilmente a causa di un precedente *ductus* privo di punti, nel secondo, la confu-

<sup>15</sup> Ibn al-Ġawzī è autore, tra l'altro, di un libro sulle *'ilal* (lett. "malattie") nei *ḥadīṭ* dal titolo *al-'Ilal al-mutanāhiyyah fī al-aḥādīṭ al-wāḥiyyah*, oltre al piuttosto noto *Kitāb al-mawḍū'āt* ovvero *Sui ḥadīṭ non autentici* presenti nelle opere dei mistici e in particolare nell'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* di al-Ġazālī.

<sup>16</sup> L'edizione di cui ci siamo serviti per questo studio è quella di Damasco, s. d. poi ristampato fotostaticamente nel 1983. Il libro contiene numerosi refusi che si è cercato di emendare in un'altra edizione del 1985, la quale risulta però mancante qua e là di alcune righe. Abbiamo preferito perciò in questo studio attenerci alla prima, di seguito indicata come *Ḥamqā*. Il testo è stato da noi tradotto integralmente in occasione della tesi di laurea su *L'umorismo nella letteratura araba medievale: gli Aḥbār al-ḥamqā wa al-muġaffalīn di Ibn al-Ġawzī*, Roma, 1985.

<sup>17</sup> Nomi di due divinità yemenite di epoca preislamica, menzionate in Cor. 71: 23.

<sup>18</sup> L'"originale" coranico è l'archetipo celeste (*umm al-kitāb*) conservato su tavola ben custodita (*al-lawḥ al-maḥfūz*), come ci informa il Corano stesso: cfr. 13: 39; 43: 4; 52: 2-3... Ibn al-Ġawzī fornisce di seguito altre due varianti dello stesso aneddoto riportate da diversi trasmettitori, cf. *Ḥamqā*, p. 72.

<sup>19</sup> Cf. Cor. 26: 130 *Ḥamqā*, p. 73.



sione è tra خَبَازِينَ (= fornai) e جَبَّارِينَ (= impavidi). Come appare evidente da questi passi, non è possibile cogliere il nesso della battuta prescindendo dal testo.

Una fonte spesso citata da Ibn al-Ġawzī è il noto tradizionalista ed erudito di Bagdad Abū al-Ḥasan al-Darāqutnī (m. 385/995) autore di numerosi scritti sui *ḥadīṭ* andati per la maggior parte perduti. Egli avrebbe composto, fra l'altro, un'opera sulle *taṣhīfāt* da cui probabilmente Ibn al-Ġawzī attinge<sup>20</sup>. Molte delle sue storielle hanno come protagonista un trasmettitore definito dagli studiosi medievali "degno di fiducia", il kūfiota 'Uṭmān Ibn Abī Šaybah, vissuto nel III secolo dell'egira. A dispetto della sua fama, lo si dipinge qui nelle vesti singolari di uno sciagurato *ḥāfiẓ*, il quale, in modo piuttosto disinvolto, storpia i versetti coranici<sup>21</sup>. Alla stregua di molti personaggi degli *Ḥamqā*, 'Uṭmān riveste il doppio ruolo del saggio-folle, dell'uomo di cultura ma anche di mondo che di tanto in tanto abbandona l'abito serio per indossare i panni del giullare<sup>22</sup>.

La contraffazione di brani del Corano, fosse solo per motivi scherzosi, ha sempre suscitato diffidenza quando non aspra riprovazione da parte degli ambienti islamici di ogni epoca<sup>23</sup>. Di questo sembra però non preoccuparsi troppo il Nostro, il quale, nella lunga introduzione iniziale, perora la causa dell'umorismo con abbondanti citazioni di *ḥadīṭ* e di sentenze di uomini eminenti dell'Islām<sup>24</sup>.

Quello dei capitoli in questione è un genere di divertimento particolarmente colto ed elevato, rivolto soprattutto agli eruditi che conoscono le scienze tradizionali e possiedono una conoscenza mnemonica delle fonti<sup>25</sup>. Ciò è dimostrato dal fatto che sovente l'autore omette la citazione corretta dei versetti o dei *ḥadīṭ* – talvolta peraltro appena accennati – limitandosi a riferire quella errata:

<sup>20</sup> L'opera è citata in Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī fī šarḥ "taqrīb" al-Nawāwī*, Il Cairo, 1307, p. 197 e in 'Asqalānī, *op. cit.*, p. 22.

<sup>21</sup> Cenni biografici in Muḥammad Ibn Ġa'far al-Kattānī, *al-Risālah al-muṣṭaṭrafah li-bayān mašhūr kutub al-sunnah al-mušrafah*, Il Cairo, s.d., p. 50.

<sup>22</sup> 'Uṭmān incarna qui il prototipo dello *ẓarīf*, dell'uomo cioè raffinato, brillante e dall'eloquio ricco di *humour*, considerato come l'ideale in gran parte della letteratura di *adab* medievale, cf., tra l'altro, dello stesso Ibn al-Ġawzī il *Kitāb al-ẓirāf wa al-mutamāğinīn*, Beirut, 1981.

<sup>23</sup> Ibn Kaṭīr nel suo *Iḥtišār 'ulūm al-ḥadīṭ*, si mostra sorpreso dell'atteggiamento di 'Uṭmān definendolo *ğarīb ġidd-an* dal momento che a lui è attribuita anche la composizione di un *tafsīr* (Il Cairo, 1951, p. 192), e lo stesso saggista moderno Šubḥī al-Šāliḥ afferma che la "stoltezza di taluni giunge ad un limite intollerabile (*lā yuṭāqu*) quando si permettono di contraffare il Corano", cf. *'Ulūm al-ḥadīṭ*, p. 280.

<sup>24</sup> *Ḥamqā*, pp. 15–21.

<sup>25</sup> Agli altri capitoli del libro è riservato un umorismo più "facile" o "popolare"; v. ad es. gli aneddoti dedicati a Ġuḥā (cap. VIII).

Ci ha raccontato Ismā'īl Ibn Muḥammad: "Ho sentito 'Uṭmān Ibn Abī Šaybah leggere: 'E se non lo colpirà un acquazzone, un'ombra...'; e lesse ancora: 'Ai *Ḥāriğiti* a mo' di cani'"<sup>26</sup>.

Nella prima parola il sostantivo ظِلٌّ (= ombra) sostituisce طَلٌّ (= rugiada) (Cf. Cor. 2: 265), con la semplice aggiunta di un punto, nella seconda جَوَارِحُ (= animali da preda) diventa حَوَارِجُ (= *Ḥāriğiti*) (cf. Cor. 5: 4).

Il fulcro della comicità poggia per lo più sulla constatazione dei gravi abbagli linguistici in cui sono incappati questi presunti dotti, piuttosto che sul nuovo contenuto, spesso del tutto stravagante, del discorso. Si può forse a ragione parlare di una sorta di umorismo "calligrafico" o "visivo", in cui gli scherzi saltano subito all'occhio del lettore allenato. Storielle di tal genere, praticamente intraducibili in altra lingua<sup>27</sup>, non sono adatte al racconto orale o alla declamazione ma alla sola lettura personale.

Accanto agli stravolgimenti di singoli termini, non sono infrequenti quelli di intere frasi, di varia lunghezza, come se lo sciocco, o il presunto tale, avesse preso una manciata di punti diacritici e li avesse lanciati a caso sulla riga senza badare al risultato. Sono tra questi esempi alcune delle battute più felici del testo, come a proposito del versetto: "Fra questi e quelli verrà posta una muraglia con una porta" (Cor. 57: 13) che diventa "Fra questi e quelli verrà posta una gatta con un dente", con evidente svista tra بِسُورٍ لَهُ بَابٌ (versione esatta) e سِنُورٍ لَهُ نَابٌ (versione interpolata)<sup>28</sup>, oppure l'aneddoto dello studente sciocco il quale interrogato dal padre circa le sure che apprendeva dai *kuttāb* recita: "(Giuro per questa contrada) e per mio padre che non ha figli... (والدي بلا ولد)" anziché "per un padre e ciò che ha generato (والد وما ولد)", (Cor. 90: 3)<sup>29</sup>.

Altrettanto gustosa è la storiella dell'umile predicatore di un villaggio, il quale chiede lumi ad un esperto circa l'esatta dizione del versetto 5 della Sura Aprente:

"Io prego con questa gente da un pezzo ma ho dei dubbi riguardo ad alcuni punti del Corano. Aiutami a risolverli. Uno di essi è: 'Sia lode a Dio, Te noi adoriamo e a Te ...', ma che cos'è 'novanta' o 'settanta'? Sono dubbioso su questo punto e dico 'novanta' per precauzione"<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> *Ḥamqā*, p. 72. Oltre all'anacronismo, è evidente un giudizio spregiativo nei confronti di questa antica setta puritana dell'Islām.

<sup>27</sup> La stessa trascrizione fonetica non aiuta a comprendere la natura dell'equivoco.

<sup>28</sup> *Ḥamqā*, p. 73. Stesso aneddoto in *al-Ġāmi' li-aḥlāq al-rāwī wa ādāb al-sāmi'* di Ḥaṭīb Bağdādī, cit. in Šubḥī al-Šāliḥ, *'Ulūm al-ḥadīṭ*, p. 275.

<sup>29</sup> *Ḥamqā*, p. 77.

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



La frase esatta, نستعين “noi ricorriamo”, viene interpretata come سبعين “setanta” o تسعين “novanta”. La stoltezza di taluni tocca il culmine quando oltre a riferire la versione sbagliata, cercano di darne a tutti i costi fantasiose giustificazioni con le relative esegesi<sup>31</sup>.

Altri esempi di interpolazione presenti nel capitolo X<sup>32</sup>:

- 1 – يَجْرُوكَ “ti feriscono” invece di يُخْرِجُوكَ “ti espellono” (Cor. 8: 30)
- 2 – هَوِيَا “appassionatamente” invece di هَوَانَا “modestamente” (Cor. 24: 63)
- 3 – المَدْبِرَ “l’amministratore” invece di المَدْتِرَ “l’avvolto nel mantello” (titolo della sura n. 74)
- 4 – رَجُلٍ “piede” invece di رَحْلٍ “sacco” (Cor. 12: 70)
- 5 – مِيزَابٍ “grondaia” invece di مِيرَاثٍ “eredità” (Cor. 3: 180)
- 6 – جَبِيرٍ “Ġabīr” invece di خَبِيرٍ “esperto” (Cor. 25: 59)
- 7 – قَيْسٍ “misura” invece di فِتْنَتَيْنِ “due partiti” (Cor. 4: 88)
- 8 – وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا “per quelle che vengono di mattina” invece di وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا “per le puledre veloci” (Cor. 100: 1)
- 9 – مِمَّا يَغْرِسُونَ “di quel che piantano” invece di مِمَّا يَعْرِشُونَ “di quel che fabbricano” (Cor. 16: 68)
- 10 – وَعَدَهَا إِيَّاهُ “la promise a suo padre” invece di وَعَدَهَا إِيَّاهُ “la promise a lui” (Cor. 9: 114)
- 11 – أُصِيبَتْ بِهِ مِنْ أَسَاءٍ “io colpii con un’afflizione” invece di أُصِيبَ مِنْ أَسَاءٍ “io colpisco chi voglio” (Cor. 7: 156)
- 12 – قَبَادُوا “apparvero” invece di فَتَادُوا “chiamarono” (Cor. 38: 3)
- 13 – لَا يَسْعُ “non contiene (?) (i pagani)”, invece di لَا نَبْتَغِي “non trattiamo (con i pagani)” (Cor. 28: 81)
- 14 – فَأَنَا أَوَّلُ الْعَائِدِينَ “sono il primo di quelli che tornano”, invece di فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ “sono il primo degli adoratori” (Cor. 43: 81)
- 15 – كُلُّ خَبَّازٍ “ogni fornaio” invece di كُلُّ جَبَّارٍ “ogni tiranno” (Cor. 11: 50, 14:15)

<sup>31</sup> “Non si fa in tempo a commettere un errore che già è [pronto] un *tafsīr*”, commenta l’autore per bocca di un tradizionalista, *Ḥamqā*, p. 74.

<sup>32</sup> Le liste che seguono contengono solo una scelta delle *taṣḥīfāt* presenti nei capitoli in questione. Per i rimandi all’originale cf. l’appendice allegata all’articolo.

16 – يَرْفَعُهُ (con la *kasrah* sotto la lettera ‘ayn) invece di يَرْفَعُهُ “lo sollevi” (Cor. 35: 10).

17 – شَيْخًا “(un lungo) vecchio” invece di سَيْعًا “(una lunga) occupazione” (Cor. 73: 7)

Come si può constatare, nell’esempio 16 si verifica un’innovazione solo nella lettura delle vocali, mentre negli esempi 1, 7, 8, 11, 13 i mutamenti riguardano la punteggiatura e la vocalizzazione insieme.

Contraffazioni isolate del Corano sono disseminate anche in altri capitoli come nel XXI dedicato agli sciocchi fra gli asceti e nel XXII consacrato ai maestri. Nel primo caso, il versetto: “(Dio tramuterà) le loro azioni cattive in buone” (cf. Cor. 25: 70) si trasforma in bocca ad un uomo pio: “(Dio tramuterà) *i loro denti in travi*” (سَنَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ invece di أَسْنَانَهُمْ خَشَبَاتٍ). Nel secondo, la correzione di un maestro diventa la causa di un ulteriore equivoco: il sostantivo اِثْل “tamarisco”, cf. Cor. 34:16) diventa prima اِثْل e poi اِبْل.

In generale, gli errori vengono attribuiti a gente del popolo semi-autodidatta (*min al-muta’llimīn min al-‘āmmah*), che non ha la possibilità di seguire personalmente uno *ṣayḥ*<sup>33</sup>. Non mancano però nomi autorevoli, soprattutto nel campo dei *ḥadīṭ*, accusati di sviste clamorose<sup>34</sup>. Anzi, il campo delle tradizioni offre, come si può ben immaginare, il materiale più ampio al riguardo e, mossi dall’intento di stabilire l’attendibilità di un resoconto relativo al Profeta, gli esperti del settore discutono sul grado di affidabilità del *muṣaḥḥaf*<sup>35</sup>. Gli errori segnalati si riferiscono, in primo luogo, alla catena delle autorità garanti (*isnād*).

Abū Bakr Ibn Abī Uways racconta: “Mentre ‘Abd Allāh Ibn Ziyād citava alcuni *ḥadīṭ* arrivò a quello di Šahr Ibn Ḥawšab e riferì: – Mi ha trasmesso Šahr Ibn Ḥawšab, il quale disse... Gli chiesi: – Chi è costui? Rispose: – È un uomo del Ḥurāsān ed ha un nome persiano. – Ma forse intendi Šahr Ibn Ḥawšab? Ribattei. Così capimmo che egli apprendeva dai libri”<sup>36</sup>.

Anche qui la confusione, poco percettibile in trascrizione, è evidente solo dalla scrittura: حَوْشَبْ invece di حَوْشَبْ, con la sottrazione di un solo punto.

<sup>33</sup> Ibn Kaṭīr, *op. cit.*, p. 192.

<sup>34</sup> L’*imām* Šāfi‘ī accusa l’*imām* Mālik di aver confuso i nomi di alcuni trasmettitori menzionando ‘Umar invece di ‘Amr Ibn ‘Uṭmān, o Ġābir invece di Ġabr Ibn ‘Atīk, cf. al-Ḥākam al-Nisābūrī, *Ma‘rifat ‘ulūm al-ḥadīṭ*, Il Cairo, 1937, p. 150.

<sup>35</sup> A proposito della categoria in cui far rientrare il *muṣaḥḥaf*, se deve essere intermedia tra il *ṣaḥīḥ* e il *ḥasan* o tra il *ḥasan* e il *ḍa‘īf*, cf. Šubḥī al-Šāliḥ, *‘Ulūm al-ḥadīṭ*, p. 280.

<sup>36</sup> *Ḥamqā*, p. 78.



La battuta finale, inoltre, allude all'importanza della trasmissione diretta del sapere e dunque del rapporto maestro-discepolo rispetto all'apprendimento libresco<sup>37</sup>.

In un episodio riferito da Ġāhiz in prima persona si mette, tuttavia, in dubbio anche la genuinità dell'audizione quando chi recepisce il messaggio è ignorante o ha un difetto nell'udito:

“Una volta dettai ad un uomo la parola ‘amr–an, egli capì *satr–an* e scrisse *Zayd–an*”<sup>38</sup>.

Altri nomi storpiati nel testo:

- 18 – خوات invece di جواب
- 19 – ابن سرين invece di ابن شرين
- 20 – جرير invece di خريز
- 21 – معاذ ابن جبل invece di معاذ ابن جبل
- 22 – علقمة ابن مرتد invece di علقمة ابن مرید
- 23 – شيبة invece di ستة
- 24 – نغير invece di بغير
- 25 – سفیان الثوري invece di سقنان البوري

Le parole trasfigurate generano quasi sempre una sequenza casuale di lettere, che hanno in comune una vaga assonanza. A volte però il nuovo termine possiede un significato che rende la nuova frase assurda o grottesca: chi riferisce un *ḥadīṭ*, ad esempio, è un certo “Settantasette” la cui fonte è “l’Egitto”<sup>39</sup>; oppure il nome *Ḥirrīt* viene letto malauguratamente *ḥarrayt* (= ho defecato)<sup>40</sup>.

Nell’aneddoto dell’allievo che si rivolge al maestro dicendo: “Ti ha trasmesso *tua madre*”, si assiste ad un doppio mutamento del nome dovuto ad un errore nella vocalizzazione. Il segno *امي* (Umayy) viene frainteso con l’espressione *أمي* (“mia madre”), che, rivolta dal discepolo al depositario ultimo della trasmissione, diventa “tua madre”<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Nell’enumerare le fonti attraverso le quali è possibile conoscere l’esatta origine di una parola *Ṣuyūfī* menziona in primo luogo la trasmissione orale dei maestri. Cfr. *Muzhir*, vol. I, p. 270.

<sup>38</sup> *Ḥamqā*, p. 89.

<sup>39</sup> *Ḥamqā*, p. 79.

<sup>40</sup> *Ḥamqā*, p. 85.

<sup>41</sup> *Ḥamqā*, p. 73. Lo stesso equivoco si ha con il nome Ubayy (ابي) che si può leggere anche *abī* (= mio padre), cf. *Ḥāṭir al–Samīn al–Adawī, Ḥāṣiyyah luqaṭ al–durar*, s.l., 1938, p. 95.

Di sapore vagamente blasfemo è, infine, la storiella attribuita ad un anonimo tradizionalista sciocco (*ba‘d al–muḥaddiṭīn al–muḡaffalīn*), il quale introduce un racconto dicendo: “Trasmesso [nell’ordine] dal Profeta – che Dio lo benedica e gli conceda la pace – da Gabriele, da Dio, *da un uomo*”<sup>42</sup>. La nota eulogia che segue spesso il nome di Allāh عز وجل (= Egli è Potente e Eccelso) si è trasformata in *من رجل* (= da un uomo)! La grafia delle due frasi, non proprio identica nell’arabo stampato, può diventare molto vicina sotto la mano del copista.

Ulteriori esempi di espressioni equivocate nel capitolo XI:

- 26 – “riguardo a colui del cui padre è stata divulgata la storia”, invece di “riguardo a colui che beve nei vasi d’argento”;
- 27 – “vacca” invece di “pianura” *بُهرة*;
- 28 – “pietra con cui si esorcizza il malocchio” invece di “carota” *جزرة*;
- 29 – “imbronciato” invece di “satollo” *محبنطىء*;
- 30 – “ciuffo” invece di “sacco” *قرع*;
- 31 – “vino” invece di “pane” *خبز*;
- 32 – “fanciullo” invece di “al-Ḍabī” *الضبي*;
- 33 – “guardiano” invece di “pantofole” *خفّين*;
- 34 – “il giorno dei Kilāb” invece di “il giorno del discorso” *يوم الكلام*<sup>43</sup>;
- 35 – “calura” invece di “pus” *قيح*;
- 36 – “prediche” invece di “legna” *حطب*;
- 37 – “fu emancipata” invece di “si appartò” *اعتكفت*;
- 38 – “fratello germano del padre” invece di “stretto di vaso” *ضيق الآنية*;
- 39 – “prova evidente” invece di “graziosetta” *بئينة*;
- 40 – “ricompensa” invece di “mattoni” *أجرة*;
- 41 – “pozzo” invece di “amore” *حب*;
- 42 – “bersaglio” invece di “esposizione” *عرض*;
- 43 – “il giorno dei Kilāb” invece di “I Marḡiyya (?) sono gli ebrei della *qiblah*” *المرء حيث* invece di *يَهوى قلبه* “l’uomo è dove tende il suo cuore”

<sup>42</sup> *Ḥamqā*, p. 80.

<sup>43</sup> Riferimento ai Banū Kilāb, una delle tribù preislamiche. Il “giorno dei Kilāb” è il nome di uno degli *Ayyām al–‘Arab*, ovvero delle battaglie che queste tribù combattevano tra di loro, cf. *EF*, I, 816b.

<sup>43a</sup> Cfr. variante in ‘Askarī, *op. cit.*, p. 17.



- 44 – اَسْحَرَ “ammalio” invece di اَشَجَّ “ferisco”  
 45 – بُعْرَةَ ان يَفْتَلَا “uno sterco (?) che esaminassero” invece di بِغِرَّة ان يُقْتَلَا “proditoriamente che fossero uccisi”<sup>43bis</sup>  
 46 – شَيْتَا “un po’” invece di سَتَا “sei”  
 47 – ذُو غَيْرَةٍ “chi è geloso” invece di ذُو عَثْرَةٍ “chi sbaglia”  
 48 – اِحْتَجَمَ “si fece salassare” invece di اِحْتَجَرَ “si rinchiuse”  
 49 – اِزَارَ “mantello” invece di ظَهَارَ “ripudio”  
 50 – حَرَسَ “lupo” invece di جَرَسَ “campanello”  
 51 – حَنَائِزَ (?) invece di جَنَائِزَ “funerali”  
 52 – اِذْهَبُوا عَنَّا “allontanatevi da noi” invece di اِذْهَبُوا غَيِّبًا “profumatevi raramente”.

Con il n. 49 abbiamo una forma di *taṣḥīf al-sam‘ (izār / zihār)* venendo a mancare una vera e propria affinità grafica<sup>44</sup>. In un solo caso la parola fonte di confusione resta inalterata ma risulta diversa l’interpretazione che se ne dà:

Ci ha riferito Abū al-Ḥasan al-Dāraqutnī che Abū Mūsā Muḥammad Ibn al-Muṭannā un giorno disse (alla sua tribù): “Noi siamo un popolo di nobile lignaggio, discendiamo dagli ‘Anazah e il Profeta pregò per noi, poiché è stato tramandato che pregò davanti a ‘Anazah” Egli credeva che avesse pregato per loro, mentre l’*‘anazah* davanti alla quale il Profeta aveva pregato era una lancia corta che indossava su di sé, quindi la conficcava al suolo e pregava rivolto in quella direzione<sup>45</sup>.

Un’altra tipologia di scherzi presente negli *Ḥamqā* e strettamente legata alla lingua araba è quella concernente gli errori di grammatica. Difficili da rendere in traduzione come gli esempi precedenti, in essi spesso la scrittura resta immodificata e l’equivoco non è evidente senza un’adeguata spiegazione:

Ibrāhīm studiava presso al-A‘maš e [una volta] recitò: “Disse *li-min ḥawli-hi*: Non ascoltate...”. Al-A‘maš lo corresse: – È *li-man ḥawla-hu* (= a chi gli era intorno). [L’altro] rispose: – Non avevi detto che *min* regge la *kasrah*?<sup>46</sup>,

l’espressione araba mantenendo in entrambi i passi il medesimo aspetto *لَمِنْ حَوْلِهِ*. Il maggior numero di storielle di questo tipo è concentrato nel capitolo XVIII, consacrato agli strafalcioni che si odono in bocca agli sciocchi presuntuosi, i quali si illudono di parlare in modo eloquente e corretto.

<sup>44</sup> Tra questi due termini c’è assonanza tra le vocali ma differiscono i segni consonantici.

<sup>45</sup> *Ḥamqā*, p. 81. In base a ciò, un’ulteriore distinzione viene introdotta da taluni tra il *t. al-lafz* e il *t. al-ma’nā*, relativamente all’equivoco che può verificarsi nell’espressione verbale o nel suo significato. Cf. Suyūṭī, *al-Tadrīb*, pp. 196–197.

<sup>46</sup> *Ḥamqā*, p. 76.

Gli errori più frequenti riguardano l’accordo dei casi come nell’espressione: *yā ma’sar al-mallaḥūn* (“o popolo dei marinai”)<sup>47</sup> con il secondo termine dell’*iḍāfah* al nominativo invece che al genitivo (*mallaḥīn*) oppure *ibda’ bi-yādā-ka wa-riḡlā-ka* anziché *ibda’ bi-yaday-ka wa-riḡlay-ka*: “comincia (le abluzioni) dalle mani e dai piedi”<sup>48</sup>...

In un altro aneddoto, un tale informa il destinatario della sua missiva: “Scrivo da Ṭīs” volendo significare Ṭūs<sup>49</sup>. Gli chiesero il motivo della modifica del nome ed egli rispose: “Perché la particella *min* (= da) regge il caso obliquo”. Gli fecero osservare: “Al caso obliquo si declina [eventualmente] la sola lettera finale non un’intera regione che conta cinquanta villaggi!”<sup>50</sup>.

Piuttosto interessanti le considerazioni dell’autore sulla stoltezza dei pedanti che fanno sfoggio della lingua classica nelle situazioni non appropriate o con la gente del popolo:

Alcuni grammatici discutono di morfologia con i profani e ciò rientra nella categoria della stoltezza, anche se fosse a ragione, poiché bisogna parlare a ciascuno soltanto di quel che comprende. Ibn ‘Aqīl riferisce: “Il nostro maestro Abū al-Qāsim Ibn Burhān al-Asadī ammoniva i suoi allievi: – Guardatevi dal trattare di grammatica con i profani, poiché è come dire strafalcioni tra le persone distinte” e aggiungeva: “Ciò si spiega con il fatto che la correttezza tra le persone scorrette è vana e sprecare la scienza non è lecito”...

È pura stoltezza, inoltre, anche quella degli insegnanti “che fanno troppo i meticolosi con i bambini”<sup>51</sup>. La follia di taluni giunge poi al punto di discutere di grammatica in presenza di moribondi:

Abū al-‘Aynā racconta sul conto del poeta al-‘Itfī che un giorno entrò da un uomo a Baṣrā mentre questi esalava l’ultimo respiro e gli disse: “Recita: *lā ilāh-a illā Allāh-u* oppure se preferisci *lā ilāh-a illā Allāh-a* la prima variante piace di più a Sībawayh”...<sup>52</sup>

Ibn al-Ġawzī evidenzia in più punti la diglossia esistente tra la lingua scritta e quella parlata e, in particolare, sul raro uso nel dialetto del duale dei verbi e del caso nominativo sia nel duale sia in alcuni numerali:

<sup>47</sup> *Ḥamqā*, p. 119.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Provincia del Ḥurāsān conquistata dagli Arabi sotto il califfo ‘Uṭmān tra gli anni 29 e 31 dell’egira, cf. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu’ḡam al-buldān*, Beirut, 1955, p. 295.

<sup>50</sup> *Ḥamqā*, pp. 123–124.

<sup>51</sup> *Ḥamqā*, p. 125.

<sup>52</sup> *Ḥamqā*, p. 120.



Un grammatico si fermò presso un uomo e chiese: "Quante di queste melanzane potrei avere per un *qirāf*?" "Cinquanta (*ḥamsīn*)." Il grammatico lo corresse: "Di: *ḥamsūna*" E aggiunse: "Dammene di più!" E l'altro: "Sessanta (*sittīn*)." "Di: *sittūna*" Quindi aggiunse: "Dammene di più" Ma l'uomo gli gridò: "Tu giri attorno al centinaio, ma non l'avrai!"<sup>54</sup>.

Abū Zayd il grammatico riferisce: "Mi fermai da un macellaio che vendeva delle interiora e gli chiesi: 'Quanto costano queste due interiora (tutto al duale)?' 'Due *dirham*, o due noiosi!'"<sup>55</sup>.

La scarsa differenziazione infine, sempre nel dialetto, tra suoni fonetici molto vicini viene messa in risalto nel brano seguente.

Al-Madā'inī riferisce: "Un imām recitò: '*Wa al-azzāllīn*'<sup>56</sup> con la *zā'*. Un uomo gli lanciò una pedata di dietro e l'imām esclamò: 'Ahi *ḡahr-ī*'<sup>57</sup> L'uomo lo corresse: 'È così e così: prendi la *dāḡ* del tuo *ḡahr* e mettila in *al-azzāllīn* e starai bene!' (il suo interlocutore aveva la barba lunga)"<sup>58</sup>.

In generale, tutti questi scherzi linguistici risultano piuttosto innocui, quanto a conseguenze, per i loro protagonisti. Un'eccezione costituisce però l'aneddoto riportato per ben tre volte nel testo: una prima volta nel cap. XI, quindi in due varianti del capitolo XVI, dedicato agli sciocchi tra i ciambellani (*ḥuḡḡāb*) e i *kuttāb*<sup>59</sup>, questi ultimi alle prese, spesso in modo maldestro, con la corrispondenza ufficiale. L'errore del protagonista, anche lui impigliatosi nel pericoloso – questa volta davvero! – laccio della radice *ḥaṣā* (v. l'inizio di questo articolo), avrà delle conseguenze fatali per i destinatari:

Sulaymān Ibn 'Abd al-Malik scrisse ad Abū Bakr Ibn Ḥazm: "Fai un censimento (*iḥṣī*) degli eunuchi che sono presso di te." Ma il suo *kātib* aggiunse erroneamente un punto diacritico e quello lesse con la *ḥā'* [i. e. *أحصي* invece di *أحصي*] e li castrò. Disse un eunuco quel giorno: – Oggi abbiamo meritato veramente il nostro nome!<sup>60</sup>

<sup>53</sup> Unità di misura pari ad un dodicesimo del *dirham* o a quattro "grani" (*ḥabbah*), cf. W. Hinz, *Islami-sche Masse und Gewichte*, Leide, 1970, pp. 12–13.

<sup>54</sup> *Ḥamqā*, pp. 122–123.

<sup>55</sup> *Ḥamqā*, p. 126. Molto usata in tutto il libro l'espressione colloquiale *āṣ* ("che", "che cosa?"). Cf., ad esempio, le pp. 77, 173, 174.

<sup>56</sup> Errore per *al-aḡḡāllīn* ("coloro che vagolano nell'errore"), cf. Cor. 1:7.

<sup>57</sup> Errore per *zahr-ī* ("la mia schiena").

<sup>58</sup> Un argomento ricorrente nel libro è il tema della barba lunga come segno di stoltezza (v. Introduzione, pp. 27–30). Si tratta di un *topos* della letteratura araba consacrato nel libro della barba di Abū al-Anbas al-Saymarī, cf. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, trad. a cura di Bayan Dodge, *A Tenth-century survey of Muslim culture*, New York-London, 1970, vol. III, p. 332.

<sup>59</sup> La prima inserzione è senz'altro un errore in quanto né il protagonista né l'argomento hanno a che vedere con i *ḥadīṭ*.

<sup>60</sup> *Ḥamqā*, pp. 79 e 105. Nella prima versione si menziona 'Abd al-Malik invece di suo figlio Sulaymān.

## APPENDICE I Dizionari menzionati nell'articolo

Bustānī (al-), B., *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, Beirut, 1987 (I edizione Beirut 1867–1870)

Dozy, R., *Supplement aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1991, ristampa anastatica della prima ediz. di Leida, 1881

Ibn Durayd, *Kitāb ḡamharat al-luḡah*, Beirut, 1987

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut, 1956

Kazimirski, A. (De Biberstein), *Dictionnaire arabe-français*, Parigi, 1860

Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon*, Leida, 1863–1893

Traini, R., *Vocabolario arabo-italiano*, Roma, 1966

Wehr, H., *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Wiesbaden, 1961

Zabīdī (al-), Muḥibb al-dīn, *Tāḡ al-'arūs min ḡawāhir al-qāmūs*, al-Kuwayt, 1965–1977

## APPENDICE II Rimandi al testo originale

1. p. 72, r. 13	19. p. 78, r. 9	37. p. 84, rr. 3–4
2. p. 73, r. 2	20. p. 79, r. 5	38. p. 84, r. 12
3. p. 73, r. 7	21. p. 82, r. 1	39. p. 84, r. 13
4. p. 73, r. 9	22. p. 82, r. 1	40. p. 85, r. 5
5. p. 74, r. 2	23. p. 87, r. 3	41. p. 85, rr. 7, 9
6. p. 74, r. 10	24. p. 90, r. 9	42. p. 85, r. 11
7. p. 75, r. 16	25. p. 91, rr. 7–8	43. p. 86, rr. 1–2
8. p. 76, r. 7	26. p. 80, rr. 1–2, p. 83, r., 7	44. p. 87, r. 8
9. p. 76, r. 8	27. p. 80, r. 12	45. p. 87, r. 12
10. p. 76, r. 9	28. p. 81, r. 2	46. p. 88, rr. 2–3
11. p. 76, r. 9	29. p. 81, r. 9	47. p. 88, r. 4
12. p. 76, r. 9	30. p. 82, r. 7	48. p. 88, rr. 7–8
13. p. 76, r. 10	31. p. 82, r. 9	49. p. 88, rr. 10, 12
14. p. 76, r. 10	32. p. 83, r. 2	50. p. 90, r. 9
15. p. 76, r. 10	33. p. 83, r. 8	51. p. 91, r. 5
16. p. 76, r. 12	34. p. 83, r. 10	52. p. 91, rr. 8–10
17. p. 77, r. 2	35. p. 83, r. 14	
18. p. 78, r. 7	36. p. 84, r. 2	



"LA CAPRA E IL ĠŪL". UNA FAVOLA DELL'ALTO EGITTO

GIOVANNI CANOVA

(Venezia)

I. "La capra e il ġŭl" costituisce una versione del tipo narrativo AaTh 123, "Il lupo e i piccoli"<sup>1</sup>, diffuso in numerosi paesi arabi e in molte altre regioni. La favola è stata raccolta in Alto Egitto a Ġarāġŭs (distretto di Qŭṣ, Governatorato di Qenā) il 28 agosto 1980 da una donna di circa cinquant'anni, 'Āyda Umm Rumānī, che si esprime nella parlata araba locale<sup>2</sup>.

*Al-'anza wa-l-ġŭl*

1. *Kānit fih 'anza... w-il-'anza di kabīra ḥāliṣ. Rāḥit ēh? ġābit saba' 'iyāl. Is-saba' 'iyāl, gālit: "Ya rabbi, izzāy 'ana-gdar 'araddi'hum? 'Ana ḥ-aṭla' ya rabbi 'arūḥ 'aġīb-luhum ḥašiš min barra, min il-ḥaraġa". Rāḥit, ḥallat 'uwēlātha fi-l-bēt.*
2. *Ṭil'it, rāḥit ġābit-luhum ḥašiš. Ġāt fi-l-bāb w-gālit: "iftahū-li yooo 'uwēlāti wi-l-laban gooo...ṭṭa' šṭarāti wi-l-ḥašiš kooo...ssar granāti..."<sup>3</sup> Eh? Fataḥū-lha l-'iyāl.*
3. *Raḍḍa'it-hum w-ḥallat il-'uwēlāt šib'ū w-'akkalit-hum il-ḥašiš w-gālit-luhum: "ya 'uwēlāt, ug'udu hina 'ala bēn ma-'arūḥ 'aġīb-lukum ḥašiš tāni 'alašān ma-ygašširš' 'akluhum.*

<sup>1</sup> Aarne - Thompson, *The Types of the Folktale*, p. 50. Si veda anche Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, in particolare pp. 67-69.

<sup>2</sup> Per i dialetti egiziani, si veda Behnstedt - Woidich, *Die ägyptisch-arabischen Dialekte*, e la bibliografia citata, e inoltre Badawi - Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*.

<sup>3</sup> Motivo in rima cantilenato, con allungamento di alcune vocali.



4. Rāḥ ēh? hiyya w-ṭāl'a, gābal-ha l-gūl. Gāl: "Ya rabbi, bitgīb ḥašiš lēh? w-rāyḥa w-ḡāya w-bitgīb ḥašiš... Lāzim ma'āha 'iyāl. 'Ana...". Bigi ēh? ydūr wara l-bēt w-yi'rif innih fēn il-bēt bitā'ha<sup>4</sup>.
5. Ġāt tāni, gālit:  
 "iftahū-li yooo 'uwēlāti  
 wi-l-laban gooo...ṭṭa' šṭarāti  
 wi-l-ḥašiš kooo...ssar granāti..."  
 Rāḥu fatahū-lha.
6. 'Irif ṭarīg-hum il-gūl! Halla 'umma-hum mašit, w-ḡah gāl:  
 "iftahū-li yooo 'uwēlāti  
 wi-l-laban gooo...ṭṭa' šṭarāti  
 wi-l-ḥašiš kooo...ssar granāti..."<sup>5</sup>  
 Ma-riḍyūš yftahū-lu.
7. Gāl: "Wallāhi! 'Ana rāḥ 'arūḥ w-'aḥallī-ha tiṭtaḥ il-bāb w-'aṭayyīš il-bāb b-ka'b w-'aḥušš āḥud il-'iyāl, min dām ma-riḍyūš yiftahū-li!"
8. Hiyya simi't naḡam il-gūl w-gālit-luhum: "U'wu ya 'uwēlāti ḥadd ydibb' 'alēkum tiṭtaḥu 'in ma-kān tisma'u ēh? ḥissi 'ana!". Rāḥat ḥadat ba'dha w-mašat w-ḡā l-gūl...
9. Il-gūl, bi-kaff riḡlu... w-rāḥ fataḥ il-bāb! Fataḥ il-bāb, w-bigi ēh? ḥāru l-'uwēlāt fi-l-furn w-fīh il-wād il-'i'ma da gāl-luhum: "'Ana ḥ-afakkir-kum!". Walla'u l-ka'āb, w-walla'u l-ka'āb w-ygūlu: "lūḥ lūḥ lūḥ...!"<sup>6</sup>.
10. Bigi ēh? 'Awwal-ma ḡāhum il-gūl da, bigyu bi-l-ka'āb bi-n-nār w-ygūlū-lu " lūḥ lūḥ lūḥ...!". ḥār maša! Ġāt ummu-hum, bigyit ēh?:  
 "iftahū-li yooo 'uwēlāti  
 wi-l-laban gooo...ṭṭa' šṭarāti  
 wi-l-ḥašiš kooo...ssar granāti..."
11. Eh? il-'iyāl ḥāyfin yiṭla'u min il-furn, tāri l-bāb maftūḥ. Rāḥat zāḥat il-bāb, daḥalat. "Ḥabar ēh, ya 'uwēlāti?"
12. Gālu-lha: "Uskuti ya māma, il-gūl ḡā-na w-kān ḥa-yāḥud-na w-ga'adna w-walla'na l-ka'āb w-gulnā-lu lūḥ lūḥ lūḥ...". Rāḥ ēh? ṭār w-maša.
13. Gālit-luhum: "ḥayyib, ḡid'ān! Uw'u tāni marra yāḡī-kum". Izzāy? Rāḥat ti-

<sup>4</sup> [bitaḥḥa].

<sup>5</sup> Per indicare che si tratta del *gūl* e non della capra, la narratrice recita questo passo con voce più roca.

<sup>6</sup> La narratrice imita la pronuncia dei bambini: *lūḥ* per *rūḥ* (cfr. ar. lett. *ruh*), "va' via!".

- dawwir 'al-bāb, ligyat ēh? is-sinān bitā'it il-bāb malayyisa bi-ka'b. Fataḥat is-sinān w-ḡalagit kwayyis 'ala 'uwēlāt-ha. W-ḥadat ba'dha w-mašat.
14. Huwwa rāḥ, ḥallā-ha mašat, w-rāḥ tarab min il-ḥēt min fōḡ w-rāḥ nizil 'al-'uwēlāt w-fataḥ il-bāb, kasar-u, w-ḥad il-'uwēlāt w-maša.
15. Ġāt tidawwir:  
 "iftahū-li yooo 'uwēlāti  
 wi-l-laban gooo...ṭṭa' šṭarāti  
 wi-l-ḥašiš kooo...ssar granāti..."  
 Ma-fiš! Ḥamas marrāt, sitt' marrāt, ma-fiš!
16. Rāḥat ēh? Šāfit il-bāb, ligyat il-bāb maksūr. Gālat: "Il-gūl lāzim il-gūl ḥad 'iyāli!". Rāḥat 'ind il-gūl, dabbat 'alēh. Gal-laha: "Min illi biydibb 'ala ḡurfati w-'ana bākul fi šaḥmati w-laḥmati?"
17. Gālat-lu:  
 "'Ana l-'ineee...za  
 illi 'ēni kadd il-ḥireee...za"<sup>7</sup>.  
 'In kunt i rāḡil, ya ḥayy  
 iṭla' šābiṭni..."
18. Rāḥ ṭili' yišābiṭ-ha, kassar ḡurūn-ha! Mašat. Gālit:  
 "Ya ḥaddād ya ḥaddād!  
 I'mil-li ḡurūn ḥadīd  
 w-a'mil-lak ḡaš'a faṭīr bi-laban!"
19. Rāḥ 'imil-laha ḡurūn il-ḥadīd. Rāḥat ēh? li-l-gūl tāni. Dabbat 'alēh. "Mīn?" Gālat-lu:  
 "'Ana l-'ineee...za  
 illi 'ēni kadd il-ḥireee...za.  
 'In kunt i rāḡil, ya ḥayy  
 iṭla' šābiṭni..."
20. Ṭili'! Ṭili' rāḥ ēh? Faḡḡat baṭnu... w rāḥat ēh? mawwātu. W-daḥalat, ḥadat 'uwēlāt-ha w-tūta tūta...

"La capra e il gūl"<sup>8</sup>

1. C'era [una volta] una capra... Questa capra era molto grande. Dove andò? Aveva sette piccoli. I sette piccoli... Disse: "O Signore, come posso allattarli?"

<sup>7</sup> Motivo cantilenato.

<sup>8</sup> La traduzione è per quanto possibile letterale.



- Andrò, o Signore, a prender loro dell'erba da fuori, dalla *haraġa*<sup>9</sup>". Andò via e lasciò i piccoli a casa.
2. Partì, andò e prese dell'erba per loro. [Quando fece ritorno] giunse alla porta e disse:  
 "Apritemi ooo... miei piccoli  
 il latte tagliaaa... le mie carni  
 l'erba spezzaaa... le mie corna..."  
 Cosa [fecero]? I piccoli le aprirono.
  3. Li allattò e lasciò che i piccoli si saziassero. Diede loro da mangiare l'erba e disse: "O piccoli, state qui fin tanto che vado a prendervi ancora erba, perché non venga a mancare il vostro cibo".
  4. Se ne andò via. Cosa successe? Mentre stava andando [in cerca di erba] la incontrò il *ġūl*. [Questi] disse [tra sé]: "O Signore, perché mai prende erba? Va e viene prendendo erba... Deve avere dei piccoli. Io...". Cosa fece? Si mise a cercare la casa finché venne a sapere dove era la sua dimora.
  5. [La capra] venne una seconda volta e disse:  
 "Apritemi ooo... miei piccoli  
 il latte tagliaaa... le mie carni  
 l'erba spezzaaa... le mie corna..."  
 [I capretti] le aprirono la porta.
  6. Aveva conosciuto il loro modo [di fare], il *ġūl*! Lasciò che la loro madre andasse via, venne [alla casa] e disse:  
 "Apritemi ooo... miei piccoli  
 il latte tagliaaa... le mie carni  
 l'erba spezzaaa... le mie corna..."  
 [I capretti si accorsero che non era la voce della madre.] Non vollero aprirgli.
  7. [Il *ġūl*] disse: "Per Dio! Riuscirò a farle aprire. Forzo la porta con una leva<sup>10</sup> ed entro a prendere i piccoli, dal momento che non vogliono aprirmi!".
  8. [La capra] sentì il timbro di voce del *ġūl* e disse loro: "Fate attenzione, o miei piccoli. Se qualcuno bussa alla porta, aprite solo se sentite che cosa? La mia voce!" Partì, si mise in cammino, se ne andò via e venne il *ġūl*.
  9. Il *ġūl*, con una pedata<sup>11</sup>... riuscì ad aprire la porta! Aprì la porta. Cosa suc-

<sup>9</sup> Terreno con vegetazione spontanea, privo di coltivazioni.

<sup>10</sup> *Ka'b* pl. *ka'āb* (*ak'āb*), per lo più riferito al gambo della canna da zucchero.

<sup>11</sup> Lett. "con la pianta del piede".

- cesse? I piccoli si precipitarono nel forno. Il piccolo<sup>12</sup> cieco disse loro: "Vi libererò io!". Diedero fuoco alle stoppie e dissero: "Va' via, via, via...!".
10. Cosa era successo? Non appena era giunto da loro questo *ġūl*, si erano messi a far fuoco con le stoppie e a dire: "Va' via, via, via...!". Era volato via di corsa. Giunse la loro madre, cosa fece? [Disse:]  
 "Apritemi ooo... miei piccoli  
 il latte tagliaaa... le mie carni  
 l'erba spezzaaa... le mie corna..."
  11. Cosa? I piccoli avevano paura di uscire dal forno. Ecco che vede la porta aperta! Spinse la porta, entrò. "Che cosa c'è<sup>13</sup> o piccoli?".
  12. Le dissero: "Taci mamma! È venuto il *ġūl* e stava per prenderci... Ci siamo nascosti<sup>14</sup>, abbiamo acceso le stoppie e gli abbiamo detto: Va' via, via, via...!". Se ne è andato via di corsa.
  13. [La capra] disse loro: "Bene, bravi! State attenti [quando] viene un'altra volta". Come? Andò a vedere<sup>15</sup> la porta e cosa trova? I denti [i fori della serratura] della porta erano stati tappati con una canna<sup>16</sup>. Riaprì i denti e chiuse bene [la porta] per i suoi piccoli. Si incamminò e andò via.
  14. Egli venne, la lasciò andar via. Saltò dal muro sopra [la casa] e scese sui piccoli. Aprì la porta [dall'interno], la spezzò, prese i piccoli e andò via.
  15. [La capra] venne, si mise a cercare...  
 "Apritemi ooo... miei piccoli  
 il latte tagliaaa... le mie carni  
 l'erba spezzaaa... le mie corna..."  
 Non c'era [nessuno]! Cinque volte, sei volte... Non c'era [nessuno].
  16. Cosa fece? Vide la porta, trovò la porta spezzata. Disse: "Il *ġūl*... bisogna che il *ġūl* abbia preso i miei figli!". Andò dal *ġūl*, bussò alla [sua porta]. Le disse: "Chi è che bussa alla mia stanza, mentre sto mangiando 'il mio grasso e la mia carne'?".
  17. [La capra] gli disse:  
 "Sono la capretta  
 il mio occhio è della misura di una perla.

<sup>12</sup> Lett. "il ragazzo (*wād* = *walad*) cieco".

<sup>13</sup> Lett. "che notizia [c'è]?".

<sup>14</sup> Lett. "ci siamo seduti".

<sup>15</sup> Lett. "cercare".

<sup>16</sup> Cioè, la serratura era stata forzata.



- Se sei un uomo, o fratello  
Vieni fuori e lottiamo!<sup>17</sup>”.
18. Venne a lottare contro di lei, spezzò le sue corna! [La capra] se ne andò.  
Disse:  
“ O fabbro o fabbro!  
Fammi delle corna di ferro  
E io ti darò una ciotola di *faṭīr*<sup>18</sup> con latte!”
19. [Il fabbro] le fece corna di ferro. Tornò dove? ancora dal *gūl*. Bussò alla sua [porta]. “Chi è?”. Gli disse:  
“Sono la capretta  
il mio occhio è della misura di una perla.  
Se sei un uomo, o fratello  
Vieni fuori e lottiamo!”.
20. Uscì, cosa successe? [La capra] gli aprì il ventre... lo uccise. Entrò [nella casa del *gūl* ], prese i suoi piccoli e *tūta tūta*...

**II. Area di diffusione.** A. Aarne e S. Thompson non segnalano nel loro indice dei tipi narrativi la presenza di questa favola nel mondo arabo<sup>19</sup>. Essa è attestata nel *corpus* esopico<sup>20</sup> ed è ben nota in Europa grazie alle *Fables* di La Fontaine<sup>21</sup> e alle *Kinder- und Hausmärchen* dei fratelli Grimm (“Il lupo e i sette caprettini”)<sup>22</sup>. Nel repertorio delle fiabe arabe compilato da U. Nowak, AaTh 123 corrisponde al tipo 16, “Una capra e i suoi piccoli”; alcuni motivi sono presenti anche nel tipo 22 (“La volpe e l’orsa”) e nel 25 (“Il lupo e la volpe”)<sup>23</sup>. La Nowak si limita a segnalare

<sup>17</sup> Lett. “afferriamoci l’un l’altro”.

<sup>18</sup> Tipo di pasta diffusa in Egitto.

<sup>19</sup> *The Types of the Folktale* dedica scarsa attenzione al patrimonio favolistico della tradizione araba, comprese le *Mille e una notte*, considerate ‘opera letteraria’. Il tipo narrativo AaTh 123 presenta i seguenti motivi: K 1832, contraffazione della voce; K 311.3, l’antagonista contraffà la voce per aver accesso a beni (bambini); K 1839.1, il lupo mette farina sulla zampa per camuffarsi; J 144, il piccolo ben istruito non apre la porta al lupo; F 913, vittime liberate dal ventre di chi le aveva divorate (*Motif Index*, s.v.).

<sup>20</sup> Cfr. B.E. Perry, *Aesopica*, I, Urbana 1952, p. 614 n° 572.

<sup>21</sup> Cfr. *Favole*, trad. it., Torino 1969, n° 50, pp. 113–114.

<sup>22</sup> Cfr. *Le fiabe del focolare*, trad. it., Torino 1951, n° 5, pp. 26–28.

<sup>23</sup> Lo schema base riportato dalla Nowak è il seguente: 1. una capra si perde dal resto del gregge; 2. va in una casa abbandonata e partorisce due capretti; 3. porta loro ogni giorno erba sulle corna; 4. un orco viene dai capretti, si fa passare per loro madre e li mangia; 5. la capra non trova più i suoi piccoli e va dalla pantera chiedendo se li ha presi lei; 6. poi va dalla iena per vedere se è lei la responsabile; 7. viene a sapere che è stato l’orco; 8. lo sfida alla lotta e lo uccide, liberando i suoi piccoli dal ventre dell’orco (Nowak, *Beiträge*, p. 58; per i tipi 22 e 25 si veda pp. 62–64).

una versione tunisina e una egiziana<sup>24</sup>. A. Fadel classifica la versione della Penisola Arabica riportata da al-Ġuhaymān come Tipo 3. Nella sua recente opera di classificazione dei motivi narrativi nelle tradizioni arabe, H. M. El-Shamy attesta che il tipo AaTh 123 è diffuso nella Penisola Arabica, in Iraq, Siria, Egitto, Sudan, Maghreb<sup>25</sup>. Per l’Egitto, lo studioso cita una versione inedita, da lui raccolta<sup>26</sup>. Limitandoci al Vicino Oriente, è interessante osservare che la fiaba è presente anche nella tradizione turca<sup>27</sup> e persiana<sup>28</sup>, oltre che ebraica<sup>29</sup>. Manca, a quanto mi risulta, uno studio specifico per l’area arabo-islamica.

**III. Le versioni egiziane.** Nel corso della ricerca nel Governatorato di Qenā, è stata raccolta una seconda versione simile nell’intreccio e nei motivi in rima, ma con dettagli interessanti<sup>30</sup>. Quattro dei sette capretti presentano delle peculiarità fisiche (cecità a uno o entrambi gli occhi, incapacità di movimento, zoppaggine) e gli altri tre sono sani. Saranno questi ultimi ad aprire al *gūl*, che li rapisce tralasciando i piccoli infermi. La madre uccide l’orco e libera i due capretti superstiti: il terzo era stato divorato.

Altre due versioni, dell’Egitto settentrionale, sono state pubblicate da Ġ. Mahannā. Nella narrazione raccolta ad Alessandria, i tre capretti hanno un nome:

<sup>24</sup> Nowak, *Beiträge*, p. 58; entrambe queste versioni, raccolte rispettivamente da D. Cohen e al-‘Aṭṭār, ci sono rimaste inaccessibili.

<sup>25</sup> Si veda El-Shamy, *Folk Traditions*, I, p. 418 (location of types) e sotto i singoli motivi (cfr. Thompson, *Motif Index*, cit. in nota 1). El-Shamy sta lavorando alla compilazione del suo *A Demographically Oriented Tale-type Index for the Arab World*, un’opera di vasta portata che costituirà uno strumento fondamentale per ogni ricerca futura.

<sup>26</sup> In *Tales Arab Women Tell*, ms, Bloomington 1986, n° 1.

<sup>27</sup> Cfr. Eberhard – Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, p. 32, Typ 8: A. 1. Una capra va a pascolare e lascia tre piccoli in casa; 2. il lupo ascolta le sue parole per farsi aprire; 3. altera la sua voce, si tinge una zampa e i piccoli gli aprono; 4. mangia i capretti; 5. La capra scava una fossa e fa fuoco al suo interno, chiama il lupo e questo cade e si brucia. Var. B. 4. Il lupo mangia solo due piccoli, il terzo si nasconde; 5. la madre lo sfida, lo vince e gli squarcia il ventre, liberando i capretti.

<sup>28</sup> Marzolph, *Typologie des persischen Volksmärchens*, pp. 49–50, AaTh 123: I. (a) il lupo penetra nella casa dei tre capretti durante l’assenza della madre; (b) riesce a ingannarli; (c) mangia due capretti, mentre uno riesce a nascondersi. II. La capra sospetta (a) lo sciacallo, (b) il cinghiale, (c) l’orso, (d) altre belve; (e) si incolpano a vicenda e la capra sfida il lupo. III. In cambio di latte, il fabbro rende aguzze le sue corna (...). IV. (a) La capra fa bere molta acqua al lupo; (b) gli squarcia il ventre e i capretti escono illesi.

<sup>29</sup> Cfr. Jason, *Types of Jewish-Oriental Oral Tales*, p. 142, AaTh 123, per l’area irachena. Per la tradizione ebraica medievale, si vedano le osservazioni di H. Schwarzbaum in “Fabula”, 6 (1963), p. 189, e in particolare *The Mishle Shu’alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah Ha-Nakdan*, Leiden 1979, cap. XXI, pp. 119–122.

<sup>30</sup> Informatrice Šabāḥ Ġamāl, 11 anni, Minšā’ al-‘Ammārī, 7 gennaio 1982.



Ḥamḥam, Zamzam e Arṭūš al-Ramādī (“color della cenere”). Quest’ultimo si nasconde nel forno e si salva. La madre lo interroga: la *gūla* ha mangiato i piccoli o li ha inghiottiti con un solo boccone (lasciandoli integri)? Inghiottiti. L’orchessa si fa corna di fango e colpisce la capra, ma le corna si spezzano. La capra le squarcia il ventre e fa uscire Ḥamḥam e Zamzam<sup>31</sup>. Nel racconto di una donna di Ḥelwān, non è il *gūl* l’antagonista, ma un lupo. Dopo che questi è riuscito a mangiare due dei suoi tre piccoli, la capra bussa alla porta di un lupo, poi di un altro, quindi di un terzo, finché trova il colpevole. Si sfidano a chi beve più acqua del lago: la capra finge di bere, mentre il lupo beve tanto da appesantirsi e viene vinto nel duello che segue. I due capretti sono così liberati<sup>32</sup>.

**IV. Le altre versioni arabe.** Nelle versioni tunisine i dialoghi sono in rima, simili a quelli egiziani. Esistono tuttavia elementi di differenziazione: in veste di antagonista figura lo sciacallo (ar. maghr. *ḍīb*); il capretto più piccolo si salva nascondendosi nel forno, quindi si mette sulle tracce dell’assalitore spargendo cenere lungo il percorso, e sarà seguendo questa pista che la madre rintraccerà lo sciacallo e lo vincerà, spezzando le sue corna di fango; i piccoli stanno assieme in una cesta (*quffa*). Anche in questo caso la capra ricorre a un fabbro per farsi forgiare corna di ferro o affilare le proprie<sup>33</sup>.

Nell’area libanese, i piccoli si accorgono dalla ruvidezza della coda che alla porta non c’è la loro madre ma un’orchessa. La *gūla* si reca da una parrucchiera per farsela lisciare pettinandola. In un’altra versione viene inserita una serie di prove a catena: la parrucchiera manda l’orchessa da un profumiere che vuole un uovo, dalla gallina che chiede in cambio del grano... via via finché giunge da un fabbro che le dà un rastrello e le permette così di soddisfare le varie richieste. Inserendo la coda pettinata sotto la porta riesce a farsi aprire e divora sei dei sette piccoli. Anche qui è presente il motivo delle corna di argilla e di ferro<sup>34</sup>.

Nella fiaba marocchina raccolta dalla dottoressa Légey, la capra appartiene a un *ḥāḡḡ*. Quando deve partorire si fa un riparo nella montagna e ha quattro piccoli: Duqq al-Mahraz, Ma’aza, Maizīza e Mšīša Ramad. La *gūla* mangia due ca-

<sup>31</sup> Si veda Mahannā, *Ḥawl aṣl wa-intiṣār*, p. 47.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>33</sup> Si veda El Azouza, *Folklore tunisien*, pp. 60-75 (*al-Ma’īza al-ma’zūziyya* e *al-ḍīb wa-l-ma’īza*); Bouhdiba, *L’Imaginaire maghrebin*, n° 1, pp. 25-26, testo arabo pp. 5-6.

<sup>34</sup> Si veda Gay-Para, *La planteuse de cunin*, n° 9, pp. 134-137; Furayḥa, *al-Qarya al-lubnāniyya*, p. 215 (cit. da Gay-Para, p. 139).

pretti, ma è uccisa dalla madre, che riparte con i suoi piccoli alla ricerca del suo padrone<sup>35</sup>.

Nelle versioni palestinesi l’antagonista è una iena (*dab’a*), che viene sottoposta alla prova della coda o della voce. Questa volta la coda deve venire tagliata, ma per poterlo fare la formica vuole grano, i buoi per trebbiare il grano esigono acqua dalla sorgente. In un’altra versione, la iena si fa applicare dal fabbro delle corna posticce di osso, poi di rame e infine di ferro per la sfida con la capra, ma perde sempre finché viene uccisa<sup>36</sup>.

Nella narrazione raccolta nella Penisola Arabica è la iena ad essere protagonista, assieme ai suoi piccoli, mentre la volpe (*abū l-ḥuṣayn*) è la sua avversaria. La volpe viene riconosciuta per la diversità della coda. Per renderla liscia deve procurarsi un uovo dalla gallina, che vuole in cambio grano, il contadino chiede soldi, il cambiavalute pretende a sua volta burro, la mucca vuole trifoglio. La volpe cattura un gerboa nel deserto, lo scuioia e con la pelle fa un secchio; con questo irriga un campo finché cresce il trifoglio e può soddisfare tutti, ottenendo l’uovo per lisciarsi la coda. La favola si conclude in modo diverso rispetto agli altri racconti: i piccoli della iena si nascondono e si salvano, costringendo la volpe ad andarsene in cerca di altre avventure<sup>37</sup>.

Nell’area sudanese ci troviamo di fronte a sviluppi particolari. Esiste la storia simile a quella egiziana dei sette capretti, ma la madre si mostra particolarmente severa con il piccolo che ha aperto la porta al lupo, uccidendolo<sup>38</sup>. In un’altra versione è un caprone a liberare le sorelle, squarciando il ventre della iena che le aveva divorate per aver pascolato nel suo territorio. La iena si era intimorita davanti alle corna e soprattutto agli occhi rossi del caprone<sup>39</sup>.

In altre narrazioni sudanesi (e nubiane) i protagonisti non sono animali, ma un fratello e una sorella alle prese con un *gūl*. Muḥammad, di ritorno dalla caccia, si fa aprire dalla sorella Fāṭima cantandole un motivo in rima. Un *gūl* lo imita, contraffacendo la sua voce sgraziata, ma viene riconosciuto. Va da un fabbro che gli forgia una voce sottile (in alcune versioni per ottenere ciò deve sedersi su un nido di formiche o mangiare carbone, astenendosi al tempo stesso dall’inghiottire

<sup>35</sup> Cfr. Légey, *Contes*, LXXIV (pp. 257-258).

<sup>36</sup> Muhawi — Kanaana, *Speak, Bird*, n° 38, pp. 281-283; Sārīsī, *al-Ḥikāya al-ša’biyya*, n° 18, p. 400.

<sup>37</sup> Riportata da Ḥuhaymān, *Min aṣāfirinā l-ša’biyya*, I, n° 10, pp. 165-176.

<sup>38</sup> Si veda Fiedler, *Sudanese and Upper Egyptian Folk-Tales*, n° 20, p. 27.

<sup>39</sup> Si veda Ṭayyib, *al-Aḥāḡī l-sūdāniyya*, pp. 89-92.



insetti). Con la voce trasformata riesce ad ingannare la ragazza, che gli apre. Da questo punto del racconto l'intreccio si sviluppa in direzioni diverse<sup>40</sup>.

Se ci atteniamo alla classificazione proposta da Aarne e Thompson, quest'ultimo racconto può essere accostato al tipo AaTh 333, "Il ghiottone (Cappuccetto Rosso)". L'intreccio narrativo è sostanzialmente lo stesso, anche se cambiano le *dramatis personae*; come è stato rilevato, si tratta di un problema classificatorio derivante dalla decisione iniziale di Antti Aarne di separare le cosiddette fiabe di animali dalle fiabe ordinarie<sup>41</sup>.

V. La favola della "capra e i suoi piccoli" rientra nel repertorio squisitamente femminile e si rivolge a un uditorio infantile. Gli elementi che consentono di cogliere questa destinazione del racconto sono soprattutto la costante presenza e iterazione di formule rimate, facilmente memorizzabili, e in alcune aree (Libano, Palestina, Arabia) la struttura tipica delle fiabe a formula con motivi a catena, nel caso specifico una serie di azioni volte all'ottenimento da parte dell'antagonista di un mezzo per camuffarsi (pettine o uovo per lisciare la coda o forbice per tagliarla, farina per imbiancare la zampa). Avendo a disposizione due testi orali registrati in Alto Egitto possiamo rilevare, oltre agli elementi sopra descritti, anche una specifica modulazione della voce che interpreta i vari personaggi (dolce per la madre, infantile per i capretti, cavernosa per l'orco), e la recitazione cantilenata dei motivi in rima, ad esempio nelle parole della capra ai suoi piccoli (*iftahū-li yooo 'uwēlāti...*) e al *gūl*, (*'ana l-'inee...za...*). Queste strategie di drammatizzazione, a cui si accompagna una ricca gestualità, rendono il racconto particolarmente efficace. Si tratta di elementi tipici della fabulazione orale, come pure l'impiego costante di domande retoriche e l'intercalare di *gāl, gālat*, "disse", che imprime un particolare ritmo alla narrazione.

L'intento educativo di questa favola è evidente; vengono sottolineati gli ef-

<sup>40</sup> L'orco divora la ragazza; oppure le prospetta di farla sua sposa o di mangiarla. Fāṭima accetta la prima proposta. Suo fratello va nel deserto e alleva belve, che lo aiuteranno a uccidere l'orco e la sorella. In un'ulteriore variante, la ragazza indica il fratello come possibile vittima in sua vece. Muḥammad si vendica facendoli sbranare dai suoi cani. In queste ultime versioni, il tipo AaTh 123 viene associato a AaTh 315 "La sorella infedele". Cfr. Hurreiz, *Ja'aliyyin Folktales*, n° 35, pp. 113; Ṭayyib, *al-Aḥāgī l-sūdāniyya*, pp. 7-13; Kronenberg, *Nubische Märchen*, N° 39, pp. 183-185.

<sup>41</sup> Cfr. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, p. 67. Si veda anche W. Eberhard, *The Story of Granddaughter Tiger*, in Dundes (ed.), *Little Red Riding*, p. 22; lo studioso evidenzia le difficoltà di usare i tipi Aarne - Thompson per le fiabe extra-europee.

fetti negativi della disobbedienza e la forza dell'amore materno. L'ambiente in cui i capretti vivono è una dimora isolata<sup>42</sup>; la porta costituisce simbolicamente l'elemento di separazione fra il mondo sicuro della famiglia e l'alterità esterna: spezzato questo diaframma, i capretti sono alla mercé dell'orco o del lupo loro nemici.

I personaggi positivi sono la capra e i suoi piccoli, in genere sette. Nella favola questo animale è caratterizzato da un comportamento prudente e coraggioso. La capra non gode però di grande prestigio nella tradizione popolare araba: viene dopo cavalli, cammelli, muli, buoi, pecore, ed è vista "con un ciuffo d'erba tra le corna e un recipiente di latte tra le cosce"<sup>43</sup>. La capra "è colpita da 99 malattie" e "distrugge, senza costruire nulla", cioè lacera il telo della tenda e il suo pelo è di scarsa utilità<sup>44</sup>. Si ritiene che questo animale abbia qualche connessione con il mondo demoniaco: non a caso nelle raffigurazioni di Salomone e della sua corte i *ginn* sono rappresentati con corna e zoccoli caprini<sup>45</sup>. Gli occhi della capra incutono timore, come viene ricordato dalla nostra favola e ancor più in una versione sudanese, tanto che perfino la iena ne rimane terrorizzata. Egualmente problematica è la narrazione araba, dove nel ruolo di protagonista agisce la iena, considerata in Alto Egitto un vile incantatore, trasformato in animale dall'ira divina<sup>46</sup>.

La figura dell'antagonista è caratterizzata dall'aspetto ripugnante e dalla perfidia. Le sue metamorfosi (alterazione della voce, aspetti fisici mutati) dopo qualche tentativo fallito raggiungono l'obiettivo prefisso. Il lupo o l'orco non riescono tuttavia a vincere la sfida: le corna di ferro dell'avversario risultano ben più efficaci delle loro corna posticce d'argilla. La capra li affronta con temerarietà: significativamente, nella nostra versione, è lei che lancia la sfida: *'In kunt' rāḡil...*, se sei 'un uomo' vieni fuori e lottiamo! L'antagonista è in alcune narrazioni un *gūl*, mostruoso personaggio maschile o femminile tipico della favolistica araba, in altre un lupo, figura più familiare alla nostra tradizione. Non è agevole, allo stato at-

<sup>42</sup> Una grotta in una versione palestinese.

<sup>43</sup> Si veda Lacoste-Dujardin, *Le conte kabile*, pp. 287-288.

<sup>44</sup> Fahd, *Psychologie animale*, pp. 49-51. Al-Maydānī riporta questo proverbio (*al-mi'zā tubhī wa lā tubnī*) con le osservazioni di Abū 'Ubayd, secondo il quale le tende dei beduini sarebbero tessute con pelo di cammello (*wabar*) e lana di pecora (*šūf*), ma non pelo di capra (*ša'r*) [*Maḡma' al-amṭāl*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, III, Cairo 1977, p. 252, n° 3794]. L'affermazione risulta strana e non trova riscontro nella letteratura etnografica sulla *bayt ša'r*; si veda ad esempio A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York 1928, pp. 61 sgg.

<sup>45</sup> Cfr. A. Fodor, *A Popular Representation of Solomon in Islam*, "The Arabist", 1 (1988), pp. 43-56, tav. 1.

<sup>46</sup> Cfr. Klunzinger, *Upper Egypt*, p. 400; proprio per questa sua origine, la sua pelle, i denti e la carne posseggono poteri miracolosi.



tuale, individuare le cause di questa differenziazione, presente anche nell'ambito limitato delle versioni raccolte in Egitto, o i percorsi migratori di questo tipo narrativo nel mondo arabo. L'antagonista è in ogni caso un essere feroce e dagli istinti predatori.

Un ruolo non secondario riveste in alcune versioni il fabbro, figura emblematica per i suoi poteri di forgiare i metalli, servendosi del fuoco. A lui si rivolge il *gūl* per cambiare la voce, come pure la capra per rendere le sue corna un'arma mortale. In una narrazione palestinese è però l'avversario di quest'ultima, la iena, a richiederne l'aiuto, facendosi costruire delle corna di materiali sempre più resistenti (osso, rame, ferro), ma senza successo. Nella favola, le corna sono l'elemento determinante per l'esito della sfida finale tra la capra e il suo antagonista, permettendole con la liberazione dei piccoli di ristabilire l'armonia violata.

Considerata l'esiguità del numero di versioni disponibili, e la relativa disomogeneità di alcuni elementi costitutivi, mi sembra azzardata ogni ipotesi interpretativa. Tuttavia la lettura che il sociologo A. Bouhdiba propone di questa favola, sulla base di un unico racconto tunisino, fornisce alcuni interessanti spunti di riflessione. Nella società araba urbana la vita familiare si svolge in un universo chiuso entro le mura dell'abitazione; il mondo adulto, maschile, aggressivo all'esterno della casa minaccia il mondo infantile e femminile al suo interno. L'apertura della porta apre così una breccia alle forze del male. Il ruolo ambivalente della capra-madre, che nutre i suoi piccoli e li protegge, travalica nella favola la tradizionale posizione sociale femminile, poiché è lei che difende i figli e sconfigge l'avversario in vece del padre, mascolinizandosi tramite le corna appuntite. Il lupo assume la funzione del maschio-padre aggressivo che viola il domicilio familiare divorando i figli. La capra lo "deflora", squarciandogli il ventre, e libera i suoi piccoli ristabilendo il proprio primato di madre<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Si veda Bouhdiba, *L'imaginaire maghrébin*, pp. 27-36. Dobbiamo tuttavia tener presente che in altre versioni (Egitto, Libano) l'antagonista è una *gūla*, un'orchessa, venendo così a mancare una contrapposizione tra i sessi. Nella *gūla* si può forse intravedere una delle molte figure demoniache femminili che minacciano la prole, in particolare, nelle tradizioni egiziane, la *qarīna*, l'*alter ego* della madre gelosa dei figli di lei che dimora nel mondo sotterraneo; si veda ad esempio W.S. Blackman, *The Fellāḥīn of Upper Egypt*, London 1927, pp. 69-75.

## BIBLIOGRAFIA

- A. Aarne - S. Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki 1973.  
 'Abidīn, 'Abd al-Maḡīd, *Fann al-adab al-ša'bi fi l-Sūdān*, Beirut-Khartum 1972.  
 'Alī, Fu'ād Ḥasanayn, *Qaṣaṣunā l-ša'bi*, Cairo 1948.  
 Amīn, Aḥmad, *Qāmūs al-'ādāt wa-l-taqālīd wa-l-ta'ābir al-miṣriyya*, Cairo 1953.  
 H. Ammar, *Growing up in an Egyptian Village: Silwa, Province of Aswan*, London 1996.  
 Y. Artin-Pasha, *Contes populaires de la Vallée du Nil*, Paris 1893.  
 —, *Contes populaires du Soudan égyptien*, Paris 1909.  
 S. al Azharia-Jahn, *Arabische Volksmärchen*, Berlin 1970.  
 El Azouza, *Folklore tunisien. Histoires enfantines: La chèvre et le chacal*, "IBLA", 5 (1942), pp. 55-75.  
 E. al-Badawi - M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beirut 1986.  
 P. Behnstedt - M. Woidich, *Die ägyptische-arabischen Dialekte*, Wiesbaden 1985-1994, 4 vol.  
 W.S. Blackman, *The Fellāḥīn of Upper Egypt*, London 1927.  
 A. Bouhdiba, *L'imaginaire maghrébin. Étude de dix contes pour enfants*, Tunis 1977.  
 G. Canova, *La tradizione nell'Alto Egitto*, Venezia-Roma 1998 (video).  
 H. Dulac, *Contes arabes en dialecte de la Haute Égypte*, "Journal asiatique", VIII ser., 5 (1885), pp. 5-38.  
 A. Dundes (ed.), *Little Red Riding Hood. A Case Book*, Madison-London 1989.  
 W. Eberhard - P.N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953.  
 A. Fadel, *Beiträge zur Kenntnis der arabischen Märchen und seiner Sonderart*, Bonn 1978.  
 T. Fahd, *Psychologie animale et comportement humain dans les proverbes arabes*, "Revue de synthèse", III ser., 65-66 (1972), pp. 43-63.  
 Faraḡ, Fattūḥ Aḥmad, *al-Qaṣaṣ al-ša'bi fi l-Daqahliyya*, Cairo 1975.  
 M. Fiedler, *Sudanese and Upper Egyptian Folk-Tales (Preliminary Outline)*, "Acta Universitatis Carolinae", Philologica 3 (1964), pp. 29-30.  
 A. Furayḥa (Frayha), *al-Qarya al-lubnāniyya: ḥaḍāra fi ṭarīq al-zawāl*, Beirut 1957 (1980).  
 P. Gay-Para (ed.), *La planteuse de cumin. Contes du Liban*, Paris 1989.  
 Al-Ḡuhaymān, 'Abd al-Karīm, *Min asāfirinā l-ša'biyya fi qalb ḡazīrat al-'Arab*, I, Beirut 1967.  
 M.I. Hassan, *In-nās wil-malik*, Copenhagen 1971.  
 S.H. Hurreiz, *Ja'aliyyin Folktales. An Interplay of African, Arabian and Islamic Elements*, Bloomington 1977.  
 Ibrāhīm, Nabīla, *Aṣkāl al-ta'bīr fi l-adab al-ša'bi*, Cairo 1974.  
 —, *Qaṣaṣunā l-ša'bi min al-rūmānisīyya ilā l-wāqī'iyya*, Beirut 1974.  
 H. Jason, *Types of Jewish-Oriental Oral Tales*, "Fabula", 7 (1975), pp. 115-224.  
 C.B. Klunzinger, *Upper Egypt: Its People and its Products*, trad. ingl., London 1878.  
 A. - M. Kronenberg (eds.), *Nubische Märchen*, Düsseldorf - Köln 1978.  
 C. Lacoste - Dujardin, *Le conte kabyle. Etude ethnologique*, Paris 1970.  
 Dr.ssa Légey, *Contes et légendes populaires du Maroc*, recueillies à Marrakech, Paris 1926.  
 E. Littmann, *Arabische Märchen und Schwänke aus Ägypten*, Wiesbaden 1955.  
 Mahannā, Ḡarrā', *Ḥawla aṣl wa-intiṣār al-ḥikāyat al-ša'biyya*, "al-Funūn al-ša'biyya", 23 (1978), pp. 36-47.  
 U. Marzolph, *Typologie des persischen Volksmärchens*, Beirut 1984.  
 I. Muhawi - Sh. Kanaana, *Speak Bird, Speak again*, Berkeley - Los Angeles - London 1989.  
 C.S. Myers, *Stories from Upper Egypt*, "Folk-Lore", 12 (1901), pp. 329-330.  
 U. Nowak, *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens*, Diss., Freiburg im Breisgau 1969.  
 D. Perco, *Note sulla narrativa di tradizione orale in Egitto*, "Studi magrebini", 14 (1982), pp. 203-228.  
 —, *Le conte de tradition orale en Égypte*, in *Le conte de tradition orale dans le bassin méditerranéen*, Carcas-sonne 1986, pp. 199-206.



- D. Perco - G. Canova, "Mia madre mi ha desiderato, mio padre mi ha concepito..." *L'inversione della norma in una fiaba popolare egiziana*, "Annali della Facoltà di Scienze Politiche", Cagliari, 9 (1983) [Scritti in memoria di Paolo Minganti], pp. 177-208.
- Al-Sārīsī, 'Umar 'Abd al-Rahmān, *al-Hikāya al-ša'biyya fī l-muġtama' al-filasfīnī*, Beirut 1980.
- Al-Shahi - F.C.T. Moore, *Wisdom from the Nile. A Collection of Folk Stories from Northern and Central Sudan*, Oxford 1978.
- H. El-Shamy, *Folktales of Egypt*, Chicago-London 1980.
- , *Folk Traditions of the Arab World. A Guide to Motif Classification*, Bloomington - Indianapolis 1995, 2 vol.
- H. Schwarzbaum, *The Mishle Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah Ha-Nakdan: A Study of Comparative Folklore and Fable Lore*, Kiron 1979.
- O. Spies, *Arabisch-islamische Erzählstoffe*, in *Enzyklopädie des Märchens*, I, Berlin 1976, col. 685-818.
- O. Spies - N. [Ibrahim] Salem, *Ägypten*, in *Enzyklopädie des Märchens*, I, Berlin 1976, col. 175-277.
- G. Spitta-Bey, *Contes arabes modernes*, Leide-Paris 1883.
- Al-Tayyib, 'Abd Allāh, *al-Aḥāgī l-sūdāniyya*, Khartoum 1978.
- S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Copenhagen - Bloomington 1955-1958.
- , *La fiaba nella tradizione popolare*, trad. it., Milano 1967.
- V.A. Yagi, *Contes et légendes du Soudan*, "Correspondence d'Orient", 1-2 (1962), pp. 17-66; 3 (1963), pp. 67-98.
- Yūnus, 'Abd al-Ḥamīd, *al-Hikāya al-ša'biyya*, Cairo 1968.

LA TRINITÀ COLONIALISTA (AL-TĀLŪT AL-ISTI'MĀRĪ):  
L'AGENDA ISLAMICA PER L'ANNO SOLARE 1367 [2000 d.C.]  
DALLA MORTE DEL PROFETA. - I

GIOIA CHIAUZZI  
(Napoli)

1. PREMESSA

L'Agenda 2000\* in questione è edita dalla *Da'wah* di Tripoli come «Agenda islamica per l'anno [solare] 1367 dalla morte del Profeta» (*al-Mufakkirah al-islāmiyyah li-l-'ām 1367 min wafāt l-Rasūl, s. 's*), Tripoli, s.d., [pp. 130 circa], formato rilegato cm 16,30 (larghezza) x 25 x 3.

La *Da'wah* è l'organo ufficiale della *Ġamāhīriyyah* libica, fondato nel 1972 con sede a Tripoli, col nome «Associazione mondiale per la Missione islamica» o

\* Il presente lavoro rientra nel programma di ricerca del cofinanziamento MURST 1999-2000 (Unità di ricerca IUO Napoli, "Islam contemporaneo: relazioni socio-politiche e modelli culturali in area mediterranea ed extra-europea").

Questa volta considero aspetti di un calendario contemporaneo, anziché di cicli calendariali arcaici, come in G. Chiauzzi, *Alcune cantilene relative a cerimonie e ricorrenze libiche*, in «Studi Magrebini», IV, 1971, pp. 77-111; Id., *Intervista nel Nefusa. Marabutti della zona di Giado*, in «Oriente Moderno», LI, nn° 9-10-11, 1971, pp. 834-853; Id., *Materiali per lo studio dei riti agrari in Libia*, in «Africa», (Roma), XXVII, n° 2, 1972, pp. 193-230; Id., *Indicazioni metodologiche per l'ordinamento dei personaggi mascherati nel Magreb*, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, a cura di R. Traini, Università di Roma - La Sapienza, Roma, 1984, pp. 237-247; Id., *Indicazioni metodologiche per l'ordinamento dei personaggi mascherati nel Magreb. II: I "complessi"*, in *Studi in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, a cura di C. Sarnelli Cerqua, Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli, 1985, pp. 199-218 + I-IV tavv.; Id., *Cicli calendariali nel Magreb. Calendari solare e lunare islamico. Materiali e metodologia per lo studio di un ordinamento*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1988: *Tomo I, Repertorio bibliografico e tematico (1835-1976)*, pp. XXIII + 616; *Indice analitico. Rinvii*, pp. 617-750; Id., *Cibi che han fame: Šešibāni, Ūmmuk Zeinûba e Nāgah*, in stampa sugli atti del Congresso internazionale «Saperi e sapori mediterranei», Napoli, IUO, 13-16 ottobre 1999, vol. II, datt. pp. 50 + ill.



anche «Associazione per la Missione islamica mondiale» (*Ġam'iyat' l-Da'wah al-islāmiyyah al-ālamīyyah*): l'arabo in sé contempla le due traduzioni<sup>1</sup>. Più in breve l'ente è anche noto come «Associazione per la Missione» (*Ġam'iyat' l-Da'wah*), «la Missione islamica» (*al-Da'wah al-islāmiyyah*), «la Missione» (*al-Da'wah*). Tale Agenda è un vero e proprio *vademecum* della *Ġamāhīriyyah* attuale e della sua storia contemporanea e recente. La veste tipografica, la presentazione, i contenuti ne contemplano in pieno modalità e referenti e interni e esterni. L'era, i nomi dei mesi, le ricorrenze, le citazioni sono carichi del nazionalismo, dell'arabismo, dell'ideologia delle masse (*ġamāhīriyyah*), del ricorso all'Islām propri del Paese. Essi proiettano eloquentemente anche le sue scelte internazionali a fronte delle questioni contemporanee, di Paesi terzi, dell'Occidente; ma pure la linea dura e i proclami di pace, la ricerca del dialogo interreligioso (anche con la cristianità) ma nel costante tono antimperialista e nel lessico volutamente provocatorio:

«...LA TRINITÀ COLONIALISTA (*AL-ṬĀLŪṬ AL-ISTI'MĀRI*)

Questa trinità: le società (*ṣarikāt*) [multinazionali], gli eserciti (*'asākīr*), il cristianesimo (*al-diyānah al-masīhiyyah*) sono gli strumenti per colonizzare e annientare gli altri popoli. Ecco la religione che hanno usato come mezzo per colonizzare. Han colonizzato tutti i continenti del mondo e imposto su di noi le loro tradizioni e costumi, sinché siamo diventati loro seguaci ...»<sup>2</sup>

### الثالوث الإستعماري

هذا الثالوث: الشركات والعساكر والديانة المسيحية هي وسائل استعمار الشعوب الأخرى وتدميرها، هذه هي الديانة التي استخدموها وسيلة من وسائل الاستعمار. استعمروا كل قارات العالم وفرضوا علينا عاداتهم وتقاليدهم حتى نكون نحن تبعاً لهم

Sono le parole dal discorso del «rivoluzionario musulmano» (*al-tawrī al-muslim*) Mu'ammār al-Qaddāfī (loc. Gheddāfī), riportato<sup>3</sup> nella presentazione dell'Agenda a cura della stessa *Da'wah*. Questi è il leader della rivoluzione (*qā'id*

<sup>1</sup> La prima traduzione sottolinea la configurazione internazionale dell'ente, pur di matrice libica, ed è quella resa ufficialmente dal Paese: «Islamic Call World Society», «Association Mondial de l'Appel Islamique». La seconda sottolinea solo la prospettiva internazionale dell'impegno. La formula *al-Ġam'iyat' al-ālamīyyah li-l-Da'wah al-islāmiyyah* (Associazione mondiale per la Missione islamica) avrebbe cancellato ogni dubbio. Sull'ente cfr. più oltre, nel testo.

<sup>2</sup> *L'Agenda cit.*, [p. 19].

<sup>3</sup> *Ibid.*, *Ḥadīṭ al-ta'ir al-muslim Mu'ammār al-Qaddāfī, qā'id al-qiyādah al-ša'biyyah al-islāmiyyah al-ālamīyyah* (Discorso del fratello rivoluzionario islamico Mu'ammār al-Qaddāfī, leader della Direzione popolare islamica mondiale), al-Bayḍā' (Beda), al-Ġabal al-Aḥḍar, [Ġamāhīriyyah], Mawlid 1365 dalla morte del Profeta [1988 d.C.], [pp. 17-24].

*al-tawrah*), di fede musulmana e dunque «rivoluzionario musulmano», non certo perché visualizzi un governo islamico (*dīn wa dawlah*: religione e Stato). Visualizza la sua 'Massocratizzazione' e l'islamizzazione dell'ecumene, in base al fatto che il suo Libro Verde (*al-Kitāb al-aḥḍar*) è la sua «Terza teoria universale»<sup>4</sup>, e al fatto che l'Islām è messaggio (*Risālah*) per l'umanità intera. L'Agenda si apre con un suo brano e la sua foto, e quindi seguono versetti del Corano<sup>5</sup>. Come vedremo, le massime del «rivoluzionario musulmano», cioè la parola del leader, e i versetti del Sacro Corano, cioè la Parola di Allāh, si alternano nelle pagine destinate alle singole giornate.

Tornerò su forme e contenuti, dopo avere qui presentato in traduzione il calendario e i suoi eventi, già eloquenti. Premetto solo due passi del «rivoluzionario musulmano» e della sua *Da'wah*, perché sintetizzano le ragioni della scelta dell'era e dei nomi dei mesi, sui quali pure torneremo, come sugli eventi segnati.

Dò le traduzioni dall'arabo con testo a fronte. Per i versetti del Corano, ove possibile, utilizzo la versione italiana edita dalla *Da'wah*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Mu'ammār al-Qaddāfī, *al-Kitāb al-aḥḍar: al-Naẓariyyah al-ālamīyyah al-tālīyah* (Il Libro verde: La terza teoria internazionale), s.d., s.l. (varie edizioni delle tre singole Parti, poi unificate dal 1980). Sul medesimo cfr. già G. Chiauzzi, *Il Libro verde di Mu'ammār al-Qaddāfī. Caratteristiche formali e contenuto*, in «Oriente Moderno», LX, n° 1-6, 1980, pp. 1-14.

<sup>5</sup> *al-Mufakkirah cit.*, rispettivamente [pp. 2, 3, 4].

<sup>6</sup> [F. Kabazi], *Il Glorioso Corano: dalla Sura "Maria" alla Sura "La Gente". Edizione italiana*, The World Islamic Call Society, Tripoli (Grande Jamahiria Libica), s.d. [ma anni '90], pp. 397-380 it. + 397-380 ar. (*sic*). Sono le Sure da 19 a 114, mentre la traduzione delle altre è tuttora inedita. Nella presente sede, per quest'ultime utilizzo la versione di A. Bausani, *Il Corano*, Firenze, Sansoni ed. 1961, pp. I-LXXIX + 1-780, come segue: A. Bausani per le Sure 2, 185; 3, 97, 103, 173, 200; 5, 3; 9, 41; 13, 11. — F. Kabazi per le Sure 22, 39 (per ar. 22, 37); 33, 21, 23; 41, 33; 42, 38 (per ar. 42, 35); 49, 13; 66, 9.

Ovviamente gli autori hanno anche due stili diversi, ma in questa sede mi pareva opportuno non omettere la parte già disponibile nella versione ufficiale della *Da'wah*. Per chi volesse, non è problema reperire l'intero testo italiano del Bausani.



«La morte di Muḥammad (p.b.) è una data universale (*kawnī*: cosmica) molto, molto importante. Occorre basarsi su di essa per computare, datare e per dedurne i calendari annui nei nostri contesti. Va anche scritta sui giornali, e poi nei discorsi e nella corrispondenza privata, e pure nell'amministrazione. Dobbiamo prendere ciò in considerazione».

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfī<sup>7</sup>.

وَفَاةٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هَذَا  
تَارِيخٌ كَوْنِيٌّ مُهِمٌّ جَدِّهِ وَاللَّهُ بِرَأْفَتِهِ يُثَبِّتُ  
وَيُؤَيِّزُ بِهَا، وَتَخْرُجُ بِهِ الْفَتْوَى عَمَّ السَّنُونِيَّةِ مِنْ  
عِنْدِنَا نَحْنُ، وَيُكْتَبُ فِي الْجُرَّادِ، وَيُكْتَبُ  
فِي الْخَطَابَاتِ وَالرَّسَائِلِ الشَّخْصِيَّةِ، وَيُكْتَبُ  
فِي الرَّوَايَاتِ، هَذَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ  
نَفْتِيحَ لَهُ رَجَبًا رَاقًا.

وَالشَّارِحُ الْمُسَلِّمُ سَعْدُ الدِّينِ

[ERA E NOMI DEI MESI]

«Nel nome di Allāh Clemente e Misericordioso

Con l'avvento del nuovo anno solare [2000 d.C.] saran già trascorsi 1367 anni dalla morte di Muḥammad b. 'Abd Allāh, il Profeta dell'Islām e il suggello dei Profeti e dei Messaggeri. Muḥammad (p.b.) morì il 12 Rabī' I, cioè il 27 del mese di *al-Mā'* [mese de "L'acqua", corrispondente a Maggio, o mese] "5" del 633 [d.C.] (*sic*). Tale evento è fra i più importanti e grandiosi nella storia della Missione (*Da'wah*) islamica, oltre ad altri grandi avvenimenti storici che i musulmani hanno eternizzato. Esso è la discriminante (*fayṣal*) che demarca il compimento (*taḥḍīd iḥtām*) del messaggio del grandioso Profeta, suggello dei Profeti e dei Messaggeri. La sua morte (p.b.), poco dopo la conclusione del messaggio del Profeta e il completamento della religione, sta a annunciare che l'intelletto umano ha raggiunto la maturità; e pure che si è aperto il campo dell'interpretazione (*iḡtihād*) dei testi della Legge (*Ṣarī'ah*) eterna dell'Islām, col ricorso all'opinione soggettiva. Allāh non invierà altro Profeta dopo Muḥammad, né farà discendere altro Libro dopo il Corano.

L'Associazione mondiale per la *Da'wah* islamica – poiché edita la presente Agenda annuale (*al-Mufakkirah al-sanawiyah*)

ove basa l'era dalla data della morte del Profeta (p.b.), con mesi solari dai nomi tratti dai nostri contesti ed eventi storici. [Sono nomi] lontani da quelli dei mesi solari [dei calendari occidentali] che glorificano divinità pagane e imperatori romani e che si sono infiltrati nella nostra cultura araba musulmana. Il presente è un contributo dell'Associazione per eternizzare tale evento [della morte del Profeta]; e anche per approfondire ciò che influenza il radicamento dell'autenticità

<sup>7</sup> *al-Mufakkirah cit.*, [p. 2].

(*taḡḍīr al-aṣālah*), la conferma della personalità (*ta'kīd al-dāt*), la realizzazione dell'indipendentismo (*taḥqīq al-istiqlāliyyah*) di questa Nazione 'mediana' (*al-Ummah al-wasat*)<sup>8</sup> [fra materialismo e angelismo]

per l'inizio del nuovo anno, si pregia inviare l'augurio alla *Ummah*: Allāh glielo porti a compimento dopo che per lei si realizzino potenza (*'izzah*), dignità (*karāmah*) e vittoria (*naṣr*).

"Non c'è vittoria se non da Allāh"

Buon anno<sup>9</sup>. – [La *Da'wah*].

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يحلُّوَلُ السَّنَةِ الشَّمْسِيَّةِ الْجَدِيدَةِ يَكُونُ قَدْ مَضَى عَلَى وَفَاةِ خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ  
وَالْمُرْسَلِينَ نَبِيِّ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 1367 سَنَةً، فَقَدْ تَوَفَّى ﷺ  
يَوْمَ 12 مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ الْمَوْافِقِ لِيَوْمِ 27 مِنْ شَهْرِ الْمَاءِ «5» سَنَةَ «633».  
هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ أَهَمِّ وَأَعْظَمِ الْأَحْدَاثِ فِي تَارِيخِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى الْأَحْدَاثِ  
التَّارِيخِيَّةِ الْعَظِيمَةِ الْأُخْرَى الَّتِي خَلَّدَهَا الْمُسْلِمُونَ، فَهُوَ الْفَيْصَلُ فِي تَحْدِيدِ إِخْتِمَامِ رِسَالَةِ النَّبِيِّ  
الْأَعْظَمِ خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، كَمَا أَنَّ وَفَاةَ ﷺ يُعِيدُ إِخْتِمَامَ الرِّسَالَةِ وَاكْتِمَامَ الدِّينِ إِذْ بَانَ  
بِنُضُوجِ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ وَإِفْسَاحِ الْمَجَالِ أَمَامَهُ لِلْإِجْتِهَادِ وَإِعْمَالِ الرَّأْيِ فِي إِطَارِ نُصُوصِ شَرِيعَةِ  
الْإِسْلَامِ الْخَالِدَةِ. فَلَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا بَعْدَ رَسُولِ الْإِسْلَامِ، وَلَنْ يَنْزَلَ كِتَابًا بَعْدَ الْقُرْآنِ.  
وَجَمْعِيَّةُ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ – إِذْ تَصْدُرُ هَذِهِ الْمَفْكَرَةُ السَّنَوِيَّةُ مَعْتَمِدَةً فِيهَا التَّأْرِيخُ بَوَفَاةِ  
الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَقِ الْأَشْهُرِ الشَّمْسِيَّةِ الَّتِي أُعْطِيَتْ أَسْمَاءً مَسْتَمْدَةً مِنْ بَيْتِنَا  
وَأَحْدَاثِهَا التَّارِيخِيَّةِ بَعِيداً عَنْ أَسْمَاءِ الْأَشْهُرِ الشَّمْسِيَّةِ الَّتِي تَمَجَّدُ الْآلِهَةُ الْوَثْنِيَّةُ وَأَبَاطِرَةُ الرُّومَانِ  
وَالَّتِي تَسْرِيَتْ إِلَى ثِقَافَتِنَا الْعَرَبِيَّةِ الْمُسْلِمَةِ وَذَلِكَ إِسْهَاماً مِنْهَا فِي تَخْلِيدِ هَذَا الْحَدِيثِ وَتَعْمِيقِ  
مَا مِنْ شَأْنِهِ تَجْذِيرُ الْأَصَالَةِ، وَتَأْكِيدُ الذَّاتِ وَتَحْقِيقُ الْإِسْتِقْلَالِيَّةِ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ الْوَسْطَى. لِيَسْعَهَا  
إِلَّا أَنْ تَتَوَجَّهَ بِالتَّهْنِئَةِ لِلْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِمُنَاسَبَةِ إِطْلَالِ الْعَامِ الْجَدِيدِ أَعَادَهُ اللَّهُ  
عَلَيْهَا وَقَدْ تَحَقَّقَتْ لَهَا الْعِزَّةُ وَالْكَرَامَةُ وَالنَّصْرُ.

وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

وَكُلُّ الْعَامِ وَأَنْتُمْ بِخَيْرٍ

<sup>8</sup> Cfr. Cor. 2, 143.

<sup>9</sup> *al-Mufakkirah cit.*, [p. 4].



MESE «1»

Ay al-nār (loc. Ay en-nār): mese di «Ecco il fuoco»  
[corrisponde a Gennaio]

1 Ay al-nār

1367

من وفاة الرسول ﷺ

Sabato

25 Ramaḍān

أبي النار

السبت 25 رمضان

-1 Ay al-nār (1964): Scoppio (inṭilāq) della rivoluzione (tawrah) palestinese

\* 1 Ay al-nār (1964), انطلاق الثورة الفلسطينية.

«Il mondo e le generazioni future e presenti devono conoscere quanti anni sono trascorsi dalla morte dell'ultimo Profeta»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfi

لا بد أن يعرف العالم والأجيال القادمة والحاضرة كم مر عام على وفاة آخر نبي.

التائر المسلم/ممنر القذافي

7 Ay al-nār

1367

من وفاة الرسول ﷺ

Venerdì

1 Šawwāl

أبي النار

الجمعة 1 شوال

Primo giorno (gurrāh) di Šawwāl: Giorno della Festa di rottura del digiuno di Ramaḍān ('Id al-Fiṭr)

\* غرة شوال ... يوم عيد الفطر.

9 Ay al-nār

1367

من وفاة الرسول ﷺ

Domenica

3 Šawwāl

9  
أبي النار

الأحد 3 شوال

Šawwāl:

È qualificato 'l'onorevole' (al-mukarram), ma gli [antichi] arabi lo ritenevano nefasto. Il Profeta (p.b.) pose fine a questo loro malaugurio. È in un detto di 'Āi'šah – Allāh l'abbia in gloria -: «Il Profeta (p.b.) mi ha sposato a Šawwāl e il matrimonio è stato consumato a Šawwāl. Quale delle sue donne è stata più fortunata di me, presso di lui?»

شوال: وينعت بالمكرم، وكان العرب يتشاءمون منه فأبطل الرسول ﷺ تشاؤمهم؛ جاء في حديث لعائشة (رضي الله عنها): «تزوجني رسول الله ﷺ في شوال، وبنى بي في شوال، فأبي نسائه كان أحظى عنده مني.»

12 Ay al-nār

1367

Mercoledì

6 Šawwāl

12  
أبي النار

الأربعاء 6 شوال

- 6 Šawwāl del terzo anno dell'égira del Profeta: Campagna militare (gazwah) di Uḥud

\* 6 شوال السنة الثالثة للهجرة النبوية... غزوة أحد.

13 Ay al-nār

1367

من وفاة الرسول ﷺ

Giovedì

7 Šawwāl

13  
أبي النار

الخميس 7 شوال

- 7 Šawwāl dell'ottavo anno dell'égira del Profeta: Campagna militare di Ḥunayn

\* 7 شوال السنة الثامنة للهجرة النبوية... غزوة حنين.

14 Ay al-nār

1367

Venerdì

8 Šawwāl

14  
أبي النار

الجمعة 8 شوال

- 14 Ay al-nār (1963): Commemorazione (dikrā) della sommossa (intifāḍah) degli studenti in Libia contro il fatisciente regime monarchico (al-nizām al-mulkī al-munāḥir)

\* 14 Ay al-nār (1963). ذكرى انتفاضة الطلاب في ليبيا ضد النظام الملكي المنهار.



17 Ay al-nār

Lunedì

11 Šawwāl

1367

من وفاة الرسول ﷺ

17

أبي النار

الاثنين 11 شوال

«Non siamo obbligati né costretti a rinunciare al nostro patrimonio (*turāt*), al nostro credo religioso (*'aqīdah*) né al nostro calendario»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfi

نحن لسنا مجبرين ولسنا ملزمين بأن نتخلى عن تراثنا وعقيدتنا وتقويمنا.

الثائر المسلم/معمار القذافي

21 Ay al-nār

Venerdì

15 Šawwāl

1367

من وفاة الرسول ﷺ

21

أبي النار

الجمعة 15 شوال

– 15 Šawwāl del quinto anno dell'ègira del Profeta: Campagna della Trincea (*Ġāzwat al-Ḥandaq*) o delle Fazioni alleate (*al-Aḥzāb*)

• 15 شوال السنة الخامسة للهجرة النبوية... غزوة الخندق (الأحزاب).

25 Ay al-nār

Martedì

19 Šawwāl

1367

من وفاة الرسول ﷺ

25

أبي النار

الثلاثاء 19 شوال

–25 Ay al-nār (1984): Giorno del Prestigio (*Yawm al-Šumūh*). In esso il rivoluzionario islamico Mu'ammār al-Qaḍḍāfi ha fissato il parallelo (*qaṭṭ*) 32°30' a nord dell'ingresso al Golfo della Sirte (*bāb Ḥalīġ Sirt*) quale linea della morte (*ḥaṭṭ li-l-mawt*)

• 25 أي النار (1984). يوم الشموع الذي حدد فيه الثائر المسلم معمر القذافي الخط 32/30 درجة شمالاً عند باب خليج سرت خطاً للموت.

﴿يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغْلُظْ عَلَيْهِمْ وماؤاهم جهنم وبئس المصير﴾

التحريم الآية 9

«O Profeta! Lotta contro i miscredenti / e gli ipocriti, e sii duro con loro. / La lor destinazione è la Gehènna: / qual pessima fine!»

(Cor. 66, 9)

MESE «2»

al-Nawwār: mese de «La fioritura»

[corrisponde a Febbraio]

2 al-Nawwār

Mercoledì

27 Šawwāl

1367

من وفاة الرسول ﷺ

2

البنوار

الأربعاء 27 شوال

Dū l-Qa'dah:

Tale mese si distingueva presso gli [antichi] arabi perché era mese di fiera commerciale (*sūq tiġārī*)

ذو القعدة:

هذا الشهر تميز عند العرب بأنه كان شهر سوق تجارية

10 al-Nawwār

Giovedì

6 Dū l-Qa'dah

10

البنوار

الخميس 6 ذو القعدة

«La religione islamica è in evoluzione perenne e accompagna il progresso umano».

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfi

الدين الإسلامي متطور دائماً يواكب تقدم الإنسان

الثائر المسلم/معمار القذافي

17 al-Nawwār

Giovedì

13 Dū l-Qa'dah

17

البنوار

الخميس 13 ذو القعدة

– 17 al-Nawwār (1988): Fondazione (*qiyām*) dell'Unione del Magreb [arabo] (*al-Ittiḥād al-maġāribī*).

• 17 النوار (1988)... قيام الاتحاد المغربي.



18 *al-Nawwār*

Venerdì 14 *Dū l-Qa'dah*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

18

النوار

الجمعة 14 ذو القعدة

«Quelli cui dice la gente: "S'adunano per perdervi i nemici, temeteli", tali discorsi non fanno che accrescerne la fede e rispondono: "Ci basta Dio, ed è buon protettore!"»

(Cor. 3, 173)

﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾  
آل عمران الآية 173

21 *al-Nawwār*

Lunedì 17 *Dū l-Qa'dah*

1367

21

النوار

الاثنين 17 ذو القعدة

– 21 *al-Nawwār* (1972): Crimine (*ḡarīmah*) sionista dell'abbattimento (*isqāt*) di un aereo di passeggeri civili libici

• 21 النوار (1972)... جريمة إسقاط الصهانية لطائرة الركاب المدنية الليبية.

26 *al-Nawwār*

Sabato 22 *Dū l-Qa'dah*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

26

النوار

السبت 22 ذو القعدة

«La Consultazione (*Šūrā*) necessita della presenza dei musulmani in congressi popolari (*mu'tamarāt ša'biyyah*), e non in un unico congresso popolare ove si riunisce un gruppo (*maḡmū'ah*), mentre il resto dei musulmani non ha [modo di esprimere la sua] opinione»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍāfi

الشورى تحتم وجود المسلمين في مؤتمرات شعبية وليس في مؤتمر شعبي واحد تجتمع فيه مجموعة وبقية المسلمين لا رأي لهم.

النائر المسلم/معمار القذافي

MESE «3»

*al-Rabī'*: mese de «La primavera»

[corrisponde a Marzo]

2 *al-Rabī'*

Giovedì 27 *Dū l-Qa'dah*

2

الربيع

– 2 *al-Rabī'* (1977): Proclama d'instaurazione del potere del popolo (*I'lān qiyām sulṭat al-ša'b*) nella Grandiosa *Ġamāhīriyyah*

الخميس 27 ذو القعدة

• 2 الربيع (1977)... إعلان قيام سلطة الشعب في الجماهيرية العظمى.

3 *al-Rabī'*

Venerdì 28 *Dū l-Qa'dah*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

3

الربيع

– 3 *al-Rabī'* (1988): Distruzione (*taḥṭīm*) delle prigioni e liberazione dei detenuti nella Grandiosa *Ġamāhīriyyah*

الجمعة 28 ذو القعدة

• 3 الربيع (1988)... تحطيم السجون وتحرير السجناء في الجماهيرية العظمى.

5 *al-Rabī'*

Domenica 30 *Dū l-Qa'dah*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

5

الربيع

*Dū l-Hiḡḡah*:

È l'ultimo mese del calendario lunare. Gli [antichi] arabi vi facevano il pellegrinaggio alla Santa Mecca per devozione e culto. Con l'avvento dell'Islām il pellegrinaggio alla Santa Mecca (*haḡḡ*) è divenuto uno dei pilastri della religione islamica. Ha detto Allāh Altissimo: «E gli uomini debbono a Dio il pellegrinaggio al Tempio, quelli di loro che abbian la possibilità di fare quel viaggio»

(Cor. 3, 97)

الأحد 30 ذو القعدة

ذو الحجة:

هو آخر شهور السنة القمرية وكان العرب يحجون فيه إلى مكة المكرمة للنسك والعبادة. ولما جاء الإسلام جعل الحج إلى مكة المكرمة ركناً من أركان الدين الإسلامي قال تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ الآية 97 من سورة آل عمران



13 *al-Rabī'*

Lunedì

8 *Dū l-Ḥiġġah*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

13

الربيع

- 8 *Dū l-Ḥiġġah*: Giorno della *Tarwiyah* (*Yawm al-Tarwiyah*)

الاثنين 8 ذو الحجة

• 8 ذو الحجة . يوم التروية.

«E per quelli, che rispondono all'appello / del Signore e compiono la preghiera, / e le cui decisioni son frutto di mutua consulta, / ed elargiscono da quanto abbiamo loro concesso»

(Cor. 42,38 per ar. 42,35)

﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾  
سورة الشورى الآية: 35

14 *al-Rabī'*

Martedì

9 *Dū l-Ḥiġġah*

1367

14

الربيع

- 9 *Dū l-Ḥiġġah*: Giorno della [stazione ad] 'Arafah (*Yawm 'Arafah*)

الثلاثاء 9 ذو الحجة

• 9 ذو الحجة . يوم عرفة.

15 *al-Rabī'*

Mercoledì

10 *Dū l-Ḥiġġah*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

15

الربيع

- 10 *Dū l-Ḥiġġah*: Festa del Sacrificio ('*Id al-Aḏḥà*)

الأربعاء 10 ذو الحجة

• 10 ذو الحجة . عيد الأضحية.

176 —

[12]

21 *al-Rabī'*

Martedì

16 *Dū l-Ḥiġġah*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

21

الربيع

- 21 *al-Rabī'* (1964): Giorno mondiale di lotta contro la discriminazione razziale (*mukāfiḥa al-tamyīz al-'unṣūrī*)

- 21 *al-Rabī'* (1968): Commemorazione (*dikrā*) della battaglia (*ma'rikah*) di al-Karāmah in Giordania in cui i Palestinesi sgominarono e respinsero gli Israeliani

- 21 *al-Rabī'* (1990): Fondazione (*ta'sīs*) della Direzione popolare mondiale islamica (*al-Qiyādah al-ša'biyyah al-islāmiyyah al-'ālamīyyah*)

«Noi della Guida popolare mondiale islamica ci prodighiamo per mobilitare la forza dell'Islām (*quwwah islāmiyyah*) e per renderla manifesta al mondo»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḏḏāfi

الثلاثاء 16 ذو الحجة

• 21 الربيع (1964) ... اليوم العالمي لمكافحة التمييز العنصري.  
• 21 الربيع (1968) ... تذكى معركة الكرامة بالاردن التي هزم فيها الفلسطينيون الاسرائيليين وردوهم على اعقابهم.  
• 21 الربيع (1990) ... تأسيس القيادة الشعبية الاسلامية العالمية.

نحن في القيادة الشعبية الإسلامية العالمية جادون في تعبئة قوة الإسلام وأظهارها للعالم.

الثائر المسلم/معمّر القذافي

22 *al-Rabī'*

Mercoledì

17 *Dū l-Ḥiġġah*

22

الربيع

- 22 *al-Rabī'* (1945): Fondazione (*ta'sīs*) della Lega degli Stati Arabi (*Ġāmi'at al-duwal al-'arabiyyah*)

الأربعاء 17 ذو الحجة

• 22 الربيع (1945) . تأسيس جامعة الدول العربية .

24 *al-Rabī'*

Venerdì

19 *Dū l-Ḥiġġah*

24

الربيع

- 24 *al-Rabī'* (1985): Confronto (*muwāḡiḥah*) con le forze crociate americane (*al-quwwāt al-ṣalībiyyah al-amrīkiyyah*) sopra il Golfo della Sirte

الجمعة 19 ذو الحجة

• 24 الربيع (1985) . مواجهة القوات الصليبية الامريكية فوق خليج سرت.

[13]

— 177



28 *al-Rabī'*

Martedì

23 *Dū l-Ḥiġġah*

28

الربيع

– 28 *al-Rabī'* (1970): Evacuazione (*iġlā'*) delle forze britanniche dal suolo della Grandiosa *Ġamāhīriyyah*

الثلاثاء 23 ذو الحجة

• 28 الربيع (1970) .. إجلاء القوات البريطانية عن أرض الجماهيرية العظمى.

29 *al-Rabī'*

Mercoledì

24 *Dū l-Ḥiġġah*

29

الربيع

«Afferratevi insieme tutti alla corda di Dio e non disperdetevi»

(Cor. 3, 103)

﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾

سورة آل عمران الآية: 103

30 *al-Rabī'*

Giovedì

25 *Dū l-Ḥiġġah*

30

الربيع

– 30 *al-Rabī'* (1965): Giorno della terra (*Yawm al-ard*) in Palestina

الخميس 25 ذو الحجة

• 30 الربيع (1965) .. يوم الأرض في فلسطين.

MESE «4»

*al-Ṭayr*: mese de «L'uccello»

[corrisponde ad Aprile]

5 *al-Ṭayr*

Mercoledì

1 *Muḥarram*

5

الطير

– Primo giorno di *Muḥarram*: inizio dell'anno lunare (*al-sanah al-qamariyyah*)

الأربعاء 1 محرم

• غرة محرم ... أول السنة القمرية.

6 *al-Ṭayr*

Giovedì

2 *Muḥarram*

6

الطير

*Muḥarram*:  
È uno dei mesi sacri menzionati nel santo Corano. È qualificato sacro. Si dice: il sacro *Muḥarram* (*Muḥarram al-ḥarām*)

الخميس 2 محرم

محرم:  
هذا الشهر هو أحد الأشهر الحرم التي جاء ذكرها في القرآن الكريم وينعت بالحرام، فيقال: محرم الحرام.

7 *al-Ṭayr*

Venerdì

3 *Muḥarram*

7

الطير

– 7 *al-Ṭayr* (1976): Sommosa degli studenti (*tawrat al-tullāb*) nella Grandiosa *Ġamāhīriyyah*

الجمعة 3 محرم

• 7 الطير (1976) .. ثورة الطلاب في الجماهيرية العظمى.



14 al-Ṭayr

Venerdì

10 Muḥarram

14

الطير

- 10 Muḥarram: giorno di 'Āšūrā'

الجمعة 10 محرم

• 10 محرم .. يوم عاشوراء.

«Le crociate (*ṣalībiyyah*) hanno assalito (*ha-ḡamat*) questi territori perché sono i territori dell'Islām»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfī

هجمت الصليبية على هذه الديار لأنها  
ديار إسلامية

الثائر المسلم/ممنّر القذافي

15 al-Ṭayr

Sabato

11 Muḥarram

15

الطير

15 al-Ṭayr (1986): Fallita aggressione crociata americano-atlantica (*al-'udwān al-ṣalībī al-amrīkī al-aṭlāṣī*) contro il popolo della Grandiosa Ḡamāhīriyyah

السبت 11 محرم

• 15 الطير (1986) ...  
العدوان الصليبي الأمريكي الاطلسي الفاشل على شعب الجماهيرية العظمى.

18 al-Ṭayr

Martedì

14 Muḥarram

18

الطير

- 18 al-Ṭayr (1996): Perpetrazione (*irtikāb*) da parte dei sionisti (*ṣahāyneh*) del criminoso massacro (*maḡbahah*) del villaggio di Qānā (*qaryat Qānā*) in Libano

الثلاثاء 14 محرم

• 18 الطير (1996) .. ارتكاب الصهاينة جريمة مذبحه قرية قانا بلبنان.

180 —

[16]

22 al-Ṭayr

Sabato

18 Muḥarram

1367

من وفاة الرسول ﷺ

22

الطير

السبت 18 محرم

«Color che combattono, perché aggrediti, / hanno il diritto di difendersi. / E inver Allāh è ben capace di sostenerli»

(Cor. 22, 39 per ar. 22, 37)

﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ﴾

الحج الآية 37

30 al-Ṭayr

Domenica

26 Muḥarram

1367

من وفاة الرسول ﷺ

30

الطير

الأحد 26 محرم

Ṣafar:

Fu detto Ṣafar perché chi è aggredito in esso vien lasciato spoglio (*ṣafīr*) dei beni (*sīc*)

صفر:

سمي صفرًا لأن من يغزى فيه يترك صفرًا  
من المتاع.

[17]

— 181



MESE «5»  
*al-Mā'*: mese de «L'acqua»  
 [corrisponde a Maggio]

8 *al-Mā'*

Lunedì

4 *Şafar*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

8

الماء

الاثنين 4 صفر

«E chi è di più gentil accento di colui che invita / la gente ad adorare Dio e compie opere di bene / e dichiara: "Io son, inver, un dei musulmani?"»

(Cor. 41, 33)

«ومن أحسنُ قولاً ممَّن دعا إلى الله وعمل صالحاً  
 وقال إننى من المسلمين»

سورة فصلت الآية : 33

13 *al-Mā'*

Sabato

9 *Şafar*

1367

du Décès du Prophète (s)

13

الماء

السبت 9 صفر

- 13 *al-Mā'* (1972): Fondazione dell'Associazione mondiale per la Missione islamica (*Ġam'iyyat al-Da'wah al-islāmiyyah al-'ālamīyyah*)

• تأسيس جمعية الدعوة الإسلامية العالمية 13 الماء (1972).

15 *al-Mā'*

Lunedì

11 *Şafar*

15

الماء

الاثنين 11 صفر

- 15 *al-Mā'* (1948): Usurpazione (*iġtişāb*) della Palestina

• 15 الماء (1948). اغتصاب فلسطين.

182 —

[18]

16 *al-Mā'*

Martedì

12 *Şafar*

16

الماء

الثلاثاء 12 صفر

«Per la prima volta viene fondato (*tu'ussisa*) un movimento mondiale (*ḥarakah 'ālamīyyah*) per la predicazione (*tabşīr*) dell'Islām»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

(لأول مرة تؤسس حركة عالمية للتبشير  
 بالإسلام في جميع قارات العالم)

الثائر المسلم/معمّر القذافي

24 *al-Mā'*

Mercoledì

20 *Şafar*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

24

الماء

الأربعاء 20 صفر

«La religione islamica è più completa (*aşmal*) di tutte le teorie (*naẓariyyāt*) e le interpretazioni (*iġtihādāt*)»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

إن الدين الإسلامي هو أشمل من كل النظريات  
 وكل الإجتهاادات.

الثائر المسلم/معمّر القذافي

25 *al-Mā'*

Giovedì

21 *Şafar*

25

الماء

الخميس 21 صفر

- 25 *al-Mā'* (1963): Giorno dell'Africa (*Yawm Ifrīqiya*)

• 25 الماء (1963). يوم إفريقيا.

[19]

— 183



**MESE «6»**  
**al-Şayf: mese de «L'estate»**  
 [corrisponde a Giugno]

1 al-Şayf

Giovedì

28 Şafar

1367

من وفاة الرسول ﷺ

الصيف

– 1 al-Şayf (1988): Fondazione del Premio internazionale al-Qaḍḍāfī per i diritti dell'uomo (Ġāi'zah al-Qaḍḍāfī al-'ālamīyyah li-ḥuqūq al-insān)

– Rabī' I:

È qualificato 'il nobile'. Si dice il nobile Rabī' I

28 صفر

الخميس

• 1 الصيف (1988). تأسيس جائزة القذافي العالمية لحقوق الانسان.

ربيع الأول:

وينعت بالشريف، فيقال: ربيع الأول الشريف.

4 al-Şayf

Domenica

2 Rabī' I

4

الصيف

– 4 al-Şayf (1982): Invasione (iġtiyāḥ) sionista del Libano

2 ربيع الأول

الأحد

• 4 الصيف (1982). الاجتياح الصهيوني للبنان.

5 al-Şayf

Lunedì

3 Rabī' I

5

الصيف

– 5 al-Şayf (1967): Aggressione ('udwān) sionista della Nazione araba (al-Ummah al-'arabiyyah)

3 ربيع الأول

الاثنين

• 5 الصيف (1967). العدوان الصهيوني على الأمة العربية.

9 Al-Şayf

Venerdì

7 Rabī' I

1367

من وفاة الرسول ﷺ

9

الصيف

«I figli della società massocratica (al-muġtama' al-ġamāhīrī) affermano il diritto dell'uomo di godere dei vantaggi, dei privilegi e dei valori procuratigli dai legami (tarābut), dalla coesione (tamāsuk), dall'unione (waḥdah), dall'intimità (ulfah) e dall'amore (maḥabbah) familiare (usriyyah), tribale (qabiliyyah), nazionale (qawmiyyah) ed umano (insānīyyah)»

Da La Grande Carta verde dei diritti dell'uomo (Al-waḥīqah al-ḥaḍrā' al-kubrā li-ḥuqūq al-insān)

7 ربيع الأول

الجمعة

أبناء المجتمع الجماهيري يؤكدون حقوق الإنسان في التمتع بالمنافع والمزايا والمثل التي يوفرها الترابط والتماسك والوحدة والألفة والمحبة الأسرية والقبلية والقومية والإنسانية. (من الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان)

11 al-Şayf

Domenica

9 Rabī' I

1367

من وفاة الرسول ﷺ

11

الصيف

– 11 al-Şayf (1970): Evacuazione (ġilā') delle forze crociate americane (al-quwwāt al-ṣalībiyyah al-amrikiyyah) dalla Grandiosa Ġamāhī-riyyah

9 ربيع الأول

الأحد

• 11 الصيف (1970). . . جلاء القوات الصليبية الأمريكية عن الجماهيرية العظمى.

12 al-Şayf

Lunedì

10 Rabī' I

1367

12

الصيف

– 12 al-Şayf (1988): Promulgazione della Grandiosa Carta verde dei diritti dell'uomo (al-Waḥīqah al-ḥaḍrā' al-kubrā li-ḥuqūq al-insān)

10 ربيع الأول

الاثنين

• 12 الصيف (1988). . . إصدار الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الانسان.



14 *al-Şayf*

Mercoledì'

12 *Rabī' I*

- 12 *Rabī' I* dell'Anno dell'elefante: Giorno del Natale (*Mawlid*) del Profeta (p.b.)
- 12 *Rabī' I* [dell'anno] 13 della Missione (*ba'tah*) [profetica di Muḥammad]: Egira del Profeta (p.b.)
- 12 *Rabī' I* [dell'anno] 10 dell'egira: Morte del Profeta (p.b.)
- 12 *Rabī' I* (1973): Proclamazione della rivoluzione popolare (*i'lān al-tawrah al-ša'biyyah*) nella Grandiosa *Ġamāhīriyyah*

17 *al-Şayf*

Sabato

15 *Rabī' I*

«O uomini, vi abbiam creato da maschio / e femmina e vi abbiam costituito in popoli / e tribù, affinché vi conoscesto a vicenda. / Il più nobile di voi presso Allāh è il più pio»

(Cor. 49, 13)

25 *al-Şayf*

Domenica

23 *Rabī' I*

«La religione islamica è universale, priva di fanatismo (*ta'aşşub*). Non discrimina fra bianchi e neri»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

14

الصيف

الأربعاء 12 ربيع الأول

- 12 ربيع الأول عام التيل . . يوم مولد الرسول ﷺ .
- 12 ربيع الأول 13 للهجرة . . هجرة الرسول ﷺ .
- 12 ربيع الأول 10 للهجرة . . وفاة الرسول ﷺ .
- 12 ربيع الأول (1973) . . اعلان الثورة الشعبية في الجماهيرية العظمى .

17

الصيف

السبت 15 ربيع الأول

«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»  
الحجرات الآية 13

25

الصيف

الأحد 23 ربيع الأول

إن الدين الإسلامي دين عالمي خالٍ من التعصب  
لا يفرق بين أبيض وأسود .

الثائر المسلم / ميمر القذافي

MESE «7»

*al-Nāşir* ('Vincitore'): qui mese di «Nasser»

[corrisponde a Luglio]

3 *al-Nāşir*

Lunedì

1 *Rabī' II*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

3

ناصر

الاثنين 1 ربيع الآخر

«Noi rifiutiamo che la gente sia asservita in qualunque forma (*şakl*), tranne che 'serva' di Allāh soltanto»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

نحن نرفض أن يكون الناس عبيداً لأي شكل  
من الأشكال إلا لله فقط .

الثائر المسلم / ميمر القذافي

5 *al-Nāşir*

Mercoledì

3 *Rabī' II*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

5

ناصر

الأربعاء 3 ربيع الآخر

- 5 *al-Nāşir* (1962): Vittoria (*intişār*) della rivoluzione algerina (*tawrat al-Ġazā'ir*) contro le forze crociate francesi (*al-quwwāt al-şalī-biyyah al-faransiyyah*)

• 5 ناصر (1962) . . انتصار ثورة الجزائر على القوات الصليبية الفرنسية .

11 *al-Nāşir*

Martedì

9 *Rabī' II*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

11

ناصر

الثلاثاء 9 ربيع الآخر

«Il grido della verità (*şarḥat al-ḥaqq*) e la rivoluzione dell'Islām (*tawrat al-Islām*) devono risuonare (*tudawwīt*) sulla terra (*dunyah*) e il mondo ('*ālam*) deve ascoltarli»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

إن صرخة الحق وثورة الإسلام لا بد أن تدوي في هذه  
الدنيا ولا بد أن يسمعها العالم .

الثائر المسلم / ميمر القذافي



18 al-Nāṣir

1367

18

Martedì

16 Rabī' II

باصر

- 18 al-Nāṣir (1971): Partenza (inṭilāq) di una grossa marcia popolare unionista (masīrah ša'biyyah waḥdawīyyah) dalla Ġamāhīriyyah verso l'Egitto

الثلاثاء 16 ربيع الآخر

18 ناصر (1971)...  
إنطلاق أمّتهم مسيرة شعبية وحدوية من الجماهيرية الى مصر.

19 al-Nāṣir

1367

19

Mercoledì

17 Rabī' II

باصر

«Lanciatevi dunque in battaglia, armati con armi leggere, armati con armi pesanti! Combatte con i vostri beni e con le vostre persone sulla via di Dio! Questo è il meglio per voi, se lo sapeste!»

(Cor. 9, 41)

الأربعاء 17 ربيع الآخر

﴿ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾

سورة التوبة 41

23 al-Nāṣir

1367

23

Domenica

21 Rabī' II

باصر

- 23 al-Nāṣir (1952): Rivoluzione egiziana (ṭawrīyah miṣriyyah) [di Nasser] del 23 Luglio

الأحد 21 ربيع الآخر

23 ناصر (1952)... ثورة 23 يوليو المصرية.

27 al-Nāṣir

1367

27

Giovedì

25 Rabī' II

باصر

«I musulmani sono predicatori (du'āh) di pace in tutto il mondo»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

المسلمون هم دعاة السلام في كل مكان

الثائر المسلم/معمار القذافي

MESE «8»

Hānībāl: mese di «Annibale»

[corrisponde a Agosto]

4 Hānībāl

1367

4

Venerdì

4 Ġumādā I

من وفاة الرسول ﷺ

هانيبال

الجمعة 4 جمادى الأولى

«L'America si prende gioco (ta'biṭu) del mondo, non fa che cose da pazzi (ma'qūl) e calpesta la dignità altrui»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

أمريكا تعبت بالعالم وتمارس اللامعقول وتدوس على كرامة الآخرين.

الثائر المسلم/معمار القذافي

6 Hānībāl

1367

6

Domenica

6 Ġumādā I

من وفاة الرسول ﷺ

هانيبال

الأحد 6 جمادى الأولى

- 6 Hānībāl (1945): Crimine (ḡarīmah) del lancio della bomba atomica americana su Hiroshima in Giappone

6 هانيبال (1945)... جريمة إلقاء القنبلة الذرية الأمريكية على هيروشيما في اليابان.

9 Hānībāl

1367

9

Mercoledì

9 Ġumādā I

الأربعاء 9 جمادى الأولى

- 9 Hānībāl (1945): Crimine (ḡarīmah) del lancio della bomba atomica americana su Nagasaki in Giappone

9 هانيبال (1945)... جريمة إلقاء القنبلة الذرية الأمريكية على ناجازاكي في اليابان.



12 Hānībāl

Sabato 12

Ĝumādà I

1367

من وفاة الرسول ﷺ

12

هانيبال

السبت 12 جمادى الأولى

«O voi che credete! Pazientate e con pazienza trattatevi, state saldi e temete Dio, sì che possiate essere felici!»

(Cor. 3, 200)

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾

آل عمران الآية 200

16 Hānībāl

Mercoledì

16 Ĝumādà I

1367

من وفاة الرسول ﷺ

16

هانيبال

الأربعاء 16 جمادى الأولى

– 16 Hānībāl (1982): Formazione (*takwīn*) del Consiglio mondiale per la Missione islamica (*al-Maġlis al-‘ālamī li-l-da‘wah al-islāmīyyah*)

• 16 هانيبال (1982) . . . تكوين المجلس العالمي للدعوة الإسلامية .

20 Hānībāl

Domenica

20 Ĝumādà I

1367

من وفاة الرسول ﷺ

20

هانيبال

الأحد 20 جمادى الأولى

«Non dimenticheremo le vittime (*tadhīyāt*) della Nazione araba e islamica (*al-Ummah al-‘arabiyyah wa l-islāmīyyah*) sacrificate per Gerusalemme»

Il rivoluzionario musulmano Mu‘ammar al-Qaddāfi

(لن ننسى تضحيات الأمة العربية والإسلامية من أجل القدس)

الثائر المسلم/ممنّر القذافي

21 Hānībāl

Lunedì

21 Ĝumādà I

1367

الاثنين 21 جمادى الأولى

21

هانيبال

– 21 Hānībāl (1969): Crimine (*ġarīmah*) dell’incendio (*iḥrāq*) della Moschea di al-Aqṣà [a Gerusalemme] da parte sionista

• 21 هانيبال (1969) . . . جريمة إحراق المسجد الأقصى من قبل الصهاينة .

28 Hānībāl

Lunedì

28 Ĝumādà I

1367

من وفاة الرسول ﷺ

28

هانيبال

الاثنين 28 جمادى الأولى

«Iddio non muta mai la Sua grazia ad un popolo, avanti ch’essi non mutino quel che hanno in cuore»

(Cor. 13, 11)

﴿ إِنْ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغَيِّرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ ﴾

الرعد الآية 11



MESE «9»

*al-Fātiḥ* ('aprente'), qui: mese de «Il primo giorno» della Rivoluzione

[corrisponde a Settembre]

1 *al-Fātiḥ*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

Venerdì

2 *Ġumādā II*

الفاتح

الجمعة 2 جمادى الآخرة

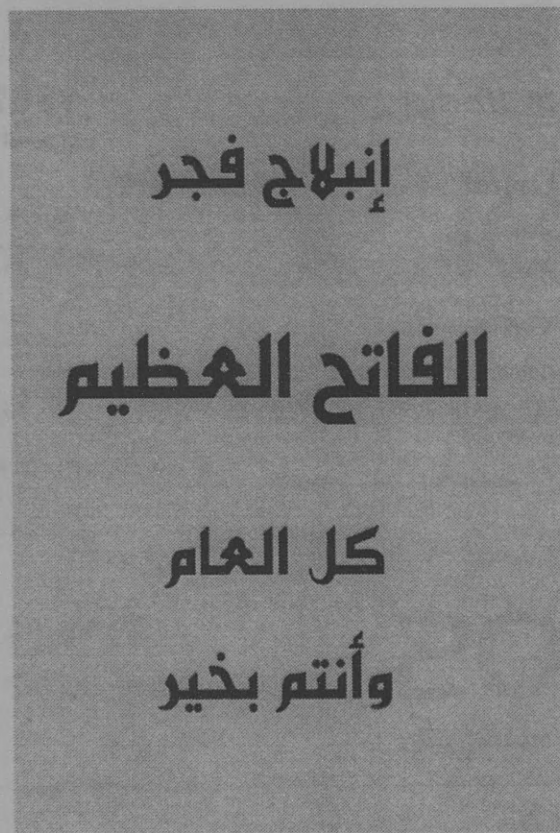
Risplende l'alba  
(*inbilāğ fağr*)  
del Glorioso *al-Fātiḥ*  
[Giorno 1]  
Buon anno.

- 1 *al-Fātiḥ* (1969): Instaurazione (*qiyām*) della Rivoluzione del Grandioso *al-Fātiḥ* [= 1° settembre] in Libia

- 1 *al-Fātiḥ* (1971): Instaurazione (*qiyām*) dell'Unione delle Repubbliche arabe (*al-Ittiḥād al-Ġumhūriyyāt al-'arabiyyah*)

- 1 *al-Fātiḥ* (1978): Rivoluzione dei produttori (*tawrat al-muntiğin*) nella Grandiosa *Ġamāhīriyyah*

Appunti



\* 1 الفاتح (1969). قيام ثورة الفاتح العظيم في ليبيا .  
\* 1 الفاتح (1971). قيام اتحاد الجمهوريات العربية .  
\* 1 الفاتح (1978) . ثورة المنتجين في الجماهيرية العظمى .

ملاحظات

5 *al-Fātiḥ*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

Martedì

6 *Ġumādā II*

5  
الفاتح

الثلاثاء 6 جمادى الآخرة

«La rivoluzione del Grandioso *al-Fātiḥ* [1° settembre] è il sostegno fondamentale e autentico dei musulmani»

Il rivoluzionario islamico Mu'ammar al-Qaddāfi

(ثورة الفاتح العظيم هي السند الأساسي والحقيقي للمسلمين)

الثائر المسلم / معمر القذافي

13 *al-Fātiḥ*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

Mercoledì

14 *Ġumādā II*

13  
الفاتح

الأربعاء 14 جمادى الآخرة

«Vi sono, fra i credenti, uomini che mantennero il voto, / fatto a Dio, di sacrificarsi per la fede: / alcuni d'essi son caduti in combattimento, / altri, invece attendono il loro turno, / senza smuoversi da tal proposito»

(Cor. 33, 23)

﴿ من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً ﴾

الأحزاب الآية 23

16 *al-Fātiḥ*

1367

Sabato

17 *Ġumādā II*

16  
الفاتح

السبت 17 جمادى الآخرة

- 16 *al-Fātiḥ* (1931): Martirio del Grande martire (*šayḥ al-šuhadā'*) 'Omar al-Muḥtār

• 16 الفاتح (1931) . استشهاد شيخ الشهداء عمر المختار .

17 *al-Fātiḥ*

1367

Sabato

17 *Ġumādā II*

17  
الفاتح

الأحد 18 جمادى الآخرة

- 17 *al-Fātiḥ* (1982): Crimine del massacro di Šabrā e Šātīlā perpetrato dai sionisti contro i Palestinesi

• 17 الفاتح (1982) . جريمة منديحة صبرا وشاتيلا التي دبرها الصهاينة ضد الفلسطينيين .



21 *al-Fātiḥ*

Giovedì

22 *Ġumādā II*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

21

الفاتح

الخميس 22 جمادى الآخرة

«La volontà di Allāh è più forte della loro. Allāh vuole che questa Nazione (*Ummah*) trionfi, perciò trionferà»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfī

إرادة الله أقوى من إرادتهم. والله أراد لهذه الأمة أن تنتصر  
إذن ستنتصر.

الثائر المسلم / معمر القذافي

29 *al-Fātiḥ*

Venerdì

1 *Rağab*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

29

الفاتح

الجمعة 1 رجب

*Rağab*:

Così denominato perché era oggetto di considerazione e rispetto da parte degli antichi arabi. In esso non veniva ritenuto lecito combattere (*qitāl*), perché era uno dei loro mesi sacri. I mesi sacri sono: *Dū l-Qa'dah*, *Dū l-Ḥiğğah*, *Muḥarram*, *Rağab*

رجب:  
سمي بذلك لأنه كان محل تعظيم وتقدير من العرب  
القدامى، فكانوا لا يستحلون فيه القتال وهو من  
الأشهر الحرم المقدسة عندهم. والشهور المقدسة  
هي: ذو القعدة، ذو الحجة، محرم، رجب.

30 *al-Fātiḥ*

Sabato

2 *Rağab*

1367

30

الفاتح

السبت 2 رجب

– 30 *al-Fātiḥ* (1998): Giornata di fedeltà (*wafā'*) e omaggio onorario (*takrīm*) della rivoluzione islamica di *al-Fātiḥ* [= 1° settembre] per coloro che hanno un ruolo nel campo umanitario (*mağālāt insāniyyah*)

• 30 الفاتح (1998).  
يوم الوفاء والتكريم من ثورة الفاتح الإسلامية لمن لهم دور في المجالات الإنسانية.

MESE «10»  
*al-Tumūr*: mese de «I datteri»  
[corrisponde a Ottobre]

2 *al-Tumūr*

Lunedì

4 *Rağab*

2

التمور

– 2 *al-Tumūr* [dell'anno] 616 dalla nascita (*mūlādīyyah*) [del Profeta]: Battaglia (*mawqa'ah*) di Ḥaṭṭīn [1187 d.C.]

الاثنين 4 رجب

• 2 التمور 616 ميلادية . . موقعة حطين .

3 *al-Tumūr*

Martedì

5 *Rağab*

3

التمور

– 3 *al-Tumūr* (1911): Inizio dell'invasione crociata italiana (*al-ğazw al-şalībī al-iṭālī*) in Libia

الثلاثاء 5 رجب

• 3 التمور (1911). . . بدء الغزو الصليبي الإيطالي لليبيا .

5 *al-Tumūr*

Giovedì

7 *Rağab*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

5

التمور

– 5 *al-Tumūr* (1961): Marcia unionista (*al-masīrah al-waḥdawiyyah*) a Sebha guidata dallo studente Mu'ammār Abū Menyār al-Qaḍḍāfī

الخميس 7 رجب

• 5 التمور (1961). . . المسيرة الوحدوية بسبها بقيادة الطالب معمر أبو منيار القذافي .

6 *al-Tumūr*

Venerdì

8 *Rağab*

6

التمور

– 6 *al-Tumūr* (1973): Guerra (*ḥarb*) di ottobre [*Ramaḍān*]

الجمعة 8 رجب

• 6 التمور (1973). . . حرب أكتوبر



7 al-Tumūr

Sabato

9 Rağab

-7 al-Tumūr (1970): Festa della vendetta ('Id al-īr) con l'espulsione (īard) dei restanti Italiani dalla Ġamāhīriyyah

«Certo avete nel Profeta di Dio un buon esempio / per chi teme Iddio e l'Estremo giorno / ed esalta assiduamente Allāh»

(Cor. 33, 21)

15 al-Tumūr

Domenica

17 Rağab

«I mesi sacri vanno assolutamente rispettati. La Guida popolare islamica mondiale (al-Qiyādah al-ša'biyyah al-islāmiyyah al-'ālamīyyah) e tutte le sue truppe (ğahāfil) devono lottare per farli rispettare»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

23 al-Tumūr

Lunedì

25 Rağab

«Da questo continente ingiustamente trattato e reso schiavo, cominceremo ad affermare che siamo con competenza (bi-ğadārah) sotto il sole e su questa terra»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaddāfi

196 —

7

التمور

السبت 9 رجب

• 7 التمور (1970) .. عيد الثأر بطرد بقايا الملبان من الجماهيرية .

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

سورة الأحزاب 21

1367

من وفاة الرسول ﷺ

15

التمور

الأحد 17 رجب

الأشهر الحرم لا بد أن تحترم ولا بد للقيادة الشعبية الإسلامية العالمية وكل جحافلها أن تجاهد من أجل إحترام هذه الأشهر.

الثائر المسلم / ميمر القذافي

1367

من وفاة الرسول ﷺ

23

التمور

الاثنين 25 رجب

من هذه القارة المظلومة والمستعبدة سنبدأ في إثبات وجودنا بجدارة تحت الشمس وفوق الأرض.

الثائر المسلم / ميمر القذافي

[32]

24 al-Tumūr

Martedì

26 Rağab

- 24 al-Tumūr (1945): Giorno delle Nazioni Unite (al-Umum al-muttaḥidah)  
- 26 Rağab: Viaggio notturno del Profeta (Laylat al-Isrā')

26 al-Tumūr

Giovedì

28 Rağab

الخميس 28 رجب

- 26 al-Tumūr (1912): Commemorazione (dīkrà) della deportazione (nafi) di migliaia di arabi libici nelle isole (ğuzr) italiane

Appunti

[33]

24

التمور

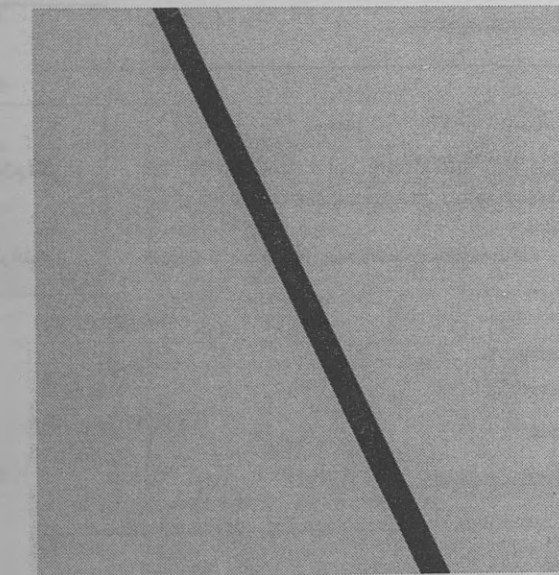
الثلاثاء 26 رجب

• 24 التمور (1945) .. يوم الأمم المتحدة .  
• 26 رجب .. ليلة الإسراء

26

التمور

الخميس 28 رجب



\* 26 التمور (1912) .. ذكرى نفي آلاف العرب الليبيين إلى الجزر الإيطالية .

NOTES

ملاحظات

— 197



29 *al-Tumūr*

Domenica

1 *Ša'bān*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

29

التمور

- 29 *al-Tumūr* (1956): Aggressione tripartita (*al-'udwān al-tulāfi*) anglo-franco-israeliana contro l'Egitto

الأحد 1 شعبان

• 29 التمور (1956) . . العدوان الثلاثي البريطاني - الإسرائيلي - الفرنسي على مصر .

31 *al-Tumūr*

Martedì

3 *Ša'bān*

1367

من وفاة الرسول ﷺ

31

التمور

«Ci han fatto datare col calendario di 'Isà (Gesù) (p.b.) per colonizzarci psicologicamente»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfi

جعلونا نُؤرُخ بتاريخ ميلاد عيسى عليه السلام لكي يستعمرونا نفسياً.

الثائر المسلم/معمار القذافي

الثلاثاء 3 شعبان

MESE «11»

*al-Ḥarṭ*: mese de «L'aratura»

[corrisponde a Novembre]

1 *al-Ḥarṭ*

Mercoledì

1367

4 *Ša'bān*

1  
الحرث

- 1 *al-Ḥarṭ* (1954): Divampa (*indilā'*) la rivoluzione algerina (*al-tawrah al-ğazāi'riyyah*)

الأربعاء 4 شعبان

• 1 الحرث (1954) . . اندلاع الثورة الجزائرية .

2 *al-Ḥarṭ*

Giovedì

1367

من وفاة الرسول ﷺ

5 *Ša'bān*

2  
الحرث

- 2 *al-Ḥarṭ* (1917): Nefasta promessa (*wa'd*) di Balfour

الخميس 5 شعبان

- 2 *al-Ḥarṭ* (1974): Fondazione (*inšā'*) della Facoltà per la Missione islamica (*Kulliyat al-Da'wah al-islāmiyyah*)

• 2 الحرث (1917) . . وعد بلفور المشؤوم .  
• 2 الحرث (1974) . . انشاء كلية الدعوة الاسلامية .

8 *al-Ḥarṭ*

Mercoledì

1367

من وفاة الرسول ﷺ

11 *Ša'bān*

8  
الحرث

الأربعاء 11 شعبان

«L'occidente che ci ha imposto il calendario [con l'era cristiana] da cui attualmente datiamo, non ha relazione col cristianesimo»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfi

الغرب الذي فرض علينا التاريخ الذي نُؤرُخ به الآن ليس له علاقة بالمسيحية.

الثائر المسلم/معمار القذافي



11 *al-Ḥarṭ*

Sabato

14 Ša'bān

- 14 Ša'bān: Notte di metà Ša'bān (*Laylat al-nisf min Ša'bān*)

16 *al-Ḥarṭ*

Giovedì

19 Ša'bān

«Noi vogliamo che l'America e l'Europa vengano insieme a discutere con noi e le invitiamo a leggere la Bibbia e il Vangelo autentici e non quelli falsificati (*muzawwarah*)»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfi

24 *al-Ḥarṭ*

Venerdì

27 Ša'bān

*Ramaḍān*:  
Mese del digiuno. È l'unico mese menzionato nel Sacro Corano

29 *al-Ḥarṭ*

Mercoledì

3 Ramaḍān

- 29 *al-Ḥarṭ* (1979): Giorno mondiale di solidarietà (*al-Yawm al-'ālamī li-l-taḍāmun*) col popolo palestinese

200 —

11  
الحِث

السبت 14 شعبان

• 14 شعبان . ليلة النصف من شعبان .

16  
الحِث

1367

من وفاة الرسول ﷺ

الخميس 19 شعبان

نريد لأمريكا وأوروبا أن تأتي إلى كلمة سواء، وندعوهم إلى قراءة التوراة والإنجيل الحقيقية وليست المزورة.

الثائر المسلم/معمار القذافي

24  
الحِث

1367

من وفاة الرسول ﷺ

الجمعة 27 شعبان

رمضان :  
شهر الصيام، وهو الشهر الوحيد الوارد ذكره في القرآن الكريم.

29  
الحِث

1367

الأربعاء 3 رمضان

• 29 الحِث (1979) . اليوم العالمي للتضامن مع شعب فلسطين .

[36]

MESE «12»

*al-Kānūn* (loc. 'braciere', 'fornellino' di argilla): mese de «Il braciere»

[corrisponde a Dicembre]

2 *al-Kānūn*

Sabato

6 Ramaḍān

1367

من وفاة الرسول ﷺ

العايون

السبت 6 رمضان

«Il mondo e le generazioni future e presenti devono sapere quanti anni sono trascorsi da che si è interrotta (*inḡiṭā'*) la rivelazione fra il cielo e la terra»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfi

لا بد أن يعرف العالم والأجيال القادمة والحاضرة كم مرّ عام على إنقطاع الوحي بين السماء والأرض.

الثائر المسلم/معمار القذافي

8 *al-Kānūn*

Venerdì

12 Ramaḍān

1367

من وفاة الرسول ﷺ

العايون

الجمعة 12 رمضان

- 8 *al-Kānūn* (1987): Scoppio (*inḡilāq*) della Rivoluzione dei sassi (*tawrat al-ḡiḡārah*) [*intifāḡah*] nella Palestina occupata

• 8 الكانون (1987) . انفلاق ثورة الحجارة بفلسطين العربية المحتلة .

10 *al-Kānūn*

Domenica

14 Ramaḍān

1367

من وفاة الرسول ﷺ

العايون

الأحد 14 رمضان

«E il mese di *Ramaḍān*, il mese in cui fu rivelato il Corano come guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione e salvezza, non appena ne vedete la nuova luna, digiunate per tutto quel mese»

(Cor. 2,185)

« شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه »  
« سورة البقرة الآية: 185 »

[37]

— 201



13 *al-Kānūn*

1367

13

Mercoledì

17 *Ramaḍān*

الكانون

- 17 *Ramaḍān* del secondo anno dell'ègira del Profeta: Grandiosa campagna di Badr

الأربعاء 17 رمضان

• 17 رمضان السنة الثانية للهجرة النبوية . . غزوة بدر الكبرى.

16 *al-Kānūn*

1367

16

Sabato

20 *Ramaḍān*

الكانون

- 20 *Ramaḍān* dell'ottavo anno dell'ègira del Profeta: Conquista (*Fath*) della Santa Mecca

السبت 20 رمضان

• 20 رمضان السنة الثامنة للهجرة النبوية . . فتح مكة المكرمة.

18 *al-Kānūn*

1367

18

Lunedì

22 *Ramaḍān*

الكانون

«Il colonialismo occidentale computa le date dal Natale di Cristo (*Milād*). Quando ha occupato i paesi islamici ha imposto loro il suo calendario»

Il rivoluzionario musulmano Mu'ammār al-Qaḍḍāfī

الإستعمار الغربي هو الذي يؤرخ بالتاريخ الميلادي ولما احتل البلاد الإسلامية فرض عليها تاريخه.

النائر المسلم/معمار القذافي

الاثنين 22 رمضان

22 *al-Kānūn*

1367

22

Venerdì

26 *Ramaḍān*

الكانون

- 26 *Ramaḍān*: Notte del Destino (*Laylat al-Qadr*)

الجمعة 26 رمضان

• 26 رمضان . . . ليلة القدر.

26 *al-Kānūn*

1367

26

Martedì

30 *Ramaḍān*

الكانون

«Oggi v'ho reso perfetta la vostra religione, e ho compiuto su voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'Islām»

(Cor. 5, 3)

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»

سورة المائدة الآية 3

الثلاثاء 30 رمضان

27 *al-Kānūn*

1 *Šawwāl*

27

Mercoledì

- Primo giorno di *Šawwāl*: Festa di rottura del Diggiuno (*'Id al-ḥiṭr*)

الأربعاء 1 شوال

• غرة شوال . . . يوم عيد الفطر

(Continua)



“AHL AL-KIBLA WA 'L-JAMA'A”

Note di architettura sull'orientamento delle moschee

EUGENIO GALDIERI

(Roma)

“La pietà non consiste nel volgere il volto  
verso l'oriente o l'occidente ...”

(Corano, II, v.177)

“... se la Ka'aba è la kibla dei corpi  
il Tuo volto è la kibla delle anime”

(Jalal al-din Rumi)

Una antica e appropriata autodefinizione – una vera qualificazione – della comunità islamica ortodossa suona come “la gente della direzione (sacra) e dell'assemblea (dei fedeli)”.

Si tratta di una definizione più puntuale di quella di *ahl al-kitab*: questa, infatti, si limita, sia pure orgogliosamente, a riconoscere per la comunità islamica l'appartenenza alla famiglia delle tre grandi religioni monoteiste, guidate tutte da un proprio codice di comportamento etico, civile e religioso.

I – Prevalenza del tema architettonico su quello rituale

Poiché intendiamo limitarci al tema e alle finalità di questo scritto, va chiarito che non sono tanto i due elementi della definizione, presi separatamente (*al-kibla* e *al-jama'a*), ad interessarci quanto il loro mutuo rapporto, sia pure visto nella sua

<sup>1</sup> Qualche studioso parla di quattro religioni, includendovi quella zoroastriana.



connotazione più concreta e materiale; in altre parole nella sua connotazione architettonica, piuttosto che rituale.

Lo scopo del presente intervento è quindi quello di trasferire l'attenzione del lettore dai problemi concernenti il corretto (oppure errato) orientamento del luogo di preghiera (una moschea, una *musalla*, la propria casa, il deserto) alle conseguenze di carattere costruttivo e quindi anche visivo che l'orientamento scelto può aver avuto sull'edificio o sul luogo preso in esame.

Ne consegue che saranno qui appena citati – e solo in maniera strettamente funzionale agli scopi sopra indicati – gli eventi storici che hanno determinato la scelta della “corretta direzione” così come i progressi che gli scienziati musulmani hanno fatto nella determinazione teorica della stessa; e ciò indipendentemente dal fatto che gli strumenti forniti dall'esperienza, dalla consuetudine e poi anche dalla scienza, siano stati più o meno accettati e/o effettivamente impiegati nel corso dei secoli.

Per questi due aspetti specifici, ovvero per la parte storica e ancora di più per quella geometrica, matematica o astronomica, siamo quindi costretti, a causa della nostra limitata competenza in materia, ad attingere a piene mani all'ampia letteratura esistente e in particolare ai numerosi scritti scientifici di David A. King<sup>2</sup>. Per quanto riguarda le coordinate geografiche di città da noi prese in esame e le rispettive direzioni verso la Mecca, ci siamo invece avvalsi di due fonti informatiche: un elenco recentemente redatto, apparso in Internet<sup>3</sup> e l'*Atlas data base*<sup>4</sup>.

## II – Cenni generali sull'orientamento

Il rivolgersi verso una certa direzione fisica (una determinata posizione del sole, una montagna o altro elemento naturale) quasi per favorire, all'atto della preghiera, il contatto diretto con l'Ente superiore e il radunarsi per pregare insieme ma anche per discutere e prendere decisioni di interesse collettivo, sembrano essere due necessità dell'uomo, antiche quasi quanto il mondo e diffuse a differenti livelli di cultura, tradizione e organizzazione sociale.

<sup>2</sup> Si veda: D.A. King, *Astronomy in the Service of Islam*, Variorum, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 1993 (Collected studies series; CS416), una esaustiva raccolta dei suoi scritti sull'argomento. Ma anche *EI*, I ed., II ed., s.v. *kibla*; W.C. Brice, ed., *An historical Atlas of Islam*, E.J. Brill, Leiden 1981. *EI*, I ed., s.v. *mihrab*.

<sup>3</sup> Si veda Dr. Mansur Ahmed, Prayer Time Calculator, version 2,5.

<sup>4</sup> Mining Co. Guide to Geography (geography.guide@miningco.co).

È noto che, mentre per il Cristianesimo l'orientamento privilegiato era l'Est, i popoli semiti avevano sempre seguito quello verso i luoghi dell'antico testamento e quindi verso Gerusalemme. A questa antica consuetudine si attiene anche il Profeta, all'inizio della sua missione, in qualche modo anche nel rispetto di un luogo di enorme importanza simbolica per le altre due religioni monoteiste preesistenti, ivi fortemente radicate.

Forse a causa dei mutati rapporti politici con il mondo ebraico, per volontà di distinguersi da quest'ultimo o realmente per la forza di una improvvisa e illuminante intuizione, il Profeta modifica l'orientamento della preghiera; e lo fa – secondo la tradizione – nel corso della sua *salah* in una moschea – o *musalla* – dei Banu Salima, verso il 638–9<sup>5</sup>. Dall'orientamento verso Gerusalemme (quindi verso Nord–Nord Ovest rispetto alla sua posizione) egli viene spinto a privilegiare quello verso la Ka'aba, legata al ricordo di Abramo e quindi dall'altro lato, quasi al pieno Sud<sup>6</sup>. Si dice che alla moschea dove si determinò questa importante modifica rituale fosse così dato il nome di *masjid al-kiblatayin* o moschea delle due kible.

Il nuovo orientamento adottato dal Profeta divenne praticamente un obbligo per il buon musulmano; ma dobbiamo presumere che, prima che ciò avvenisse, il cambiamento abbia provocato non pochi risentimenti (se non addirittura scandalo) se nel Corano troviamo, oltre ad alcune giustificazioni circa la nuova *kibla*, anche un accenno apertamente duro e polemico: «Gli stolti diranno: “Che cosa li ha stornati dalla *kibla* che avevano prima?” . Rispondi dunque: “A Dio appartiene l'oriente e l'occidente, Egli guida chi vuole alla retta via”» (Corano, sura II o “della vacca” – la prima delle sure rivelate a Medina – v. 142); «...e fissammo la *kibla* che avevi dapprima solo per distinguere chi seguiva il messaggero di Dio da chi se ne allontanava...» (*ibidem*, v. 143); «vediamo che tu volgi la faccia verso il cielo, ma ti doneremo ora una *kibla* che ti piacerà; volgi dunque il volto verso il Sacro Tempio, rivolgetevi tutti, ovunque siate, verso quella direzione» (*ibidem*, v. 144); «Dunque, da qualunque luogo tu esca, volgi la faccia verso il Sacro Tempio, e do-

<sup>5</sup> La tradizione pone il cambio della *kibla* sedici o diciassette mesi dopo l'Egira, cioè tra i mesi di *rajab* o di *sha'ban* dell'anno 2 H. (cf. *EI*, I ed., s.v. *kibla*). Vedi anche 'Abdallah ibn 'Omar al-Baidawi, su. II, v. 139; *Beidawii Commentarius in Coranum ex Codd. Paris., Dresd., Lips.*, H.O. Flescher, ed., Lipsia 1846–48 e I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leida 1920, De Goeje, n.VI.

<sup>6</sup> La nuova direzione prescelta, quasi perfettamente al Sud rispetto a Medina, influirà non poco sul sistema pratico e veloce per l'orientamento di moltissime moschee, soprattutto nel *maghreb*; ma al tempo stesso permetterà anche errori ed approssimazioni non desiderate.



vunque voi siate volgetevi a quella direzione, a ch  la gente non trovi pretesti contro di voi»<sup>7</sup>.

Abbiamo detto che l'adeguarsi al nuovo orientamento divenne presto un obbligo rituale; ma nell'ambito del presente testo occorre intendersi sulla validit , l'estensione e i limiti di tale obbligo. Sappiamo che il rispetto rigoroso dell'orientamento viene pi  volte richiamato all'attenzione dei fedeli e gode di ben poche eccezioni. Ma va sottolineato come, almeno inizialmente, si tratti di un obbligo riguardante esclusivamente la posizione del singolo fedele che si appresti a compiere la sua *salah*. Ne consegue – necessariamente – una certa tolleranza, una elasticit  e approssimazione intrinseche nei confronti di un orientamento che, pur non potendo essere tecnicamente corretto, in termini di intenzione pia e di buona fede,   garantito dalla *sutra*<sup>8</sup>.

Diverso   il caso della preghiera collettiva, recitata quindi all'interno di un edificio – una moschea – o nel recinto di una *musalla*. Ecco che la necessit  di garantire all'assemblea dei fedeli un orientamento ragionevolmente corretto comincia a far sentire il suo peso in termini concreti, potendo condizionare cos , sin dall'inizio, l'intera costruzione e quindi anche l'architettura dell'edificio e dei suoi annessi<sup>9</sup>: in particolare, il suo muro *kibli* e quindi il suo *mihrab* (o i suoi *mihrab*, quando siano ripetuti)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> I testi qui riportati seguono *Il Corano*, nella traduzione, introduzione e commento di A. Bausani, Sansoni, Firenze 1961.

<sup>8</sup> *Sutra*   ci  che "garantisce, protegge, mette al sicuro"; nel corso della *salat*, designa l'oggetto che l'orante mette davanti a s  e in direzione della *kibla* per delimitare uno spazio ideale all'interno del quale   al riparo dalle influenze dell'uomo o dei d moni. In altri termini, si potrebbe dire che il fedele "costruisce", intorno a s , la sua propria moschea; e che, in forza della sua fede, questa moschea virtuale   anche correttamente orientata.

<sup>9</sup>   ben noto – addirittura intuitivo – il corretto orientamento con cui le salme vengono deposte nei cimiteri islamici; ma il problema si pone anche per argomenti ben pi  profani: anche se non condiviso in forma unanime, va ricordato per esempio il divieto di orientare in maniera irriverente i servizi igienici, cos  importanti in una moschea.

<sup>10</sup> Va infatti ricordato che, in caso di edifici religiosi molto vasti – soprattutto del tipo ipostilo – o nei quali vi sia – o si debba creare – una divisione fisica tra le aree destinate ai due sessi,   antica consuetudine richiamare pi  volte, nei punti pi  defilati dell'ambiente, l'immagine del *mihrab* e quindi della corretta direzione di preghiera. Il fatto che basti una semplice immagine – quindi anche priva di spessore architettonico o decorativo – prova che il *mihrab* stesso non ha altro valore che quello di indicare il corretto orientamento. Il che non ha impedito, sin dalle prime manifestazioni concrete, di divenire spesso un oggetto di grande importanza artistica, per esempio a testimonianza della munificenza del donatore.

### III – Prassi e teoria della costruzione orientata

  chiaro che il problema di un orientamento approssimativo per l'edificio religioso fosse considerato di semplice e pratica soluzione soltanto nel corso dei primi decenni dell'Islam, per divenire sempre pi  difficile man mano che le conquiste territoriali si estendevano pi  lontano dall'Higiaz e quindi dal cuore stesso del problema.   quindi altrettanto chiaro che conoscenze dirette e riferimenti semplicistici non potessero pi  bastare per garantire il necessario orientamento. Va ricordato a questo proposito che quell'obbligo iniziale, scaturito da un atto del Profeta, ispirato e al tempo stesso perentorio, era stato recepito ormai – ovviamente in senso restrittivo – anche a livello legislativo, per esempio dalla scuola shafi'ita. Secondo quest'ultima, infatti, il corretto orientamento della *kibla* costituiva addirittura condizione necessaria per la validit  della *salah*, tanto da poterlo trascurare soltanto in caso di grave pericolo o pregando liberamente nel corso di un viaggio. Si torna in tal modo alla distinzione gi  vista tra preghiera individuale e collettiva, nel senso che sui costruttori – ma anche sui gestori – di un edificio religioso (e in particolare di quelle moschee dedicate proprio alla preghiera collettiva del venerd ) viene in certo senso fatta ricadere la responsabilit  – morale – nel ben orientare i fedeli, pena la nullit  della preghiera stessa.

Dal punto di vista scientifico – quindi essenzialmente teorico – il problema non presentava difficolt  particolari: metodi matematici<sup>11</sup> per la determinazione della *kibla* erano disponibili nel mondo islamico sin dalla fine del 2° secolo H /8° a.D. Solo qualche decennio pi  tardi, anche se mancarono sempre dei manuali specifici, le conoscenze islamiche nel campo della trigonometria sferica (fig. 1) legate soprattutto a quelle dell'astronomia<sup>12</sup> gi  permettevano di determinare con approssimazione pi  che sufficiente la direzione canonica, a partire dalle singole regioni del *dar al-islam*.

<sup>11</sup> Agli altri due metodi – quello astronomico e quello di geometria sferica – si accenner  alla nota seguente. Per quanto concerne i procedimenti matematici, si veda in *EI*, I ed., s.v. *kibla*, la sezione curata da C. Schoy.

<sup>12</sup> Per una data localit , la *kibla*   una funzione trigonometrica della latitudine del luogo, di quella della Mecca e della differenza di longitudine con quest'ultima. «Il calcolo della *kibla* in funzione di questi tre numeri era il pi  complicato dei problemi correnti di geometria sferica (astronomica) nell'Islam medievale e le soluzioni man mano proposte dai grandi astronomi dell'epoca testimoniano lo sviluppo dei metodi matematici dal III/IX all'VIII/XIV secolo e del livello di complessit  della trigonometria e delle tecniche di calcolo raggiunto dagli studiosi» (D.A. King in *EI*, II ed., s.v. *kibla*, p. 85, II). E pi  avanti: «La maggior parte dei manuali astronomici (*zidj*), dei quali circa duecento sono stati redatti durante i mille anni iniziati nel 132/750, contengono un



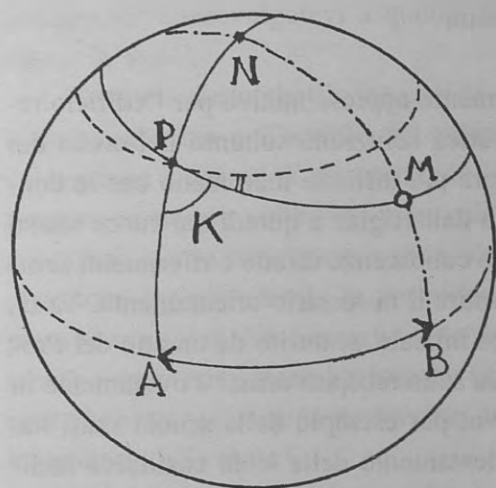


Fig. 1 - Schema grafico del problema di trigonometria sferica connesso alla determinazione della Kibla. (Da D.A. King 1990. Cf. nota 2).

In termini matematici la Kibla è definita dalla direzione del cerchio passante per P e M (dove P è il luogo prescelto e M la Mecca). È l'angolo K tra l'arco PM e il meridiano del luogo NPA o il suo complementare tra PM e la linea Est-Ovest passante per P.

Se  $\Phi$  e  $\Phi M$  sono le latitudini del luogo e della Mecca (= PA e MB) e  $\Delta L$  la loro differenza di longitudine (AB), K è una funzione di  $\Phi$ ,  $\Phi M$  e  $\Delta L$  e può essere determinata con la trigonometria sferica. La formula moderna (applicazione della regola della cotangente sferica) è:

$$K = \cotg^{-1} \frac{\sin \Phi \cos \Delta L - \cos \Phi \operatorname{tg} \Phi M}{\sin \Delta L}$$

#### IV - Il grande sistema radiocentrico, metafora del dar al-islam

Se quindi la Mecca è il centro del mondo islamico, tutti gli edifici religiosi, a qualunque latitudine e longitudine si trovino, sono orientati (o dovrebbero esserlo) verso questo unico punto. Ne deriva - quanto meno in teoria - un immenso sistema radiocentrico (una sorta di sistema solare o di polo magnetico virtuale) che si diparte dalla città santa per congiungersi con migliaia di città sparse sul globo, con centinaia di migliaia di edifici religiosi grandi e piccoli, dalle superbe moschee persiane e centroasiatiche agli umili marabutti, dai cimiteri alle scuole teologiche, dai pinnacoli di terra cruda delle moschee centroafricane alle tradizionali pagode dell'Islam cinese. E ciò senza alcuna distinzione di epoca di costruzione, di rango, di grandezza, di appartenenza alla rigida ortodossia o alla più fanatica delle sette.

Ma tutto ciò è vero soltanto in teoria: un esame accurato e sistematico degli edifici islamici - qualora fosse possibile ed agevole - comporterebbe non poche sorprese<sup>13</sup>.

capitolo sulla determinazione della *kibla*; inoltre, molte dozzine di manuali medievali sul calcolo del tempo trattano di questo tema. Il numero dei trattati dedicati specificamente al problema della *kibla* è piuttosto basso» (*ibidem*). Si veda anche F. Haddad, E.S. Kennedy, "Geographical Tables of Medieval Islam", *Abhath*, XXIV, 1971, pp. 87-102.

<sup>13</sup> Questi due argomenti (difficoltà di controllo ed esemplificazione di errori grossolani) saranno approfonditi nei capitoli successivi.

Inoltre, un altro aspetto - in qualche modo più sofisticato - viene a complicare il problema, in questo caso teorico e pratico allo stesso tempo: se parliamo di sistema radiocentrico, se parliamo di *Ka'aba* come centro dell'universo islamico, involontariamente accreditiamo l'idea che la direzione "verso il tratto di orizzonte che sta di fronte ad un osservatore" (poiché questo è il significato originario della parola *kibla*)<sup>14</sup> (fig. 2) si identifichi - e si concretizzi - in un "centro puntiforme".



Fig. 2 - Moneta del Califfo 'Abd al-Malik (685-705) recante l'immagine di una freccia inserita in una nicchia. Può essere considerata la prima rappresentazione della *Kibla* e del *Mihrab*. (Da Y. Zaki 1978. Cf. nota 14).

Ma la *Ka'aba* stessa, a sua volta, è un edificio vero e concreto: un "dado", appunto, dotato di quattro distinte facce verticali o pareti, ciascuna con un suo distinto orientamento. Già nel lontano passato qualche dotto purista si era chiesto verso quale faccia ci si dovesse rivolgere, anche in considerazione del fatto che una delle facce è caratterizzata dalla presenza determinante dell'*hajar al-aswad*, la santa "pietra nera".

Non siamo in grado di conoscere compiutamente i criteri che guidarono la prima, antica costruzione della *Ka'aba*; ma la tradizione islamica ne ha in qualche modo sancita la posizione topografica e ideologica, facendo praticamente coinci-

<sup>14</sup> L'interpretazione della parola *kibla* (al di là del suo valore angolare) come direzione geometrica o "vettore" sembra essere ben concretizzata in una moneta battuta dal sovrano omayyade 'Abd al-Malik (685-705 a.D.) sulla quale compare una freccia posta in verticale e inquadrata da un arco (fig. 2): sembra quasi una rappresentazione del *mihrab* e della direzione canonica che esso suggerisce al fedele (cf. Y. Zaki, "Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs", *Architecture of the Islamic World*, G. Michell ed., Thames and Hudson, London 1978, pp. 15-47). È singolare il fatto che spesso, nel primo tracciamento di un'area di preghiera, i vertici della futura costruzione venivano individuati con altrettanti tiri di un arco da guerra, verso quattro direzioni approssimativamente ortogonali tra loro.



dere (o quasi) le diagonali che uniscono, due a due, i vertici del quadrilatero di base<sup>15</sup> (fig. 3) con gli assi cardinali Est-Ovest e Nord-Sud.

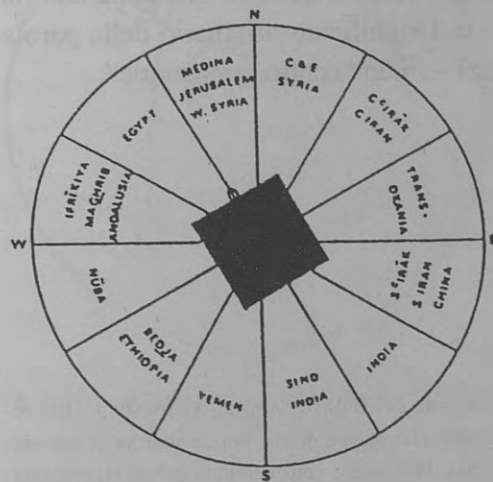


Fig. 3 - Versione grafica semplificata dello schema a 12 settori della "geografia sacra", nel MS dell' *Athar al-bilad* di al-Kazwini. (Da D.A. King 1993. Cf. nota 2).

A questo punto è doveroso accennare ad un altro problema rituale, ancora più sottile: chi sta fisicamente nel recinto della Ka'aba, verso quale punto o quale facciata deve rivolgersi? Quale è il "valore aggiunto" – soltanto nei termini del corretto orientamento – della facciata rivolta all'incirca a Nord-Est, cioè quella che quasi allo spigolo verso Est custodisce la pietra nera? È forse per sottolineare la centralità del sistema ma anche per ovviare a questa difficoltà che, da tempo immemorabile, si è introdotta la pratica del *tawaf*, ovvero la circumdeambulazione rituale della Ka'aba?

Il problema esiste e non è di poco conto. Ma la discussione e le possibili conclusioni costituiscono materia per teologi o per interpreti della legge e non per cul-

<sup>15</sup> È noto che la pianta della Ka'aba non è quadrata (i lati, circa m 10 x 12, stanno tra loro nel rapporto di 7 a 8) e che forse non è un vero parallelogramma: ne consegue che l'identificazione delle diagonali con gli assi cardinali (ovviamente ortogonali tra loro) è quanto meno una forzatura di comodo. Tale cioè da permettere la divisione dell'immensa area che circonda il sacro Tempio in un certo numero (da 4 a 12) di settori regolari (in ogni caso relativi alle quattro facciate), nei quali inserire una selezione tra le varie città del globo. Cf. D.A. King, *op. cit.*, X: "Makka as center of the world". Numerose mappe specifiche, redatte a partire almeno dal IV/X secolo, testimoniano graficamente le varie correnti di pensiero, volte tutte a favorire un più facile e corretto orientamento. Per una raccolta di tali mappe aventi per centro la Ka'aba si veda W.C. Brice, ed., *An historical Atlas of Islam*, cit.

tori di architettura; in ogni caso, non avendo conseguenze concrete sugli edifici<sup>16</sup>, questo aspetto esula dagli scopi che il nostro intervento si è prefisso.

Più pertinente, invece, sottolineare il fatto che persino la latitudine della Mecca (dato fondamentale per ogni corretta determinazione della *kibla*) usata dagli astronomi medievali è stata indicata in valori differenti, con il variare delle cognizioni disponibili sul luogo e nel tempo oltretutto con il variare della latitudine zero. Infatti si registrano valori di latitudine che spaziano dai 21°21'20" sino ai 21°40' (quella esatta è di 21°26'). Se pochi primi di grado possono sembrare trascurabili al profano, sulle lunghe distanze (conseguenti alla dilatazione dei confini del *dar al-islam*) determinano errori sensibili.

Si vedrà in seguito come, nella pratica costruttiva, siano stati ampiamente disattesi sia il rigore scientifico sia la preoccupazione rituale circa il corretto orientamento.

#### V - Difficoltà odierne di verifica e confronto

I tre paragrafi precedenti hanno inteso offrire sinteticamente un'idea generale delle basi sulle quali possano fondarsi i temi qui affrontati e cioè:

a) se l'orientamento originario degli edifici (corretto o errato che fosse) abbia influito (e se sì, in che modo o fino a quale punto) sulla materiale costruzione stessa.

b) se dal rapporto tra costruzione e orientamento, ma alla luce delle conoscenze scientifiche sviluppatesi nel tempo e poste teoricamente a disposizione dei costruttori, possano ricavarsi elementi cronologici riguardanti la costruzione.

Nel tentare di esaminare più da vicino i due temi sopra esposti, certo più consoni alle cognizioni e agli interessi di carattere architettonico, siamo stati confortati anche da una frase del più volte citato D.A. King, frase che sembra quasi sintetizzare gli scopi della nostra ricerca: «Nessun rilievo dell'orientamento delle moschee medievali è stato ancora effettuato, mentre presenterebbe un interesse consi-

<sup>16</sup> È interessante notare, comunque, che *al-masjid al-haram*, cioè la moschea meccana il cui immenso *sahn* contiene e custodisce la Ka'aba, ha a sua volta una anomala *kibla*: «In fact, the axis of the Mosque is "parallel" to the main axis of the Ka'ba» (D.A. King, *op. cit.*, X, p. 23). Per le vicende dell'area che circonda la Ka'aba e le riparazioni che quest'ultima ha subito nel tempo, sia prima della sua "islamizzazione" sia dopo i radicali interventi del califfo omayyade Abd al-Malik, si veda K.A.C. Creswell, "The Ka'ba in A.D. 608", *Archaeologia*, XCIV, 1951, pp. 97-102; ma anche A.J. Wensinck, in *El*, I ed., s.v. *kibla*.



derevole tanto per la storia dell'architettura islamica che per quella della scienza» (EI, II ed., s.v. *kibla*, V, p. 90).

È vero, non esiste a tutt'oggi alcun rilevamento esatto e sistematico della *kibla* negli edifici religiosi islamici. Ma purtroppo non esistono neanche (salvo poche, pochissime eccezioni) rilievi che mostrino – con un certo grado di attendibilità – il puro e semplice orientamento dei singoli edifici rispetto ai punti cardinali. E se “rilevare la *kibla*” significa in pratica calcolarne la direzione – con i metodi di grande precisione oggi disponibili – occorrerà avere anche l'esatta posizione della moschea nello spazio fisico e l'orientamento del suo muro *kibli* o del suo *mihrab*.

In altri termini, una cosa è conoscere la *kibla* (immutabile o quasi) del luogo preso in esame, un'altra è assicurarsi che l'edificio sia correttamente orientato. Se ne deduce subito una conseguenza materiale, avente rapporto stretto con l'urbanistica: gli assi dei *mihrab* di tutte le moschee di una stessa città dovrebbero essere teoricamente paralleli, potendosi tranquillamente trascurare le impercettibili deviazioni tra un luogo e l'altro, soprattutto se a una certa distanza radiale dalla *Ka'aba*. Se dunque fosse errata la *kibla* assunta nella più antica costruzione (di quella particolare area) presa poi a modello per le successive, anche queste risulterebbero errate. E non va dimenticato che l'errore può essere attribuito sia al calcolo (scientifico o approssimativo) sia alla costruzione, sia infine alla somma dei due errori. Ma oggi noi non siamo in grado di controllare tali condizioni se non attraverso nuove, innumerevoli ed accurate misurazioni sul posto. Basta sfogliare enciclopedie e manuali di architettura islamica, anche recenti, per accorgersi che un dato così importante e facile da ottenere sia spesso trascurato, ritenuto non essenziale oppure, se indicato, palesemente approssimativo. Viene così introdotto un terzo elemento di errore e quindi di valutazione.

Eppure, non riteniamo di eccessivo impegno – se fatto nel corso del rilevamento legato allo studio archeologico o architettonico – il controllare l'orientamento dell'edificio rispetto ai punti cardinali o il determinare il Nord magnetico rispetto ad un elemento concreto e controllabile come, per esempio, l'asse architettonico della moschea o il suo muro *kibli*, rimandando ad altro momento – quindi anche lontano dall'edificio – il calcolo della *kibla* corretta. Purtroppo tale lodevole abitudine non è mai stata molto diffusa, anche nel passato; e oggi si continuano a pubblicare centinaia di planimetrie di edifici religiosi islamici (spesso ridisegnate per l'occasione come nel caso di Enciclopedie importanti), prive anche di riferimenti ambientali, come sospese nello spazio<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Una indagine certamente non esaustiva (dato il gran numero di pubblicazioni di carattere generale sul-

Viene a mancarci così un elemento fondamentale della ricerca, ovvero il controllo della applicazione (o meno) di quei metodi di determinazione forniti con tanta generosità dalla scienza, così come dell'obbedienza (o meno) all'obbligo “della corretta direzione”, da parte del donatore, del *Waqf*, del costruttore, dell'astronomo; in altri termini, di tutta quella miriade di personaggi e di ruoli coinvolti

l'architettura islamica) ha dato risultati quantitativi a dir poco sconcertanti. Se ne ricava infatti la sensazione di un diffuso disinteresse per questo tipo di problemi e una preoccupante pigrizia nell'esercizio di una verifica critica sul “già pubblicato”.

In breve sintesi (e limitatamente alle opere consultate) questi sono i risultati della indagine:

a) Nella nota versione ridotta – ma autorevole – dell'opera di K.A.C. Creswell (*A Short Account of Early Muslim Architecture*, apparsa nel 1958) le indicazioni di orientamento delle planimetrie non sono certo frequenti e spesso risultano limitate alle piante di edifici civili, nei quali l'orientamento ha indubbiamente la sua importanza di carattere abitativo e funzionale ma certamente non rituale.

b) Nell'opera di K. Otto-Dorn, *Kunst des Islam*, Holle Verlag, Baden Baden 1964, su un totale di 50 grafici di edifici, ben 29 sono privi di orientamento. Nella sezione finale – una raccolta di planimetrie – su 27 edifici religiosi ivi rappresentati, ben 16 non sono orientati (il 60%). L'Autrice però fa seguire la raccolta da una opportuna precisazione (pag. 323): “Le planimetrie sono state riprodotte con lo stesso orientamento che avevano nell'opera originale. La freccia indica il Nord”.

c) Nel volume – a carattere divulgativo – di J.D. Hoag, *Architettura Islamica*, Electa, Milano 1973, le piante di edifici religiosi ivi pubblicate e prive di indicazioni di orientamento ammontano a circa il 40% del totale. Da notare che tutti i grafici sono stati ridisegnati per l'occasione.

d) Nel volume di U. Scerrato, *Grandi monumenti. Islam*, Mondadori, Milano 1972, il Nord è indicato solo su 8 piante di edifici religiosi – su un totale di ben 69 grafici – poiché riproducono disegni originali dei rispettivi studiosi citati. Tutte le altre planimetrie, ridisegnate per l'occasione, sono prive di orientamento.

e) Nel volume curato da G. Michell, *Architecture of the Islamic World*, cit., nella sezione Key Monuments (pp. 209–280) una buona percentuale delle planimetrie è priva di orientamento. In particolare, nelle sezioni riguardanti Arabia Saudita, Yemen, Oman, Spagna, Nord Africa, Marocco, Algeria, Tunisia, Libia ed Egitto, su 46 planimetrie di edifici religiosi, 25 sono prive di orientamento. La sezione India ne è ben dotata mentre in quella dedicata all'Asia Centrale un po' meno della metà delle planimetrie che ci interessano è fornita di indicazione del Nord.

f) Nel recente *Islamic Architecture* (R. Hillenbrand, Columbia University Press, New York 1994), benché ricco di inedite elaborazioni grafiche di moltissimi monumenti a carattere religioso (“more than 1.200 drawings and building plans...”), vengono presentate le planimetrie – ed altri dettagli architettonici – soltanto nella loro versione originale, ovvero così come i singoli studiosi le hanno pubblicate nel tempo: l'Autore quindi non assume su di sé la responsabilità scientifica delle omissioni che qui lamentiamo ma, evitando di sottolinearne chiaramente il motivo, inficia in qualche modo la sistematicità e la utilità del proprio lavoro di raccolta.

Dai risultati dell'indagine qui sintetizzati discendono altre informazioni, fuori luogo nel presente contesto, ma che meriterebbero una certa attenzione. Per esempio, il rapporto tra nazionalità – quindi anche preparazione accademica – dei singoli ricercatori dell'ultimo cinquantennio (in genere archeologi o storici della architettura) e il loro *modus operandi*, giudicato ovviamente non sul campo bensì nella fase di diffusione e pubblicazione delle rispettive ricerche.



nella ideazione, progettazione, costruzione e gestione di un luogo pubblico di culto.

Nel presente testo dovremo accontentarci quindi di considerazioni e di confronti basati sui pochi dati affidabili attualmente a nostra disposizione: affidabili in ragione dell'autorità di chi a suo tempo li diffuse o per essere stati oggetto di diretta verifica, in successive occasioni.

#### VI – Orientamenti corretti, approssimati, errati; antiche e moderne correzioni di *kibla*

Da quanto è stato detto sinora, sembra di poter desumere che, nella pratica costruttiva, il corretto orientamento non abbia mai costituito un vero problema e che molto spesso ci si sia accontentati di un orientamento soltanto approssimativo o "tradizionale", ovvero legato all'esperienza individuale localmente tramandata. Una tale tendenza all'approssimazione potrebbe in parte essere giustificata da ragioni economiche, dato che i servizi di un matematico o di un astronomo dovevano costare parecchio, anche nel medioevo islamico. Ma a ben vedere non sembra una giustificazione plausibile, se non nel caso di edifici modesti, in aree povere o periferiche, laddove l'esigenza di un decoroso ambiente di preghiera era certo più sentita della correttezza della sua *kibla*. Al contrario, tutti gli edifici di carattere religioso (dalle moschee – devozionali o funerarie – agli oratòri privati, dalle *madrase* e *musalla* sino ai collegi) avevano alle spalle una committenza ricca e generosa, tale da potersi permettere i servizi di astrologi ed astronomi che potessero soprintendere alla scelta del luogo, alla più favorevole data di inizio dei lavori, alla corretta giacitura dell'edificio. Sarebbe quindi da presumere che gli edifici più importanti e sontuosi, segno esteriore del potere politico o economico, siano stati anche quelli più correttamente orientati. Purtroppo, salvo casi sporadici che in parte cercheremo di segnalare, la concomitanza dei due fattori negativi già visti e cioè quello antico (l'osservanza non sempre rigida delle prescrizioni circa l'orientamento) e quello più recente (la sottovalutazione o l'errore dell'orientamento quale possibile elemento di indagine storico-tecnica) rende estremamente aleatorio, per non dire impossibile, qualsiasi utile e sistematico "sfruttamento" del tema *kibla*.

Per quanto riguarda l'approssimazione, va notato che in molti casi ed entro limiti piuttosto elastici, questa era pacificamente accettata, soprattutto quanto più la giacitura delle località era in prossimità dei quattro punti cardinali. È ben noto l'e-

semplio delle coste settentrionali dell'Africa, con una estensione – eccessiva ma tollerata – fino al Maghreb, per le quali la *kibla* è molto semplicisticamente rivolta al Sud, tanto da giungere a identificare i due vocaboli: 'kibla' infatti viene spesso a significare 'sud' o, addirittura, il caldo vento che dal sud proviene, come accade per esempio in Libia dove viene pronunciato 'ghibli'<sup>18</sup>. Analogamente, per l'India musulmana era ed è accettato un generico orientamento verso l'Ovest<sup>19</sup>, nei paesi del basso Atlante sino a qualche zona centro-africana quello verso Est, nell'area sud-arabica come lo Yemen, quello verso il Nord. Ma non sempre tale approssimazione era accettata senza riserve o per lungo tempo: bastava quindi che un personaggio influente avanzasse il sospetto di un errato orientamento per sottoporre l'edificio ad una accorta verifica. Ciò non vuol dire che una eventuale correzione riuscisse sempre a sanare l'errore in termini scientifici limitandosi spesso a suggerirne solo visivamente la modifica<sup>20</sup>. Talvolta, invece, non faceva che accentuare l'errore iniziale: ma l'iniziativa zelante e pia veniva in ogni caso riconosciuta e premiata dalla comunità dei fedeli.

In tal senso va giudicata la recente, curiosa ed insolita correzione eseguita nel centro di Tehran nel periodo entro i primi due anni della *engelab-i eslami*, la rivoluzione che nel 1977-78 portò al potere l'Imam Khomeini. Nel corso del primo anno, infatti, non solo l'intera area del *campus* universitario della capitale ma anche una vasta porzione del quartiere circostante furono attrezzate ed utilizzate come un'unica, immensa moschea all'aperto. Nell'occasione furono tracciate, sull'asfalto dei viali interni e delle strade pubbliche esterne, strisce parallele di vernice bianca per indicare la corretta posizione dei fedeli, non tutti in grado di vedere direttamente il *mihrab* della moschea dell'Università. Meno di otto mesi più tardi, l'orientamento fu modificato, mediante nuove strisce azzurre, con una correzione di oltre 16 gradi. Oggi sono praticamente scomparse le grandi masse popolari che

<sup>18</sup> Cf. C. Schoy, *EI*, 1927, pp. 1045-47 e C.A. Nallino, *EI*, 1935<sup>2</sup> - 1949<sup>3</sup>, p. 574.

<sup>19</sup> Ad esempio, rispetto alle coordinate di Karachi (Pakistan), il pieno Ovest è di soli 2°15' maggiore della *kibla* (267°45'N) mentre rispetto a quelle di Islamabad – parecchio più a Nord – il pieno Ovest risulta maggiore di 13°57': quindi con scarti mediamente accettabili. Ma ciò non significa – lo ripetiamo – che tutte le moschee si siano adeguate a quella approssimativa direzione. Ne abbiamo esaminate tre di differente datazione e cioè quelle di Gulbarga nel Deccan (1367 a.D.), di Gaur (1480 a.D.) e di Fatehpur Sikri (1571 a.D.): tutte presentano un orientamento imperfetto ma di soddisfacente approssimazione.

<sup>20</sup> «Il faut remarquer que beaucoup de mosquées ne sont pas orientées exactement mais seulement approximativement. Il arrive qu'on a essayé de corriger cette faute par la suite en traçant des lignes ou en tendant des cordes» (D.A. King, in *EI*, II ed., s.v. *kibla*, pp. 84-91).



alle ore canoniche affollavano le strade per la preghiera collettiva; ma all'interno del *campus*, meno trafficato, è rimasta testimonianza di questa insolita correzione di *kibla* "a scala urbana".

Prima di passare ad una analisi più puntuale di casi in cui la *kibla* è corretta, di vistose correzioni o addirittura di errori di orientamento mai sanati, sembra opportuna una osservazione circa la relazione tra l'aspetto esteriore di un edificio religioso e il suo orientamento. Abbiamo dinnanzi accennato alla consuetudine dello Yemen di orientare le proprie moschee quasi al pieno Nord: consuetudine errata, se si pensa che una qualsiasi moschea di Sana'a ha la sua *kibla* a circa  $28^\circ$  N-NO mentre a Tarim (Hadramawt) la *kibla* sale addirittura a circa  $48^\circ$  N-NO. Purtroppo, la tradizione è molto antica e radicata, anche in ragione di una presunzione di privilegio che la posizione dello Yemen avrebbe nei confronti della Mecca: non a caso viene sottolineato il fatto che lo Yemen è "alla destra" (*yaman*) della Ka'aba. A nostro parere, questa presunzione di privilegio si concretizza in una precisa ricaduta di carattere architettonico: infatti quasi tutte le moschee yemenite – indipendentemente dalla loro grandezza o ricchezza – presentano il *mihrab* vistosamente estroflesso, quasi a mò di abside. In alcuni casi – come ad esempio nella moschea al-Ashrafiya di Ta'izz – oltre alla sua ricca proiezione esterna, il *mihrab* è protetto e sottolineato, all'interno della sala di preghiera, da una complessa e non molto diffusa struttura a baldachino. Un'altra particolarità architettonica caratterizza alcune moschee yemenite e in particolare quelle del Sud: uno stretto corridoio circonda su tre lati la nicchia del *mihrab* (che abbiamo visto essere prominente), spesso su livelli sfalsati in modo da inglobare anche un embrione di *minbar* ricavato nella parete *kibli*. Una siffatta situazione, che sembra voler alludere al rituale *tawaf* intorno alla Ka'aba, può essere riscontrata anche in alcune moschee del Marocco; ma a causa della maggiore ampiezza del corridoio – spesso un vero vano retrostante il *mihrab* – potrebbe essere anche funzionale, come ambiente di servizio o per custodia dei libri sacri.

Un caso a parte è quello che si presentò nei primi anni dell'Islam quando si dovettero utilizzare, come luoghi di preghiera, edifici preesistenti e spesso dedicati ad altri culti o ad altre funzioni<sup>21</sup>. Ci soffermiamo su due soli esempi, scelti tra i

<sup>21</sup> I primi decenni dello sviluppo islamico furono caratterizzati essenzialmente dalla grande mobilità delle masse e dall'attività bellica. Non c'era quindi tempo né danaro per pensare a costruire nuovi edifici religiosi. In qualche modo è quanto si sta ripetendo ora in Europa – in chiave pacifica – con l'aumento della immigrazione proveniente da paesi mediorientali. Prima di poter disporre dei fondi e degli spazi necessari alla costruzione di moschee o di centri di raccolta, i fedeli si ingegnano a trasformare e adattare gli ambienti più diversi, preferibilmente posti a livello strada, come negozi, rimesse per auto, ambienti di deposito ecc.

più significativi: il primo è a Damasco e riguarda l'utilizzo islamico di vasti spazi del tempio dedicato al dio Haddad o Giove Damasceno, il cui *tèmenos* era stato già adattato a basilica cristiana sotto Teodosio I (379-95). Benché molto più elastica in fatto di orientamento, la comunità cristiana si era trovata in vantaggio potendo sfruttare l'antico orientamento verso Est. I fedeli musulmani ebbero a loro disposizione soltanto il lungo muro d'ambito rivolto a Sud: su quella parete, ad Est del portale tripartito, fu costruito il *mihrab*, secondo la tradizione del "mihrab dei compagni del Profeta". La differenza  $\Delta$ <sup>22</sup> tra la direzione architettonica del *mihrab* e quella della *kibla* risulta di ben  $19^\circ 22'$ <sup>23</sup>. Nella sistemazione finale – quella che vediamo oggi – il grande *mihrab* è passato al centro dell'area ma la sua direzione è rimasta immutata (fig. 4).

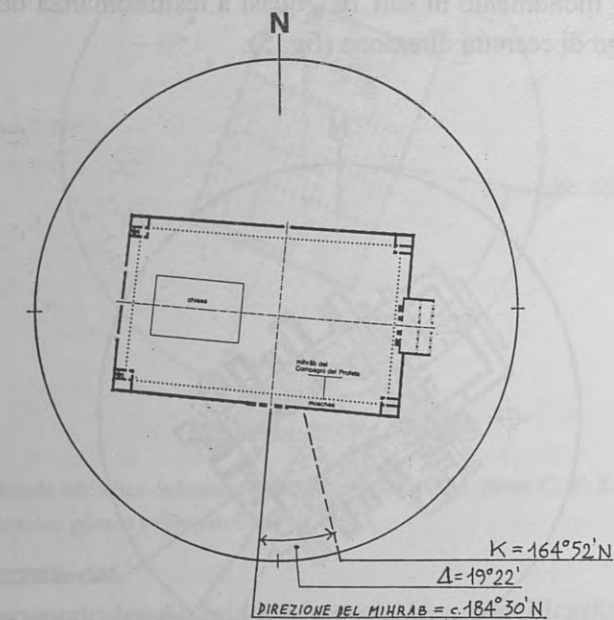


Fig. 4 – Damasco, Grande Moschea: schema dell'orientamento del *tèmenos* e del primo *mihrab*, 603-705. (Da K.A. Creswell 1958. Cf. nota 23).

<sup>22</sup> Con  $\Delta$  (*delta*) intendiamo in generale la differenza angolare, espressa in gradi, tra l'asse geometrico del *mihrab* (quasi sempre coincidente con quello architettonico della sala di preghiera o dell'intera moschea) e la direzione della *kibla* per quel luogo. Quindi in realtà non sempre si tratta di errore in senso stretto ma spesso solo di una banale necessità materiale o di condizionamento ambientale.

<sup>23</sup> Come è ben noto, il caso della moschea di Damasco è interessante anche per la lunga, insolita e pacifica coesistenza di cristiani e musulmani all'interno della grande struttura, consolidatasi anche in ambito rituale



Il secondo esempio ci porta a Costantinopoli, all'interno di Aya Sofia. Uno dei più famosi monumenti dell'architettura bizantina diviene, a seguito della occupazione da parte di Maometto II nel 1453, una immensa moschea. La maestà dell'edificio e l'asse architettonico longitudinale – all'incirca lungo la diagonale Nord Ovest / Sud Est – non consentiva adattamenti di troppo larga approssimazione. D'altra parte la Sublime Porta poteva ben permettersi la consulenza specialistica di un astronomo–matematico: ne nasce una soluzione chiara, spettacolare e priva di ogni compromesso: l'intero apparato rituale – composto da *mihrab*, *minbar*, *mak-sura* e *dikka* – viene orientato con notevole approssimazione, in piena e volontaria libertà dal contesto architettonico che lo accoglie e che paradossalmente ne esce addirittura enfatizzato. La differenza  $\Delta$  (vedi la nota 22), ricavata dai pochi dati certi in nostro possesso, si riduce a soli  $9^{\circ}18'$ ; la "kibla presunta" diverge dall'asse architettonico del monumento di soli  $16^{\circ}$ , quasi a testimonianza del rispetto califfale circa l'obbligo di corretta direzione (fig. 5).

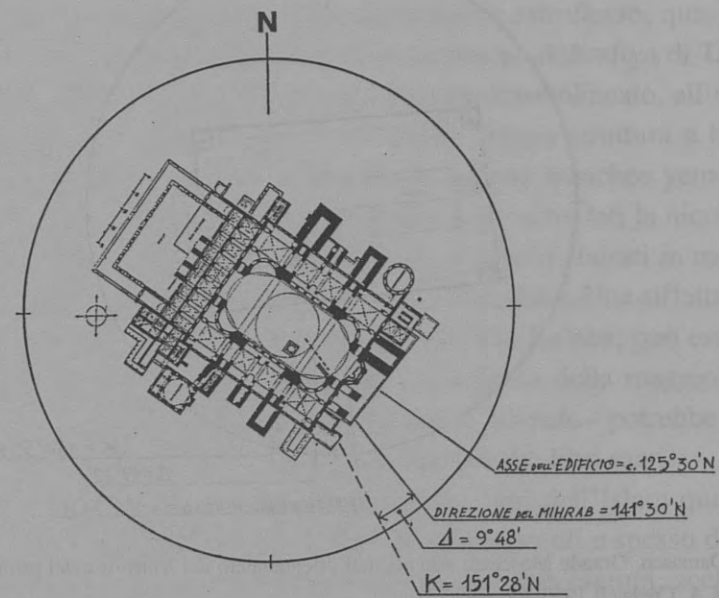


Fig. 5 – Istanbul, Aya Sofia: schema dell'orientamento e dell'adattamento. (Da AA.VV., *Domes, from the antiquity to the present*, Istanbul 1988).

dopo la seconda occupazione islamica del 636 e sino al 705. Cf K.A.C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Penguin Books Ltd., Harmondsworth 1958, pp. 59–64, 85 e nota 86. Cristiani e musulmani entravano per la stessa porta principale, a Sud, «...poi i cristiani si volgevano ad Ovest verso la loro chiesa e i musulmani a destra per raggiungere la loro moschea» (Ibn Shakir, in Quatremère, *Sultans Mamlouks*, II, p. 263).

Differente è il caso della grande moschea di Cordova. L'orientamento del suo *mihrab* non ha subito modifiche nel corso dei noti ampliamenti dell'edificio, arretrando per ben due volte ma sempre lungo l'asse della *kibla* prescelta, verso un approssimativo Sud e verso la riva del Guadalquivir. I dati in nostro possesso ci confermano quindi che la direzione è ancora quella scelta all'inizio della costruzione e che quello che abbiamo convenzionalmente "errore" o  $\Delta$  raggiunge il valore – quasi impensabile – di  $102^{\circ}24'$  (fig. 6). In termini puramente geografici, il *mihrab*

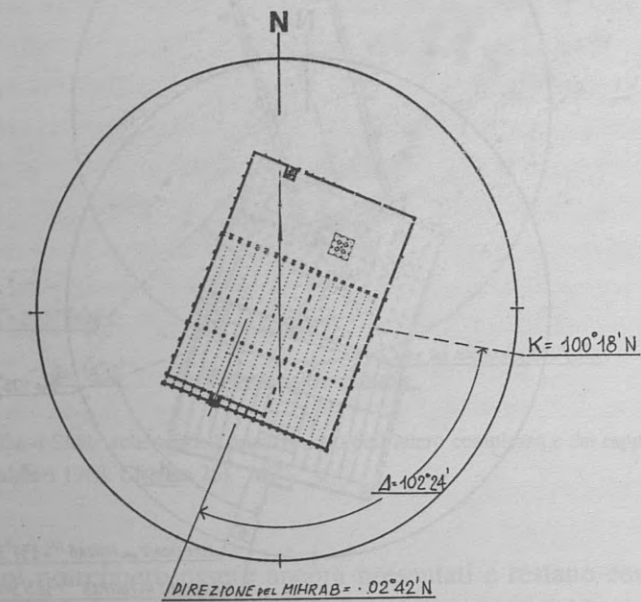


Fig. 6 – Cordova, Grande Moschea: schema dell'orientamento. (Da M. Nieto C., C. Luca de Terra, *La Mezquita de Córdoba: planos y dibujos*, Córdoba 1992).

di Cordova è orientato tra Algeria e Marocco. Una giustificazione "dotta" di tale enorme differenza ci viene proposta, ancora una volta, da D.A. King secondo il quale si tratterebbe non di orientamento ma di "parallelismo" ad una delle facce della Ka'aba<sup>24</sup>. Ma a prescindere dalla raffinata (e plausibile) argomentazione e dalla eccezionalità della interpretazione storica, a noi sembra che il caso di Cordova resti ancora insoluto, proprio per la sua apparente unicità.

<sup>24</sup> Per la interpretazione della vistosa anomalia si vedano, dello stesso autore, "On the orientation of the Ka'ba" in *Astronomy in the service of Islam* cit., XII, p. 106 e "Some medieval values for the qibla at Cordova", *Journal for the history of Arabic science*, II, 1978, pp. 370–87.



Altrettanto insolito il caso della moschea almohade, detta al-Kutubiyya, a Marrakesh: considerata un caso unico di 'sdoppiamento'<sup>25</sup>, la moschea oggi visibile fu iniziata verso il 1150 e riproduce una prima versione, esattamente eguale e oggi verificabile solo a livello archeologico, posta a contatto con l'attuale ma divergente da questa di soli 6°. La motivazione sembrerebbe essere – sia pure a ben caro prezzo – una correzione di *kibla*; ma il secondo edificio presenta un "errore" o  $\Delta$  che sfiora i 60° (fig. 7).

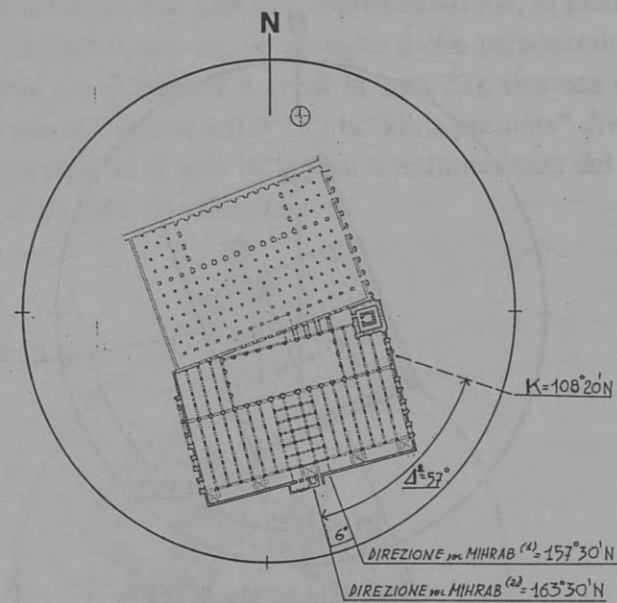


Fig. 7 - Marrakesh, Kutubiyya: schema dell'orientamento delle due successive versioni. (Da *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VIII, 1997. Cf. nota 25).

Un caso particolarmente interessante di programmazione a scala urbana nel rispetto dell'orientamento canonico è quello del complesso edilizio formato dalla Piazza Reale di Isfahan, progettato insieme al palazzo-atrio di 'Ali Qapu, alla Moschea reale e all'oratorio di Shaikh Lutfullah. I quattro elementi architettonici, realizzati tra l'inizio e la seconda metà del XVII sec. sono legati da una giacitura tale che consente di inserirsi nel tessuto urbano ma che, mediante una sapiente e tea-

<sup>25</sup> Cf. P. Cressier, s.v. *Marrakesh*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Istituto dell'Enc. Italiana, Roma 1997, vol. VIII, pp. 237-238.

trale rotazione di 45°/135° permette ai due edifici religiosi di avere una *kibla* imperfetta ma accettabile<sup>26</sup> (fig. 8).

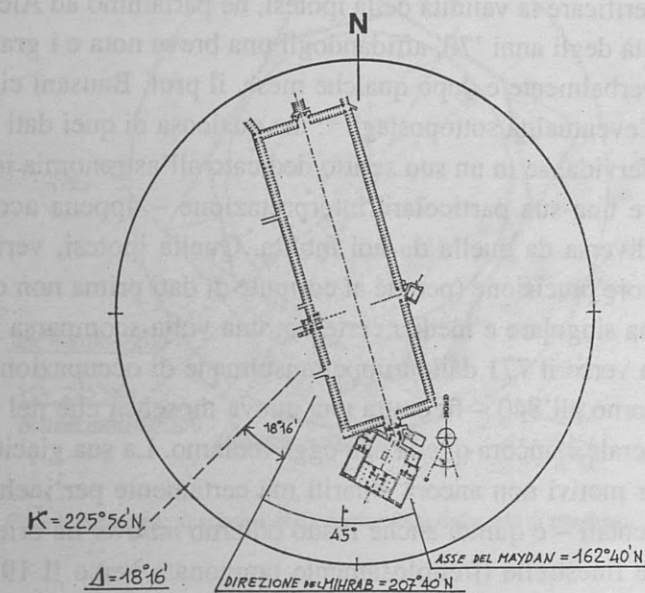


Fig. 8 - Isfahan, Maydan-i Shāh: schema dell'orientamento dell'intero complesso e del rapporto tra i vari edifici. (Da E. Galdieri 1968. Cf. nota 26).

Molti esempi potrebbero essere ancora presentati e restano comunque molti temi qui neanche sfiorati, come ad esempio le correzioni di *kibla* evidenziate con mezzi diversi dal classico intervento sul *mihrab*. Speriamo fermamente, quindi, che altri possano dare vita ad una sistematica ed esaustiva indagine critica.

Desideriamo però chiudere con un ultimo esempio che ci sta particolarmente a cuore. Alla metà degli anni '70, impegnati in interventi di studio e conservazione sulla moschea del venerdì di Isfahan in Iran<sup>27</sup> ritenemmo di aver individuato, all'interno della grande sala cupolata che ospita il *mihrab*, i segni di un possibile "gioco" architettonico – secondo una consuetudine non insolita nel mondo medievale – nell'ambito del quale due finestrelle diametralmente opposte, ricavate nella volta cupolata, potessero, per esempio, convogliare un raggio di sole – ad una data

<sup>26</sup> Cf. E. Galdieri, *Esfahan: 'Ali Qapu*, IsMEO, Roma 1968.

<sup>27</sup> Si vedano: E. Galdieri, *Esfahan: Masjid-i Jum'a*, I (1972), II (1973), III (1984), IsMEO, Roma.



prefissa – sopra il nome del patrono e costruttore della sala stessa, il ministro Nizam al-Mulk, o su quello del sovrano, Malik Shah selgiuchide (c. 1072–1092 a.D.).

Al fine di verificare la validità della ipotesi, ne parlammo ad Alessandro Bausani, verso la metà degli anni '70, affidandogli una breve nota e i grafici indispensabili. Soltanto verbalmente e dopo qualche mese, il prof. Bausani ci comunicò di poter escludere l'eventualità sottopostagli<sup>28</sup>: ma qualcosa di quei dati restò a girare nella sua mente fervida, se in un suo scritto dedicato all'astronomia islamica<sup>29</sup> egli ne volle proporre una sua particolare interpretazione – appena accennata – ma completamente diversa da quella da noi intuita. Quella ipotesi, verificata da chi scrive con maggiore precisione (perché al corrente di dati prima non disponibili) si concretizza in una singolare e inedita certezza: una volta scomparsa la prima moschea<sup>30</sup> (costruita verso il 771 dalle truppe musulmane di occupazione), sul medesimo luogo – intorno all'840 – fu eretta una nuova moschea che nel suo impianto planimetrico generale è ancora quella che oggi vediamo. La sua giacitura è diversa dalla prima – per motivi non ancora chiariti ma certamente per ineludibili condizionamenti ambientali – e quindi anche il suo odierno *mihrab* ha orientamento diverso. Ma le due finestrelle (frettolosamente tamponate verso il 1939, forse per evitare pericolose infiltrazioni d'acqua piovana) restano là ad indicare chiaramente la *kibla* della prima moschea.

Un controllo eseguito solo pochi mesi orsono ha dimostrato non solo che l'intuizione del Bausani fosse giusta ma anche (e ciò giustifica maggiormente quella "memoria" concretizzata) come la moschea primitiva – quella del 771 – fosse molto meglio orientata di quella successiva; soltanto nel periodo selgiuchide, però, si ritenne giusto, sia pure in maniera insolita, segnalarne l'anomalia. La *kibla* adottata nella prima moschea divergeva dalla vera *kibla* di poco meno di 3° mentre quella successiva, ancora oggi immutata, se ne allontana di circa 16° (fig. 9 a, b, c).

<sup>28</sup> Cf. E. Galdieri, *Isfahan: Masjid-i Jum'a*, 3, IsMEO, Roma 1984, p. 19, nota 10 e fig. 7: «...The first, possibly incomplete, investigations in this direction, carried out with the assistance of Prof. A. Bausani, have so far been negative».

<sup>29</sup> A. Bausani, *Appunti di Astronomia e Astrologia arabo-islamiche*, Venezia 1977, pp. 71–75.

<sup>30</sup> Si vedano E. Galdieri, *Isfahan: Masjid-i Jum'a*, I, Roma 1972 e IsMEO Activities (a cura di U. Scerrato), *East and West*, n.s., vol. 27, nos. 1–4, dec. 1977, pp. 451–455.

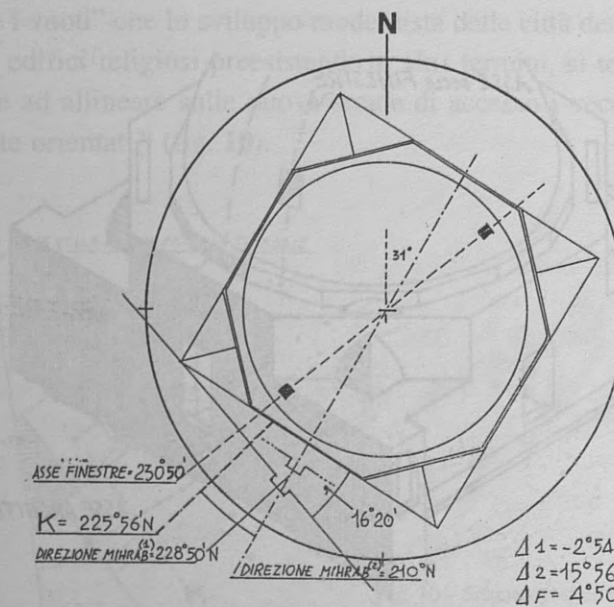


Fig. 9a – Isfahan, Grande Moschea: a) schema dell'orientamento della sala di preghiera di Nizam al-Mulk.

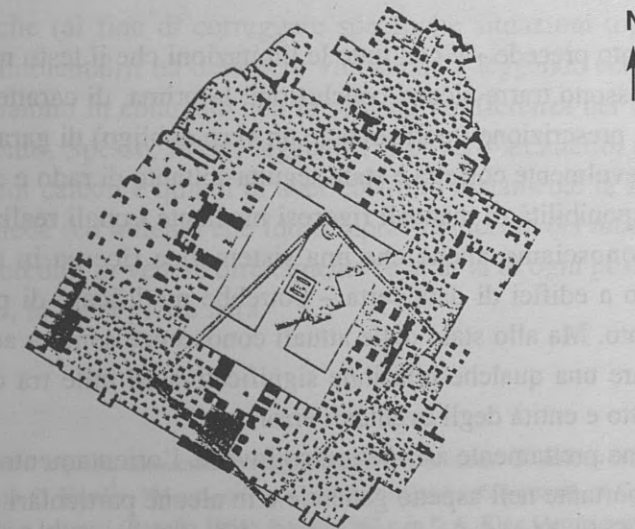


Fig. 9b – Schema planimetrico della Grande Moschea di Isfahan e la posizione della prima moschea. (Da Scerrato 1977).



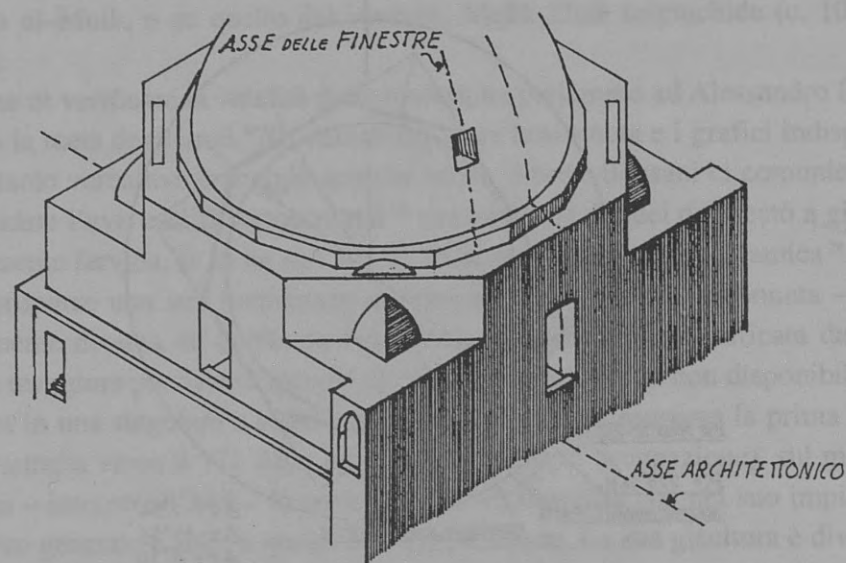


Fig. 9c - Grande Moschea di Isfahan: la posizione delle finestrelle sulla cupola di Nizam al-Mulk.

#### VI - Conclusioni di carattere storico ed architettonico

Da quanto precede - e con tutte le limitazioni che il testo non esaustivo comporta - si possono trarre alcune conclusioni: la prima, di carattere storico, ci conferma che la prescrizione (teoricamente un vero obbligo) di garantire al fedele una *kibla* ragionevolmente corretta è stata seguita soltanto di rado e ciò a dispetto della accertata disponibilità di manuali rigorosi mediante i quali realizzare orientamenti precisi. Riconosciamo anche che una sistematica ricerca in tal senso - estesa quanto meno a edifici di data certa - potrebbe modificare di parecchio il nostro convincimento. Ma allo stato delle attuali conoscenze sembra addirittura impossibile ipotizzare una qualche relazione significativa ed utile tra datazione, orientamento corretto e entità degli eventuali errori.

Sul piano prettamente architettonico invece, l'orientamento ha giocato spesso un ruolo importante nell'aspetto generale o in alcune particolari caratteristiche formali dell'edificio. Ma va ricordata anche un'altra ricaduta - già frequente nel passato ma oggi purtroppo in grande sviluppo - in termini di impianto urbanistico e di immagine della città islamica: tale ricaduta deriva dalla voglia (mai una necessità)

di "riempire i vuoti" che lo sviluppo modernista delle città determina in corrispondenza degli edifici religiosi preesistenti: in altri termini, si tende sempre più frequentemente ad allineare sulle nuove strade di accesso i vecchi corpi di fabbrica correttamente orientati<sup>31</sup> (fig. 10).



Fig. 10 - Schema grafico del processo di allineamento delle facciate antiche alle nuove direttrici urbanistiche. (Dis. di E.G.)

Concludendo: il concetto (mai espresso in forma esplicita o ufficiale ma abbastanza diffuso a livello popolare) che il *mihrab* altro non sia che una finestra affacciata sulla *Ka'aba*, ha favorito nel tempo l'adozione di alcune particolari soluzioni architettoniche (al fine di correggere specifiche situazioni topografiche o condizionamenti ambientali); ha dato però vita anche a leggende certo un po' ingenuie ma che appaiono in contrasto con la provata indifferenza nei confronti del corretto orientamento. Spesso, in tali leggende, il povero architetto, sospettato di aver sbagliato i suoi calcoli e quindi di aver costruito malamente la sua moschea, disperatamente chiede (ed ottiene) che Iddio "apra" la nicchia del *mihrab*, permettendo a tutti gli increduli di vedere direttamente (e al di là di ogni possibile errore) *al-hajar al-aswad*, la sacra pietra nera.

<sup>31</sup> Un accenno storico a questa consuetudine (oggi dilagante nel processo di "modernizzazione" di alcuni Paesi islamici) si trova in C. Kessler, "Mecca-oriented architecture and urban growth of Cairo", *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Ravello 1966), Napoli 1967 e in D.A. King (*Astronomy in the service of Islam*, X/6 - tratto da *E.I.*, 6, 1989, pp. 839-40): «The Fatimids who built al-Kahira erected the first mosques in the new city [al-Hakim e al-Azhar] in the *kibla* of the astronomers....Thus their mosques were skew to the street plan».



## FUNZIONI FELINE NELL'OPERA DI RACHID BOUDJEDRA

GIUSEPPINA IGONETTI

(Napoli)

Ne faisant pas de différence – à la limite –  
entre ses enfants ses parents ses amis ses  
bonnes son chat ses canaris ses tortues son  
mari ses ennemis les plus implacables.

*La pluie*, p. 52

Camaleontico, enigmatico, senza nome, il gatto è capace di dominare la scena narrativa boudjedriana col suo sguardo misterioso e penetrante, la sua non è una presenza massiccia ma ha una certa costanza proprio per tutto ciò di cui la felinità può essere connotativa. Rachid Boudjedra è dunque anche uno scrittore della *gens felina*, del desiderio e della paura che essa può suscitare proprio perché nascosta nelle pieghe della narrazione, segnata dalla distanza fra la semplice visione e lo sguardo interiore.

Il gatto si trova lì, nella cosa scritta, a metà fra il tragico e l'assurdo, nelle forme enigmatiche del linguaggio, nel gioco imposto là dove il mondo vacilla e quindi, in seno alla narrazione, assume un peso considerevole. In quest'universo di segni di ogni tipo, alcuni hanno uno statuto particolare: in virtù della loro animazione singolare, della loro morfologia ed anche della loro presenza muta, discreta, tangenziale, come se si trattasse di un riferimento importante ma esterno, attestano che nella narrazione avviene qualcosa. Il gatto è uno di questi segni, eppure è difficile non inserirlo nella categoria dei personaggi, forse la sua è una zona intermedia perché assume proporzioni mitiche e si arricchisce di tutti i sortilegi, i detti e i non detti. Ecco perché – se vogliamo considerarlo come personaggio – dobbiamo riconoscere la sua distanza, la sua enigmaticità e la sua presenza-assenza. Certamente non è il personaggio che si conosce meglio, quello da cui si dipana la narrazione; il



gatto è evocato nello sguardo dell'autore che domina dall'esterno – cioè quello del romanziere che si definisce come occhio onnisciente – che gioca con la distanza dal reale e quindi incombe a modo suo non solo sugli altri personaggi ma anche sull'autore e sul lettore, trovando così un suo profilo, una sua area perimetrale. È difficile definire il gatto un personaggio, ma dobbiamo riconoscere che se non ne ha la statura ne ha comunque la funzione e possiede la duplice virtù del silenzio e della parola. Vincent Jouve<sup>1</sup> afferma che la funzione di un personaggio consiste nella percezione che ne ha il lettore in quanto realtà testuale, e non solo come rappresentazione mentale; quindi, se parliamo di “funzioni feline”, è perché il gatto è investito da una metasignificazione che dipende direttamente dal suo statuto narrativo. Questo statuto è retto da due assi: uno referenziale ed uno discorsivo e si sviluppa secondo le loro modalità. A sua volta, anche il lettore deve fare i conti con questi due assi, generatori tanto di sbocchi inattesi quanto di ostacoli e vicoli ciechi, specie quando ha per le mani un romanzo di Rachid Boudjedra, ove le difficoltà sono moltiplicate sia da un uso particolarmente scardinato e violento della sintassi che da un labirintico e coinvolgente intreccio di fatti e di personaggi. Non ci si stupisca nell'incontrare questi aggettivi, inusuali, ma ben appropriati a definire lo stile boudjedriano, sempre così magmatico, incontenuto ed incontenibile, di cui la critica ha spesso sottolineato la struttura opprimente, ripetitiva, nettamente e volutamente claustrofobica.

Supponendo risolte le questioni stilistiche, che cosa si privilegia all'interno dell'opera? La storia in quanto tale? Le tecniche di cui si è servito lo scrittore? Una lettura psicologica oppure semiotica? Tali domande in genere non trovano risposte, e quando si possono formulare delle ipotesi è perché ci si concentra sull'aspetto generalmente antropomorfo del personaggio che favorisce nella mente del lettore la confusione con una persona reale spesso a scapito delle sue caratteristiche scritturali, immaginarie. Questi principi generali permettono sia il funzionamento del personaggio che la condizione di non porre aprioristicamente nulla come insignificante o secondario perché in un romanzo tutto è segno: uno scrittore non è solo chi scrive, ma una specie di stregone che, mentre rincorre continuamente qualcosa che desidera e che gli sfugge, si imbatte in figure fortuite, flessuose, discrete ed inattese e allora si ferma un attimo, le accarezza, e trasforma in letteratura tutto ciò che la sua mano sfiora.

<sup>1</sup> Cfr. Jouve, V., *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, Puf, 1992, p. 56.

Un formalista russo, Victor Šklovskij<sup>2</sup>, scrive che quando in un romanzo si trova un fucile appeso al muro è perché prima o poi un personaggio se ne servirà per sparare, ora, è proprio da questo tipo di considerazione che parte la nostra analisi, anzi, la nostra micro-lettura, perché i passi ove il gatto è presente non solo li abbiamo estrapolati, ma costituiscono effettivamente una loro cellula narrativa autonoma. Quando c'è un gatto è perché prima o poi miagolerà o balzerà interrompendo comunque la linearità della narrazione. Leggere non significa soltanto seguire un'informazione più o meno diretta, significa anche intraprendere un percorso a zig zag i cui effetti possono rivelarsi addirittura imprevisi, permettendo così di ridistribuire elementi disgiunti e parziali sotto forma di scale il cui compito è quello di ricostruire una globalità a partire da una parzialità<sup>3</sup>.

### *L'insostenibile leggerezza felina*

Rachid Boudjedra, il più grande scrittore algerino contemporaneo, ama sorprendere il lettore introducendo nelle sue pagine animali il cui ruolo rientra sempre in una muta malinconia capace di annunciare qualcosa di tragico perché oscillante fra il delirio schizofrenico e l'immaginario letterario. I suoi romanzi sono popolati di lumache, uccelli, cammelli, topi, tartarughe o canguri: tutti hanno un ruolo, ma quello del gatto è a sé stante perché, con le sue peculiarità, produce un vero e proprio *effetto-personaggio*<sup>4</sup> diventando in un certo senso un motore dell'azione ed organizzando attorno a sé la trama, o almeno frammenti di essa che comunque godono di una certa autonomia in seno alla narrazione.

Eppure, sebbene di fronte ad un *effetto-personaggio*, non siamo sicuri di poter parlare di *ruolo* di personaggio. Anzi, il gatto ci sembra un *non-personaggio*, da un lato perché generatore di un malessere narrativo capace di incarnare minacce e paure che restano indomabili ed inesauribili, e dall'altro perché rappresenta un frammento di ragionamento, una possibilità di racconto, e quando si finisce di parlarne si gira la pagina e si passa a qualcos'altro. La sua è una posizione-cerniera, da angoli segreti osserva gli spazi spiando le fratture insite nei personaggi, rende meno rigide le frontiere fra la luce e la notte, il dentro e il fuori, l'alto e il basso, come quando ci spia dal ramo del gelso:

<sup>2</sup> Cfr. *Teoria della prosa*, Torino, Einaudi, 1976.

<sup>3</sup> Cfr. Hamon, Ph., *Texte et idéologie*, Paris, PUF, 1984, p. 54.

<sup>4</sup> Cfr. Jouve, V., op. cit., pp. 150-156.



Le chat noir (...) était toujours perché sur le mûrier situé en face de la chambre de ma mère, à ce moment de la journée, moment bien précis et crépusculaire, où on allumait l'abat-jour et où maman prenait quelque repos avant d'entrer dans la cuisine pour préparer le dîner, alors qu'elle avait passé sa journée assise à sa machine à coudre, une vieille Borletti qui n'avait pas d'âge<sup>5</sup>.

Questa figura extra-testuale, extra-spaziale, vicina ma lontana ed inquietante, presenza difficilmente evitabile che osserva senza prender parte alla vita dei personaggi, può far parte di quella categoria definita da Georges Didi-Huberman *phasma*?<sup>6</sup> *Phasma* significa forma, visione, presenza visiva, emblema di un enigma più generale che si riferisce tanto alla forma quanto a ciò che è informe. Anche se il contesto scelto da Didi-Huberman è diverso, siamo sedotti dalla sua tesi<sup>7</sup> e avanziamo l'ipotesi che il gatto ricopra anche questo ruolo, ripresentandosi lungo tutta l'opera boudjedriana acquattato sul gelso, pronto a fiutare il valore metafisico della narrazione. Ad esempio ne *La pluie*, per un prodigio del mimetismo, non differisce né dall'albero né dalla sua ombra.

Reflets de l'ombre accrochée aux branches du vieux mûrier énorme. Où le chat est à l'affût.<sup>8</sup>

Il gatto in quanto *phasma* non è più riconoscibile, diventa una dissimulazione, un'ombra che divora il suo corpo e la forza della sua figura consiste nel fatto che rappresenta non un animale, ma una categoria, un ordine biologico, un valore metafisico, una specificità rapportabile ad un'unica concatenazione narrativa ricorrente.

Parce que – au fond – nous n'avions pas l'impression qu'il était un chat. Mais plutôt une abstraction féline à l'encre de Chine avec ce trait bleu Perse au niveau de la gueule. C'est-à-dire la terrifiante matérialisation non d'un corps de chat comme on en voit partout mais l'idée même de sauvagerie de primitivité de bestialité de violence de mouvement et d'action<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Le désordre des choses*, Paris, Denoël, 1990, p. 162.

<sup>6</sup> *Phasmes. Essais sur l'apparition*, Paris, Ed. de Minuit, 1998, cfr. in particolare le pp. 9-20.

<sup>7</sup> "N'apparaît que ce qui fut capable de se dissimuler d'abord. Les choses déjà saisies en aspect, les choses paisiblement ressemblantes jamais n'apparaissent. Apparentes, certes, elles le sont – mais apparentes seulement: elles ne nous auront jamais été données comme apparaissantes. Que faut-il donc à l'apparition, à l'événement de l'apparaissant? Que faut-il juste avant que l'apparaissant ne se referme en son aspect présumé stable ou espéré définitif? Il faut une ouverture, unique et momentanée, cette ouverture qui signera l'apparition comme telle. Un paradoxe va éclore, parce que l'apparaissant se voue, dans l'instant même où il s'ouvre au monde visible, à quelque chose comme une dissimulation. Un paradoxe va éclore parce que l'apparaissant aura, pour un moment seulement, donné accès à ce bas-lieu, quelque chose qui évoquerait l'envers ou, mieux, l'enfer du monde visible – et c'est la région de la dissemblance." Ibidem, p. 15.

<sup>8</sup> *La pluie*, Paris, Denoël, 1987, p. 14.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 45. Nello stesso romanzo Boudjedra insiste su queste indefinibili caratteristiche feline e scrive: "Seulement pas vraiment le chat mais plutôt une forme rayée bigarrée parmi l'éblouissante bigarrure des

Frontiera chiara ma invalicabile con l'irrazionale, il gatto esiste in funzione delle paure e dei desideri di Boudjedra, e, a differenza degli altri personaggi, proprio perché *phasma*, il felino così come è apparso è pronto a scomparire.

L'un des matous était tout noir et très orgueilleux. Il ne réclamait jamais à manger. Mais il sur-gissait brusquement dans la gigantesque cuisine et d'un seul coup de gueule il emportait ce qu'il y avait de meilleur: les sardines bleutées dont il raffolait. Juste un éclair noir, avec cette triple rayure bleue: le poisson entre les dents et les deux yeux très clairs, comme lui barrant la gueule<sup>10</sup>.

Il gatto, pur essendo associabile all'ombra per la sua discrezione, squarcia lo spazio violentemente. Col suo balzo non solo imprime moto al testo, ma è anche un rivelatore di luoghi: la cucina, successivamente vedremo anche il gelso, come la prigioniera e perfino la scuola<sup>11</sup>, esistono grazie alla geografia felina, come se il gatto avesse la facoltà di cogliere questi spazi nella loro essenza tanto fisica e concreta quanto semantica. Così, dalla figura felina, grazie alle potenzialità insite nella sua immagine e nella sua funzione, prendono forma luoghi tanto dolorosamente concreti quanto astratti, di tensione e di violenza, e ci piace citare l'episodio ove ne *Le désordre des choses* Boudjedra rappresenta tutto il dramma della colonizzazione grazie proprio alla funzione felina che, come un lampo abbagliante, ci fa vedere la realtà nei punti più reconditi e terrificanti. L'ufficiale francese sta compiendo una perquisizione e

Il allait s'en aller lorsqu'un chat casse-cou se jeta sur son visage et le lacera. D'un coup de sabre l'un des soldats trancha l'animal en deux parties distinctes. Elle, ne perdit pas son calme et félicita l'intrépide pour la rapidité de ses réflexes. L'officier écorché vif ne supporta pas le sang du chat qui coagulait déjà le haut de son uniforme. Il se précipita vers la porte de la mansarde où le peuple silencieux lui fit, et à ses soldats, une hale de silence et de glace mortuaires<sup>12</sup>.

ombres hachées menu du jardin. Là où l'instant d'avant il y avait ce bond fulgurant encre de Chine striée bleu Perse. C'est-à-dire la terrifiante matérialisation non d'un corps de chat avec ces deux couleurs: le noir et le bleu mais l'idée même du mouvement dans la déchirure de la nuit. Le chat donc qui ne détalait pas. Restait sur le sommet de l'arbre à fixer Jasmin. Fasciné. Ebloui. Parfaitement immobile. Comme atteint de cette sorte d'immobilité donnant – paradoxalement – l'idée même de vitesse et de bestialité. Comme un raccourci du concept d'animalité même. A l'état brut. Sauvage. Les signes et les griffes s'incrument à même le verre. Je me perds dans la fixation de la vapeur d'eau concentrée à l'extérieur et sur les volutes de fumée agglomérées à l'intérieur. La chambre est plongée dans une sorte d'obscurité délétère filtrant à travers l'abat-jour comme affalé – maussadement – sur le bureau." pp. 14-15.

<sup>10</sup> *La vie à l'endroit*, Paris, Grasset, 1997, p. 55.

<sup>11</sup> "Il ressemblait au chat de la vieille institutrice française qui passait son temps à regarder la mer; elle nous obligeait à apporter pour la leçon de sciences naturelles, des poissons qu'elle donnait au matou-roi et on avait beau étudier d'autres animaux et d'autres flores, c'était toujours des poissons qu'elle nous réclamait; pour arrêter la saignée que l'entretien du félin occasionnait dans le budget de nos familles, nous décidâmes de mettre le chat dans un sac et de le jeter à la mer: l'institutrice en mourut." *La Répudiation*, Paris, Denoël, 1969, p. 139.

<sup>12</sup> *Le désordre des choses*, op. cit., p. 219. In corsivo nel testo.



Da questa morte violenta emergono considerazioni generali su quella guerra che graffia continuamente le pagine della letteratura algerina: tanto il gatto tagliato a metà quanto l'azione sono molto forti a livello simbolico e sintomatici della schizofrenia della situazione e dei personaggi; se si vuole, quindi, vedere nei testi di Boudjedra uno strumento interpretativo della storia, allora quel gatto non è messo lì per caso, è il presagio, il simbolo, la rispondenza di una tragedia collettiva. Ogni cosa ha la sua valenza e quel sangue che si coagula sul soldato ai fini narrativi vale molto più di qualsiasi bombardamento o mina devastatrice. Eppure, la morte del gatto non è il baricentro attorno a cui ruota tutto ma uno dei due fuochi dell'ellissi, quello le cui coordinate si possono conoscere soltanto dopo che si siano conosciute quelle dell'altro.

Se di incognita si tratta, sarebbe allora possibile ipotizzare la figura felina come un punto di *borderline*? Crediamo di sì, come crediamo che sia possibile affermare che spesso Rachid Boudjedra si serve del gatto come pretesto narrativo per mettere in scena un rimosso. Intendiamo appoggiarci a due situazioni: la prima è ne *La Répudiation* ove il felino col suo muto sguardo sul rapporto incestuoso tra figlio e matrigna impone una presenza inquietante che il personaggio identifica con quella del padre, e quindi ecco emergere la sua volontà parricida. Si sa fino a che punto il gioco delle somiglianze sia uno scandaglio delicato e sensibile:

Mon plaisir parricide béait. Tuer le chat, tous les chats<sup>13</sup>.

La seconda, invece appare ne *Le désordre des choses* quando l'animale è il pretesto narrativo, *événementiel*, temporale e spaziale per parlare del marito di Béa condannato a morte, ghigliottinato,

(plainte du chat de Béa lorsqu'il se réfugia dans le carton où se trouvaient les habits de son mari le jour même de son exécution, qui ne voulait plus quitter ce refuge imprégné de l'odeur de son maître qui l'avait ramassé un jour dans la rue parce qu'il l'avait suivi, s'était frotté contre ses jambes, avait miaulé désespérément; à tel point que le condamné à mort n'écrivait jamais une lettre à Béa ou à son fils sans lui demander des nouvelles du chat auquel ils n'avaient, ni l'un ni l'autre, donné un nom, se suffisant de l'appeler "chat"...) [...]; d'autant plus qu'elle (Béa) le soupçonnait d'être capable d'émettre des maléficés; des mauvais sorts, des mauvais yeux, jusqu'au jour de l'exécution de son époux, lorsque ce chat noir qu'elle détestait plus ou moins, rentra dans le carton contenant les habits du supplicié qu'elle venait de ramener de la prison où il avait été guillotiné le matin même (4 heures 11) les sortit un à un, les étala par terre; s'installa dessus, en boule parfaite et se mit à geindre; à miauler, à pleurer et à hurler pendant plusieurs jours, sans manger, sans boire, sans faire ses besoins, sans dormir...; enfouissant – donc – son membre (ou peut-être sa peur) l'enfouissant le plus loin possible, cognant sa paroi vaginale

<sup>13</sup> *La Répudiation*, op. cit., p. 139.

avec une violence presque une sorte de sauvagerie dont il n'était pas coutumier, lui faisant mal, à coups de boudoir, à coups heurtés, à coups répétés, l'entendant se plaindre – dans son rêve – geindre, gémir et haleter; enfonçant encore plus loin comme s'il voulait non pas frapper son utérus mais sa gorge d'où sortaient ces gémissements, ces plaintes, ces lamentations et ces gémissements...<sup>14</sup>

Questa lunga citazione è stata resa necessaria per almeno tre motivi:

- a) si tratta di un testo ripetuto in modo quasi identico in due parti del romanzo: pp. 164–165 e pp. 247–248. Questa specularizzazione pone il problema della circolarità, della labirinticità, del parallelismo del testo boudjedriano che tende ad insistere su alcuni punti per dimostrare un'impossibile evoluzione, esattamente come l'immagine di quella strada ove più si va avanti e più ci si perde nel gomitolo del labirinto;
- b) vi si può leggere un momento di sospensione o di indugio lungo la traiettoria narrativa, creando una sorta di "crisi" della narrazione – intendiamo questo termine nella sua accezione medica, cioè di interruzione –: e il gatto invita a uno spaesamento, a una frattura nello spazio perché oltrepassa gli interdetti, i tabù, e fa sfumare le convenzioni morali e sessuali;
- c) dal punto di vista del senso il gatto si trova in una posizione mediata, tra chiarezza ed oscurità, in una distanza assente e dolorosa e da lì nasce il disagio, l'*Unheimlich*, una parola cara a Freud.

#### *Felis in fabula*

La versione francese del famoso proverbio latino dice che quando si parla del lupo (o del gatto nel nostro caso), se ne vede la coda. In realtà qui le cose vanno diversamente: si vede la coda del gatto quando non se ne parla perché, clandestinamente, insidiosamente e talvolta crudelmente, c'è sempre. C'è una felinità latente in tutta l'opera di Boudjedra, coi movimenti flessuosi delle sue frasi, che si tendono sempre un po' in avanti. E così, forse, ogni personaggio deve essere immaginato come un grosso gatto che si fa incontro con uno sguardo suadente ma di cui bisogna temere le unghie, perché si sospetta che possa tirarle fuori da un momento all'altro.

Dato il ricco bestiario, si potrebbe avanzare l'ipotesi di un antropocentrismo

<sup>14</sup> *Le désordre des choses*, op. cit., pp. 247–248. In corsivo nel testo.



non sempre unico e preciso, in questo caso il gatto rappresenterebbe un'altra possibile alterità con cui confrontarsi. Nel nostro contesto forse si tratta del simbolo che più di ogni altro l'autore predilige per rappresentare un'aggressività interiorizzata ed impotente contro alcuni personaggi. Egli introduce questa figura sia per tentare di cogliere verità nascoste che per liberarsi di qualcosa di greve, di opprimente: l'odio e il rancore unitamente alla sensazione di essere stato sempre incompreso ed umiliato. Al proposito citiamo due testi. Il primo, tratto da *La Répudiation*, mette in scena un gatto di cui il lettore percepisce obliquamente il proprio punto di vista in una specie di rinvio perpetuo fra l'occhio, l'oggetto dello sguardo e le immagini seducenti ed inquietanti ove Boudjedra non risparmia la sua bulimia sessuale:

Le chat! Il continuait à s'étonner de l'opulence des formes et, à son allure raide, je devinais qu'il avait envie de lever la patte et de pisser sur la culotte de la marâtre, impudemment laissée à la garde du félin qui ne cessait de la renifler (couleur bonbon, quel mauvais goût!); mais il n'osait pas, le mécréant, car il était bien élevé et avait son pot dans le jardin. C'est dans cette position que, des heures durant, il regardait la mer: fascination de matou! Elle le cajolait le flattait et ses gestes me calmaient: je cessais d'avoir peur: c'est comme si j'étais déjà mort et que ma pensée continuait de faire le va-et-vient dans ma tête et mon cadavre fourbu. Ma n'aimait pas Zoubida. Le gros chat, voilà l'ennemi réel! Il fallait le détourner de mon amante et pour cela j'utilisais Nana, la chatte de ma mère; sinon: le châtrer! Perversion animale<sup>15</sup>.

La figura felina qui opera come elemento dotato di forti percezioni sensitive, l'odorato e la vista, dimostrando quanto nell'uomo e nel mondo appartiene all'impercettibile fisico e psicologico. Il secondo esempio lo troviamo ne *Le désordre des choses* ove fra la nonna mostruosamente obesa e quell'"imbecille dello zio Hocine" si coglie ancora una volta la libidine, l'incesto; è un ritratto in cui quelle figure agili e flessuose assumono dagli angoli più nascosti il ruolo del *voyeur* ed acquisiscono una sorta di statuto incontestato:

n'aimant ni Dieu ni les membres de sa famille, à l'exception de cet imbécile d'oncle Hocine, aussi obèse qu'elle, élevé dans son giron et entre ses jupons, ses robes et ses falbalas, n'ayant jamais rien fait de toute sa vie (avant et après sa mort à elle), adorant traîner dans l'énorme cuisine à côté de sa maman qu'il ne cessait pas d'embrasser, de toucher, de caresser et d'étreindre – libidineusement – au vu et au su des femmes de la maison, des bonnes (dont tante Fatma était responsable) des chats qui ne cessaient pas de se pavaner entre les fourneaux, les braseros, les gigantesques marmites<sup>16</sup>.

Si direbbe che nessun personaggio possa uscire indenne dall'incontro col gatto, dallo sguardo sia nuovo che vecchissimo, enigmatico perché colpito da si-

<sup>15</sup> *La Répudiation*, op. cit., p. 137.

<sup>16</sup> *Le désordre des choses*, op. cit., p. 45.

tuazioni che conosce intimamente e da sempre. La sua figura risulta essere lo strumento più efficace, il punto di *borderline* al limite di ogni norma e a metà strada fra il pensiero e l'azione, il sonno e la veglia – "animaux toujours présents dans ces situations oniriques"<sup>17</sup> continua Boudjedra – suscettibile di provocare furori dissacratori e al tempo stesso di far prendere fiato alla trama.

Parlando di cerniera, di rimosso, di *phasma*, di *borderline* non si riesce ad uscire da uno spazio liminale, labirintico, claustrofobico ed iterativo, colorato volta per volta da una semantica diversa; ora, se questo è il luogo del confronto intimo, è necessario fare riferimento ad un altro testo ove il gatto non solo è capace di conciliare le insormontabili contraddizioni fra l'io e il mondo, posizionandosi in controluce sull'immane gelso, ma diventa la cartina di tornasole per rivelare l'adolescenza, quel tasto instancabilmente battuto, perché fetta rabbiosamente mutilata a cui Boudjedra continua a pagare un pesante tributo e quindi necessaria scorza di un vissuto che riveste la parabola narrativa:

(à l'instar du chat noir et sauvage qu'il a toujours trop gâté, trop pourri, à tel point que Béa en avait une frousse incroyable, se croyant (le chat) tout permis, ayant des sautes d'humeur incroyables, aussi brusques que violentes (à l'instar, aussi, du chat noir de mon adolescence que Béa (ma mère) craignait, toujours perché sur le mûrier situé en face de la chambre de ma mère, à ce moment de la journée, moment bien précis et crépusculaire, où on allumait l'abat-jour et où maman prenait quelque repos avant d'entrer dans la cuisine pour préparer le dîner, alors qu'elle avait passé sa journée assise à sa machine à coudre, une veille Borletti qui n'avait pas d'âge. Le chat donc, toujours perché, attentif, à la fois couard et sauvage, affectueux et agressif, méfiant et débonnaire, restait là sur le qui-vive dans l'espoir qu'un oisillon retardataire et fatigué, traînait derrière les nuées de moineaux, de retour dans le mûrier, vienne à lui tomber dans la gueule, parce qu'il était d'une paresse inouïe ou peut-être parce que maman, ou tante Fatma, depuis qu'elles s'étaient réconciliées avec lui, n'arrêtaient pas de le gaver, de le gâter et de le pourrir. Mais une fois installé dans l'un des mûriers, il avait souvent cet air attentif de quelqu'un prêt à bondir pour saisir sa proie. Attentif, donc, sauvage (séquelles vagues de son instinct de chasseur, complètement tombé en désuétude) ramassé, noir et souple. C'est-à-dire souple dans son incroyable (avec quelque chose de foudroyant qui en émanait) et astucieuse et malicieuse et feinte immobilité, peut-être parce que je savais d'expérience qu'il était capable d'une vitesse foudroyante, potentiellement fourrée en lui, dont il était comme bourré, malgré les défaillances de son atavique instinct de chasseur. Il restait là parmi l'inextricable enchevêtrement des branches, des feuilles et des taches (en halos) de lumière s'organisant sous forme de losanges verts, tachetés, mousseux, et gommeux. En fait, il faisait surtout semblant. L'éclat de la lumière, derrière la vitre parvenant – maintenant – non plus de l'abat-jour, mais comme du visage radieux de ma mère depuis que, calmée par mes arguments, elle s'était détendue, avait retrouvé (provisoirement) cette capacité non seulement à capter, pomper la lumière mais à en émettre;

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 137.



*l'éblouissait (le chat), mais jusqu'à un certain point, car au fond, c'était la cage du serin accrochée dans l'arbre qui l'intéressait, le fascinait, l'hypnotisait presque*<sup>18</sup>.

Qui la figura felina appare non solo come la traccia ironica di un'ambivalenza senza possibile soluzione ma anche come lo stratagemma che permette di dare un tono ellittico extra-temporale ed extra-spaziale a questi momenti di frattura all'interno della narrazione. Rachid Boudjedra, attraverso il flusso e riflusso dei ricordi, passando per i suoi dubbi e le sue angosce tanto del passato quanto del presente, cerca costantemente un ordine segreto e questa ricerca che va da *La Répudiation* a *La vie à l'endroit* passando per *Le désordre des choses* non rappresenta solo una storia nel disordine ma un'esperienza di modernità letteraria. Il gatto appare in sequenze che non hanno concatenazioni e conseguenze per l'economia della narrazione proprio perché rappresenta una tensione, una violenza costituita a sua volta in modo quasi schizofrenico dalle istanze dei personaggi. Il suo è anche un ruolo implosivo, le sue regole sono retroattive e mai verificabili. Perché sta sempre silenzioso e leggero sul gelso? Non solo per marcare un confine tra chiarezza ed oscurità, ma anche per esprimere e per diluire uno spazio. Il gatto come il gelso diventa un luogo a cui Rachid Boudjedra deve far ritorno con insistenza come se temesse di smarrirne il senso, ed entrambi sono la simbolizzazione di un'ossessione che ha radici profonde, nel passato.

*Je est un autre*, diceva Rimbaud; e, per Boudjedra, il ruolo dell'*altro* potrebbe essere ricoperto dal gatto? Forse no, e comunque non in modo così categorico e preciso. Se qui non ci sono né tesi, né ipotesi da difendere, bisogna prendere atto di quanto lo zoocentrismo faccia da schermo alle proiezioni antropocentriche dei personaggi, cosa che spiega non solo perché il centro non sia più unico e non sia più tale, ma non si possa neanche ipotizzare una figura ellittica, bipolare, di cui almeno uno dei centri è noto, dal momento che il felino boudjedriano, se può incarnare l'*altro* non è più monosignificante. Solo approssimativamente, infatti, corrisponde ad un animale, essendo in realtà un esempio di zoologia della memoria: gatto-simbolo, gatto-messaggio, gatto-sintomo, che arriva in un momento preciso e non ha nulla di fortuito o di casuale.

Il gatto, nel suo ruolo attanziale<sup>19</sup> è suscettibile di fare evolvere il racconto a

<sup>18</sup> Ibidem, pp. 245-246. In corsivo nel testo.

<sup>19</sup> L'analisi attanziale, diffusa da Greimas, è fondata sull'autonomia della struttura elementare della significazione, sulla funzione degli *attanti*, esseri animati o non che in seno al racconto occupano funzioni sintattiche sia a livello dell'azione che sulle "configurazioni discorsive" che costituiscono la specificità del discorso come

diversi livelli, e per quanto possa sembrare al lettore poco attento che la sua presenza sia futile, percorrendo sommariamente il panorama narrativo del nostro scrittore ci si accorge che questa presenza è non solo costante ma anche precisa perché collegata a luoghi, persone e situazioni in cui il gatto esiste sia *in praesentia* sia *in absentia*. Avanziamo l'ipotesi che la sua funzione sia quella di moltiplicare i punti di vista. Viene da chiedersi in quale luogo, in quale prospettiva, il gatto guardi, e se ciò che vede ci venga riferito dall'autore; è difficile, tuttavia, trovare una risposta perché non ci troviamo davanti ad un gatto che ha le caratteristiche diegetiche di François, descritto da Zola in *Thérèse Raquin*<sup>20</sup>.

Se è vero che ci sono almeno due modi di incontrare un personaggio, guardarlo o guardare che cosa vede, allora viene facile affermare che il gatto boudjedriano ricopre entrambe queste funzioni. L'autore lo guarda e lo descrive con una catena di aggettivi:

Le chat donc, toujours perché, attentif, à la fois couard et sauvage, affectueux et agressif, débonnaire et méfiant, restait là sur le qui-vive dans l'espoir qu'un oisillon retardataire et fatigué, traînant derrière les nuées de moineaux, de retour dans le mûrier, vienne à lui tomber dans la gueule, parce qu'il était d'une paresse inouïe<sup>21</sup>.

Ma cosa vede il gatto? Boudjedra ce ne dà un esempio nel brano della *Répudiation* più sopra citato; eppure mai conosceremo il suo punto di vista perché il "prospettivismo" dà il capogiro e mal si addice ad una "funzione felina" capace o colpevole di qualsiasi cosa. Se molti personaggi boudjedriani finiscono sempre con lo scontrarsi con un gatto è per sottolineare una continuità felina in un mondo attraversato da assurde linee fra un personaggio e l'altro. Al tempo stesso questa figura, che nell'economia narrativa potrebbe essere quella più insignificante e lontana nello spazio e nel tempo, se convocata da un qualcosa di emozionale, può prendere un'importanza considerevole proprio in virtù di questa marginalità. Di che natura è la distanza che separa i personaggi dal gatto? Di che specie di spazio si tratta? La logica della distanza è anche quella della frattura e non si misura in

forma di organizzazione del senso. Cfr. Greimas, A. J., "La structure des actants du récit. Essai d'approche générative", in *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970, pp. 249-270.

<sup>20</sup> Cfr. Goldenstein, J.-P., "Fonctions d'un 'personnage' secondaire", in *Le Français dans le Monde*, n. 239, fév.-mars 1991, pp. 48-50 dove è analizzata la funzione del gatto François.

<sup>21</sup> *Le désordre des choses*, op. cit., p. 162. Richiamiamo l'attenzione su un passo simile de *La vie à l'endroit*, "Attentif. Arrogant. Couard. Sauvage. Ramassé. Noir. Souple. Souple dans sa foudroyante immobilité. Sa foudroyante bestialité générique, à l'état brut. Sa foudroyante vitesse potentielle parmi l'inextricable enchevêtrement des losanges vertes ..." p. 95.



chilometri, ore, centimetri o secondi, è una dimensione fluida e sinuosa, indefinibile ed imprevedibile, anzi, più che una dimensione, a dire il vero si tratta di un'esperienza.

*Puis, brusquement, comme énérvé par cette vaine et stérile attente, le chat, seulement pas vraiment le chat, mais plutôt sa forme, ou plus exactement encore, une forme rayée, bigarrée (à cause – peut-être – des losanges verdâtres, ton sur ton, du composé de feuilles de mûrier et des infiltrations lumineuses émanant tant de la chambre que de cette clarté blanche du ciel algérien qui reste suspendu là bien après le crépuscule et bien après la tombée de la nuit totale) parmi l'éblouissante, la fabuleuse, la famineuse bigarrure des ombres hachées menu du jardin; s'élançait, bondissait et disparaissait de ma vue. Là exactement, où l'instant d'avant, il y avait ce bond fulgurant, encre de Chine striée bleu mascara, il ne restait plus qu'une sorte de néant, un résidu de non-être, de quelque chose qui avait été auparavant<sup>22</sup>.*

Il gatto fugge, cambia atteggiamento, coi suoi spostamenti moltiplica le frontiere e le ombre. Cambia forma e cambia stato: è un *phasma* cinetico, una dissimulazione in divenire che fa di se stesso il proprio nascondiglio, diventando l'ombra della visione, e come tale seduce, sconcerta, inquieta.

#### Gens felina

La presenza felina è tale da poter usare il pirandelliano *uno, nessuno e centomila*? Se siamo riusciti a dimostrare finora che il gatto è *nessuno*, cioè un *phasma*, perché non appartiene a categorie zoologiche ma letterarie, vorremmo ora polarizzare la nostra attenzione proprio sull'elaborazione e sul funzionamento di questo *topos* e vedere quando è *uno*, cioè *il gatto*, e quando è *centomila*.

Ne *La pluie* compare tanto sotto forma di *felinità* generalizzabile quanto in modo individuale, preciso e specifico.

S'arrangeant – les deux femmes – pour enfermer avec elles le matou noir dans la chambre où elles se barricadaient de longues heures. Pourtant c'était là une opération difficile – voire périlleuse – tant – le chat – il était orgueilleux. Farouche. Intouchable. Intraitable. Il ne réclamait jamais à manger. Mais surgissait brusquement au-dessus de la table lors des repas plantureux et d'un seul coup de gueule emportait ce qu'il y avait de meilleur. Juste un éclair noir avec cette rayure bleue (les yeux) comme lui barrant la gueule. Viande ou poisson ou poulet. Bien sûr. Ramassé – le chat – tant dans sa foudroyante mobilité que dans sa foudroyante immobilité! Sa foudroyante vitesse potentielle. Sa foudroyante et noble bestialité. C'est-à-dire cette élasticité dense musclée puissante et brute. Surgissant donc parmi les plats les couverts les verres les fleurs et la

<sup>22</sup> *Le désordre des choses*, op. cit., pp. 246–247. In corsivo nel testo.

nappe tissue à la Messaoudi. Dixième siècle musulman. Tissurée aussi à la Matisse. Nappe en soie brodée donc. Là le chat noir – il y en a toujours eu un dans la maison – ne faisait plus semblant. Il razziait en quelque sorte la famille au grand effroi de ma grand-mère qui – superstitieusement – n'osait pas le maudire l'invectiver ou fixer sur lui ce regard perçant atroce qui nous immobilisait sur place et immobilisait – surtout – mon grand-père cet homme fluët amoureux fou vacillant éperdu. Les deux jeunes femmes s'enfermaient donc dans la chambre de ma tante neurasthénique et s'arrangeaient pour coincer le matou et le garder avec elles. C'était là – à nos yeux – un exploit sportif proprement prodigieux<sup>23</sup>.

Il gatto grasso – inseparabilmente legato al cibo ma inafferrabile, indomabile e per giunta nero (chiara connotazione di riti magici, malocchio, ecc.), nella sua breve e tumultuosa apparizione – suscita prima un'istintiva paura e diffidenza e poi una normale tenerezza, dimostrando di appartenere a pieno titolo alla *gens felina* boudjedriana che ondeggia sinuosa fra gli utensili in cucina. Eccoci giunti alla sintesi di questa figura che ha il carattere della riproduzione mai fedele all'immagine originale, che inevitabilmente scomposta su diversi piani narrativi, è tematizzata e inglobata fino a diventare la

*matérialisation non d'un corps de chat avec ce qu'il a de souple, d'élégant, de mythique, mais de l'idée même de chat, du concept même de chat, du mythe même de chat, c'est-à-dire en fait l'idée même de mouvement, de gestuel, de l'action qui se découpe en séquences multiples dans la déchirure de la nuit: bondissement, projection, arrêt, lancement, élan, etc.*<sup>24</sup>.

La figura felina è preziosa perché dimostra sempre degli slittamenti di senso, di situazione, di diegesi. Grazie ad essa si va dal lontano al vicino, dal dentro al fuori, dall'inquietante all'affettuoso, come nel caso del micio di Béa, che, pur nel suo anonimato, è comunque *il gatto* e gode delle attenzioni epistolari del padrone che così scrive dal carcere in attesa dell'esecuzione:

Et ce petit coquin de chat, que devient-il? Il faut m'en parler car je pense aussi à lui. Je le vois dans mes bras et moi lisant le journal<sup>25</sup>.

In tutte queste citazioni *il gatto* è l'indiscusso epicentro, eppure non interviene in prima persona, non dice mai a Boudjedra: 'io sono *il gatto*, una delle tue creature, l'animale che osserva dall'alto del gelso cosa succede nei tuoi libri'. Il legame fra gatto e personaggio permette di vedere sotto un unico denominatore un attante animale ed un attante umano, entrambi non solo oggetto di diffidenza e di morbosa curiosità, ma anche di qualcosa di molto più viscerale e sanguinolento,

<sup>23</sup> *La pluie*, op. cit., pp. 44–45.

<sup>24</sup> *Le désordre des choses*, op. cit., pp. 164–165. In corsivo nel testo.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 226.



che scardina e dissacra. In questo modo il gatto diventa una sorta di garante della vita e della morte, della violenza e dell'affetto, di tutto quanto può simboleggiare l'indicibile, anche perché dimostra di essere più forte delle parole.

*Gens felina*: una legione, un numero indefinito di gatti, neri, tigrati, rigati, maculati, significa suggerire l'idea di una specificità legata ad una collettività. La *gens felina* nel mondo arabo-musulmano gode non solo di grande rispetto – è l'unico animale, contrariamente al cane, ad essere considerato veramente *domestico*, cioè che può stare in casa e perfino entrare nella moschea senza interrompere la preghiera – ma di un'illustre storia, il glorioso passato egizio:

Le chat – comme à son habitude – toujours perché sur le mûrier. Attentif. Arrogant. Couard. Sauvage. Ramassé. Noir. Souple. C'est-à-dire souple dans sa foudroyante immobilité. Sa foudroyante bestialité générique à l'état brut. Sa foudroyante vitesse potentielle parmi l'inextricable enchevêtrement des losanges verts des taches moussues. Faisant – le chat – surtout semblant. L'éclat de la lumière derrière la vitre l'éblouissait certes mais jusqu'à un certain point. Surtout: la cage où s'affairait Jasmin le fascinait d'une manière irrémédiable (*sic*). Le clouait là! D'une façon invraisemblable. Mythologique. Tels les chats égyptiens<sup>26</sup>.

Il gatto mitologico viene da lontano, da un angolo di mappamondo brulicante di storia, dai geroglifici tracciati da uno scriba su un modesto papiro, e attraversa lo spazio e il tempo per farsi algerino senza nulla perdere del suo potere. Animale affascinante che persiste a presentare un enigma: la sfinge non è forse un gatto? Così l'aria interrogativa resta ne *Les 1001 année de la nostalgie*:

Même le chat n'y comprenait rien depuis qu'on avait drainé la dépression euphratienne jusqu'à ce coin du désert, noyé le village sous des cataractes houleuses et écumeuses, planté des moulins à vent, amené des chevaux de Nahawand et envoyé le gardien taciturne vers une destination inconnue. Il n'était même pas parmi les figurants putrescents qui jouaient le rôle de cadavres en décomposition dans le désert de Najd. Cependant la pompe était bien gardée par le matou obèse et finaud, fasciné à l'heure qu'il est par tant d'eau et par le bouleversement de la configuration géographique<sup>27</sup>.

Il gatto è certo materia narrativa singolare: per quanto astratto e parziale ha una potenza informativa e può quindi essere inserito a pieno titolo nell'universo interpretativo dell'opera boudjedriana, diventando indice di spazio e di tempo, di fatti e di persone. Ma perché gode di questi privilegi solitamente accordati alle figure periferiche? Forse perché, se è vero che lo sguardo portato sulla società da un autore che si situa alla periferia di questa possiede un valore unico, insostituibile, è

<sup>26</sup> *La pluie*, op. cit., pp. 11-12.

<sup>27</sup> *Les 1001 années de la nostalgie*, Paris, Denoël, 1979, p. 248.

anche vero che i personaggi periferici che più sembrano lontani dal soggetto sono portatori di una sorta di DNA che permette trasformazioni vitali e sottilmente regolate all'interno della narrazione. Il lettore che si abbandona alla loro evoluzione troverà quindi facilmente, in controluce, come il gatto arrampicato sul gelso, il motivo ed il senso della realtà boudjedriana.



CHRISTIANS AND MOSLEMS IN EASTERN TIGRĀY  
UP TO THE XIV C.\*

GIANFRANCESCO LUSINI

(Napoli)

The publication of the Arabic funerary inscriptions found at Q<sup>w</sup>iḥā, nearby the village of Wager Ḥaribā, in the Endartā region, validly contributed to the knowledge of some phases in the history of the most ancient Islamic settlements in eastern Tigrāy<sup>1</sup>. Summarizing the data provided by the epigraphic documents, one can affirm that between the XIth and XIIth C. two Islamic families lived at Q<sup>w</sup>iḥā: the descendants of 'Umar al-Yamāmī, documented between 1001 and 1057, and the successors of Ḥafṣ al-Yamāmī, attested around 1154, both of Arabian origins and probably coming from the Dāḥlak sultanate. In this study we will attempt to give more details about the beginning and the character of this presence, connected by scholars to subsequently documented Islamic settlements in eastern Tigrāy.

Long before the appearance of these Islamic communities, the Endartā already possessed its own cultural aspect. Owing to its geographic position, this region played a historic role of frontier territory, close to an important cultural boundary. Immediately east of Q<sup>w</sup>iḥā, beyond the spurs of Wambartā and Waggerāt regions, historically inhabited by Tegrēñña-speaking peoples<sup>2</sup>, the highland descends steeply to the Dancalian plateau and the inhospitable Salt Plain, where only the no-

\* Paper presented at the XIV International Conference of Ethiopian Studies (Addis Ababa, 6-11 November 2000).

<sup>1</sup> C. Conti Rossini, *Necropoli musulmana ed antica chiesa cristiana presso Uogri Hariba nell'Enderta*, «RSO», XVII, 1938, pp. 399-408; pp. 399-404; C. Pansera, *Quattro stele musulmane presso Uogher Hariba nell'Enderta (fine sec. IV Egira)*, in *Studi etiopici raccolti da C. Conti Rossini*, Roma, I.P.O., 1945, pp. 3-6; M. Schneider, *Stèles funéraires arabes de Quiha*, «AÉ», VII, 1967, pp. 107-118.

<sup>2</sup> C. Conti Rossini, *Uoggerat, Raia Galla e Zobel*, «Boll. Soc. Afr. It.», LVI, 1938, pp. 81-108.



madic 'Afar and Saho resisted for centuries to the harshness of the climate. As will be shown, the interrelation between sedentaries and nomads, which only subsequently assumed the aspect of a religious contrast between Christians and Moslems, is a salient feature of this frontier area: like many other historic regions of Ethiopia, since the beginning the Endartā was characterized by a certain degree of multiculturalism<sup>3</sup>.

Possibly the South-Arabian civilization went southward to the Endartā<sup>4</sup>, though some connections between Axumite place-names referable to eastern Tigrāy and little evident terms such as D'MT in the epigraphic documents seem rather hazardous<sup>5</sup>. According to Tegrēñña traditions, Endartā peoples came from Agāmē in the times of the legendary Kings Abrahā and Aṣbehā, and settled in Dagarā, in the Waggerāt region towards the Dancalia<sup>6</sup>. Probably the inhabitants of the Gāmbalā district, in the north-western part of the Endartā, are mentioned by an anonymous scholium to the *Monumentum Adulitanum*, reported in the *Topographia Christiana* by Cosma Indicopleustes (*Top. Chr.* II 60, 6: τοὺς Γαμβελᾶ), in a passage of the greek inscription of an unknown IIIth C. king of Axum referring to hostile populations<sup>7</sup>. In this part of eastern Tigrāy the remains of monuments datable to the Axumite period have been detected. In the northern part of the region, in Agulā Čerqos, there are ruins of a building of basilical plan, probably a church with three aisles and the characteristic square side-chapels<sup>8</sup>; other possible ancient

<sup>3</sup> For an interpretative pattern of this kind of interrelation see A. Triulzi, *Salt, Gold and Legitimacy. Prelude to the history of a no-man's land Belā Shangul, Wallaggā, Ethiopia (ca. 1800-1898)*, Napoli, I.U.O., 1981, pp. 1-10.

<sup>4</sup> R. Schneider, *Deux inscriptions sudarabiques du Tigré*, «BO», XXX, 1973, pp. 385-389: p. 389; S. Munro-Hay, *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh, U.P., 1991, p. 38.

<sup>5</sup> Munro-Hay, *Aksum*, cit., p. 63.

<sup>6</sup> G. Ellero, *Note sull'Endertā*, in *Antropologia e storia d'Etiopia. Note sullo Scirè, l'Endertā, i Tacruri e il Uolcait*, a c. di G. Lusini, Udine, Campanotto, 1995 (Folia, 3), pp. 65-92: pp. 66-67.

<sup>7</sup> Cosmas Indicopleustes, *Topographie Chrétienne, I, Livres I-IV*, éd. par W. Wolska-Conus, Paris, Éd. du Cerf, 1968 (SChr, 141), p. 375; E. Littmann, unter Mitwirkung von Th. von Lüpke, *Deutsche Aksum-Expedition, I, Reisebericht der Expedition. Topographie und Geschichte Aksums*, Berlin, G. Reimer, 1913, p. 43: «Γαμβελᾶ ist Gambela, Name eines Tales in der heutigen Provinz Enderta»; L.P. Kirwan, *The «Christian Topography» and the Kingdom of Axum*, «Geographical Journal», CXXXVIII, 1972, pp. 166-177: p. 173: «a valley in the neighbourhood of Makale, in the province of Enderta»; cp. C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia, I, Dalle origini all'avvento della dinastia salomonide*, Bergamo, I.I.A.G., 1928 (Afr. It., 3), p. 123, which prefers to put the place-name «oltre il Taccazé».

<sup>8</sup> F. Anfray, *Notes archéologiques*, «AÉ», VIII, 1970, pp. 31-56: pp. 39-40; E. Godet, *Repertoire de sites pré-axumites et axumites du Tigré (Éthiopie)*, «Abbay (DSHCE)», VIII, 1977, pp. 19-58: p. 36; cp. Conti Rossini, *Storia*, cit., p. 226.

ruins are situated in 'Addi Abuna Nāzrēt, 7 km south-east of 'Addi Qalabas (Ambā Alāgē)<sup>9</sup>. Finally one should notice that the Endartā counts still today a good number of monastic communities, whose establishment is attributed to different ages by the relative traditions: from Yekunno Amlāk (1270-85) to 'Amda Ṣeyon (1314-44) and Dāwit (1382-1413); only two of these monasteries boast a more ancient foundation, which should go back to the times of the legendary Kings Abrahā and Aṣbehā<sup>10</sup>.

While these elements suffice to connect the historic milieu of the Endartā to the Christian Axumite culture, very little is known about the stages by which this region knew the presence of Islamic settlements. As everybody knows, the Arab occupation of the Dāḥlak islands under the first Caliphs, had important consequences on the Kingdom of Axum, in that the lack of a way out to the sea brought a whole phase of Ethiopian history to an end. From the Arab point of view, instead, the occupation of the archipelago and the systematic conversion of its population to Islam did not coincide with the start of an expansionist policy, as shown by the fact that in both Umayyad and 'Abbasid times the islands were employed only as a place of relegation for dissidents. According to different Arab authors, in the IXth and Xth C. the islands temporarily went back to Ethiopian sovereignty, in coincidence with a period of renewal of the Christian state, and the Islamic communities were tolerated instead of the payment of tributes. The emergence of the Dāḥlak sultanate in the Xth C. is to be connected with the rise and affirmation of the Yemenite dynasty of the Banū Ziyād, which favoured the formation of a state inside their own sphere of influence, but without a direct hegemony. In the Xth and XIth C. the presence of an autonomous state between the Ethiopian kingdom and the Yemenite sultanate corresponded to the need of regulating the trade passing through Dāḥlak in the direction of both the Red Sea coasts. This exigency remained valid even in the XIth and XIIth C., when in Zabīd the Banū Naḡāḥ started to rule (fl. 1022-1159), the dynasty created by Abyssinian *mamlūk*, i.e., former slaves transferred to the Yemen<sup>11</sup>.

The inscriptions from Q'wihā fit in with this political and religious setting, allowing also a direct connection between the two Arab families and the Dāḥlak sul-

<sup>9</sup> Anfray, *Notes archéologiques*, cit., pp. 36-39; Godet, *Repertoire*, cit., p. 54.

<sup>10</sup> Ellero, *Note sull'Endertā*, cit., p. 70.

<sup>11</sup> Conti Rossini, *Storia*, cit. pp. 295-302 (ch. XIV: Dahlac e la dinastia de Beni Nagiāh); J. Cuoq, *L'Islam en Éthiopie des origines au XVI siècle*, Paris, Nouvelle Éd. Latines, 1981, pp. 45-49.



tanate<sup>12</sup>. In fact, one of the funerary inscriptions in the necropolis of Dāḥlak Kabīr, dated 369/980 (OMAN I, no. 42, pp. 50–51), mentions Ḥafṣ b. ‘Umar al Yamāmī, father of the deceased Hasnā’, probably the same personage appearing in two epigraphs from Q<sup>w</sup>iḥā too: the first allows us to fix his date of death in 391/1001 (SCHNEIDER, no. 1 = J.E. 3376); the second, dated 396/1006 (PANSERA, no. 1), commemorates the death of one of his grand-daughters. The relation epithet, the *nisba*, refers to the Yamāmah, a region of middle-eastern Arabia facing the Persian Gulf. Having ascertained the dāḥlakite provenance and the Arabian origins of the two families, it remains to clarify the meaning of this Islamic settlement in a historic region of the highland. According to different modern authors, the number and the quality of the documents should impose a reconstruction of the presence of Arab trade colonies, which lasted at least for a century and a half, an outpost for the gathering of goods to be sent to the coast markets<sup>13</sup>. Which goods and which markets is not well defined. Moreover, it is desirable to determine which relationship existed between these ancient communities and the Islamic villages of the Endartā mentioned in XVIth C. sources.

Apart from the *corpus* of Dāḥlak Kabīr, the Arabic funerary epigraphy of Ethiopia is rather poor: three stelae have been detected in the Šawā region, two in Dabra Zayt (Bišoḥtu) and one in Didimtu (Wanḡi, Nazrēt)<sup>14</sup>; two more epigraphs come from Ḥarlā (Derrē Dawā), in the Harar region<sup>15</sup>; the larger *corpus* – about twenty inscriptions – have been left in the Čarčar highland and in the Arussi region<sup>16</sup>. These documents show a low degree of manual dexterity and sometimes

<sup>12</sup> G. Oman, *La necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso)*, I–II, Napoli, I.U.O., 1976; III, Napoli, I.U.O., 1987.

<sup>13</sup> E. Cerulli, *L’islam etiopico*, in *L’Islam di ieri e di oggi*, Roma, I.P.O., 1971, pp. 113–133: p. 114.

<sup>14</sup> M. Schneider, *Stèles funéraires musulmanes de la province du Choa*, «Annales d’Ethiopie», VIII, 1970, pp. 73–78; Cerulli, *L’islam etiopico*, cit., pp. 114–116.

<sup>15</sup> M. Schneider, *Stèles funéraires de la région de Harar et Dahlak (Éthiopie)*, «RÉI», XXXVII, 1969, 2, pp. 339–343: pp. 339–341.

<sup>16</sup> P. Ravaisse, *Note sur quelques stèles et inscriptions arabes trouvées en Abyssinie*, «La France illustrée», 27 Octobre 1923; E. Littmann, *Arabische Inschriften aus Abyssinien*, «ZS», III, 1925, pp. 236–246; E. Cerulli, *La missione archeologica Azaïs nell’Etiopia del Sud*, «OM», VII, 1927, pp. 514–516; P. Ravaisse, *Stèles et inscriptions arabes du Harar*, in R.P. Azais & R. Chambard, *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie*, I, Paris, P. Geuthner, 1931, pp. 283–309; E. Cerulli, *Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico*, in *L’Islam di ieri e di oggi*, cit., pp. 207–243 [= «RSE», I, 1941, 1, pp. 3–36]; pp. 242–243; E. Rossi, *Iscrizioni funerarie arabe musulmane del paese degli Arussi nel Museo Coloniale di Roma*, «RSE», II, 1942, 3, pp. 277–281; Cerulli, *L’islam etiopico*, cit., p. 116.

their interpretation is uncertain, probably because they have been engraved by peoples speaking languages different from Arabic<sup>17</sup>. The inscriptions from Q<sup>w</sup>iḥā present a greater degree of evolution than the documents from central and southern Ethiopia, but their calligraphic level remains far below that of the stelae of Dāḥlak Kabīr. The kūfic letters are executed with a light stroke, a graffito at times almost insecure and tremulous, always hollowed, never in relief; ornaments are absent or are reduced to a frame, a double line running along the upper and the side edges of the stone; only in one case is the motif constituted by a continuous geometric design inside the frame and by a six-sided star on the top of the stone (SCHNEIDER, no. 2 = J.E. 3371)<sup>18</sup>. Evidently the handwork was not realized by skilled stone-cutters, and otherwise the texts of the inscriptions present a very reduced repertory: apart from the coranic quotations and the *tašliyyah*, the invocation of the divine blessing on Muḥammad and his family, the stones bear only the information about the identity of the dead, without the literary efforts shown by the inscriptions from Dāḥlak Kabīr<sup>19</sup>. Considering that the chronological space occupied by these documents is not negligible – about a century and a half –, that the families were of Arabian origins and that they came from a first-rate cultural center, the question arises why the level of these inscriptions is so modest in both their material execution and their literary contents. Probably in the region a writing school did not exist because these settlements had a temporary and unsteady character, without a direct and continuous contact with the native land of the al-Yamāmī. Maybe the two series of inscriptions, i.e., the two historically attested situations, separated by a century, are not directly connected, and they are the product of two subsequent Islamic presences in the same place: two communities and two families. In other words, there is no element to affirm that in Q<sup>w</sup>iḥā an Islamic community was incessantly active in the XIth and XIIth C., and probably we are facing isolated episodes, connected in a long term historic setting.

<sup>17</sup> A situation elsewhere registered in the Islamic Ethiopian milieu; Cerulli, *Il sultanato dello Scioa*, cit., pp. 237–238.

<sup>18</sup> For the paleography of the Arabic funerary inscriptions from Africa see Aida S. Arif, *Arabic Lapidary Kūfic in Africa. Egypt – North Africa – Sudan. A Study of the Development of the Kūfic Script (3rd–6th Century A.H./9th–12th Century A.D.)*, London, Luzac & C., 1967.

<sup>19</sup> For a recent sample of formal analysis of a coherent *corpus* of Arabic funerary inscriptions see G. Oman, V. Grassi & A. Trombetta, *The Book of Khor Nubi. Epigraphic Evidence of an Islamic-Arabic Settlement in Nubia (Sudan) in the III–IV centuries A.H./X–XI A.D., I, Preliminaries and transcription of the texts*, Napoli, I.U.O., 1998, pp. 149–180.



According to a passage from the *Gadla Dān'ēl*, in the Axumite period the leader of these regions was the *seyyuma sābā*, the governor of Sābā, ruling at least over part of eastern Tigrāy (Manbartā and Endartā), i.e., the easternmost offshoot of the Tigraean highland, toward the Dancalian plateau. His name could bear a reference to the Erythraean coast opposite the Yemen, particularly to Σαβαί and to Βερενίκη ἢ κατὰ Σαβάς, possibly the present Margābla, 13 km south of Assāb (as-Sābā?), in the middle of the bay<sup>20</sup>. In the Middle Ages traces of this appointment remain only in the onomastics, a proof that the functions of this local chief dried up completely. In fact, the historic phases portrayed in the Arabic inscriptions of Q<sup>w</sup>iḥā coincide with difficult moments for the Christian state, during which the Islamic preaching received a new impulse. By the decline of the Kingdom of Axum, the religion of Muḥammad entered systematically the whole Dancalian lowland, from which groups of Moslems ascended the highland with the caravans bringing the salt up to eastern Tigrāy. The interest in this trade of the Dāḥlak sultanate can be easily understood: the *seyyuma bāḥr*, whose ethiopic name expressed the aspiration of the Christian kings to consider the Sultan as a subject, was in fact the master of the coast and of the Erythraean inland, where the most important basins for salt extraction lay<sup>21</sup>. The funerary inscriptions from Q<sup>w</sup>iḥā show that, during the centuries of the decline of Axum, the *seyyuma bāḥr* succeeded in sending envoys to govern the important salt trade. This could be the setting for the presence of the two Arab families, which started in two different moments, at a distance of a century one from the other, during two periods of weakness of the Ethiopian sovereignty over part of eastern Tigrāy. Possibly the al-Yamāmi were a high-ranking lineage, accredited with the Sultan, and they had a sort of privilege in representing the dāḥlakite political authority in eastern Tigrāy.

The control over this trade route at times was a reason of conflict between the Christian state and the Islamic peoples of the lowland. According to the *Gadla Marqorēwos*, in the age of Lālibalā (1186–1225 ca.) the contrast resulted in an armed fight between the Dobā and the Waflā peoples, led by a chief named Yehyā, and the Christian local magistrates, under the orders of the *seyyuma šerā'*, the governor of Šerā', and the *ba'al gadā*, the "master of the tributes", i.e., the true go-

<sup>20</sup> G. Lusini, *A New Source for the History of Gar'āltā (Ethiopia). The «Life» of Dān'ēl of Dabra Māryām on Mount Qorqor (KRZ 36)*, «Quaderni Utinensi», VIII, 1990, 15/16, pp. 345–352: p. 348.

<sup>21</sup> C. Conti Rossini, *Al Rāgali*, Milano, P.B. Bellini, 1903, pp. 19–24 [= «Boll. della Soc. It. di Esplor. Geogr. e Comm.», XVIII, pp. 298–303]; Conti Rossini, *Necropoli musulmana*, cit., p. 404.

vernor of the Endartā<sup>22</sup>. In the age of 'Amda Šeyon (1314–44) a governor of eastern Tigrāy is attested with the title of *seyyuma 'ašbi*, head of Manbartā<sup>23</sup>, and in the same period the appointment as *seyyuma 'entertā* appears<sup>24</sup>. In fact, from the political upheavals in the age of the Zāg<sup>w</sup>ē, a network of local magistrates was imposed by the Christian kings for the control of the north-eastern boundaries of the Kingdom. This Ethiopian "restoration" left also some significant monumental traces: the ruins of a church in Wager Ḥaribā<sup>25</sup>; the "grave" of 'Amda Šeyon, i.e., a gravestone among the remains of a church in 'Addi Qalabas, south of Maqalē, 4 km east of Māy Nebri (Ḥeṇṭālo)<sup>26</sup>; ancient buildings of Axumite tradition in 'Addi Abuna Nāzrēt, 7 km south-east of 'Addi Qalabas (Ambā Alāgē), assigned by the local people to the same 'Amda Šeyon<sup>27</sup>. Very probably *ba'al gadā* was nothing but an epithet of the *seyyuma 'entertā*. The expression "master of the tributes" contains a clear reference to his activity as a tax-collector connected with the salt trade, at a customs station, probably the Barhālē one, abolished by King Iyyāsu I in 1698. Long before that date, already in the XVIth C., the title of *ba'al gadā* started to indicate the heads of the caravans actives along the trade route through the Arho – the salt region – having as its terminals Maqalē on the tigrean highland, Beilul and Assāb on the coast<sup>28</sup>. After the Christian "restoration" and the political readjustment promoted by the Ethiopian kings it seems that the Islamic communities in eastern Tigrāy faded away progressively, in coincidence with the sharpening of the conflict between 'Amda Šeyon and the southern Islamic sultanates, namely the Ifāt.

"Non-autochthonous Islamic presences"<sup>29</sup> appear again in the Endartā during

<sup>22</sup> *Vitae Sanctorum Indigenarum, I, Gadla Marqorēwos seu Acta Sancti Mercurii*, ed. and transl. by K. Conti Rossini, *CSCO* 33, *Aeth.* 16, p. 18, ll. 13–16, and *CSCO* 34, *Aeth.* 17, p. 18, ll. 25–30; J.S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, London, F. Cass, 1965, p. 81, note 2.

<sup>23</sup> C. Conti Rossini, *L'evangelo d'oro di Dabra Libānos*, «RAL-R», s. v, X, 1901, pp. 177–219: p. 207; Lusini, *A New Source*, cit., p. 347 and note 19.

<sup>24</sup> Conti Rossini, *L'evangelo d'oro*, cit., p. 195; Lusini, *A New Source*, cit., p. 347 and note 20.

<sup>25</sup> Conti Rossini, *Necropoli musulmana*, cit., pp. 404–408.

<sup>26</sup> Anfray, *Notes archéologiques*, cit., p. 36.

<sup>27</sup> Anfray, *Notes archéologiques*, cit., pp. 36–39; Godet, *Repertoire*, cit., p. 54.

<sup>28</sup> *Historia Regis Sarsa Dengel (Malak Sagad)*, transl. by K. Conti Rossini, *CSCO* 21, *Aeth.* 4, p. 186; El-lero, *Note sull'Endertā*, cit., pp. 68–69; R. Franchetti, *Nella Dancalia etiopica*, Milano, Mondadori, 1930, pp. 238–242; L.M. Nesbitt, *La Dancalia esplorata. Narrazione della prima e sola spedizione che abbia finora percorso la Dancalia nell'intera sua lunghezza*, Firenze, R. Bemporad, 1930, pp. 454–456.

<sup>29</sup> For this definition see A. Gori, *Alcune considerazioni e precisazioni preliminari sull'origine e sulla natura delle presenze islamiche non autoctone nelle comunità musulmane d'Etiopia*, «AION», LV, 1995, pp. 406–436: pp. 406–408.



the XVIth C., as is known from external sources, namely the *Verdadeira Informaçao do preste Joam* of Francisco Alvarez (1540), where the Portuguese father speaks about Islamic villages in the Endartā, separated from the Christian ones: to this period the remains of a *qubba* in Wager Ḥaribā should go back<sup>30</sup>. In the *Futūḥ al-Habaša* of Ṣihab ad-din, the Arab chronicler of the deeds of the 'imām Aḥmad b. Ibrāhīm relates the tradition about the grave of El-Ašam or Ašama b. Abğar, father of Arma[h], probably the historic Ella Şeḥam<sup>31</sup>, a "pro-Islamic" king of Axum buried in Weqro<sup>32</sup>. Both these pieces of information disclose the renewal of the Islamic presences in Endartā owed to the approach and the success of the military expedition promoted by the Grāñ, the most intensive phase of the age-old political and interreligious struggle for the highland, before the important changes provoked by the Oromo expansion in the second half of the XVIth C.

<sup>30</sup> F. Alvarez, *The Prester John of the Indies*, I-II, transl. by C.F. Beckingham & G.W.B. Huntingford, Cambridge, U.P., 1967 (Hakluyt Soc., 114-115); Conti Rossini, *Necropoli musulmana*, cit., p. 402.

<sup>31</sup> M. Hartmann, *Der Nagasi Ašama und sein Sohn Arma*, «ZDMG», XLIX, 1895, pp. 299-300.

<sup>32</sup> R. Basset, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVIe siècle) par Chihab ed-din Ahmed ben Abd el-Qader surnommé Arab-Faqih*, I, *Texte arabe*, II, *Traduction française et notes*, Paris, E. Leroux (Publ. de l'éc. des lettres d'Alger. Bull. de Corr. Afr., 19-20), 1897, fol. 92, p. 419 (fr. transl.); Conti Rossini, *Storia*, cit. p. 263; Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford, Clarendon Pr., 1972, pp. 34-35.

## IL PIÙ BEL RACCONTO DI SAADAT HASAN MANTO

'SARAK KE KINĀRE' (Sul ciglio della strada)

UMBERTO NARDELLA

(Napoli)

Turning the corner of the street  
he found three newborn puppies  
in a gutter with a mother curled  
around them.

Turning the corner of the street  
she found a newborn naked baby,  
male, battered, dead in the manhole  
with no mother around.

Turning the corner of the street  
the boy stepped on the junkie  
lying in the alley, covered with flies,  
a dog sniffing his crotch.

Just any day, not only after a riot,  
even among the gamboge maples of fall  
streets are full of bodies, invisible  
to the girl under the twirling parasol.

(Ramanujan 1997: 57)

### 1. PREMESSA

A dire il vero, è piuttosto difficile asserire qual è il racconto migliore dello scrittore urdu indopakistano S. H. Manto (1912-1955)<sup>1</sup>. Come ho avuto modo di

<sup>1</sup> S. H. Manto è uno degli scrittori moderni più autorevoli del subcontinente indiano. A causa del contenuto critico della sua opera nei confronti del clero musulmano e della stessa creazione del Pakistan – pur avendo egli al tempo della partizione dell'India britannica optato per la cittadinanza pakistana – Manto sembra più ap-



sostenere in altra sede (Nardella 1971: 1), tutti i racconti di Manto, compresi quelli comunemente ritenuti minori, contengono distintamente elementi di indiscutibile originalità creativa e gusto artistico. Ogni racconto, per una ragione o un'altra, ha una sua individualità che seduce il lettore. Di qui nasce la difficoltà di definire il racconto più bello di questo scrittore.

Ricordo che lo studioso Xwaja Ahmad Abbas, fondatore del dipartimento di urdu dell'Università di Delhi, mi manifestava, circa vent'anni fa, in una nostra conversazione sulla novellistica di Manto, la sua netta predilezione per 'Možel' (nome della protagonista principale dell'omonima novella)<sup>2</sup>. Dello stesso parere saranno forse C. M. Naim e Ahmad Ali, che la includono nella loro raccolta di racconti pakistani in traduzione inglese (Naim e Ali 1983: 191–213). Per A. Bausani (Bausani 1958: 208–10) e L. A. Flemming (Flemming 1978: 157–59) potrebbe essere 'Khol do' (Apri!), inclusa in traduzione nelle loro rispettive pubblicazioni. Per il citato C. M. Naim e R. L. Schmidt (Naim e Schmidt 1963: 14–19) potrebbe anche essere 'Ṭhaṇḍa gošt' (Carne fredda); mentre per Carlo Coppola (Coppola 1964: 27–36) potrebbe essere 'Nayā Qanūn' (Legge nuova); per Krishn Candr (Candr 1948: 32–42, 43–58) lo stesso racconto 'Nayā Qanūn' oppure 'Taraqqī yāftah qabristān' (Cimitero moderno); per altri 'Bū' (Odore); secondo Balrāj Menrā, infine, 'Phundne'<sup>3</sup>.

Tuttavia, il gioiello della novellistica mantiana più universalmente discusso dai critici, scelto dai traduttori e apprezzato dai lettori indiani sembra essere 'Ṭoba

---

prezzato in India che in Pakistan. In Pakistan egli ha vissuto gli ultimi sette anni della sua vita, in continuo conflitto con la società prepotentemente integralista e il governo fortemente conservatore. Governo e società hanno esercitato su di lui una sorta di persecuzione, bollandolo come scrittore satanico. Persino una parte del mondo culturale non ne ha alcuna considerazione. Basta ricordare M. Sadiq, che non ne menziona neanche il nome nel suo *A History of Urdu Literature*, Oxford University Press, London 1964. Dal 1997, in concomitanza con le celebrazioni del primo cinquantenario dell'indipendenza dell'India, Manto è al centro dell'attenzione degli studiosi e dei lettori indiani. Ma l'occasionale interesse è soprattutto dovuto alla sua scrittura sulla partizione.

Per una conoscenza approfondita dell'autore vedi le seguenti pubblicazioni (i cui titoli sono dati in bibliografia): in urdu: 'Azīm (1982), Ḥamīd (1995), Muḥsan (1982), Premī (1989), Id. (1994), Śirān (1991), 'Ulvī (1997), Vadhāvan (1989); in hindi: Ašk (1956), Issar (1996), Manṭo (1993), Id. (2000), Vikram (1997); in inglese: Bhalla (1997), Flemming (1985), Vadhāvan (1998); in italiano: Bausani (1958), Maiello (1991), Nardella (1971), Id. (1973), Id. (1974), Id. (1994), Id. (1999).

<sup>2</sup> Su questo racconto sto preparando un articolo intitolato "Il racconto più rappresentativo della personalità e dell'arte di Saadat Hasan Manto: Možel". Vedi avanti, n. 16.

<sup>3</sup> Flemming (1985: 103) riporta che Balrāj Menrā, in una intervista privata (Delhi, January 1972), abbia definito 'Phundne' "the real beginning of the modern Urdu short story".

Ṭek Singh' (nome del personaggio), un racconto metaforico sulla partizione dell'India. Tra i nomi che gli hanno dato particolare risalto posso menzionare R. B. Holdene (Holdene 1970: 19–25), Amedeo Maiello (Maiello 1991: 799–806), Jñāncand Jēn, che lo include come rappresentativo della novellistica urdu in una sua antologia hindi delle migliori novelle del mondo (Jēn 1996: 266–72)<sup>4</sup>, e Salman Rushdie. A proposito di 'Toba Ṭek Singh', eccezionalmente inclusa da S. Rushdie e E. West nella loro antologia dei migliori scritti indiani del cinquantennio 1947–1997 (Rushdie and West 1997: 24–31), S. Rushdie scrive nella sua introduzione al volume (Rushdie–1 1997: x):

The task we set ourselves was simply to make the best possible selection from what is presently available in the English language, including, obviously, work in translation. To our considerable astonishment, only one translated text – S.H. Manto's masterpiece, the short story *Toba Tek Singh* – made the final cut.

Pochi mesi dopo, S. Rushdie torna a parlare della stessa novella e del suo autore, tessendone le lodi in questi termini (Rushdie–2 1997: 52):

To my own considerable astonishment, however, there is only one Indian writer in translation whom I would place on a par with the Indo-Anglian. (Actually, he's better than most of them.) That is Saadat Hasan Manto, an immensely popular Urdu writer of low-life fictions, whom conservative critics sometimes scorn for his choice of characters and milieus, much as Virginia Woolf snobbishly disparaged the functional universe of James Joyce's "Ulysses." Manto's masterpiece is the short story "Toba Tek Singh," a parable of the partition of India, in which it is decided that the lunatics, too, must be partitioned – Indian lunatics to India, Pakistani lunatics to the new country of Pakistan. But for the inmates of an asylum in Lahore everything is unclear: the exact site of the frontier, and of the places of origin of the insane persons, too. The lunacies in the asylum become, in this savagely funny story, a perfect metaphor for the greater insanity of history.

Anche J. C. Vadhavan nella sua analisi di 'Ṭoba Ṭek Singh', incluso tra i 21 più importanti racconti di Manto analizzati in *Manṭonāmah*, ne sottolinea il grande valore letterario, iniziando con queste parole (Vadhāvan 1989: 465):

'Ṭobah Ṭek Singh' Manṭo kā lā-fānī śāhkār hē ḥr urdū afsānah-nigārī meṅ ise davām ḥāṣil hē.

'Toba Tek Singh' è il capolavoro immortale di Manto che ha ottenuto eternità nel genere della novellistica urdu.

---

<sup>4</sup> A titolo di curiosità, si fa notare che della novellistica italiana il traduttore include il famoso racconto di Luigi Pirandello 'La giara' (Maṭkā).



Senza dubbio, le novelle qui ricordate sono superbe, ma sulla preferenza di questa o di quella, può influire un particolare fattore tematico, come il riferimento alla partizione dell'India (specialmente nel caso di 'Ṭoba Ṭek Singh'), la preponderante sensualità ('Možel'), l'ipocrisia religiosa ('Khol do'), il sentimento anticolonialista ('Nayā qānūn'). Ma potrebbero decisamente contendere loro il primato altri racconti dell'autore, primi fra tutti 'Dhuān' (Il fumo)<sup>5</sup>, 'Qāsim' (nome del protagonista)<sup>6</sup> e 'Hatak' (L'affronto).

Dal mio punto di vista, in considerazione della presenza nello stesso componimento di tre elementi fondamentali della creazione letteraria – universalità del tema, originalità stilistica e profondità del messaggio – non esiterei a definire 'Saṛak ke kināre' (Sul ciglio della strada) il racconto più bello di S. H. Manto.

## 2. VALUTAZIONE CRITICA

'Saṛak ke kināre' (Sul ciglio della strada) è un racconto straordinario, in cui umanità e arte sono in perfetta simbiosi.

Tutta la novellistica di Manto è una grande miniera letteraria, 'Saṛak ke kināre' ne concentra in sé il meglio. È, in particolare, la sintesi di altri due racconti fondamentali della novellistica mantiana, 'Bū' (Odore)<sup>7</sup>, e 'Khol do' (Apri)<sup>8</sup>. Del primo, infatti, ricogita la tecnica espressiva, del secondo la tenerezza drammatica. L'espressione di 'Bū' e il sentimento di 'Khol do' raggiungono in 'Saṛak ke kināre' livelli ancora più alti fondendosi in una unità essenziale.

'Saṛak ke kināre' non è che un semplice racconto di poche pagine, ma ha la complessità e la forza di un romanzo. È un concentrato di eventi e situazioni che compongono un intero e importante arco della vita di una persona, o meglio di una donna. Tra i racconti di Manto, è quello che più di ogni altro, credo, si presta a un'ampia riflessione e considerazione.

<sup>5</sup> Nardella 1987: 97–103.

<sup>6</sup> Id. 1994: 36–41.

<sup>7</sup> J. C. Vadhavan (Vadhāvan 1989: 465) inizia la trattazione di questo racconto nei seguenti termini: "Bū meñ Mañto kā fan ôj par hē." (In 'Bū' l'arte di Manto è all'apice). Per la traduzione italiana di 'Bū' vedi U. Nardella (Nardella 1997: 143–49).

<sup>8</sup> Nelle parole di J. C. Vadhavan (Vadhāvan 1989: 497) "fannī lihāz se 'Khol do' Mañto kī mukammal ôr be-had mo'aššir kahānī hē." (Dal punto di vista artistico, 'Apri' è un racconto completo ed estremamente efficace).

Un giudizio decisamente favorevole ne dà Flemming (Flemming 1985: 90) dal punto di vista sia tecnico sia tematico. Annotandola tra le novelle romantiche degli ultimi anni di Manto egli scrive:

A substantial number of Manto's later stories are romantic stories. Except for 'Saṛak ke kināre' (By the Side of the Road), which stands out on technical grounds, most of these are minor stories.

Qualche pagina più avanti (102–103), Flemming conclude una sua analisi specifica del racconto con queste parole:

In all, this is a very thought-provoking story, and, for the evidence it provides of Manto's interest in non-realistic approaches to the short story as well as for the universality of its theme, it deserves more critical attention than it has received to date.

Nella significativa classificazione che fa delle più importanti novelle di Manto Vadhavan (Vadhāvan 1985: 9, 459) include 'Saṛak ke kināre' insieme a 'Ṭobah Ṭek Singh' nella definizione di "do munfarid afsāne" (due singolari novelle), nell'intento di sottolinearne la incisiva originalità e peculiare bellezza. Sono le uniche novelle per le quali egli usa, all'inizio stesso dell'analisi critica di ciascuna di esse, il termine *sāhkār* (capolavoro).

Il racconto è trascinate dall'inizio alla fine. Si legge tutto d'un fiato. Tesendo le lodi della sua struttura complessiva Vadhavan (Vadhāvan 1989: 459–64) esordisce nel capitolo dedicato a 'Saṛak ke kināre' in questi termini:

Yah Mañto kā sāhkār afsānah hē. Afsāne kā āgāz dilcasp ôr tajassus pēdā karne vālā hē ôr anjām, Mañto ke 'ām afsānoñ kī tarāh, cōnkār dene vālā; āgāz va anjām ke vaṣṭ meñ mōzūn ju-z'īyyāt, bar-maḥal ôr ma'nī-xēz tūsbihāt, isti'āre ôr muḥāvare afsāne ko gahrā'ī ôr tahdārī 'atā karte hēn.

Questo racconto è un capolavoro di Manto. L'inizio del racconto suscita interesse e curiosità, mentre la fine, come i suoi comuni racconti, ti sorprende. Le parti appropriate, le similitudini adeguate e significative, le metafore e gli idiomi tra l'inizio e la fine conferiscono al racconto profondità e spessore.

aggiungendo nella pagina seguente:

Afsāne ke mōzū' meñ nudrat hē, apnī hī infirādiyyat hē. Mōzū' ôr taknīk ke lihāz se yah afsānah Mañto ke bāqī sab afsānoñ se alag thalag īstādah hē. Moḥkam ôr mo'tabar, ôr un ke fan kā behtarīn namūnah hē. Mañto ne is afsāne ko ôr is afsāne ne Mañto ko abadiyyat 'atā kī hē.

Il tema del racconto ha una sua unicità. Sotto l'aspetto tematico e tecnico questo racconto di Manto si distingue fortemente da tutte le altre sue novelle. Incisivo e ragguardevole, è il migliore esempio della sua arte. Manto al racconto e il racconto a Manto si sono conferiti eternità l'uno all'altro.



### 3. TRAMA

Strutturalmente, 'Saṛak ke kināre' non è che una novella, ma dal punto di vista della trama sembra avere, come accennato, la dimensione di un romanzo: un romanzo concentrato. È alquanto complesso per essere un comune racconto. Pur sembrando privo di personaggi e azioni è, tuttavia, pieno di immagini come fossero ugualmente vive e reali.

È innanzitutto la storia di una donna, sedotta e abbandonata dal suo amato, della quale l'autore coglie i momenti drammatici più umanamente alti, descrivendoli con una introspezione psicologica davvero originale, penetrante, sublime. È narrata in prima persona dalla protagonista, che soffre e ricorda, mentre è prossima al parto. L'uomo, assente e lontano nel tempo, aleggia tuttavia nel suo monologo come un rapace che le ha portato via il pudore con l'inganno e l'ha umiliata nella sua femminilità. Entrambi i protagonisti non hanno né nome né età.

La narrazione si svolge, come dire, in tre tempi ben definibili: inizio, mezzo e fine.

3.1. Inizio. La parte iniziale della storia è incentrata sulla contrapposizione vivace tra gli atteggiamenti dei due personaggi di fronte alla nozione del rapporto d'amore, che lei rivive attraverso il ricordo nel momento finale della vicenda, durante il parto. In questa prima parte, il monologo diventa dialogo, un dialogo che si svolge nella memoria di lei: da un lato, l'uomo che concepisce l'atto d'amore come un semplice mezzo per il suo completamento immediato, per cui una volta completatosi egli può riprendere la sua strada e lasciare la donna al suo destino, non avendo ormai più bisogno di lei; dall'altro, la donna che controbatte dicendo di essere ormai parte del suo completamento, il quale non sarebbe potuto avvenire senza la partecipazione di lei, nella naturale visione del suo futuro completamento; altrimenti, perché avrebbe dovuto completare lui per diventare incompleta lei?

La protagonista senza nome – a quanto pare, però, di religione indù – ha un incontro d'amore con un uomo, anch'egli anonimo, tranne per quei suoi occhi azzurri come il cielo, impressi incancellabilmente nella mente di lei<sup>9</sup>. Raggiunto il suo scopo, lui s'accinge ad andare via, abbandonandola. La donna lo implora, ma lui non si lascia intenerire, è irremovibile. Anzi, la umilia, dicendole

<sup>9</sup> Dato il colore degli occhi, il personaggio non può essere evidentemente che un occidentale, molto probabilmente un inglese.

cose da brividi, che la trafiggono come frecce, per giustificare la sua decisione.

Dice:

"[...] 'Tumhāre vujūd ke jis-jis zārre kī merī hastī kī ta'mīr-o-takmīl ko zarūrat thī, yah lamhāt cun-cun kar dete rahe... Ab jabkih takmīl ho ga'ī hē tumhāra ḥr merā rīstah xūd-ba-xūd xatam ho gayā hē.'

"[...] 'Bhōnre phūloṅ ḥr kaliyoṅ kā ras cūs-cūskar śahad kaśīd karte hēn, magar vah is kī tal-chaṭ tak bhī un phūloṅ ḥr kaliyoṅ ke honṭoṅ tak nahīn lāte... Xudā apnī parastīś karātā hē, magar xūd bandagī nahīn kartā ... [...]'

"[...] 'Mēn mard hūn. Āj tum ne merī takmīl kī hē... kal ko'ī ḥr karegā. Merā vujūd kuch ēse ābo-o-gīl se banā hē ijs kī zindagī meṅ ēse ka'ī lamhāt ā'eṅge jab vah xūd ko tīśnah-e takmīl sa-majhegā... ḥr tum ēśī ka'ī 'ḥrateṅ ā'engī, jo un lamhāt kī pēdā kī hu'ī xalī jagaheṅ pūr kareṅī'.

"[...] 'Questi momenti non hanno fatto che donarmi scegliendole quelle particelle della tua esistenza che occorrevo al completamento della mia esistenza... Ora che il completamento è avvenuto la relazione tra te e me è finita automaticamente'.

"[...] 'Le api ricavano il miele succhiando l'essenza dei fiori e dei boccioli, ma non ne portano neanche il residuo alle labbra di quei fiori e boccioli... Dio si fa adorare, ma non adora...'

"[...] 'Io sono uomo. Oggi mi hai completato tu, domani mi completerà un'altra... La mia esistenza è fatta di una natura tale per cui nel suo corso verranno tanti di quei momenti nei quali avrà sete di completamento... e verranno tante di quelle donne come te che riempiranno le parti vuote prodotte da quei momenti'.

La donna è sbalordita dal ragionamento crudele di lui e piange e dispera.

"'Yah zārre jin se tumhārī hastī kī takmīl hū'ī hē, mere vujūd kā ek ḥiṣṣah the. Kyā in kā mujh se koī rīstah nahīn... Kyā mere vujūd kā baqāyā ḥiṣṣah un se apnā nāṭah toṛ saktā hē?... Tum mukammal ho ga'e ho... lekin mujhe adhūrā karke... Kyā mēn ne is li'e tumheṅ apnā ma'būd banāyā thā?'

"'Le particelle che hanno fatto il completamento della tua esistenza sono una parte della mia esistenza. Non c'è forse alcun legame tra loro e me? Può la parte rimasta della mia esistenza rompere il suo vincolo con quelle particelle?... Tu ti sei completato... ma rendendo me incompleta... Avevo io per questo fatto di te il mio adorato?'

Non si fa capace come l'uomo al quale si è data anima e corpo possa fare a meno di lei proprio ora che lei ha più bisogno di lui:

"'Mēn ne socā: 'Yah cand lamhāt jo abhī abhī merī muṭṭhī meṅ the... nahīn... mēn un lamhāt kī muṭṭhī meṅ thī... mēn ne kyoṅ xūd ko un ke ḥavāle kar diyā ... [...]' Yah kyā, kih vah ab merī zarūrat maḥsūs nahīn kartā, lekin mēn ḥr bhī śiddat se us kī zarūrat maḥsūs kartī hūn...'

"'Pensai: Perché mi sono abbandonata a quei pochi momenti che or ora io tenevo in pugno... no... che loro tenevano in pugno me? [...] Perché egli ora non sente più il bisogno di me, mentre io sento bisogno di lui in modo ancora più intenso?...'

E, riflettendo sull'incontro-scontro, inveisce contro il cielo, la terra, il Creatore:



“[...] Yah kyā kih vah sābit-o-sālim rahā ... ōr mujh meñ tarere paṛ ga'e... [...] Yah kis kā qānūn hē?... Āsmānoñ kā? ... Zamīnoñ kā... yā un ke banāne vāloñ kā?”

“[...] Perché lui ne è uscito sano e salvo... io con le ossa rotte. [...] Chi ha fatto questa legge?... Il cielo?... la terra?... o il loro Creatore?”

3.2. Mezzo. Il momento intermedio è il momento della presa di coscienza, da parte della protagonista, prima della sua gravidanza, non accettata da se stessa; poi della sua maternità, negata da altri. Il momento è vissuto in modo drammatico. È, anzitutto, un dramma di solitudine e di condanna: da un lato, il solo ricordo amaro dell'uomo che l'ha trattata come semplice oggetto di piacere; dall'altro, una presenza esterna di persone, invisibili e reali nello stesso tempo, che la svergognano e si accingono a sottrarle il frutto di quell'incontro d'amore.

In conseguenza dello scontro, mentre ricorda, tra la rottura del rapporto con il suo amato e la propria natura materna, c'è una continua alternanza di sentimenti nel suo animo ora di rigetto della creatura che sta per nascere ora di accettazione. Di questi, durante la prima fase prevale il senso di rigetto, durante la seconda fase il senso di accettazione. Così, nel passaggio dalla gestazione al parto si distinguono due interessanti e significative situazioni contrapposte.

Prima situazione intermedia. È la situazione che possiamo definire del rigetto. Presa coscienza del suo stato di gravidanza avanzato, la donna entra in conflitto con se stessa, tra accettazione e rifiuto del frutto dell'amore. Il senso del rifiuto è prevalente su quello dell'accoglimento. Il momento è drammatico. Alla presa di coscienza del suo stato di partoriente si aggiunge la consapevolezza dell'ineluttabile solitudine.

Inizia il completamento di lei. I vuoti del suo corpo cominciano a riempirsi. Ogni parte del suo organismo è in fermento. Le tracce lasciate dall'uomo cominciano a prendere forma definitiva. Lei sembra cadere in delirio. Ad attimi di implicito compiacimento seguono momenti di esplicita ripulsa. La sua natura sembra compiacersi, ma la volontà si oppone. Disdegna i mutamenti che avvengono nel corpo. Non è disposta a ricevere il dono di quel fedifrago. Avverte ripulsa. Quel dono è come una ferita insopportabile, un bubbone. Vuole cancellarlo, disconoscendolo, dal suo grembo.

“Lekin yah... yah naqś-e qadam kis kā hē... yah jo mere peṛ kī gahrā'iyon meñ tarap rahā hē...? Kyā yah merā jānā-pahcānā nahīñ...”

“Mēñ ise khurac dūngī... ise miṭā dūngī. Yah rasūlī hē, phūrā hē, bahut xōfnāk phūrā.”

“Ma questa?... Di chi è quest'orma... quest'orma che si agita nelle profondità del mio grembo...? Non la conosco io...?”

“La raschierò io... la cancellerò, ... È un ascesso, è un tumore, un terribile tumore.”

E immagina il proprio grembo come un recipiente di creta da rompere ad ogni costo per eliminarne il contenuto, quando d'un tratto le sembra udire una voce – evidentemente la voce della coscienza – che le bisbiglia all'orecchio per ricordarle che se lei compie il delittuoso gesto il mondo insorgerà e la condannerà puntando le dita su lei.

“Lekin yah kōn mere kān meñ kahtā hē ‘Yah duniyā ek cōrahā hē... Apnā bhāñḍā kyon is meñ phoṛī hē... Yād rakh tujh par ungliyāñ uṭhengī.’”

“Ma chi mi bisbiglia all'orecchio ‘Questo mondo è un quadrivio... Perché vuoi frantumare in piazza il tuo cocchio?... Ricordati che le dita si punteranno su di te.’”

Ma lei reagisce contro la voce:

“Ungliyāñ... Udhar kyon nah uṭhengī jidhar vah apnī hasī mukammal karke calā gayā thā. Kyā in ungliyon ko vah rāstah ma'lūm nahīn...”

“Le dita!... Perché non dovrebbero le dita puntarsi là dove se ne è andato lui, dopo aver completato la sua esistenza?... Non conoscono le dita quella strada?...”

Di nuovo si fa sentire il compiacimento della natura materna, che le fa immaginare la creatura in grembo come una “perla nella conchiglia”, di nuovo la voce della coscienza la mette in guardia contro le dita del mondo che trasformandosi in serpenti morderanno guscio e perla.

“Ungliyāñ uṭhengī... Jab sīp kā munh khulegā ōr motī phisalkar bāhar cōrahē meñ gir paregā to ungliyāñ uṭhengī... sīpī kī ṭaraf bhī ōr motī kī ṭaraf bhī... Ōr yah ungliyāñ sampoliyāñ ban-bankar in donoñ ko ḡasengī ōr apne zahr se in ko nīlā kar dengī.”

“Le dita si punteranno... Quando la bocca della conchiglia si aprirà e la perla sguscerà e cadrà nel crocevia, le dita, allora, si punteranno... sia sulla conchiglia sia sulla perla... E quelle dita si trasformeranno in serpentelli e li morderanno tutti e due e li renderanno blu con il loro veleno.”

Seconda situazione intermedia. La seconda fase del mezzo del racconto è quella dell'accettazione. La situazione s'inverte. La donna prende ora coscienza della propria maternità e cambia atteggiamento nei confronti del bambino che ha nel grembo. Il senso di maternità è prevalente. Prova più che mai piacere della sua esistenza ed è determinata a farlo nascere e ad accoglierlo con tutto il suo amore materno. Ma al dramma della solitudine e dell'incertezza si sostituisce un altro dramma molto più grave, quello della condanna, emessa questa volta non dalla sua coscienza, ma da altri.

Così il conflitto interiore della donna continua non più con se stessa bensì con un terzo personaggio, la società che ha il volto – si presume – dei parenti: da un lato, lei che ormai vuole a tutti i costi la sua creatura; dall'altro, i familiari presenti,



che decidono, in nome della società, di portargliela via. Il bimbo che per lei è diventato frutto dell'amore, per la società è frutto del peccato.

È il momento del parto. Nel diventare madre, il suo completamento di donna si sta compiendo definitivamente. I sintomi della maternità diventano esaltanti, le irrorano di appagamento lo spirito. Quello che prima era un bubbone ora diventa batuffolo. Tutte le parti del corpo entrano in fibrillazione: le orecchie già sentono un pianto, i seni si riempiono di latte, le corde del cuore suonano, le braccia già diventano culla. È come un momento di grande festa per la sofferta donna. Non vuole più separarsi dalla carne della sua carne, dallo spirito del suo spirito. La creatura nasce, è una bambina. Ma ha il torto di essere stata concepita "immoralmente". La donna-madre si rende conto che gliela stanno portando via, e reagisce e implora con grida strazianti:

"Mat chīno... mat chīno ise... mujh se judā nah karo, xudā ke lie mujh se judā nah karo..."

"Non portatela via... non portatemela via... non separatela da me, per amor di Dio, non separatemi dalla mia carne!"

Ma è troppo debole e impotente.

3.3. Fine. Siamo all'atto finale della storia anch'esso divisibile in due tempi, che comprendono due situazioni sostanzialmente opposte, la prima dell'abbandono della bambina, la seconda del suo ritrovamento,

Nel primo momento dell'atto finale, la situazione raggiunge il culmine del dramma che ora coinvolge la protagonista come donna e come madre. Il dramma si fa tragedia. Appena nata, la creatura le viene portata via e abbandonata senza pietà da qualche parte a sicura morte.

Nel secondo momento, la neonata viene ritrovata miracolosamente viva. Il racconto, infatti, termina con un servizio giornalistico, che dà notizia del ritrovamento di una bambina abbandonata da un cuore di pietra sul ciglio di una strada. La creatura è bella e ha gli occhi azzurri.

#### 4. TEMA

L'argomento trattato nel racconto è di natura sessuale, quanto all'intreccio, e di dimensione universale, dal punto di vista tematico.

4.1. Sesso. Benché nell'ambito della classificazione dei racconti di Manto tra sessuali e a-sessuali 'Sarak ke kināre' vada incluso nel primo gruppo, tuttavia, l'a-

spetto sessuale non è quello del mondo della prostituzione che anima gran parte della novellistica dell'autore.

L'elemento sesso, che negli altri suoi racconti, con qualche altra nobile eccezione, è generalmente e relativamente corposo, pur nei limiti della decenza artistica, qui da fisico diventa amore etereo: etereo, ma pur sempre profondamente reale.

È quello di una comune storia d'amore consumata consensualmente dalle parti. È una storia romantica con risvolti drammatici in conseguenza di un diverso atteggiamento nei confronti della nozione del rapporto d'amore. Le emozioni sessuali, alle quali si fa riferimento qua e là, vengono descritte attraverso singolari espressioni metaforiche e con tanta poderosa delicatezza che sembrano profumare l'aria. Tutto il resto non è altro che maternità.

In altre parole, quello di 'Sarak ke kināre' è un sesso romanticamente sostanziale. È un sesso misto di cielo e terra, profondità e altezza, forza e tenerezza.

È questo tipo di sesso l'anima di tutta la storia, dal principio alla fine.

Intriso di sesso romantico è quel lontano incontro tra i due amanti, all'inizio della storia, nel quale lei ricorda:

"... ōr mēn ne isī tarah lete lete apnī pharpharātī hu'ī rūh us ke havāle kar dī thī."

"... e io, giacendo in questo stesso modo, avevo abbandonato a lui la mia anima trepidante."

Così pure ne è impregnato l'argomento della discussione fra i due durante la quale egli dice, tra l'altro:

"Tumhāre vujūd ke jis jis zarre kī merī hastī kī ta'mūr-o-takmīl ko zarūrat thī, yah lamhāt cun-cunkar dete rahe... Ab jabkih takmīl ho ga'ī hē tumhārā ōr merā rīstah xūd-ba-xūd xatam ho gayā hē."

"Non ho fatto che cogliere quei momenti della tua esistenza che occorre per il completamento della mia esistenza... Ora che il completamento è avvenuto il nostro rapporto è finito automaticamente."

E lo è quanto traspira in particolare anche dal seguente passo:

"Do rūhoñ kā simaṭ kar ek ho jānā ōr ek ho kar vālihānah vus'at ixtiyār kar jānā... kyā yah sab śā'irī hē?... Nahīn, do rūheñ simaṭ kar zarūr us nannhe-se nukte par pahunctī hēñ jo phel kar kā'ināt bantā hē... lekin [...]."

"Il diventare congegnandosi di due anime una sola e divenuta una espandersi in un amore folle... è tutto questo poesia?... No, due anime che si congiungono raggiungono certamente un piccolo punto che estendendosi diventa universo... ma [...]"<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Commentando questo passo, Mumtaz Shirin (Śirīn 1956: 219) scrive:

Yahāñ Manṭo kā jins kā taṣavvur bhī kitnā muxtalif ōr kitnā buland hē. Go Manṭo kā nazariyah jins ke



Dello stesso tenore è poi la descrizione del momento in cui lei avverte i sintomi della maternità, che contiene tra l'altro questo passo

“Mere sīne kī gola'yoñ meñ masjidoñ kī meħrāboñ ešī taqdīs kyoñ ā rahī hē?”

“Perché la sacralità degli archi delle moschee si sta calando nelle rotondità del mio petto?”

Un romantico richiamo al lontano incontro d'amore non può non essere persino la descrizione della bimba ritrovata alla fine del racconto: “Baccī xūbšūrat hē. Ānkheñ nīlī hēñ.” (La bimba è bella. Gli occhi sono azzurri).

4.2. Universalità. Altro elemento caratterizzante del racconto, in relazione al tema, è l'universalità.

Il carattere di universalità consiste innanzitutto nel tipo stesso di storia. Il tema è una piaga antica della società umana. Riguarda fundamentalmente una donna in preda a tre drammi: abbandono dell'amato, gravidanza sofferta, sottrazione della sua creatura. Tratta, come si è descritto, di una desolante storia d'amore, comune a tutti i tempi e a tutti i luoghi, che si ripete frequentemente di generazione in generazione in tutte le società, specialmente quelle più retrograde, caratterizzate da una moralità religiosa rigida e opprimente.

Fondamentalmente, è una storia d'amore brevissima in cui si concentrano, in un solo attimo, il commensurabile e l'incommensurabile, il finito e l'infinito, il principio e la fine. Ma alla brevità della relazione amorosa, che inizia e finisce nello stesso tempo in cui si compie, fanno seguito effetti opposti per i soggetti dell'atto d'amore: confortanti per una parte, sconfortanti per l'altra. E così, per la povera innamorata, la storia da dolce sogno diventa triste realtà, da celeste diviene terrena, da felice si fa infelice, con uno spiraglio finale ma di tutt'altra natura. Tutto questo avviene in conseguenza di due fattori: una opposta concezione del rapporto d'amore e l'infrazione – a giudizio di un'autorità autocratica – della imposta morale da parte di uno dei due soggetti del rapporto, quello più debole, la donna.

mut'alliq hamešah ŝihatmand rahā hē ōr vah ise ek azalī, fitrī ŝihatmand jazbah samajhtā rahā hē. Lekin pahle Manṭo ke hāñ jins kā tašavvur maħz jismānī thā. Lekin yahāñ Manṭo kā yah tašavvur itnā buland ho cukā hē kih use 'vujūd kī takmīl' ōr 'rūhoñ ke milāp' se ta'bīr kiyā hē.

Quanto diverso e alto è anche il concetto di sesso che ha qui Manto. Sebbene Manto abbia sempre avuto una teoria integra riguardo al sesso e lo abbia sempre ritenuto un sentimento eterno, naturale e sano, tuttavia mentre prima il suo concetto di sesso era semplicemente fisico qui è diventato talmente alto che lo concepisce come 'completamento dell'esistenza' e 'unione di due anime'.

Innanzitutto, la storia coinvolge un uomo di tipo leonino e una donna di natura fragile; ed acquista particolare senso in quanto l'uomo, consumato il piacere dell'unione, prende la via della separazione, intendendo il rapporto d'amore come momento di completamento della sua esistenza e considerando la donna nient'altro che mezzo di quel suo completamento, per il semplice fatto che lui è uomo. La decisione dell'amato provoca un profondo turbamento nell'amata, che trova il concetto di lui sul rapporto d'amore ingiusto e assurdo, ritenendo se stessa parte del suo completamento, e lui partecipe del proprio completamento, destinato ad avvenire nel corso del tempo, proprio per il fatto di essere donna.

La separazione, in ogni modo, come sappiamo, avviene e la storia si complica per la donna.

Ad accrescere il senso di universalità influisce l'anonimato dei personaggi. I personaggi di questa storia, come di alcune altre, quale 'Mātāmī jālsah' (La riunione funebre), e diversamente da molte altre, quali 'Možel', 'Khol do' (Apri!) e 'Ṭhandā gošt' (Carne fredda), in cui sono invece fortemente accentuati e incisivi, sono tutti anonimi: lei, la protagonista principale; lui, l'uomo dagli occhi azzurri come il cielo che l'ha sedotta e abbandonata; gli altri (parenti o altri con sullo sfondo l'intera società), che l'accusano dell'imperdonabile peccato e la puniscono portandole via la creatura appena nata per cancellarne le tracce ed evitare l'"ignominia".

La scelta, da parte dell'autore, dell'anonimato per i personaggi della storia non sembra essere casuale. Ha tutta l'aria di rispondere all'esigenza di attribuire alla vicenda, così facendo, un carattere universale, illimitato nel tempo e nello spazio. Così, nel caso del personaggio principale – la donna –, sembra che l'autore abbia di proposito evitato di darle un nome per focalizzare l'attenzione del lettore non su una donna particolare – di un dato luogo, ambiente e tempo – ma sulla donna, qualsiasi donna, che ha la sventura di innamorarsi di un uomo riprovevole e vivere il dramma dell'abbandono e della gogna in una società maschilista.

Ecco quanto scrive su tale argomento Mumtaz Shirin (Śirīñ 1956: 218):

Ek xāš vāqi'ah, ek xāš tajrubah, ek xāš, anokhā, infirādī kirdār peš karnā Manṭo kī ek xušūšiyat thī. “Sarak ke kināre” meñ bhī ek xāš vāqi'ah hī hē lekin yahāñ, xušūšiyat āfāqiyat meñ hulūl ho ga'ī hē. Afsāne ke sāre juz'iyāt meñ ŝirf ek ciz ešī hē jo xušūšiyat kī ṭaraf išarah kartī hē: mard kī nīlī ānkheñ. Lekin in nīlī ānkhoñ se āsmān kī nīlāhaṭ kī tašbīhah (āsmān us kī ānkhoñ kī ṭarah ešā hī nīlā thā) is xušūšiyat meñ bhī vahī vasī' kā'inātī vīzan kā ihsās pēdā kar detī hē.

Yahāñ ham zamān–o–makān (TIME AND SPACE) kī taṣṣīṣ bhī bhūl jāte hēñ, yah bhūl jāte hēñ kih yah vāqi'ah kisī xāš 'ōrat ōr xāš mard se vābistah thā. Vahāñ azlī 'ōrat ōr azlī mard hē, un kā milāp, vujūd kī takmīl, vah azlī buniyādī gunāh, ōr us buniyādī gunāh kā kaffārah jo ŝirf 'ōrat adā kartī hē.

Presentare un particolare avvenimento, una particolare esperienza, un singolare personaggio



era una peculiarità di Manto. Anche in 'Saṛak ke kināre' c'è infatti un particolare evento. Ma qui, il particolare è trasmigrato nell'universale. In tutte le parti del racconto c'è una sola cosa che de- nota il particolare: gli occhi azzurri dell'uomo. Ma la similitudine dell'azzurro del cielo con quegli occhi azzurri (Il cielo era azzurro esattamente come i suoi occhi) genera un senso di ampia visione universale anche in tale particolare.

Qui noi dimentichiamo perfino il particolare del luogo e del tempo. Dimentichiamo che la vicenda è legata a una particolare donna e a un particolare uomo. Vi sono un'eterna donna e un eterno uomo, la loro unione, il completamento dell'esistenza, l'eterno peccato originale e l'espia- zione di questo peccato che soltanto la donna sconta.

Rende bene l'idea anche quello che scrive a questo proposito Flemming (Flemming 1985: 102):

With its unspecified, unindividualized characters, its exclusive focus on the emotions of the woman and its resolution by means of a newspaper article, the story asserts in an extremely moving way the commonality of the experience described and its universal application not only to casual liaisons but to all relationships between men and women.

Sullo stesso tema Vadhavan (Vadhāvan 1989: 459-60), echeggiando Mumtaz Shirin, si esprime in questi termini:

Yah afsānah nah maqāmī hē nah 'aṣrī, balkih āfāqī hē. Zamān-o-makān kī qēd-o-band se āzād, afsānah nah ṣirf āfāqī hē balkih us ne Maṅto ke fan ko bhī āfāqīyyat 'aṭā kī hē. Rū'e zamīn pah kahānī azal se apne āp ko duhrāṭī calī ā rahī hē ṛ abad tak duhrāṭī jāṭī rahegī, Yah kisī maxṣūṣ 'ōrat kī kahānī nahīn, yah ḥavvā kī beṭī kahānī hē: kisī beṭī kī, har beṭī kī...

Questa novella non è limitata né quanto a luogo né quanto a tempo. È universale. Libera dai limiti del luogo e del tempo, non è soltanto essa stessa universale, ma ha conferito universalità anche all'arte di Manto. Questa storia va ripetendosi sulla faccia della terra dall'eternità e conti- nuerà a ripetersi all'infinito. Questa non è la storia di una particolare donna, è la storia della donna, di qualsiasi donna, di ogni donna...

## 5. STILE

Il racconto, se non può dirsi originale quanto al tema, lo è certamente dal punto di vista stilistico. Quella di 'Saṛak ke kināre' è una narrazione stilisticamente incomparabile.

Tecnica, approccio e linguaggio, distinti chi più chi meno da notevole origi- nalità, concorrono alla caratterizzazione dello stile complessivo di 'Saṛak ke ki- nāre', particolarmente efficace e affascinante. Nell'insieme della narrazione, lo stile fa l'effetto di uno splendido abito addosso a un bellissimo corpo. Dalla pecu- liarità dello stile trae grande vantaggio la stessa consistenza del tema.

5.1. Tecnica. La tecnica seguita per esprimere i concetti e i sentimenti che animano la storia non è comune nella novellistica di Manto. Addirittura, c'è chi le attribuisce più importanza che al tema stesso. Così, a parere di Flemming (Flem- ming 1985: 102)

Even more interesting in this story than the theme is its use of stream-of-consciousness technique for conveying the woman's feelings.

Caratterizzano la tecnica del racconto tre aspetti: il monologo, il ritornello e la conclusione.

Monologo. La storia di 'Saṛak ke kināre' è raccontata in prima persona, attra- verso un soliloquio, caratterizzato da sospensioni e pause che rivelano lo stato sen- timentalmente turbato della donna.

Nella parte iniziale, il soliloquio, che avviene attraverso il ricordo, diventa dialogato, pur sempre rimanendo monologo. La prima persona adottata è quella del personaggio principale. È la protagonista stessa che ricorda e racconta.

Rispetto alla terza persona e alla prima persona dell'autore, solitamente usate nella sua narrativa, il ricorso alla prima persona della protagonista in questo rac- conto sicuramente rende la narrazione più diretta ed efficace, oltre che più reali- stica. Afferma Vadhavan (Vadhāvan 1989: 460):

Vāḥid mutakallim ke istimāl ki taknīk ne afsāne ko be-ḥad mu'aṣṣir banā diyā hē... Jab koī apne munh se, apnī dāstān-e ḡam sunāta hē to sāmi' yā qārī ke dil ke tāz bajne lagte hēn ṛ ka- hānī mahz kahānī nah hokar, āp-bīṭī ban jāṭī hē...

La tecnica della prima persona ha reso il racconto estremamente efficace... Quando uno rac- conta la propria storia dolorosa le corde del cuore dell'ascoltatore o del lettore si mettono a vi- brare e il racconto smette di essere racconto e diventa biografia...

Ritornello. Parte significativa di questa tecnica narrativa è una sorta di ritor- nello che fa da apertura della storia e si ripete spesso fino alla fine:

"Yahī din the... Āsmān us kī ānkhoṅ kī tarāḥ ēsā hī nīlā thā jēsā kih āj hē, dhulā hū'ā, nikhrā hū'ā; ṛ dhūp bhī ēsā hī kunkunī thī..."

"Era proprio di questi giorni... Il cielo era esattamente così azzurro come i suoi occhi, pro- prio come è oggi, limpido, terso; anche il sole era così tiepido... come piacevoli sogni.

Questa efficace espressione<sup>11</sup> ha sicuramente una funzione ben precisa. Serve, nelle parole di Flemming (Flemming 1985: 102), a legare

the past event with the present experience of it,

<sup>11</sup> Si noti per di più, se non altro per curiosità, che l'autore paragona il colore del cielo con quello degli occhi dell'uomo, e non viceversa, come di solito avviene.



creando

a structural unity found elsewhere in Manto's stories only in 'Bū'.

Infatti, 'Bū' inizia con una simile espressione che si ripete nel corso della narrazione:

Barsāt ke yahī din the. Khirkī ke bāhar pīpal ke patte isī taraḥ nahā rahe the.

Era proprio di questi giorni di *barsāt*<sup>12</sup>. Fuori dalla finestra le foglie dell'albero di fico sacro si bagnavano così come ora.

Conclusione. Oggetto di attenta considerazione nel racconto è anche la conclusione. I punti di discussione ad essa connessi riguardano l'effetto (stilistico e tematico), il contenuto, i motivi, la cronologia.

Effetto stilistico. Il racconto si chiude bruscamente con una specie di *post scriptum*, che consiste nella cruda notizia giornalistica del ritrovamento della neonata.

Il trafiletto del giornale di primo acchito sembra stonare con la narrazione romantica della storia. Sembra catapultare il lettore da un mondo a un altro. Ma poi ci si accorge che il pezzo non consiste in una sorta di conversione dell'autore al miracolo, ma ha una sua funzione puramente tecnica, quale mero effetto dell'estro dell'autore.

Particolare risalto dà Mumtaz Shirin anche alla conclusione, attribuendole un valore artistico molto significativo. Egli vi ravvisa la straordinaria capacità di Manto di trasformare la naturale freddezza di una informazione giornalistica in una sorgente di calore umano in perfetta sintonia col dramma della narrazione. Egli (Śirīn 1956: 219) così scrive:

Ôr axbār meñ chapī hu'ī vah cand saṭareñ, cand sard, munjamid saṭareñ is almiyah ko kahāñ pā saktī hēñ? Lekin fankār Mañto axbār kī un cand saṭaron meñ vah gahrā almiyah talās kar letā hē, jo 'ôrat ôr māñ kā almiyah hē.

Is almiyah ko apnī sārī gahrā'iyon ôr sārī PLOGNANCY [PREGNANCY?] ke sāth peś kar cukne ke ba'd jab Mañto acānak apnā afsānah us axbārī riport par xatam kartā hē to ham goyā ek dhacke ke sāth bahut bulandiyon par se saṭaḥ-e zamīn par ā girte hēñ yā vasī' gahrā'iyon se acānak bāhar nikal āte hēñ, zamīnī saṭaḥ par.

[...]

Afsānah ke ixtitām par yah axbārī riport, pahlī nazar meñ, kuch gēr-zarūrī ma'lūm hotī hē, ôr gēr-fankārānah bhī, jis se afsāne ke tempo, tūn ôr kēfiyyat kar ek dhokā sā lagtā hē. Lekin gor se dekhā ja'e to yah ixtitām thik ma'lūm hotā hē, ôr is ixtitām meñ bhī jo gēr-zarūrī ma'lūm hotā hē, Mañto ne ek ma'naviyyat ek xāṣ SIGNIFICANCE pēdā kī hē.

<sup>12</sup> Stagione delle piogge.

E come è possibile scorgere questa tragedia in quelle poche righe, fredde, gelide righe stampate sul giornale? Eppure l'artista Manto in queste poche righe di giornale cerca quella profonda tragedia, che è la tragedia della donna e della madre.

Quando, finito di narrare la tragedia con tutte le sue profondità e tutto il suo significato, Manto termina improvvisamente il racconto con questo servizio giornalistico, a noi sembra di cadere con un tonfo da grandi altezze sulla superficie della terra o di uscire all'improvviso da vaste profondità, sulla superficie terrestre.

[...] Il servizio giornalistico alla fine del racconto appare di primo acchito superfluo e persino non artistico, per cui figura come un colpo al ritmo, al tono e alla natura del racconto. Ma, se vi si riflette, la conclusione apparirà appropriata. Alla conclusione che sembra superflua Manto ha conferito un senso, un particolare valore.

Effetto tematico. La conclusione influisce anche tematicamente sulla storia. Le conferisce una svolta tematica in un certo senso superflua e in un altro essenziale.

Se la fine del delicato monologo ci dà la sensazione di un sogno diventato tragedia, il gelido servizio giornalistico fa l'effetto di un incubo scongiurato. In verità, la storia poteva finire con la sottrazione della neonata alla madre, rimanendo ugualmente completa, anche se con un diverso tipo di finale. Ma l'autore ha voluto dare alla storia, ricorrendo al trafiletto giornalistico, un finale diverso, certamente più edificante e più giusto dal punto di vista morale.

Contenuto. Per quanto breve, il trafiletto è denso di significati. Contiene tre cose importanti: ritrovamento della neonata, condanna dell'autore del tentato delitto, il colore degli occhi della bimba.

Ritrovamento della neonata. La prima cosa importante della notizia, dal punto di vista del contenuto, è che la bambina, abbandonata sul ciglio di una strada per farla morire, è stata ritrovata sana e salva. Ma l'importanza di questo diverso finale, rispetto a quello del monologo, consiste, oltre che nel ritrovamento della bambina viva, anche nell'approccio sentimentale dell'autore che è diverso da quello di Manto realista, il quale non crede ai miracoli.

Condanna dell'autore del tentato omicidio. La seconda cosa importante del trafiletto, nell'ambito del contenuto, che fa particolarmente discutere è quella del riferimento al tentativo di omicidio della neonata presente nella seguente frase:

Kisī sangdil ne baccī kī gardan ko mazbū'ī se kapre meñ jakaṛ rakhā thā ôr 'uryāñ jism ko pāñī se gīle kapre meñ bāndh rakhā thā tākih vah sardī se mar jā'e.

Un cuore di pietra aveva stretto forte un pezzo di stoffa al collo della bambina e avvolto il corpicino nudo in un panno bagnato per farla morire di freddo.

La frase, che racchiude un profondo senso di frustrazione espresso con tagliente sarcasmo, dà luogo anzitutto a questo interrogativo: Chi?



Il lettore del racconto sa come sono andate le cose, ma il lettore del giornale trova difficile a capire chi sia il “cuore di pietra” che ha voluto la morte della neonata<sup>13</sup>. Il soggetto della frase è indefinito e non c'è un indizio preciso per venirne a capo. In casi del genere si va per supposizione. Il primo pensiero va, probabilmente, alla madre. Ma come si fa ad esserne certi? Quindi, se il lettore del racconto accusa senza esitazione la società, il lettore del giornale finisce col condannare l'atto in se stesso, come riprovevole e disumano, e l'anonimo colpevole.

Colore. Non meno importante è, infine, il riferimento al colore degli occhi della bambina. La precisazione del colore azzurro degli occhi della neonata ha una sua fondamentale valenza. Si ha motivo di ritenere che l'autore abbia voluto attuire il contrasto monologo-reportage per ristabilire l'unità del racconto mediante quel tratto particolare della storia che compare al principio stesso e si ripete come filo conduttore nel ricordo della donna, ossia il colore azzurro degli occhi della bimba che ricorda l'azzurro del cielo e degli occhi del padre. Il principio-ritornello è:

<sup>13</sup> Per Mumtaz Shirin (Śirīn 1956: 220) il problema si pone in termini diversi. Egli ne attribuisce la colpa intenzionale alla madre stessa, quella morale ad altri. Così egli scrive: “Sangdil kōn thā? // Vah mān jis ne apnī ragon meñ sirāyat kartī hū’ī māmtā kā xūn karke baccī ko marne ke li’e choṛ diyā thā? // Yā vah mard (baccī kā bāp) jo ‘ōrat se sab kuch hāsil karne ke ba’d ise dhokā de kar ōr is nāzuk hālat meñ choṛ kar calā gayā thā? // Yā vah samāj jis ke xōf ne ‘ōrat ko yah gēr-fitr harkat karne par majbūr kiyā thā, vah samāj jo ‘ōrat ke sab se ahm vujūd ‘mān’ kā bhī galā ghūnt detī hē?” (Chi era il cuore di pietra? // La madre che, uccisa la maternità che scorreva dentro le sue vene, ha dato via la bambina per farla morire? // O l'uomo – il padre della bambina – che ottenuto tutto dalla donna e, ingannatala, se n'era andato lasciandola sola nel delicato stato? // O la società che aveva costretto la donna col suo terrore a compiere l'atto contro natura; quella società che strangola persino l'esistenza più importante della donna, quella di ‘madre’?).

Dello stesso senso è il parere di Jagdish Candr Vadhavan (Vadhāvan 1989: 463): “Qārī ‘sangdil ‘ke lafz par cōnk uṭhtā hē. Yah sangdil kōn hē? Vah mān jo apnī mamtā kā galā ghūnt ke ek mzmūm fi’l kī murtakib hū’ī? Yā vah harjā’ī mard jo yah kah kar use choṛ kar calā jātā hē kih ‘mēñ mard hūñ. Āj tum ne merī takmīl kī hē, kal ko’ī ōr karegā?’ Yā vah samāj jo gunāhgarōñ ko corāhe pah kharā karke sangsār kartā hē? [...] Kyā ēsī zaxm-xūrdah, mamtā kī māri mān kī taraptī pharaktī rūh qatal kar saktī hē?” (Il lettore alla parola ‘cuore di pietra’ sobbalza. Chi è questo cuore di pietra? La donna che si rese colpevole di un atto riprovevole strangolando la propria maternità? O quel fedifrago che l’abbandona dicendole ‘Io sono uomo. Oggi mi hai completato tu, domani mi completerà un’altra?’ O la società che mette in piazza i peccatori per lapidarli? [...] Può lo spirito trepidante di una donna così ferita e materna uccidere?).

È evidente, se la mia interpretazione non è errata, che entrambi gli studiosi da un lato riconoscono la colpevolezza materiale della donna, dall’altro l’assolvono moralmente. A quanto risulta dal monologo, la donna non è colpevole né materialmente né moralmente. Non sembra proprio che sia lei a dare via la creatura bensì altri che gliela portano via con la forza per farla morire. È ovvio che la partoriente non è sola. Si presume, a giusta ragione, che ci siano delle persone di famiglia che in quel momento straordinario rappresentano la società, nel caso specifico rigida e implacabile. Quando la donna grida alla fine “Non portatemela via... per amor di Dio, non separatemi dalla mia carne”, la sua implorazione è rivolta a loro. Quindi, è chiaro che sono gli anonimi presenti che decidono, nel nome della società, di abbandonare a sicura morte la neonata.

“Yahī din the... Āsmān us kī ānkhoñ kī tarah ēsā hī nīlā thā jēsā kih āj hē [...]”

“Era proprio di questi giorni... Il cielo era esattamente così azzurro come i suoi occhi, proprio come è oggi [...]”

ed ecco la fine:

“[...] Magar vah zindah thī. Baccī bahut xūbšūrat hē. Ānkheñ nīlī heñ. Us ko hasptāl pahuncā diyā gayā hē.

“[...] Ma era viva. La bambina è molto bella. Ha gli occhi azzurri. È stata ricoverata in ospedale.

Così nelle parole di Flemming (Flemming 1985: 102):

Although the sudden break in the stream-of-consciousness, followed by the newspaper article, threatens to break that unity, the mention in the very last line of the child’s blue eyes neatly and ironically restores it.

Motivo. Connessa al tipo di finale è la discussione sul motivo della sua stessa inclusione. Il ricorso, da parte dell’autore, a questo tipo di finale, greve (relativamente alla fredda informazione) e tenero (quanto al lieto fine) nello stesso tempo, fa riflettere anche in quanto pone vari interrogativi, ai quali pare difficile dare risposte plausibili.

Primo interrogativo. Il primo interrogativo riguarda il tipo di conclusione. La conclusione è relativamente tanto originale quanto efficace e tanto significativa quanto contrastante. Il contrasto della notizia giornalistica rispetto alla narrazione romantica del monologo fa l’effetto, come accennato, di un risveglio da un sogno-incubo. Perché questo passaggio così brusco?

Considerando la differenza tra lo stile caldo della narrazione e quello gelido del trafiletto, è probabile che l’autore abbia preferito una conclusione giornalistica per spezzare il tono sentimentale della narrazione, in modo da non apparire egli stesso troppo romantico e non smentire la sua natura predominantemente realistica.

Secondo interrogativo. Si riferisce al ritrovamento della bambina. L’autore avrebbe potuto collegare il ritrovamento della neonata direttamente alla narrazione, senza ricorrere allo strumento della stampa, ma non lo ha fatto. Perché?

La notizia del ritrovamento, di per sé certamente edificante, non sembra indispensabile al completamento della storia. Infatti, il monologo ha un suo finale compiuto. Ciò che distingue il finale del soliloquio e quello del servizio giornalistico è che il primo è doloroso, il secondo piacevole. Aveva dunque l’autore una ragione particolare per preferire il secondo al primo?

Una risposta potrebbe essere che in questo modo l’autore, all’ultimo momento, abbia voluto evitare di dare una conclusione tragica a una storia già molto drammatica. Non sarebbe però una spiegazione del tutto convincente visto che altri



notevoli racconti di Manto, come 'Khol do', hanno una struttura di questo tipo, ossia drammatica e tragica.

Terzo interrogativo. Un perché si pone anche in riferimento alla frase che tratta dell'autore del delitto menzionato con la parola "sangdil" (cuore di pietra). Poiché il lettore sa bene chi ha tentato di far morire la creatura, come risulta chiaro dalla conclusione del monologo, l'informazione giornalistica appare superflua. Perché allora l'autore ha voluto ugualmente inserirla nel complesso della storia?

È vero, il lettore sa come sono andati i fatti, ma l'autore sembra tener presente il lettore del giornale.

Per quanto possa sembrare retorica, più che di porre un interrogativo, la notizia giornalistica sembra avere il fine di indurre il lettore a una maggiore riflessione sull'atto criminale.

Quarto interrogativo. Considerando la personalità di Manto, si potrebbe pensare al suo preciso intento di affibbiare un colpo sarcastico al *reportage* stesso (o al suo autore), colpevole di informare il lettore in modo vago o dubbioso.

Che Manto non avesse molto interesse, se non proprio simpatia, nei confronti della politica e, di riflesso, del giornalismo, lo dice lui stesso, stando a quanto scrive all'inizio di un suo breve saggio 'Bāteñ' (Manto 1966: 249-55):

Siyāsiyāt se mujhe ko'ī dīlcaṣpī nahīn [...] siyāsiyāt se mujhe itnī hī dīlcaṣpī hē jitnī Gāndhī jī ko sīnamā se. Gāndhī jī sīnamā nahīn dekhte, meñ axbār nahīn paṛhtā. Aṣal meñ ham donoñ ḡalī karte hēñ. Gāndhī jī ko film zarūr dekhne cāhī'eñ ḡr mujhe axbār zarūr paṛhne cāhī'eñ.

Io non ho alcun interesse nella politica<sup>14</sup> [...] Il mio interesse nella politica è tanto quanto quello di Gandhi nel cinema. Gandhi non va a cinema, io non leggo i giornali. In verità, sbagliamo entrambi. Gandhi dovrebbe necessariamente vedere i film e io dovrei naturalmente leggere i giornali.

Ma se l'autore avesse voluto dare una stoccata al *reportage*, per la sua superficialità, perché non è stato più esplicito scrivendo 'Kisī sangdil māñ ne' (Una madre dal cuore di pietra) invece dell'indefinito 'Kisī sangdil ne' (Un cuore di pietra)? Una risposta più o meno probabile è che Manto non abbia voluto attribuire all'informazione sull'autore del tentato omicidio alcun significato particolare se non quello di funzione puramente riempitiva nel contesto del servizio, arricchita di una personale considerazione del cronista.

Quinto interrogativo. Un ulteriore interrogativo viene proposto in connessione alla parte finale del trafiletto. Stando all'analisi critica di Mumtaz Shirin, la fine avrebbe un risvolto semantico che, come dire, non si vede ad occhio nudo.

<sup>14</sup> Letteralmente "scienze politiche".

Come appare del tutto evidente, la fine non nasconde alcun sottosenso, a parte la somiglianza della bimba col padre; non dà adito a congetture. Eppure, Mumtaz Shirin (Śirīñ 1956: 220) vi scorge un collegamento della neonata con un destino non diverso da quello della madre. Pare una forzatura, ma tant'è. Nel dare la sua spiegazione della funzione del *reportage*, egli scrive:

Ilāvah-barīñ is riṣṭ se hameñ yah bhī ma'lūm hotā hē kih baccī zindah rah jāī hē, ḡr is dūre inkīṣāf par ka'ī ḡr savāl hamāre zīhn meñ ubharte hēñ. Yah baccī zindah rah kar samāj ke hāthoñ kyā kyā dukh uṭhā'egī. Vah 'ḡrat ban kar śāyad vahī gunāh karegī (yā gunāh par majbūr kī jā'egī) jo us kī māñ ne kiyā thā, śāyad vah bhī māñ banegī ḡr apne motī, apne gunāh ke phal ko apne hāthoñ...

Kyā yah dāstān phir duhrā'ī jā'egī? ḡr kahāñ ek dā'irah meñ ḡhūm kar usī nuqtah par ājā'egī? Baccī kā zindah rahnā bhī goyā IRONY OF FATE hē.

Inoltre, da questo servizio noi apprendiamo anche che la bambina è viva, e a quest'altra scoperta ci sorgono nella mente alcuni interrogativi. Rimanendo viva, quanto soffrirà questa bambina per mano della società? Diventata madre, forse farà – o sarà costretta a fare – lo stesso peccato che ha commesso sua madre; forse, anche lei diventerà madre e la sua perla, il frutto del suo peccato con le sue mani...

Si ripeterà la vicenda? E una volta finita nel circuito la storia giungerà a quello stesso punto? Anche il restare viva della bambina appare come IRONIA DELLA SORTE.

La considerazione di Mumtaz Shirin sembra che vada al di là sia dello scritto sia delle intenzioni dell'autore.

Cronologia. Infine, a proposito della conclusione, si pone la questione del rapporto cronologico tra la narrazione e la notizia giornalistica. Da nessuna parte risulta qualche riferimento al riguardo. Pertanto, sorge la domanda se il servizio giornalistico sia una pura idea dell'autore o lo spunto della storia tratto da una reale notizia di cronaca letta su qualche giornale.

Il fatto che nel racconto il trafiletto figuri alla fine non è sufficiente per una risposta scontata. Nulla impedisce di supporre, infatti, che l'autore, letta casualmente la notizia e rimastone colpito, si sia lasciato prendere dalla fantasia e abbia ricostruito a suo modo la storia a monte del fatto di cronaca.

Questa seconda interpretazione sembra più plausibile, per quanto l'altra non sia da scartare *a priori*<sup>15</sup>, considerando la predilezione caratteriale di Manto per il realismo e l'indicazione precisa sia della città (Lahore) sia della data (21 gennaio) in testa alla notizia. Ma per esserne certi, bisognerebbe semplicemente cercare la notizia sui quotidiani di quel periodo.

<sup>15</sup> Sembrerebbe questa l'opinione di Flemming (Flemming 1985: 102) quando scrive: "The story finally ends with a newspaper notice (a favorite Manto device) describing the discovery by the side of a road of an abandoned but still living female infant with blue eyes".



Al dil là di tutta questa discussione sul finale della storia di 'Saṛak ke kināre' che ha una sua relativa importanza, resta un fatto inoppugnabile che, nelle parole di Mumtaz Shirin in chiusura del suo articolo (Śirīn 1956: 221), a proposito di una sua riflessione sulla doppia realtà della storia, è questo:

Xārijī ḥaqīqat kā pardah cāk karke jab Manto hamēn yah bātānī ḥaqīqat dikhātā hē to vahān  
širf ek rūh nazar ātī hē.

Ek 'ōrat ōr ek mān kī zaxmī pharphaṛātī hu'ī rūh!

Quando Manto, squarciato il sipario della realtà esteriore, rivela la realtà interiore, vi appare  
soltanto un'anima.

L'anima ferita e trepidante di una donna-madre.

5.2. Approccio. Per quanto concerne il rapporto, come dire, affettivo tra l'autore e la storia, non c'è difficoltà alcuna a volerlo definire romantico e serio.

Romanticismo. Come già notato, l'approccio è essenzialmente romantico sia nel contenuto sia nella forma. Per quanto esprima più situazioni, 'Saṛak ke kināre' non è una comune storia d'azione, ovvero di una sequenza di eventi. È una trattazione piuttosto di concetti e sentimenti. Con una delicatezza estrema e in una lingua semplice e nello stesso tempo, come la definisce Vadhvan (Vadhāvan 1989: 459), *manjhī* (raffinata), l'autore mette a fuoco le emozioni e i sentimenti profondi di una donna nell'arco più importante della sua vita. La trattazione è fortemente poetica. Manto è per sua natura realista, ma in questo racconto si adegua alla tenerezza del caso, si immedesima, pur restandone fuori, nel dramma della donna. Il dolore e la ribellione della protagonista non sono che il riflesso della mentalità generosa dell'autore. È tale, anzi, questa immedesimazione che sembra l'autore medesimo ad essere attratto dalla delicata situazione, rimanendo pur sempre se stesso.

Serietà. Dal punto di vista stilistico, 'Saṛak ke kināre' rientra nel filone delle novelle serie, secondo la classificazione della novellistica mantiana tra seria e umoristica. In alcuni racconti, come 'Toba Tek Singh', prevale l'umorismo, in altri, come appunto 'Saṛak ke kināre', la serietà.

Il sottile umorismo, che anima più generalmente la scrittura mantiana, cede qui il posto al sussiego. Poiché è piuttosto raro trovare nella novellistica di Manto personaggi che si sciolgono in lacrime, fa perciò particolare effetto notare in 'Saṛak ke kināre' la presenza della parola "piangere". Ma è usata in una forma espressiva così delicata che l'effetto si riempie di godimento artistico: "Merī ānkehī ro'ēn... merā dil royā" (I miei occhi piansero, il mio cuore pianse). Non c'è altro racconto di Manto, se la memoria non m'inganna, in cui il personaggio si abbandoni, con tanta poesia e tenerezza, al pianto.

5.3. Linguaggio. Il tema del racconto è di per sé quanto mai coinvolgente; parlarne, considerando i tempi e l'ambiente in cui fu scritto, fa onore all'autore. Una comune narrazione non gli avrebbe conferito, comunque, che un comune risalto letterario. Ma l'autore ha dato tutto se stesso per rivestirlo della rilevanza che merita, attraverso un eccezionale linguaggio.

Il ruolo più incisivo in questo racconto è, infatti, quello del linguaggio. È il linguaggio l'elemento che maggiormente contribuisce a rendere lo stile straordinario e la storia particolarmente affascinante. È un linguaggio originale, il più originale di tutta la produzione originale di Manto. È un linguaggio che amalgama alla perfezione la personalità stravagante dell'autore e la delicatezza tematica della storia. È un linguaggio incisivamente tenero e singolarmente metaforico: tenero, come quello del racconto 'Khol do' (Apri) e metaforico come quello di 'Bū' (Odore).

Ogni parola è collocata significativamente al suo posto, ogni espressione sembra completa in se stessa e partecipe sostanzialmente dell'intera storia. Le frasi sono brevi, regolarmente separate da puntini di sospensione per conferire più intensità alle emozioni contenute nelle parole. Al tipo di narrazione conciso, sospeso e intenso si aggiunge una serie di espressioni metaforiche davvero uniche e gradevoli. Nell'uso di similitudini e metafore *sui generis*, infatti, Manto è maestro. Per esempio: "Mere sīne kī gola'iyōñ meñ masjidōñ kī maḥrāboñ ēsī taqdīs kyoñ ā rahī hē?" (Perché quella sacralità degli archi delle moschee si sta calando nelle rotondità del mio petto?), "Merī bānheñ khul rahī heñ, cūlhoñ par dūdh ubal rahā he, mere sīne kī golā'iyāñ pyāliyāñ ban rahī heñ..." (Le mie braccia si stanno aprendo, il latte sta bollendo sui fornelli, le rotondità del mio petto si stanno trasformando in tazze...).

Ci sono sospensioni – del resto efficaci –, dato il tipo di narrazione, ma non digressioni e passi superflui o noiosi, che spesso abbondano in componimenti letterari.

## 6. MESSAGGIO

Il messaggio del racconto è evidente. Stando ai fatti, il tema sembra stimolato da tre sentimenti: di profonda comprensione per la donna ridotta in inganno; di sarcasmo verso la mentalità maschilista dell'uomo; di sdegno nei confronti della società moralista. Donna, maschio e società sono componenti familiari alla novellistica di Manto. In questo racconto assumono una dimensione particolarmente profonda.



Se mi è consentita una sdolcinatura, direi che quello di 'Saṛak ke kināre' è anzitutto un testamento d'amore per la donna in genere e in particolare per quella donna, come la protagonista del racconto, che si trova ad affrontare da sola il dramma di una maternità fatta vivere come peccato.

Per quanto almeno metà della sua produzione narrativa e saggistica tratti di sesso e descriva donne talvolta efferate (come in 'Sarkandōn ke pīche', Dietro le canne), Manto è uno scrittore profondamente umanista e femminista. In questo racconto, più che in qualsiasi altro, il femminismo di Manto è intenso e pressoché esplicito.

Qualcuno potrebbe avanzare obiezioni sulla questione, descritta nel racconto, del completamento del solo uomo nel rapporto d'amore. È quanto suggerisce Flemming quando scrive (Flemming 1985: 102):

Though from a feminist perspective, egli scrive, one might question the image of women becoming incomplete (*adhūrā*) from sexual relations while men are fulfilled, nevertheless, of all Manto's stories treating the psychology of sex, this one has the widest appeal and the most sensitive treatment.

Dal punto di vista occidentale moderno, l'atteggiamento del seduttore del racconto su questo punto è certamente discutibile. Ma nel contesto di una società tradizionale come quella indiana e pakistana il punto di vista occidentale non è così scontato. In un certo senso, la donna è effettivamente concepita come completamento dell'uomo. E la donna sembra accettare tale ruolo come naturale e culturale, convinta che il suo completamento avviene soltanto quando diventa consorte e soprattutto madre. Nel passo della storia in cui lei dice "Tu ti sei completato... ma rendendo me incompleta", l'autore intende mettere in rilievo il senso di abbandono della donna vissuto dalla stessa come "non-completamento", in quanto non crede possibile il proprio completamento attraverso la maternità senza di lui. La donna dell'ambiente e del tempo dell'autore – come del resto tuttora – sapeva bene cosa ciò significasse. Dal punto di vista culturale tradizionale indiano e pakistano, se talvolta l'atto d'amore può essere per l'uomo fine a se stesso, per la donna costituisce sempre il principio di un completamento che si realizza nel suo divenire moglie e madre secondo le regole. Ma anche la società occidentale non è ancora del tutto avulsa da questa realtà.

In 'Saṛak ke kināre' il femminismo di Manto diventa soprattutto esplicito quando l'autore mette in bocca al protagonista dagli occhi azzurri l'arrogante espressione "Mēn mard hūn" (Io sono uomo). È difficile non vedere in questa espressione il pesante sarcasmo di Manto verso quel tipo di uomo a proposito del quale Vadhavan (Vadhāvan 1989: 460) scrive echeggiando l'autore:

Is afsāne meñ mard ke harjā'īpan kī bhī muraqqa' kaṣī kī ga'ī he, mard jo fīṭṭatan vafānā-āsnā hē, jo har kalī kā bhōnrā hē ōr har śama' kā parvānah; jo kabhī ek ōrat par iktifā nahīn kartā.

In questo racconto è anche tracciato un quadro della infedeltà dell'uomo, l'uomo che per natura non è leale, che è ape di ogni fiore, falena di ogni lampada, e che non è pago di una sola donna.

Il femminismo di Manto in questo racconto si manifesta in modo ugualmente netto in quella espressione che lei profferisce durante il dialogo con la sua coscienza contro la società pronta a puntare le dita su di lei in segno di condanna:

"Yah kokh kyā?... fuṣūl-sī miṭṭī kī haṇḍ-kuliyā... bacchoñ kā khilōnā. Mēn ise toṛ-phoṛ dūngī.  
"Lekin yah kōn mere kān meñ kaṭā hē 'Yah duniyā ek cōrāhā hē... Apnā bhāṇḍā kyoñ is meñ phoṛī hē... Yād rakh tujh par ungliyāñ uṭhengī'.  
"Ungliyāñ... udhar kyoñ nah uṭhengī jidhar vah apnī hastī mukammal karke calā gayā thā... Kyā in ungliyoñ ko vah rāstah ma'lūm nahīn...

"Cos'è questo grembo?... Un insignificante cocchio per passatempo... un giocattolo per bambini... Lo farò in mille pezzi io.

"Ma chi mi sussurra all'orecchio 'Questo mondo è un crocevia... Perché vuoi frantumare in piazza il tuo cocchio?... Ricordati che le dita si punteranno su di te.'

"Le dita... Perché non dovrebbero le dita puntarsi là dove se ne è andato lui dopo aver completato la sua esistenza?... Non conoscono le dita quella strada?...".

## 7. PUBBLICAZIONE

Cronologicamente, 'Saṛak ke kināre' fa parte del gruppo di novelle del IV e ultimo periodo (1947-55) della produzione letteraria di Manto.

Il racconto 'Saṛak ke kināre' fu pubblicato per la prima volta nella rivista *Nuqūs*, Lahore, maggio 1952, nn° 21-22, pp. 104-107<sup>16</sup>. In seguito venne inclusa in varie raccolte e antologie urdu. Rivide la luce un anno dopo nell'omonima raccolta (S.H. Manṭo, *Saṛak ke kināre*, Delhi New Taj Office, 1953), e, in date imprecisate, in altre edizioni della stessa raccolta (S.H. Manṭo, *Saṛak ke kināre*, Nayā Idārah, Lāhor [Lahore], "bār avval" [prima edizione], s.d., e "bār dū'im" [seconda edizione], s.d.). Flemming (Flemming 1985: 113) riporta in bibliografia, invece delle due sopra menzionate, una terza edizione della Nayā Idārah (d'ora in poi NI), anch'essa senza data. Le prime due edizioni NI, che ho sotto gli occhi, presentano qua e là delle differenze, consistenti in sostituzioni, aggiunte e omissioni.

<sup>16</sup> Nello stesso numero (pp. 13-26), come si può notare nella riproduzione dell'indice dell'originale acciusa, figura anche il menzionato racconto 'Možel'.



سڑک کے کنارے

”یہی دن تھے — آسمان اس کی آنکھوں کی طرح ایسا ہی نیلا تھا جیسا کہ آج ہے۔ ڈھلا (دھلا NI) ہوا، نکھرا (نتھرا NI) ہوا — اور دھوپ بھی ایسی ہی ککنکی تھی — سہانے خوابوں کی طرح — مٹی کی باس بھی ایسی ہی تھی جیسی کہ اس وقت میرے دل و دماغ میں رچ رہی ہے..... اور میں نے اسی طرح لیٹے لیٹے اپنی پھڑپھڑاتی ہوئی روح اس کے حوالے کر دی تھی (تھی - NI)“

”اس نے مجھ سے کہا تھا..... تم نے مجھے جو یہ لمحات عطا کئے ہیں یقین جانو، میری زندگی ان سے خالی تھی — جو خالی جگہیں تم نے آج میری ہستی میں پُر کی ہیں، تمہاری شکرگزار ہیں — تم میری زندگی میں نہ آتیں تو شاید وہ ہمیشہ ادھوری رہتی..... میری سمجھ میں نہیں آتا۔ میں تم سے اور کیا کہوں..... میری تکمیل ہو گئی ہے۔ ایسے مکمل طور پر کہ محسوس ہوتا ہے، مجھے اب تمہاری ضرورت نہیں رہی..... اور وہ چلا گیا — ہمیشہ کے لئے چلا گیا (گیا - NI)“

”میری آنکھیں روئیں — میرا دل رویا..... میں نے اس کی منت سماجت کی — اس سے لاکھ مرتبہ پوچھا کہ میری ضرورت اب تمہیں کیوں نہیں رہی..... جب کہ تمہاری ضرورت — اپنی تمام شدتوں کے ساتھ اب شروع ہوئی ہے۔ ان لمحات کے بعد جنہوں نے بقول تمہارے، تمہاری ہستی کی خالی جگہیں پُر کی ہیں —“

<sup>17</sup> La presente riproduzione è basata sulla pubblicazione originale della rivista *Nuqūs*. In parentesi vengono date le variazioni incontrate nelle due edizioni dell'omonima raccolta NI.

کاشانہ ادب ہماری زندگی

زندگی آئینہ زندگی آموز ادب کا نماندہ

۸۵

# نقوشِ لاهور

قیمت ۲/۸  
سالانہ چھپندہ  
سات روپے

مرتبہ:  
محمد طفیل

شمارہ نمبر  
۲۱ و ۲۲  
مئی، ۱۹۵۲ء

این آر ڈی فریڈ ایچ آر ڈی لاهور

جن ۳۷ فن کاروں نے حصہ لیا

افسانے

→ غلام عباس، ۵	۱- سایہ
سعادت حسن منٹو، ۱۳	۲- سوز
احمد نذیر قاسمی، ۲۲	۳- اکھڑ
ہمتاز مفتی، ۳۱	۴- ریت کا تودا
علی عباس حسینی، ۳۸	۵- شایہ کہہ سار آئی
قرۃ العین حیدر، ۵۳	۶- وہ زمانہ، وہ زمانہ
ہندرناتھ، ۶۰	۷- تیسری کڑوٹ
ابراہیم جلیس، ۶۷	۸- ذیل پیشہ
شاہد احمد چولہا، ۷۶	۹- چور
انتقار حسین، ۹۲	۱۰- سبیل
→ سعادت حسن منٹو، ۱۰۳	۱۱- بچ
	۱۲- سڑک کے کنارے

مکاتیب

جوش ملیح آبادی، ۱۰۸	۱- اُس کی باتوں میں گلوں کی خوشبو
اکبر الہ آبادی، ۱۰۹	۲- اکبر نامہ
شوکت تھانوی، ۱۱۱	۳- ابر خاطر



کا لطف، (NI x) اس کا کیف، تمہاری زندگی کے بقایا لمحات کا سہارا نہیں بن سکتا۔ تم کہتی ہو کہ میری تکمیل نے تمہیں ادھورا کر دیا ہے — لیکن یہ ادھورا بن ہی کیا جو (NI x) تمہاری زندگی کو متحرک رکھنے کے لئے کافی نہیں..... میں مرد ہوں — آج تم نے میری تکمیل کی ہے..... کل کوئی اور کرے گا..... میرا وجود کچھ ایسے آب و گل (گل NI) سے بنا ہے جس کی زندگی میں ایسے کئی لمحات آئیں گے جب وہ خود کو تشنہ تکمیل سمجھے گا..... اور تم ایسی کئی عورتیں آئیں گی جو ان لمحات کی پیدا کی ہوئی خالی جگہیں پُر کریں گی (کریں گی۔ NI)“

میں روتی رہی — جھنجھلاتی رہی —

میں نے سوچا۔ یہ چند لمحات جو ابھی ابھی میری مٹھی میں تھے..... نہیں..... میں ان لمحات کی مٹھی میں تھی..... میں نے کیوں خود کو ان کے حوالے کر دیا — میں نے کیوں اپنی پھڑپھڑاتی روح ان کے منہ کھولے قفس میں ڈال دی..... اس میں مزا تھا — ایک لطف تھا — ایک کیف تھا..... تھا، ضرور تھا! (NI x)..... اور یہ اس کے اور میرے تصادم میں تھا..... لیکن..... یہ کیا، (NI x) کہ وہ ثابت و سالم رہا..... اور مجھ میں تریڑے پڑ گئے..... یہ کیا، کہ وہ اب میری ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ لیکن میں اور بھی شدت سے اس کی ضرورت محسوس کرتی ہوں — وہ طاقتور بن گیا ہے (ہے۔ NI) میں نحیف ہو گئی ہوں — یہ کیا کہ آسمان پر دو بادل ہم آغوش ہوں — ایک رو کر برسنے لگے، (لگا، NI) دوسرا بجلی کا کوندا بن کر اس بارش سے کھیلنا کدکڑے لگاتا بھاگ جائے..... یہ کس کا قانون ہے؟ — آسمانوں کا؟ — زمینوں کا..... یا ان کے بنانے والوں کا؟

میں سوچتی رہی اور جھنجھلاتی رہی —

دو روحوں کا سمٹ کر ایک ہو جانا اور ایک ہو کر والہانہ وسعت اختیار کر جانا — کیا یہ سب شاعری ہے؟..... نہیں، دو روحوں سمٹ کر ضرور اس ننھے سے نکتے پر پہنچتی ہیں جو پھیل کر کائنات بنتا ہے..... لیکن اس کائنات میں ایک روح

اس نے کہا ”تمہارے وجود کے جس جس ذرے کی میری ہستی کی تعمیر و تکمیل کو ضرورت تھی، یہ لمحات چُن چُن کر (چس چس کر NI) دیتے رہے..... اب جبکہ (اب کہ NI) تکمیل ہو گئی ہے تمہارا اور میرا رشتہ خود بخود ختم ہو گیا ہے (ہے۔ NI)“

کس (”کس NI) قدر ظالمانہ لفظ تھے..... مجھ سے یہ پتھراؤ برداشت نہ کیا گیا..... میں چیخ چیخ کر رویے لگی..... مگر اس پر کچھ اثر نہ ہوا..... میں نے اس سے کہا ”یہ ذرے جن سے تمہاری ہستی کی تکمیل ہوئی ہے، میرے وجود کا ایک حصہ تھے — کیا ان کا مجھ سے کوئی رشتہ نہیں — کیا میرے وجود کا بقایا حصہ ان سے اپنا ناطہ توڑ سکتا ہے؟..... تم مکمل ہو گئے ہو..... لیکن مجھے ادھورا کر کے..... کیا میں نے اسی لئے تمہیں اپنا معبود بنایا تھا؟“

اس نے کہا ”بھونرے پھولوں اور کلیوں کا رس چوس چوس (چوس چوس۔ NI) کر شہد کشید کرتے ہیں، مگر وہ اس کی تلچھٹ تک بھی ان پھولوں اور کلیوں کے ہوشوں تک نہیں لاتے..... خدا اپنی پرستش کراتا ہے، مگر خود بندگی نہیں کرتا..... عدم کے ساتھ خلوت میں چند لمحات بسر کر کے اس نے وجود کی تکمیل کی..... لیکن اب عدم کہاں ہے..... اس کی اب وجود کو کیا ضرورت ہے — وہ ایک ایسی ماں تھی جو وجود کو جنم دیتے ہی زچگی کے بستر پر فنا ہو گئی تھی (تھی۔ NI)“

عورت رو سکتی ہے..... دلیلیں پیش نہیں کر سکتی..... اس کی سب سے بڑی دلیل اس کی آنکھ سے ڈھلکا ہوا آنسو ہے..... میں نے اس سے کہا ”دیکھو..... میں رو رہی ہوں..... میری آنکھیں آنسو برس رہی ہیں — تم جا رہے ہو تو جاؤ، مگر ان میں سے کچھ آنسوؤں کو تو اپنے رومال کے کفن میں لپیٹ کر ساتھ لیتے جاؤ..... میں تو ساری عمر روتی رہوں گی..... مجھے اتنا تو یاد رہے گا کہ چند آنسوؤں کے کفن دفن کا سامان تم نے بھی کیا تھا..... مجھے خوش کرنے کے لئے!“

اس نے کہا ”میں تمہیں خوش کر چکا ہوں..... تمہیں اس ٹھوس مسرت سے ہمکنار کر چکا ہوں جس کے تم شراب (سراب NI) ہی دیکھا کرتی تھیں — کیا اس



ہے..... لیکن یہ آسمان اپنی بلندیوں سے اتر کر کیوں میرے پیٹ میں تن گیا ہے.....

اس کی نیلی نیلی آنکھیں کیوں میری رگوں میں دوڑتی بھرتی ہیں؟

میرے سینے کی گولائیوں میں مسجدوں کی محرابوں ایسی تقدیس کیوں آ رہی ہے؟  
نہیں، نہیں..... یہ تقدیس کچھ بھی نہیں — میں ان محرابوں کو ڈھا دوں  
گی..... میں اپنے اندر وہ (NI x) تمام چولھے سرد کر دوں گی جن پر بن بلائے مہمان  
کی خاطر داریاں چڑھی ہیں — میں اپنے خیالات کے تمام رنگ برنگ دھاگے آپس  
میں الجھا دوں گی.....

یہی دن تھے — آسمان اس کی آنکھوں کی طرح ایسا ہی نیلا تھا جیسا کہ آج  
ہے..... لیکن میں وہ دن کیوں یاد کرتی ہوں، جن کے سینے پر سے وہ اپنے نقشِ قدم  
بھی اٹھا کر لے گیا تھا.....

لیکن یہ..... یہ نقشِ قدم کس کا ہے — یہ جو میرے پیٹ کی گہرائیوں میں تڑپ  
رہا ہے.....؟ — کیا یہ میرا جانا پہچانا نہیں.....

میں اسے کھرچ دوں گی..... اسے مٹا دوں گی — یہ رسولی ہے — پھوڑا  
ہے۔ بہت خوفناک پھوڑا۔

لیکن مجھے کیوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ پہاھا ہے..... پہاھا ہے تو کس زخم کا؟  
— اس زخم کا جو وہ مجھے لگا کر چلا گیا تھا؟ — نہیں نہیں — یہ تو ایسا  
لگتا ہے، کسی پیدائشی زخم کے لئے ہے..... ایسے زخم کے لئے جو میں نے کبھی دیکھا  
ہی نہیں تھا..... جو میری کوکھ میں جانے کب سے سو رہا تھا۔

یہ کوکھ کیا؟..... فضول سی مٹی کی ہنڈ کلبا — بچوں کا کھلونا — میں اسے  
توڑ پھوڑ دوں گی۔

لیکن یہ کون میرے کان میں کہتا ہے ”یہ دنیا ایک چوراہا ہے..... اپنا بھانڈا کیوں  
اس میں پھوڑتی ہے..... یاد رکھہ تجھ پر انگلیاں اٹھیں گی (گی — NI)“

انگلیاں..... ادھر کیوں نہ اٹھیں گی (اٹھیں گی، NI) جدھر وہ اپنی ہستی مکمل

کیوں کبھی کبھی گھائل چھوڑ دی جاتی ہے..... کیا اس قصور پہ (پر NI) کہ اس نے

دوسری روح کو اس ننھے سے نکتے پر پہنچنے میں مدد دی (NI x) تھی۔

یہ کیسی کائنات ہے۔

یہی دن تھے — آسمان اس کی آنکھوں کی طرح ایسا ہی نیلا تھا جیسا کہ آج  
ہے..... اور دھوپ بھی ایسی ہی کنکنی تھی..... اور میں نے اسی طرح لیٹے لیٹے  
اپنی پھڑپھڑاتی ہوئی روح اس کے حوالے کر دی تھی..... وہ موجود نہیں ہے.....  
بجلی کا کوندا بن کر جانے وہ کن بدلیوں کی گریہ وزاری سے کھیل رہا ہے..... اپنی  
تکمیل کر کے چلا گیا تھا (NI x)..... ایک سانپ تھا جو مجھے ڈس کر چلا گیا.....  
لیکن اب اس کی چھوڑی ہوئی لکیر کیوں میرے پیٹ میں کروٹیں لے رہی ہے..... کیا  
یہ میری تکمیل ہو رہی ہے؟

نہیں، نہیں..... یہ کیسے تکمیل ہو سکتی ہے..... یہ تو تخریب ہے.....

لیکن یہ میرے جسم کی خالی جگہیں کیوں پُر ہو رہی ہیں..... یہ جو گڑھے تھے،  
(NI x) کس ملیے سے پُر کئے جا رہے ہیں..... میری رگوں میں یہ کیسی سرسراہٹیں  
دوڑ رہی ہیں — میں سمٹ کر اپنے پیٹ میں کس ننھے سے نکتے پر پہنچنے کے لئے بیچ  
و تاب کھا رہی ہوں..... میری ناؤ ڈوب کر اب کن سمندروں میں ابھرنے کے لئے اُٹھ  
رہی ہے.....؟

یہ میرے اندر دھکھتے ہوئے چولہوں پر کس مہمان کے لئے دودھ گرم کیا جا رہا  
ہے..... یہ میرا دل میرے خون کو دُھنک دُھنک (دھنک دھنک — NI) کر کس کے لئے  
نرم و نازک رضائیاں تیار کر رہا ہے۔ یہ میرا دماغ میرے خیالات کے رنگ برنگ  
دھاگوں سے کس کے لئے ننھی مٹی پوشاکیں تیار کر (پوشاکیں بن NI) رہا ہے؟

میرا رنگ کس کے لئے نکھر رہا ہے..... میرے انگ انگ اور روم روم میں  
بھنسی ہوئی ہچکیاں لوریوں میں کیوں تبدیل ہو رہی ہیں.....

یہی دن تھے — آسمان اس کی آنکھوں کی طرح ایسا ہی نیلا تھا جیسا کہ آج



رہی ہیں..... وہ آ رہا ہے..... میری آنکھیں مُند (مند NI) رہی ہیں..... نیلا  
آسمان گدلا ہو کر نیچے آ رہا ہے.....

یہ کس کے رونے کی آواز ہے..... اسے چپ کراؤ..... اس کی چیخیں میرے دل پر  
ہتھوڑے مار رہی ہیں — چپ (چپ NI) کراؤ — اسے چپ کراؤ..... میں گود  
بن رہی ہوں..... میں کیوں گود بن رہی ہوں.....

میری بانہیں کُھل (کھل NI) رہی ہیں — چولہوں پر دودھ اُبل (ابل NI) رہا ہے  
— میرے سینے کی گولائیاں بیالیاں بن رہی ہیں..... لاؤ، اس گوشت کے لوتھڑے کو  
میرے دل کے دھنکے (دُھنکے NI) ہوئے خون کے نرم نرم گالوں میں لٹا دو.....

مت چھینو — مت چھینو اسے..... مجھ سے جُدا (جدا NI) نہ کرو — خدا کے لئے  
مجھ سے جُدا (جدا NI) نہ کرو۔

انگلیاں..... انگلیاں..... اٹھنے دو انگلیاں — مجھے کوئی پروا نہیں..... یہ دنیا  
چوراہا ہے..... پھوٹتے دو میری زندگی کے تمام بھانڈے.....

میری زندگی تباہ ہو جائے گی؟..... ہو جائے دو..... مجھے میرا گوشت واپس  
دے دو..... میری روح کا یہ ٹکڑا مجھ سے مت چھینو..... تم نہیں جانتے یہ کتنا  
قیمتی ہے..... یہ گوہر ہے جو مجھے ان چند لمحات نے عطا کیا ہے..... ان چند  
لمحات نے جنہوں نے میرے وجود کے کئی ذرے چُن چُن (چس چس NI) کر کسی کی  
تکمیل کی تھی اور مجھے اے خیال میں ادھوری (ادھورا NI) چھوڑ کے چلے گئے تھے.....  
میری تکمیل آج ہوئی ہے —

مان لو..... مان لو..... میرے پیٹ کے خُلا (خلا NI) سے بوجھو — میری  
دودھ سے (NI x) بھری ہوئی چھاتیوں سے بوجھو — ان لوریوں سے بوجھو، جو  
میرے انگ اور روم روم میں تمام ہچکیاں سُلاکر (سلاکر NI) آگے بڑھ رہی ہیں  
— ان جھولنوں سے بوجھو جو میرے بازوؤں میں ڈالے جا رہے ہیں۔

میرے چہرے کی زردیوں سے بوجھو جو گوشت کے اس لوتھڑے کے گالوں کو اپنی

کر کے چلا گیا تھا — کیا ان انگلیوں کو وہ راستہ معلوم نہیں..... یہ دنیا ایک  
چوراہا ہے..... لیکن اس وقت تو وہ مجھے ایک دوراھے پر چھوڑ کر چلا گیا تھا  
— اُدھر بھی ادھوراہن تھا — اُدھر بھی ادھوراہن — اُدھر بھی آنسو، اُدھر بھی  
آنسو۔

لیکن یہ کس کا آنسو، میرے سیب میں موتی بن رہا ہے — یہ کہاں بندھے گا؟  
انگلیاں اٹھیں گی — جب سیب کا منہ کھلے گا اور موتی پھسل کر باہر چوراھے  
میں گر پڑے گا تو انگلیاں اٹھیں گی — سیب کی طرف بھی اور موتی کی طرف  
بھی..... اور یہ انگلیاں سنبولیاں بن بن کر ان دونوں کو ڈسیں گی اور اپنے زہر سے  
ان کو نیلا کر دیں گی۔

آسمان اس کی آنکھوں کی طرح ایسا ہی نیلا تھا جیسا کہ آج ہے..... یہ گر کیوں  
نہیں پڑتا..... وہ کون سے ستون ہیں جو اس کو تھامے ہوئے ہیں..... کیا اس  
(اُس NI) دن جو زلزلہ آیا تھا وہ ان ستونوں کی بنیادیں ہلا دینے کے لئے کافی نہیں  
تھا..... یہ کیوں اب تک میرے سر کے اوپر اسی طرح تنا ہوا ہے؟

میری روح پسینے میں غرق ہے..... اس کا ہر مسام کھلا ہوا ہے۔ چاروں طرف  
آگ دھک<sup>18</sup> رہی ہے..... میرے اندر کٹھالی میں سونا پگھل رہا ہے..... دھوتکتیاں چل  
رہی ہیں — شعلے بھڑک رہے ہیں — سونا (سونا، NI) آتش فشاں پہاڑ کے لاوے کی طرح  
اُبل (ابل NI) رہا ہے — میری رگوں میں نیلی آنکھیں دوڑ دوڑ کر ہانپ رہی ہیں  
..... گھنٹیاں بج رہی ہیں..... کوئی آ رہا ہے..... کوئی آ رہا ہے۔

بند کر دو — بند کر دو کواڑ.....  
کٹھالی اُلٹ (الٹ NI) گئی ہے..... پگھلا ہوا سونا بہ رہا ہے..... گھنٹیاں بج

<sup>18</sup> Le vocali sono qui aggiunte, per motivi di stampa per denotare la separazione delle due lettere d e h (daha) che altrimenti formerebbero il composto dh (dha).



تمام سرخیاں چساتی رہی ہیں..... ان (اُن NI) سانسوں سے بوجھو جو چہرے چوری اس کو اس کا حصہ پہنچاتے رہے ہیں۔

انگلیاں - اٹھنے دو انگلیاں..... میں انہیں کاٹ ڈالوں گی..... شور مچے گا..... میں یہ انگلیاں اٹھا کر اپنے کانوں میں ٹھونس لوں گی — میں گونگی ہو جاؤں گی، بہری ہو جاؤں گی، اندھی ہو جاؤں گی..... میرا گوشت، میرے اشارے سمجھ لیا کرے گا..... میں اسے ٹٹول ٹٹول کر پہچان لیا کروں گی.....

مت چھینو..... مت چھینو اسے — یہ میری کوکھ کی مانگ کا سیندھور ہے — یہ میری ممتا کے ماتھے کی بندیا ہے..... میرے گناہ کا کڑوا پھل ہے؟ — لوگ اس پر تھو تھو کریں گے؟..... میں چاٹ لوں گی یہ سب تھوکیں..... (..... آنول سمجھ کر صاف کر دوں گی NI)<sup>19</sup>

دیکھو، میں ہاتھ جوڑتی ہوں — تمہارے پاؤں پڑتی ہوں۔

میرے بھرے ہوئے دودھ کے برتن اوندھے نہ کرو..... میرے دل کے دھنکے ہوئے خون کے نرم نرم گالوں میں آگ نہ لگاؤ — میری بانہوں کے جھولنوں کی رسیاں نہ توڑو — میرے کانوں کو ان گیتوں سے محروم نہ کرو جو اس کے رونے میں مجھے سنائی دیتے ہیں۔

مت چھینو — مت چھینو..... مجھ سے جدا (جدا NI) نہ کرو — خدا کے لئے مجھے اس سے جدا (جدا NI) نہ کرو۔

x x x x x x x

لاہور۔ ۲۱ جنوری

دھوبی منڈی سے پولیس نے ایک نو زائیدہ بچی کو سردی سے ٹھہرتے سڑک کے کنارے

<sup>19</sup> Questa frase in parentesi è aggiuntiva e figura nella traduzione di Tahira Naqvi (vedi avanti).

پڑی ہوئی پایا اور اپنے قبضے میں لے لیا (لیا - NI) کسی سنگدل نے بچی (بچی NI) کی گردن کو مضبوطی سے کپڑے میں جکڑ رکھا تھا اور عریاں جسم کو پانی سے گیلے کپڑے میں باندھ رکھا تھا تاکہ وہ سردی سے مر جائے۔ مگر وہ زندہ تھی۔ بچی بہت خوبصورت ہے۔ آنکھیں نیلی ہیں۔ اس کو ہسپتال پہنچا دیا گیا ہے۔

x x x x x x x

#### 9. EDIZIONI HINDI

Oltre che in urdu, il racconto figura anche in alcune raccolte hindi, delle quali le più note sono quella di B. Menrā e Ś. Datt (in seguito M&D), ed., (Manṭo 1993: 79-83) e l'altra di Devendra Issar (d'ora in poi I), ed., (Issar 1996: 176-81).

Data l'affinità tra l'urdu e l'hindi, la versione originale urdu potrebbe essere resa in hindi tale e quale, con sole note qua e là per marcare eventuali differenze terminologiche e stilistiche, senza pregiudicarne la comprensione da parte del lettore hindi. Tuttavia, i su citati curatori, chi più chi meno, sia per aver attinto a fonti urdu secondarie sia per aver hindizzato forzatamente la forma urdu, si scostano considerevolmente dall'originale. Entrambe le edizioni hindi, specialmente quella di Devendra Issar, contengono notevoli differenze: sostituzione di segni di punteggiatura, cambiamenti nella struttura dei paragrafi, modificazione di frasi, aggiunta ed omissione di parole, sostituzione di termini talvolta non sistematica. Non sempre, ma spesso queste disparità sono tali da influire sulla interpretazione e traduzione della storia narrata.

Il testo hindi che segue riproduce l'originale con in parentesi le variazioni delle due edizioni hindi<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Il segno x indica che la parola o il segno di punteggiatura precedente manca nella rispettiva edizione hindi; più segni x indicano il numero delle parole o dei segni di punteggiatura precedenti che mancano; la freccetta rivolta verso sinistra < denota che nella edizione hindi il paragrafo che segue è incluso in quello precedente; la freccetta rivolta verso destra > indica che nella rispettiva edizione hindi la parte che segue costituisce paragrafo a parte.



“(M&D x / I x) यही दिन थे \_\_\_ (M&D ; / I —) आसमान उसकी आँखों की तरह ऐसा ही नीला था (M&D था,) जैसा कि आज है\_ (M&D है, / I है) धुला हुआ, निखरा हुआ \_\_\_ (M&D निथरा हुआ<sup>21</sup> / I ) और धूप भी ऐसी ही (I x) कुनकुनी थी \_\_\_ (M&D , / I ) सुहाने ख्वाबों (I सपनों) की तरह\_ (M&D ’’ / I ) मिट्टी की बास भी ऐसी ही थी (M&D ,) जैसी कि इस वक्त मेरे दिल-ओ-दिमाग (M&D दिलो-दिमाग / I दिलोदिमाग) में रच रही है..... (M&D रही है ’’ / I रही है) और मैंने इसी तरह लेटे-लेटे अपनी फड़फड़ाती हुई रूह उसके (I सबके) हवाले कर दी थी” (M&D की थी ’’ / I थी )

“उसने (M&D x फिर उसने / I x उसने) मुझसे कहा था..... (M&D था: “ / I था, ) तुमने मुझे जो यह लम्हात अता किए हैं (M&D हैं, / I जो ये लमहे दिये हैं) यकीन जानो, मेरी जिंदगी इनसे खाली थी \_\_\_ (M&D ’’ / I ) जो खाली जगहें तुमने आज मेरी हस्ती में पुर की हैं\_ (M&D हैं, / I भरी हैं,) तुम्हारी शुकुगुजार हैं\_ (M&D ’’ / I ) तुम मेरी जिंदगी में न आती तो शायद वह (M&D शायद मेरी जिंदगी / I वे) हमेशा अधूरी रहती..... (M&D ’’ / I रहती—) मेरी समझ में नहीं आता\_ (M&D , / I ) मैं तुम से और क्या कहूँ..... (M&D e I ’’ ) मेरी तकमील (I तफसील) हो गई है\_ (M&D , / I ) ऐसे मुकम्मल (I ऐसे पूरे) तौर पर कि महसूस होता है, मुझे अब तुम्हारी जरूरत नहीं रही..... (M&D ’’ > / I ’’ ) और वह चला गया \_\_\_ (M&D ’’ / I ) हमेशा के लिए चला गया” (M&D चला गया ’’ / I चला गया )

“(M&D e I x) मेरी आँखें रोई \_\_\_ (M&D e I ,) मेरा दिल रोया..... (M&D e I ’’ ) मैंने उसकी मिन्नत समाजत की\_ (M&D , / I ) उससे लाख मर्तबा (I बार) पूछा कि मेरी जरूरत अब तुम्हें (M&D पूछा: “अब तुम्हें मेरी जरूरत) क्यों नहीं रही..... जबकि (M&D रही ’’ मुझे / I रही | ’’ जबकि) तुम्हारी जरूरत \_\_\_ (M&D , / I —) अपनी तमाम शिद्दतों के साथ अब शुरू हुई है\_ (M&D अब है ’’ / I अब शुरू हुई है ) उन लम्हात (I लम्हों) के बाद जिन्होंने बकौल तुम्हारे, (I जिन्होंने तुम्हारे कहने के अनुसार) तुम्हारी हस्ती की खाली जगहें पुर की हैं\_ (M&D ’’ )” (I जगह पूरी की हैं )

उसने कहा “(M&D : “ / I , ‘) तुम्हारे वुजूद<sup>22</sup> के जिस जिस जर्रे (I वजूद के जिस कण) की

<sup>21</sup> È la stessa trascrizione dell'edizione urdu NI.

<sup>22</sup> M&D, in nota, अस्तित्व.

मेरी हस्ती की तामीर-ओ-तकमील को जरूरत थी, (M&D हस्ती को तामीरो-तकमील<sup>23</sup> के लिए जरूरत थी, / I हस्ती को जरूरत) यह लम्हात चुन चुन कर (M&D यह लम्हात वह जरे चुन-चुनकर मुझे / I ये लम्हे चुन-चुनकर) देते रहे..... (M&D ’’ / I —) अब जबकि तकमील हो गई है (M&D अब कि मेरी हस्ती की तकमील हो गई है, / I अब जब पूर्ति हो गयी है) तुम्हारा और मेरा रिश्ता खुद-ब-खुद खत्म हो गया है (M&D ’’ )” (I रिश्ता स्वयमेव कम हो गया है | )

किस क्रदर जालिमाना लफज थे..... (M&D ’’ / I कितने कठोर शब्द थे —) मुझसे यह पथराव बरदाश्त न किया गया..... (M&D बरदाश्त न हो सका ’’ / I सहन नहीं किया गया —) मैं चीख-चीखकर रोने लगी..... (M&D , / I —) मगर उस पर कुछ असर न हुआ..... (M&D ’’ / I —) मैंने उससे कहा\_ (M&D : / I , ‘) “यह जर्रे (M&D वह जर्रे, / I ये कण) जिनसे तुम्हारी हस्ती की तकमील हुई है, (I पूरी हुई है) मेरे वुजूद (I वजूद) का एक हिस्सा (I अंश) थे \_\_\_ (M&D | / I —) क्या इनका (M&D उन जर्रे का) मुझसे कोई रिश्ता नहीं \_\_\_ (M&D ’’ ) क्या मेरे वुजूद का बकाया हिस्सा उनसे (M&D उन जर्रे से / I वजूद का शेष भाग इनसे) अपना नाता तोड़ सकता है?..... (M&D ’’ / I | —) तुम मुकम्मल हो गए हो..... (M&D , / I तुम पूर्ण हो गये हो) लेकिन मुझे अधूरा करके..... (M&D ’’ / I —) क्या मैंने इसी लिए तुम्हें अपना माबूद<sup>24</sup> (I आराध्य बनाया था?” (M&D ’’ / I ?”)

उसने कहा “(M&D : “ / I , ‘) भँवरे फूलों और कलियों का रस चूस-चूसकर (M&D फूलों और कलियों का रस चूस-चूसकर भँवरे) शहद कशीद<sup>25</sup> करते हैं\_ (M&D हैं, / शहद निकालकर इकट्ठा करते हैं ) मगर वह (M&D वह शहद तो क्या,) उसकी (I मगर वे इसकी) तलछट तक भी उन फूलों और कलियों के होंटों (M&D e I होंटों) तक नहीं लाते..... (M&D ’’ / I —) खुदा अपनी परस्तिश<sup>26</sup> कराता है, (I ईश्वर अपनी आराधना कराता है) मगर खुद (I स्वयं) बनदगी नहीं करता..... (M&D ’’ / I —) अदम के साथ खिलवत<sup>27</sup> में चंद लम्हात

<sup>23</sup> M&D, in nota, पूरी तरह से देखभाल करना.

<sup>24</sup> M&D, in nota, खुदा के समान.

<sup>25</sup> M&D, in nota, बनाना.

<sup>26</sup> M&D, in nota, पूजा.

<sup>27</sup> M&D, in nota, एकांत.



(M&D लम्हे) बसर करके (I अहम के साथ एकान्त में कुछ क्षण बिताकर) उसने वुजूद की तकमील की..... (M&D ... / I उसने अपने अस्तित्व को पूर्ण किया है —) लेकिन अब अदम (I अहम) कहाँ है..... (M&D ... / I कहाँ —) उसकी अब वुजूद को क्या जरूरत है— (M&D ... / I अब उसके अस्तित्व की जरूरत ही क्या है —) वह (M&D वह अदम) एक ऐसी माँ थी (M&D थी,) जो वुजूद (I वजूद) को जन्म देते ही जचगी के बिस्तर पर फना हो गई थी (M&D थी ... )” (I बिस्तर पर ही मिट गयी थी।)

औरत रो सकती है..... (M&D , / I —) दलीलें पेश नहीं कर सकती..... (M&D ... / I ) उसकी (M&D उस औरत की) सबसे बड़ी दलील उसकी आँख से ढलका हुआ आँसू है..... (M&D ... / I —) मैंने उससे कहा “देखो..... (M&D कहा: “देखो, / I कहा, देखो) मैं रो रही हूँ..... (M&D ... / I ) मेरी आँखें आँसू बरसा रही हैं— (M&D हैं ... / I ) तुम जा रहे हो तो जाओ, (I ) मगर इन मेंसे (M&D मगर मेरे) कुछ आँसुओं (I मगर इन आँसुओं) को तो अपने रूमाल के कफन में लपेटकर साथ लेते जाओ..... (M&D ... / I —) मैं तो सारी उम्र रोती रहूँगी..... (M&D रहूँगी, मगर / I रहूँगी—) मुझे इतना तो याद रहेगा कि (M&D कि मेरे) चंद आँसुओं के कफन-दफन का सामान तुमने भी किया था..... (M&D था, / I —) मुझे खुश करने के लिए!” (M&D लिए ... / I लिए।)”

उसने कहा “(M&D कहा: “ / I कहा, ‘) मैं तुम्हें खुश कर चुका हूँ..... (M&D ... ) तुम्हें उस ठोस मसरत<sup>28</sup> से हमकिनार कर चुका हूँ (M&D हूँ,) जिसके तुम सुराब (M&D ख़ाब) ही देखा करती थी— (M&D थी ... )<sup>29</sup> क्या इसका (M&D क्या वह) लुत्फ, इसका कैफ, (M&D वह कैफ) तुम्हारी जिंदगी के बकाया लम्हात (I क्या इसका आनन्द, इसका नशा, तुम्हारे जीवन के शेष क्षणों ) का सहारा नहीं बन सकता— (M & D ... / I ) तुम कहती हो कि मेरी तकमील (I पूर्णता) ने तुम्हें अधूरा कर दिया है— (M&D , / I —) लेकिन यह अधूरापन ही क्या जो तुम्हारी जिंदगी को मुतहरिक रखने के लिए (I क्या तुम्हारी जिंदगी को गति देने के लिए) काफी नहीं..... (M&D ... / I —) मैं मर्द हूँ— (M&D हूँ ... / I हूँ—) आज तुमने मेरी तकमील की है..... (M&D है, / I आज तुमने मुझे पूर्ण किया है—) कल कोई और करेगा..... मेरा (M&D ... मर्द का) वुजूद (I मेरा अस्तित्व) कुछ ऐसे आब-ओ-गिल (M&D आबो-गिल<sup>30</sup> / I आब-व-गुल)

<sup>28</sup> M&D, in nota, खुशी.

<sup>29</sup> L'intero periodo तुम्हें उस ठोस मसरत..... देखा करती थी— manca in I.

से बना है जिसकी (M&D बना होता है, और उसकी) जिंदगी में ऐसे कई लम्हात (I क्षण) आएंगे (M&D आते हैं) जब वह खुद को तिशना-ए-तकमील<sup>31</sup> (I जब वह स्वयं को पूर्णता का इच्छुक) समझेगा..... (M&D समझता है, / I समझेगा—) और तुम ऐसी (I जैसी) कई औरतें आएंगी (M&D आती हैं,) जो उन लम्हात (I इन क्षणों) की पैदा की हुई खाली जगहें पुर करेगीं” (M & D करती हैं ... / I खाली जगहों को भरेगीं।)”

मैं रोती रही— (M&D e I रही,) झुंझलाती रही— (M&D e I रही)

मैंने सोचा— (M&D : / I —) यह (M&D वह ) चंद लम्हात जो (M&D x / I ये कुछ क्षण जो) अभी-अभी मेरी मुट्ठी में थे..... (M&D , / I —) नहीं..... (M&D नहीं नहीं, / I नहीं—) मैं उन लम्हात (I मैं इन क्षणों) की मुट्ठी में थी..... (M&D ... / I —) मैंने क्यों खुद (I स्वयं) को उनके (M&D उन लम्हात के / I इनके) हवाले कर दिया (M&D किया) — (M&D , / I —) मैंने (M&D x) क्यों अपनी फड़फड़ाती रूह उनके (I इनके) मुँह खोले कफस (I पिंजरे) में डाल दी..... उसमें (M&D दी ... हाँ, एक / I दी— इसमें) मजा था— (M&D e I ,) एक लुत्फ था— (M&D , / I आनन्द था—) एक कैफ था..... (M&D , / I एक मादकता थी—) था, (M&D था / I xx) जरूर (I जरूर) था!..... (M&D था ... / I था) और यह उसके और मेरे तसादुम<sup>32</sup> (I टकराव) में था..... लेकिन..... यह क्या, कि (M&D था, लेकिन क्या कि / I था— लेकिन यह क्या,) वह साबित व सालिम (I वह पूरा और पूर्ण) रहा..... (M&D x / I —) और मुझमें तरेडे पड़ गए..... (M&D ... / I तरेडे पड़ गयीं—) यह क्या, कि (M&D e I यह क्या कि) वह अब मेरी जरूरत महसूस नहीं करता— (M&D , / I ) लेकिन (M&D और) मैं और भी शिद्दत से उसकी जरूरत महसूस करती हूँ— (M&D ... / I —) वह ताकतवर बन गया है (M&D e I है,) मैं नहींफ (I कमजोर) हो गई हूँ— (M&D ... / I —) यह क्या कि आसमान पर दो बादल हम-आगोश (I आलिंगनबद्ध) — हों— (M&D ; / I —) एक रो-रोकर बरसने लगे (M&D वह जाए), दूसरा (I और दूसरा) बिजली का कौदा (I की झलक) बनकर उस बारिश से खेलता कद कड़े लगाता (I खेलता, कोड़े लगाता) भाग जाए..... (M&D दूसरा बिजली बनकर कौधे,

<sup>30</sup> M&D, in nota, पानी-मिट्टी.

<sup>31</sup> M&D, in nota, अतृप्त.

<sup>32</sup> M&D, in nota, मुकाबला.



लपके, बरसे, सिमटे और गायब हो जाएँ' / I —) यह किसका कानून है? (M&D है' / I है?) आसमानों का? — जमीनों का..... (M & D आसमानों का या जमीनों का' / I आसमानों का? जमीनों का? —) या इनके बनानेवालों (I बनाने वाले) का?

मैं सोचती रही और (M&D रही,) झुंझलाती रही (M&D : / I)

(M & D <) दो रूहों (I आत्माओं) का सिमटकर एक हो जाना और एक होकर बाल्हाना वुसअत<sup>33</sup> इख्तियार कर जाना (M&D ' / I होकर मधुर विस्तार बना लेना—) क्या यह सब शाइरी है?..... (M&D ' / I x) नहीं, (I नहीं ) दो रूहे (M&D दो रूहे तो / I दो आत्माये) सिमटकर जरूर (M&D x) उस (I x) नन्हे-से नुक्ते (I बिन्दु) पर पहुँचती है (M&D है,) जो फैलकर कायनात (I ब्रह्माण्ड) बनता है..... (M&D ' / I —) लेकिन इस कायनात (I ब्रह्माण्ड) में एक रूह (I आत्मा) क्यों कभी कभी घायल (M&D क्यों एक रूह घायल) छोड़ दी जाती है..... (M&D ' / I —) क्या इस कुसूर (I कसूर) पर कि उसने दूसरी रूह (I आत्मा) को उस (I इस) नन्हे-से नुक्ते पर (M&D नुक्ते तक / I बिन्दु पर) पहुँचने में मदद (I सहायता) दी थी (M&D ' / I ?)

यह कैसी कायनात (I कैसा ब्रह्माण्ड) है (M&D ' / I ?)

यह दिन थे (M&D , / I —) आसमान उसकी आँखों की तरह ऐसा ही नीला था (M&D था,) जैसा कि आज है..... (M&D ' / I >) और धूप भी ऐसी ही कुनकुनी थी..... (M&D ' / I —) और मैंने इसी तरह लेटे-लेटे अपनी फडफडाती हुई रूह उसके हवाले कर दी थी..... (M&D ' > / I —) वह (M&D वह अब) मौजूद नहीं है..... (M&D ' / I —) बिजली का कौदा (M&D कौधा) बनकर जाने वह किन (I बिजली की झलक बनकर न जाने किन) बदलियों की गिरया-बुजारी<sup>34</sup> (I बदलियों के रोदन व दुःख) से खेल रहा है..... (M&D ' / I —) अपनी (M&D वह अपनी) तकमील (I पूर्णता) करके चला गया था..... (M&D चला गया' / I —) एक साँप था (M&D वह एक साँप था, ) जो मुझे डसकर चला गया..... (M&D ' / I —) लेकिन अब (M&D xx) उसकी छोड़ी हुई लकीर (I लकीरे) क्यों (M&D क्यों उसकी छोड़ी हुई लकीर) मेरे पेट में करवटे ले रही है..... (M&D ' / I —) क्या यह मेरी तकमील (I पूर्णता) हो रही है? (M&D ')

<sup>33</sup> M&D, in nota, प्रेम करने की अत्यधिक सामर्थ्य.

<sup>34</sup> M&D, in nota, रोना-धोना.

नहीं, नहीं..... (M&D नहीं, नहीं, / I नहीं, नहीं —) यह कैसे तकमील (M&D यह तकमील कैसे / I यह कैसे पूर्णता) हो सकती है..... (M&D ' / I,) यह तो तखरीब<sup>35</sup> है..... (M&D ' / I विनाश है )

(M & D <) लेकिन यह (I ये) मेरे जिस्म की खाली जगहें क्यों पुर हो रही हैं..... (M&D > / I क्यों भर रही हैं —) यह (I ये) जो गढे थे, (I थे) किस मलबे से (M&D यह मेरे जिस्म के गडढे किस मलबे से) पुर किए (I भरे) जा रहे हैं..... (M&D ' / I —) मेरी रगों में यह (I ये) कैसी सरसराहटें दौड़ रही हैं (M&D ' / I ?) मैं सिमटकर अपने पेट में किस नन्हे-से नुक्ते (I बिन्दु) पर पहुँचने के लिए पेच-ओ-ताब खा (I संघर्ष कर) रही हूँ..... (M&D मेरे पेट में कौन-सा नन्हा-सा नुक्ता फैलते हुए पेचो-ताब खा रहा है' / I ?—) मेरी नाव डूबकर अब किन समंदरों (I समुद्रों) में उभरने के लिए उठ रही है..... (M&D ' / I ?)

(M & D <) यह मेरे अंदर दहकते हुए चूल्हों पर किस मेहमान के लिए दूध गर्म किया जा रहा है..... (M & D ' / I —) यह मेरा दिल मेरे खून को धुनक-धुनककर (M&D धनक-धनककर) किसके लिए नर्म-ओ-नाजुक (M&D नर्मो-नअजुक / I किसलिए नर्म व कोमल) रजाइयाँ तैयार कर रहा है (M&D ' / I ?) यह मेरा दिमाग मेरे ख्यालात के रंग-बिरंग (M&D e I रंग-बिरंगे) धागों से किसके लिए नन्ही-मुन्नी पोशाकें तैयार कर (M&D बुन) रहा है? (M&D ' / I ?)

(M&D <) मेरा रंग किसके लिए (I किसलिए) निखर रहा है..... (M&D ' / I —) मेरे अंग-अंग और रोम-रोम में फंसी हुई हिचकियाँ लोरियों में क्यों तब्दील हो (I बदल) रही हैं..... (M&D ' / I ?)

यह दिन थे (M&D ; / I —) आसमान उसकी आँखों की तरह ऐसा ही नीला था (M&D था,) जैसा कि आज है..... (M&D ' / I —) लेकिन यह (M&D अब यह) आसमान अपनी बुलंदियों से उतरकर क्यों (I x) मेरे पेट में तन गया है..... (M&D ' / I —) उसकी (I इसकी) नीली-नीली आँखें क्यों मेरी रगों में दौड़ती-फिरती हैं? (M & D ')

मेरे सीने (M&D मेरी छातियों) की गोलाइयों में मस्जिदों की (M&D e I के) मेहराबों-ऐसी तकदीस<sup>36</sup> (I मेहराबों जैसी पाकीजगी) क्यों आ रही हैं? (M & D ')

<sup>35</sup> M&D, in nota, तोड़-फोड़, विध्वंस.

<sup>36</sup> M&D, in nota, ऊँचाई.







(M&D ... / I |) चारों तरफ आग दहक रही है..... (M&D ... / I —) मेरे अंदर कुठाली में सोना पिघल रहा है..... (M&D ... / I —) धौंकनियां (I धोकनियां) चल रही हैं\_ (M&D ... / I |) शोले भडक रहे हैं\_ (I |) सोना आतिश फिशां (I ज्वालामुखी) पहाड के लावे की तरह उबल (M&D ... आतिश फिशां<sup>38</sup> पहाड के लावे की तरह सोना पिघल) रहा है\_ (M&D ... / I |) मेरी रगों में नीली आंखें दौड-दौडकर (M&D दौड रही हैं,) हांप रही हैं..... (M&D ... / I —) घंटियां बज रही हैं..... (M&D ... / I —) कोई आ रहा है..... (M&D ... / I —) कोई आ रहा है\_ (M&D e I ...)

(M&D <) बंद कर दो\_ (M&D ... / I |) बंद कर दो किवाड..... (M&D ... / I |)

कुठाली उलट गई है..... (M&D ... / I x —) पिघला हुआ सोना बह रहा है.....

(M&D ... / I —) घंटियां बज रही हैं..... (M&D ... / I —) वह आ रहा है..... (M&D xxxxx / I —) मेरी आंखें मुंद रही हैं..... (M&D ... / I —) नीला आसमान गदला होकर नीचे आ रहा है..... (M&D ... / I |)

यह किसके रोने की आवाज है..... (M&D ... / I —) इसे चुप कराओ..... (M&D ... / I —) इसकी (I उसकी) चीखें मेरे दिल पर हथौडे मार रही हैं\_ (M&D ... / I |) चुप कराओ\_ (M&D e I |) इसे (I उसे) चुप कराओ..... (M&D ... > / I —) मैं गोद बन रही हूँ..... (M&D ... / I |) मैं क्यों गोद बन रही हूँ..... (M&D ... / I |)

मेरी बांहें खुल रही हैं\_ (M&D ... / I |) चूल्हों पर दूध उबल रहा है\_ (M&D ... / I |) मेरे सीने (M&D मेरी छातियों) की गोलाइयां प्यालियां बन रही हैं..... (M&D ... >) लाओ, (I x) इस गोश्त के लोथड़े को मेरे दिल के (I xx) धुनके हुए खून के नर्म-नर्म गालों में लिटा दो..... (M&D ... / I |)

मत छीनो\_ (M&D ... / I —) मत छीनो इसे..... (M&D ... / I उसे —) मुझसे जुदा (I अलग) न करो\_ (M&D , / I |) खुदा के लिए मुझसे जुदा (I अलग) न करो\_ (M&D ... / I |)

उंगलियां..... (M&D ... / I अंगुलियां —) उंगलियां..... (M&D ... / I अंगुलियां—) उठने दो उंगलियां\_ (M&D ... / I अंगुलियां —) मुझे कोई परवा (M&D e I परवाह) नहीं..... (M&D ... / I —) यह दुनिया चौराहा है..... (M&D ... / I —) फूटने दो (M&D

<sup>38</sup> M&D, in nota, ज्वालामुखी.

फूट जाने दो) मेरी जिंदगी के तमाम भांडे..... (M&D ... / I —)

(I <) मेरी जिंदगी तबाह हो जाएगी?..... (M&D जाएगी ... > / I ? x) हो जाने दो..... (M&D तबाह / I —) मुझे मेरा गोश्त वापस दे दो..... (M&D ... / I —) मेरी रूह का यह टुकड़ा मुझसे मत छीनो..... (I —) तुम नहीं जानते यह कितना (M&D छीनो ... यह बडा) क्रीमती है..... (M&D ... / I —) यह गौहर है (M&D है,) जो मुझे उन चंद लम्हात (I क्षणों) ने अता (I प्रदान) किया है..... (M&D है, / I | —) उन चंद लम्हात (I क्षणों) ने (M&D ने,) जिन्होंने मेरे वुजूद (I अस्तित्व) के कई जर्रे (I कण) चुन-चुनकर किसी की तकमील (I पूर्णता) की थी और (M&D थी, और जो) मुझे अपने ख्याल में अधूरी (M&D अधूरा) छोड़के (I छोड़कर) चले गए थे..... (M&D अधूरा छोड़कर चला गया था ... / I —) मेरी तकमील (M&D तकमील तो ... / I x पूर्णता) आज हुई है\_ (M&D ... / I |)

मान लो..... (M&D , / I —) मान लो..... (M&D ... / I —) मेरे पेट के खला (I शून्य) से पूछो\_ (M&D ... / I —) मेरी दूध से (M&D e I x) भरी हुई (M&D x) छातियों से पूछो\_ (M&D ... / I —) उन लोरियों से पूछो, जो (I ये) मेरे अंग-अंग और रोम-रोम में तमाम हिचकियां सुलाकर आगे बढ रही हैं\_ (M&D सुलाकर जाग रही हैं ... / I —) उन झूलनों से पूछो (M&D पूछो,) जो मेरे बाजूओं में डाले जा रहे हैं\_ (M&D डाल रहे हैं ... / I |)

(M&D <) मेरे चेहरे की जर्दियों से पूछो (M&D पूछो,) जो गोश्त के इस लोथड़े के गालों को अपनी तमाम सुर्खियां चुसाती रही हैं..... (M&D ...) उन सांसों से पूछो (M&D पूछो,) जो छुपे-चोरी (M&D चोरी-छुपे) इसको इसका हिस्सा पहुंचाते रहे हैं\_ (M&D )<sup>39</sup>

उंगलियां\_ (M&D ... / I अंगुलियां —) उठने दो उंगलियां..... (M&D ... / I अंगुलियां —) मैं उन्हें काट डालूंगी..... (M&D ... / I —) शोर मचेगा..... (M&D ... / I |) मैं यह उंगलियां (M&D तो मैं वह काटी हुई उंगलियां / I ये अंगुलियां) उठाकर अपने कानों में ठूस लूंगी\_ (M&D ... / I |) मैं गूंगी हो जाऊंगी, (I |) बहरी हो जाऊंगी, (I |) अंधी हो जाऊंगी..... (M&D ... / I —) मेरा गोश्त, (M&D e I x) मेरे इशारे समझ लिया करेगा..... (M&D ... / I —) मैं इसे (I उसे) टटोल-टटोलकर पहचान लिया करूंगी..... (M&D ... / I |)

मत छीनो..... (M&D ... / I —) मत छीनो इसे\_ (M&D ... / I —) यह मेरी कोख की मांग का सिंधूर (M&D e I सिंधूर) है\_ (M&D , / I |) यह (M&D x) मेरी ममता के माथे की

<sup>39</sup> L'intero paragrafo manca in I.



विदिया है..... (M&D , / I —) मेरे गुनाह (I गुनाहों) का कड़वा फल है\_\_\_ (M&D ' ' ' > / I —) लोग इस पर थू-थू करेंगे?..... (M&D ' ' ' > / I —) मैं चाट लूँगी (M&D लूँगी,) यह (M&D e I x) सब थूकें..... (M&D e I ' ' ')

देखो, (I x) मैं हाथ जोड़ती हूँ\_\_\_ (M&D , / I —) तुम्हारे (M&D x) पाँव पड़ती हूँ\_\_\_ (M&D ' ' ' / I |)

(M&D <) मेरे भरे हुए दूध के बर्तन औंधे न करो..... (I —) मेरे दिल के धूनके हुए खून के नर्म-नर्म गालों में आग न लगाओ\_\_\_ (M&D ' ' ' / I —) मेरी बाँहों के झूलनों की रस्सियाँ न तोड़ो\_\_\_ (M&D ' ' ' / I —) मेरे कानों को उन (I इन) गीतों से महरूम (I वंचित) न करो (M&D करो,) जो इसके (I उसके) रोने में मुझे सुनाई देते हैं\_\_\_ (M&D ' ' ' / I |)

मत छीनो\_\_\_ (M&D ' ' ' / I —) मत छीनो..... (M&D ' ' ' / I —) मुझसे जुदा (I अलग) न करो\_\_\_ (M&D , / I —) खुदा के लिए मुझे इससे (I उससे) जुदा (I अलग) न करो\_\_\_ (M&D ' ' ' / I |)

x x x x x x x

लाहौर\_ (M & D : / I x) २१, (M & D इक्कीस / I 21) जनवरी

धोबी मंडी से पुलिस ने एक नौजयदा<sup>40</sup> (I नवजात) बच्ची को सर्दी से ठिठुर्ते (M&D e I ठिठुर्ते हुए) सड़क के किनारे पड़ी हुई पाया और अपने कब्जे में ले लिया (M&D लिया ' ' ' / I लिया |) किसी संगदिल (I पत्थर दिल) ने बच्ची की गर्दन को मजबूती से कपड़े में जकड़ रखा था और उरियाँ (I और उसके नंगे) जिस्म को पानी से गीले (M&D जिस्म को गीले) कपड़े में बाँध रखा था ताकि (M&D था कि) वह सर्दी से मर जाए\_\_\_ (M&D , / I —) मगर वह जिंदा थी\_\_\_ (M&D ' ' ' / I |) बच्ची बहुत खूबसूरत है\_\_\_ (M&D , / I |) आँखें (M&D e I उसकी आँखें) नीली हैं\_\_\_ (M&D ' ' ' / I |) उसको (M&D बच्ची को) हस्पताल पहुँचा दिया गया है\_\_\_ (M&D e I |)

<sup>40</sup> M&D, in nota, नवजात.

*Sul ciglio della strada*<sup>42</sup>

“Era proprio di questi giorni... Il cielo era esattamente così azzurro come i suoi occhi, proprio come è oggi, limpido, terso... e anche il sole era proprio così tiepido, come piacevoli sogni<sup>43</sup>. Così pure la terra aveva esattamente questo stesso odore che in questo momento si sta spandendo in tutto il mio corpo... Ed io, giacendo in questo stesso modo, avevo abbandonato a lui la mia anima trepidante<sup>44</sup>.”

“Lui poi disse: ‘La mia vita, credimi, era priva di questi momenti che tu mi hai donato... Le parti vuote della mia esistenza che tu oggi hai riempito ti sono grate. Se tu non fossi entrata nella mia vita, la mia vita sarebbe rimasta forse incompleta per sempre...<sup>45</sup> Io non so che altro dirti... Il mio completamento è avvenuto, in modo così completo che sento di non avere più bisogno di te...’<sup>46</sup> E andò via... andò via per sempre.”

“I miei occhi piansero... il mio cuore pianse... Io lo supplicai, gli chiesi centomila volte: ‘Perché ora tu non hai più bisogno di me... proprio ora che è iniziato così intensamente... il mio bisogno di te, dopo quei momenti che, come hai detto tu, hanno riempito le parti vuote della tua esistenza?’<sup>47</sup>”

<sup>41</sup> Nel testo originale le virgolette del discorso diretto figurano solo all’inizio dei primi paragrafi, poi non più. Trattandosi di una narrazione in prima persona della protagonista, in questa traduzione le virgolette figureanno anche all’inizio di quei paragrafi in cui, nell’originale, mancano.

<sup>42</sup> ‘Sarak ke kināre’ è incluso tra i 17 racconti di Manto tradotti in inglese da Tahira Naqvi col titolo “On the Side of the Road” (Naqvi 1985: 236–41). Sia perché basata evidentemente su una edizione secondaria sia perché piuttosto esplicitiva, la traduzione di Naqvi, generalmente gradevole, si scosta spesso dal testo originale e non riproduce il linguaggio metaforico, privando il lettore di quel particolare gusto che tale linguaggio offre. Metterò in evidenza le differenze e deviazioni più notevoli.

<sup>43</sup> Nella traduzione di Naqvi si legge “and the sun shone with the warmth of pleasant dreams”.

<sup>44</sup> Naqvi traduce: “And lying there before him, I offered him my fluttering soul”. Come si può notare, è trascurata l’espressione *isi tarah lete lete* (giacendo in questo stesso modo). È da premettere che la donna sta ricordando evidentemente mentre è distesa, prossima al parto.

Per pura curiosità, si fa notare che secondo la trascrizione hindi di Issar l’espressione ‘avevo abbandonato a lui’ diventerebbe ‘avevo abbandonato a tutti’.

<sup>45</sup> Naqvi: “My life would have remained incomplete without you...” L’espressione “without you” sta per *tum merī zindagī meñ nah ātīñ to* (Se tu non fossi entrata nella mia vita). Manca, inoltre, la presenza non trascurabile delle parole *sāyad* (forse/perhaps) e *hameśah* (sempre/ever).

<sup>46</sup> Naqvi: “[...] My life is fulfilled now, it is so full I no longer need you”. Mentre vi è aggiunta la parola “now” non è tradotta l’espressione *kih mahsūs hotā hē* (che sento).

<sup>47</sup> Il discorso diretto di questo passo è reso nella traduzione di Naqvi nella forma indiretta, che sembra



“Lui disse: ‘Questi momenti non hanno fatto che donarmi scegliendole quelle particelle della tua esistenza che occorre al completamento della mia esistenza... Ora che il completamento è avvenuto, il nostro rapporto è finito automaticamente’.

“Che parole crudeli erano!... Io non potei sopportare questa lapidazione... Mi misi a piangere dirottamente... ma tutto questo non ebbe alcun effetto su di lui... Gli dissi: ‘Le particelle con cui è avvenuto il completamento della tua esistenza sono una parte della mia esistenza<sup>48</sup>. Non c’è forse un legame tra loro e me?...<sup>49</sup> Può la rimanente parte della mia esistenza spezzare il suo vincolo con loro? Tu ti sei completato... ma rendendo me incompleta...<sup>50</sup> Avevo per questo fatto di te il mio adorato?...’<sup>51</sup>

“Lui disse: ‘Le api ricavano il miele succhiando l’essenza dei fiori e dei boccioli, ma non ne portano neanche il residuo alle labbra dei fiori e dei boccioli... Dio si fa adorare, ma non adora... Lui ha dato vita all’esistenza dopo aver trascorso in privato<sup>52</sup> alcuni momenti con il nulla... E dov’è ora il nulla?... Che bisogno ha di esso l’esistenza?...<sup>53</sup> Il nulla era una madre, morta sul letto della maternità mentre generava l’esistenza’<sup>54</sup>.

“La donna può piangere... non può addurre argomenti... Il più grande argomento della donna è il pianto che scorre dai suoi occhi... Io gli dissi ‘Guarda... io piango... sono lacrime che sgorgano dai miei occhi. Tu se vuoi andare va’, ma<sup>55</sup> avvolgi alcune di queste mie lacrime nel sudario del tuo fazzoletto e portale con te... Quanto a me, io starò tutta la vita a piangere...<sup>56</sup> mi resterà, ecco, il ricordo che anche tu hai provveduto a seppellire alcune lacrime... per rendere felice me’<sup>57</sup>.

meno efficace; e contiene cose in più di quelle presenti nel testo originale. Vediamo: “I asked him a million times why he no longer needed me, why he was abandoning me when I desperately needed him; why was he turning away from me after sharing moments which he claimed had filled the vacuum in his being?” In particolare si fa notare che l’espressione “why was he turning away from me” non c’è nell’originale.

<sup>48</sup> Si noti che nella traduzione di Naqvi la parola *hasī* (esistenza) è resa con il pronome “your”: “These fragments that have helped shape your fulfilment are a part of my being; [...]”

<sup>49</sup> Naqvi: “and the rest of my person?” per *mujh se* (con me) “e me”.

<sup>50</sup> Naqvi: “You have made yourself whole, but you have done so at the cost of my integrity.”

<sup>51</sup> Naqvi: “[...] Is this what I deified you for?”

<sup>52</sup> Con l’espressione urdu *xalvat men* si può intendere anche rapporto sessuale.

<sup>53</sup> Quest’ultima frase manca in Naqvi.

<sup>54</sup> Naqvi: “[...] Like a mother it gave birth to existence and then died in childbirth.”

<sup>55</sup> Naqvi: “You are leaving me, but before you go, [...]”

<sup>56</sup> Questa frase in Naqvi manca.

<sup>57</sup> Naqvi: “[...] I’ll know that at least you provided a shroud for a few of my tears, just to make me happy.”

“Lui disse: ‘Io ti ho già resa felice... Ho ormai infuso in te quel piacere intenso, del quale tu prima vedevi soltanto miraggi...<sup>58</sup> Non possono quel godimento e quell’inebriamento confortarti nei restanti momenti della tua vita?’<sup>59</sup> Tu dici che il mio completamento ha reso te incompleta<sup>60</sup>, ma non è forse proprio questa incompletezza sufficiente per tenere in moto la tua vita?...<sup>61</sup> Io sono uomo. Oggi mi hai completato tu, domani mi completerà un’altra... La mia esistenza è fatta un po’ di natura tale che verranno tanti di quei momenti nel suo corso nei quali avrà sete di completamento... e verranno tante di quelle donne come te che riempiranno le parti vuote prodotte da quei momenti...’<sup>62</sup>

“Io continuai a piangere, a disperare.

“Pensai: ‘Perché mi sono abbandonata a quei pochi momenti che or ora io tenevo in pugno... no... che loro tenevano in pugno me?’<sup>63</sup> Perché ho introdotto la mia anima trepidante nella loro gabbia aperta?...<sup>64</sup> C’era un godimento, c’era un piacere, c’era un inebriamento... c’era, certamente c’era tutto questo!... e questo consisteva nella collisione tra lui e me...<sup>65</sup> Ma perché... lui è rimasto illeso... e in me si è scatenato un nubifragio?...<sup>66</sup> Perché lui ora non sente più bisogno di me,

<sup>58</sup> Naqvi: “[...] I’ve been instrumental in bringing you that perfect happiness which you had only dreamt about until now [...]” Stando all’edizione I, che non la riporta, questa intera frase verrebbe meno anche in traduzione.

<sup>59</sup> Naqvi: “[...] Can’t you allow the effects of this happiness to sustain you? [...]”

<sup>60</sup> Naqvi usa la parola “fragmented” come equivalente di *adhūrā* (incompleto, incompiuto).

<sup>61</sup> Naqvi: “[...] But isn’t this fragmentation enough to give your life meaning? [...]” Anche qui “fragmentation” sta per *adhūrāpan* “incompletion”.

<sup>62</sup> Naqvi: “[...] ... the nature of my being is such that it will thirst and hunger for completion often, and many others like yourself will fill the gaps in my existence.”

<sup>63</sup> Naqvi: “These moments were in my control... but no, wait, it was I who was in their power.” Non c’è traccia di *abhī abhī* (or ora, un attimo prima).

<sup>64</sup> Naqvi: “[...] Why did I allow myself to become entrapped? Why did I let my fluttering spirit become enslaved? [...]” Qui la traduttrice ha evitato, credo poco opportunamente, di rendere in modo più consono la frase originale *Mēn ne kyon apnī pharpharāī rūh un ke munh-khule qafas men dāl dī...* “Why did I introduce my fluttering soul in their mouth-opened cage?...” Infatti, quanto segue si riferisce proprio alla parola *qafas* (cage/gabbia).

<sup>65</sup> Naqvi: “[...] It is true these moments carried a special joy, a special meaning because we were one [...]” Nella prima frase, il riferimento è fatto ai “momenti” e non alla “gabbia di quei momenti”; nella seconda frase, la traduttrice esprime il rapporto d’amore come unione laddove l’autore lo immagina come “scontro”, usando la parola *taṣādum* (collision, clash, conflict). Ne deriva che Naqvi ha ugualmente reso il senso, ma non il linguaggio. A parte ciò, come spiega gli effetti di questo “scontro” di cui si parla nelle frasi seguenti?

<sup>66</sup> Naqvi: “[...] He remained whole while I was shattered. [...]” L’espressione “I was shattered” sta per *mujh men tareye par ga’e*, che letteralmente significa “le cateratte caddero su di me”.



mentre io sento bisogno di lui in modo ancora più intenso?... Lui è divenuto forte, io sono diventata debole... Perché di due nuvole che si abbracciano nel cielo una si mette a piovere lacrime, l'altra, trasformatasi in fulmine, si diverte con quella pioggia, le piomba addosso lampeggiando e scompare?...<sup>67</sup> Di chi è questa legge?... Del cielo... della terra... o del loro Creatore?

“Rimasi a pensare, a disperare”<sup>68</sup>.

“Il diventare congegnandosi di due anime una sola e il loro immenso espandersi dopo essere diventate una... è tutto questo poesia?...<sup>69</sup> No, due anime che si congegnano raggiungono certamente quel piccolissimo punto che dilatandosi diventa universo... Ma in questo universo, perché a volte un'anima viene lasciata ferita?...<sup>70</sup> Forse per la colpa di avere aiutato l'altra anima a raggiungere quel piccolissimo punto?”<sup>71</sup>

“Che universo è questo?”

“Era proprio di questi giorni. Il cielo era esattamente così azzurro come i suoi occhi, proprio come è oggi... e anche il sole era esattamente così tiepido... e io, giacendo in questo stesso modo<sup>72</sup>, avevo abbandonato a lui la mia anima trepidante... Lui non è qui...<sup>73</sup> Ora che è divenuto un fulmine, chi sa con i lamenti di quali povere nuvole si starà sollazzando!...<sup>74</sup> Raggiunto il suo completamento se ne andò... Era un serpe, che mi ha morso ed è scappato via... Ma perché ora i segni che mi ha lasciato si stanno agitando nel mio ventre?... Sta forse avvenendo il mio completamento?”

<sup>67</sup> L'ultima parte di questo periodo contiene delle differenze terminologiche nelle due trascrizioni urdu successive che, tuttavia, non influiscono granché sul significato complessivo. Quanto alla traduzione di Naqvi, vi notiamo semplificazione in quest'ultima frase: “and the other blazon across the sky as lightning and then disappear?” Si noti anche che i verbi sono al plurale anziché al singolare.

<sup>68</sup> Naqvi: “I was tormented by these thoughts.”

<sup>69</sup> Naqvi: “The union of two spirits, the expansion of the soul with that union is this only poetry?” Perché l'aggiunta di “only”?

<sup>70</sup> Naqvi: “... but why is one spirit bruised and left to wander?” Non è resa l'espressione *is kā'ināt meñ* (in questo universo), mentre il verbo “to wander” è un'aggiunta.

<sup>71</sup> Naqvi traduce semplicemente “at this point?”.

<sup>72</sup> Naqvi: “It was this time of year – the sky was blue like his eyes, just as it is today ... and lying there before him, [...]” Anche qui, mancano le equivalenti espressioni di *ôr dhūp bhī êsī hī kunkunī thī... ôr [...] isī tarah lete lete* (Anche il sole era esattamente così tiepido... e [...] in questo stesso modo).

<sup>73</sup> Naqvi: “He is no longer here...” L'espressione “no longer” è un po' deviante. La donna si riferisce al momento in cui sta partorendo, non a quello dell'incontro. Infatti, la frase originale è *vah mâjūd nahīñ hē* che letteralmente significa “lui non è presente”.

<sup>74</sup> Naqvi: “... he may have assumed the form of a thunder bolt, chasing, who knows what tear-laden clouds...”

“No, no!... Come può questo essere completamento?... Questo è invece rovina!...”

“Perché, però, queste parti vuote del mio corpo si stanno riempiendo?... Queste cavità di quali detriti si vanno riempiendo?... Che sono questi fruscii che attraversano le mie vene?...<sup>75</sup> Per giungere a quale piccolo punto io, contraendomi, mi sto contorcendo nel ventre?...<sup>76</sup> Per emergere in quali mari, dopo che è affondata, si sta alzando ora la mia barca...?”

“Per quale ospite viene riscaldato il latte sui fornelli che ardono dentro di me? Per chi sta preparando soffici coperte questo mio cuore, cardandomi incessantemente il sangue?<sup>77</sup> Per chi questa mia mente sta cucendo piccoli indumenti graziosi coi fili variopinti delle mie immaginazioni?”

“Per chi si sta facendo luminoso il mio colore?...<sup>78</sup> Perché i sussulti, intrappolati in ogni parte e ogni poro del mio corpo, si vanno trasformando in ninne-nanne?... ”

“Era proprio di questi giorni. Il cielo era esattamente così azzurro come i suoi occhi, proprio come è oggi... Ma perché ora il cielo è sceso dalle sue altezze e si è steso nel mio ventre?...<sup>79</sup> Perché i suoi occhi così azzurri vagano correndo nelle mie vene?”

“Perché la sacralità degli archi delle moschee si sta calando nelle rotondità del mio petto?”<sup>80</sup>

“No, no!... Non è per niente sacralità questo... Io abatterò questi archi... spegnerò tutti i fornelli dentro di me sui quali stanno le pentole per l'ospite non invitato...<sup>81</sup> Aggroviglierò tra loro tutti i fili colorati delle mie immaginazioni...<sup>82</sup> ”

“Era proprio di questi giorni. Il cielo era esattamente così azzurro come i suoi occhi, proprio come è oggi... Ma perché io ricordo quei giorni da sopra il cui petto lui si è portato via perfino le sue orme?...<sup>83</sup> ”

<sup>75</sup> Naqvi: “what is this strange sizzling in my blood...”

<sup>76</sup> Naqvi: “What minute point in my body am I yearning to reach...”

<sup>77</sup> Naqvi: “My heart is converting my blood into soft, delicate coverlets for whom?”

<sup>78</sup> Naqvi: “Why is my face radiant?”

<sup>79</sup> Naqvi: “... but why has the sky descended to become the tautness inside my belly?”

<sup>80</sup> Naqvi: “Why does the fullness of my breasts remind me of the sacred arches in a mosque? What is this sanctity I feel?”

<sup>81</sup> Naqvi: “I've put out the fires within me over which a repast is being prepared for an unwanted guest—” Si noti “I've put out” for *sard kar dūngī* (I'll put out).

<sup>82</sup> Naqvi: “I'll entangle all the coloured threads of my thought.”

<sup>83</sup> Naqvi: “... but why must I think of those days from which he has effected the very shadow of his foot-prints?”



“Ma questa... di chi è quest’orma che sta palpitando nelle profondità del mio ventre?...<sup>84</sup> Non la conosco io?...”

“La raschierò... la cancellerò...<sup>85</sup> È un’ascenso, è un tumore, un terribile tumore...”

“Perché, però, ho la sensazione che sia un batuffolo di ovatta?...<sup>86</sup> E se è un batuffolo, per quale ferita?... Per quella ferita che lui mi ha fatto e poi è andato via?... No, no!... Sembra che sia per una ferita naturale... una ferita che io non ho mai visto... che stava, chi sa da quando, dormendo nel mio ventre...”

“Cos’è questo ventre?... Un inutile cocchio per passatempo... un giocattolo per bambini... Lo farò in mille pezzi io.”

“Ma chi mi sussurra all’orecchio: ‘Questo mondo è un crocevia... Perché vuoi frantumare in piazza il tuo cocchio?... Ricordati, le dita si punteranno contro di te!...’<sup>87</sup>”

“Le dita!... Perché non dovrebbero le dita puntarsi là dove se ne è andato lui, dopo aver completato la propria esistenza?...<sup>88</sup> Non conoscono le dita quella strada?...<sup>89</sup> Questo mondo è un crocevia!...”

<sup>84</sup> Naqvi: “But what of these other footprints struggling within the depths of my body?” A parte la semplificazione della prima parte di questa frase e dell’aggiunta di “other”, qui la traduttrice rende poco fedelmente con “what of these other footprints” l’espressione originale *yah naq̄s-e qadam kis kā hē* (di chi è quest’orma? / whose is this footprint?). Nella traduzione di questa frase, Naqvi sembra confondere l’espressione *yah naq̄s-e qadam* (quest’orma / this footprint), che è singolare, con quella della frase finale del paragrafo precedente, *apne naq̄s-e qadam* (le sue orme / his footprints), che è plurale. La differenza sostanziale è che laddove l’espressione in parola è plurale, ossia quest’ultima (nella frase: lui ha portato via persino le sue orme?... / he has effected the very shadow of his footprints?), essa indica le orme dell’uomo per significare che lui se n’è andato senza lasciare alcuna traccia di sé; laddove è invece singolare, ossia *yah kis kā naq̄s-e qadam* (di chi è quest’orma? / whose is this footprint?), essa significa l’“orma” che si agita nel grembo di lei. Tra le due espressioni non c’è alcuna connessione. Sono, come dire, orme diverse. L’interpretazione di Naqvi dell’espressione in discussione influenzerà negli stessi termini il seguito della narrazione.

<sup>85</sup> Nell’edizione hindi M&D è qui inserita la frase *yah naq̄s-e-qadam nahīn* (Questa non è un’orma).

<sup>86</sup> Naqvi: “Why do I feel that they are really a balm [...]”

<sup>87</sup> Naqvi: ““The world is a crossroad, why are you proclaiming your secret... remember you’ll be ostracized””. È una traduzione esplicativa. Vedi nota seguente.

<sup>88</sup> Naqvi: “Why won’t he be ostracised too, he who found wholeness and then abandoned me?” A parte la forma esplicativa della traduzione, qui va notata l’assenza della parola *ungliyān* che figura all’inizio della frase originale, per dar forza al risentimento della donna, e l’aggiunta della congiunzione “too” che cambia il senso dell’espressione, facendo credere che la donna riconosca di essere colpevole e quindi meritevole di condanna tanto quanto lui. Mentre non è così. La parola *ungliyān* (dita/fingers) è essenziale nel discorso che segue.

<sup>89</sup> Naqvi: “Do people not know where he went?”

Lui, però, allora, se ne andò abbandonandomi a un bivio... incompletezza da un lato, incompletezza dall’altro... lacrime qui, lacrime lì...<sup>90</sup>

“Ma di chi è questa lacrima che nella mia conchiglia sta diventando perla? ...<sup>91</sup> Dove si incasterà questa perla?”

“Le dita si punteranno... Quando la bocca della conchiglia si aprirà e la perla sguscerà e cadrà nel crocevia, le dita, allora, si punteranno... sia contro la conchiglia sia contro la perla... E quelle dita si trasformeranno in serpentelli e le morderanno tutte e due e le renderanno blu con il loro veleno<sup>92</sup>.”

“Il cielo era esattamente così azzurro come i suoi occhi, proprio come è oggi... Perché non cade il cielo?... Quali colonne lo sostengono?... Non era sufficiente il terremoto avvenuto quel giorno per scuotere le fondamenta di quelle colonne?...<sup>93</sup> Perché, insomma, il cielo mi pende ancora allo stesso modo sul capo?”

“La mia anima è sprofondata nel sudore... ogni suo poro si è aperto. Tutt’intorno arde il fuoco... dentro di me, l’oro si fonde nel crogiuolo... I mantici soffiano, le fiamme si alzano, l’oro bolle come la lava del vulcano... occhi azzurri corrono ansimando nelle mie vene... Ci sono campanelli che suonano... sta venendo qualcuno... sta venendo qualcuno...”

“Chiudete... chiudete la porta...”

“Il crogiuolo si è rovesciato... l’oro fuso si sta versando... i campanelli stanno suonando... lui sta venendo...<sup>94</sup> Gli occhi mi si stanno chiudendo... il cielo azzurro si è intorbidito e sta venendo giù...<sup>95</sup>”

“Del pianto di chi è questa voce?... Fatela tacere... le sue grida mi stanno martellando il cuore... fatela tacere, fatela tacere!... Io sto diventando grembo... perché sto diventando grembo?...<sup>96</sup>”

<sup>90</sup> Naqvi: “there was something shattered on both sides, and there were tears.”

<sup>91</sup> Naqvi: “But whose tear is this that slowly becomes a pearl inside my body...” Qui si può notare l’aggiunta della parola “slowly” e la presenza del termine “body” come esplicativo di *śīp* (conchiglia).

<sup>92</sup> Naqvi: “Eyebrows will be raised, fingers will be lifted; when the shell reveals its contents, when the pearl slips out and falls on the ground, eyebrows will be raised, fingers will be pointed at the shell and at the pearl, and then these fingers will turn into snakes and sting the pearl and its shell.” Da notare qui sono: l’aggiunta dell’espressione, del resto ripetuta, “Eyebrows will be raised”; la forma esplicativa della frase “when the shell reveals its contents”; e il senso generico ed esplicativo dell’espressione finale “and sting the pearl and its shell.”

<sup>93</sup> Naqvi: “Why did the quaking of the earth on that day not shake their foundations?” Le parole iniziali “Why did” stanno per *Kyā* [...] *kāfi nahīn thā?* (Non era sufficiente? Was it not enough?).

<sup>94</sup> Questa frase, come notato, non figura nella trascrizione hindi di M&D.

<sup>95</sup> Naqvi: “... I’m faint, the blue sky is descending upon me.”

<sup>96</sup> Naqvi: “... I’m a lap... why am I a lap?”



“Le mie braccia si stanno aprendo, il latte sta bollendo sui fornelli, le rotondità del mio petto si stanno trasformando in tazze...<sup>97</sup> Prendete questo pezzo di carne e adagiatelo tra le soffici gote di sangue battuto del mio cuore...<sup>98</sup>

“Non portatelo via!... Non portatelo via!... Non separatelo da me! Per amor di Dio, non separatelo da me!...

“Le dita... le dita... Lasciate che si puntino le dita... Non m’importa... Questo mondo è un crocevia?... Lasciate che si rompano tutti i cocci della mia vita...<sup>99</sup>

“La mia vita si distruggerà?... Lasciate che avvenga... Restituitemi la mia carne... Non portatemi via questo pezzo della mia anima...<sup>100</sup> voi non sapete quanto sia prezioso...<sup>101</sup> Questo è il gioiello che mi hanno regalato quei pochi attimi... quei pochi attimi che, scegliendo molte particelle della mia esistenza, hanno fatto il completamento di uno, e che, lasciando me incompleta nei miei pensieri, sono scomparsi... Il mio completamento è avvenuto oggi...<sup>102</sup>

“Credetemi... credetemi... Chiedetelo al vuoto del mio ventre... chiedetelo ai miei seni riempiti di latte... chiedetelo alle ninnenanne che si stanno sempre più avvicinando, assopiti tutti i sussulti in ogni parte e ogni poro del mio corpo... chiedetelo ai cullamenti che si stanno preparando nelle mie braccia...<sup>103</sup>

“Chiedetelo al pallore del mio volto che ha fatto succhiare in continuazione tutto il suo rossore alle gote di questo pezzo di carne... chiedetelo al respiro che non ha fatto che trasmettergli segretamente la parte di lui.<sup>104</sup>

“Le dita! Lasciate che si puntino le dita... lo le taglierò...<sup>105</sup> Si griderà allo

<sup>97</sup> Naqvi: “the roundness of my breasts is like cups...”

<sup>98</sup> Naqvi: “and place it upon the softness of my heart’s blood...”

<sup>99</sup> Naqvi: “... this world is a crossroad... let all my secrets be made known...” La traduzione rende il senso, ma perde l’effetto della metafora.

<sup>100</sup> Naqvi: “... don’t take away from me what is part of my own flesh...”

<sup>101</sup> Nella trascrizione hindi di M&D la frase recita più semplicemente “Questo è molto prezioso”.

<sup>102</sup> Naqvi: “they thought I was disintegrated... but I’ve become whole today.” Stando alla lettera, la traduzione è “e [quegli attimi] lasciando me incompleta nei propri pensieri se ne andarono... Il mio completamento è avvenuto oggi.” Prima osservazione: è vero che dal punto di vista grammaticale la parola “propri” nell’originale si riferisce a “quegli attimi”, ma dal punto di vista contestuale pare più ovvio che l’autore la usi con riferimento al pronome “me”; seconda osservazione: da dove è venuta fuori la congiunzione “but”? Pare ci sia una forzatura nella traduzione di questo passo.

<sup>103</sup> Naqvi: “... ask the lullabies that have replaced my despairing thoughts... ask the cradle of my arms.”

<sup>104</sup> Naqvi: “Ask the paleness of my cheek which has fed its color to this bundle of flesh... ask my breath which gave it life.” Se nella prima parte di questo paragrafo si nota una superficiale modifica dell’originale, nella seconda parte è trascurato quando fa riferimento all’eredità biologica del padre.

<sup>105</sup> Naqvi: “I’ve cut them”. Perché mai “I’ve cut” invece di “I’ll cut”?

scandalo?...<sup>106</sup> Io raccoglierò queste dita e me le infilerò nelle orecchie...<sup>107</sup> Diventerò muta, diventerò sorda, diventerò cieca... La mia carne comprenderà ogni volta i miei gesti... io la riconoscerò sempre toccandola...<sup>108</sup>

“Non portatela via... non portatela via... È il segno del connubio del mio grembo<sup>109</sup>, è il simbolo della mia maternità... è il frutto amaro del mio peccato...<sup>110</sup> La gente le sputerà addosso?... Io leccherò tutti quegli sputi...<sup>111</sup>

“Guardate, io congiungo le mani... Mi prostro ai vostri piedi...<sup>112</sup>

“Non rovesciate i miei recipienti riempiti di latte... non appiccate il fuoco alle delicate gote di sangue battuto del mio cuore... Non spezzate le corde dei dondoli delle mie braccia...<sup>113</sup> Non private le mie orecchie di quei canti che odo nel suo pianto...

“Non portatela via... non portatemela via... non separatela da me... per amor di Dio, non separatemi dalla mia carne”<sup>114</sup>

\* \* \*

Lahore, 21 gennaio [19..]

La polizia di Dhobimandi ha trovato abbandonata sul ciglio di una strada una bambina appena nata, tremante dal freddo, e l’ha presa in sua custodia.<sup>115</sup>

Un cuore di pietra aveva stretto forte un pezzo di stoffa al collo della creatura e avvolto il corpicino nudo in un panno bagnato per farla morire di freddo.

<sup>106</sup> Secondo la trascrizione hindi M&D si dovrebbe tradurre: “Se si griderà...”

<sup>107</sup> Secondo la trascrizione hindi M&D quest’ultima parte della frase recita più esattamente “con quelle dita tagliate”. Così infatti è tradotto da Naqvi: “I’ll pick up the chopped fingers and stuff them in my ears to shut out the sound...” Ma nell’originale il senso di “chopped fingers” (dita tagliate) non è così esplicito.

<sup>108</sup> Naqvi: “my flesh will recognize my intent. I’ll know it by its touch.”

<sup>109</sup> Naqvi: “it is the life of my womb [...]” In questa frase, “it is the life” sta per *māng kā sindhūr hē* che letteralmente significa “il vermiglio della scriminatura”, ossia quella polvere rossa che la donna indiana mette lungo la divisa dei capelli quando si sposa.

<sup>110</sup> Qui, nella traduzione di Naqvi figura il punto interrogativo. Ritengo si tratti di un errore di stampa.

<sup>111</sup> Nell’edizione urdu NI, qui il paragrafo continua con un’altra frase, *...ānval samajh kar s̄āf kar dūngī...*, che troviamo tradotta in Naqvi: “for me it will be an act of worship.”

<sup>112</sup> Naqvi: “Look, I beg you... I implore you.”

<sup>113</sup> Naqvi: “Don’t empty the pots overflowing with my milk... don’t burn the softness and warmth of my heart’s blood... don’t cut off the strings of my cradle [...]”

<sup>114</sup> Naqvi: “don’t separate it from me.” Nella frase originale abbiamo *mujhe us se* (me da essa).

<sup>115</sup> Naqvi: “The police discovered a newborn female infant lying on the side of a road in Dhobi Mandi this morning.” Mentre vi è aggiunta l’espressione “this morning”, manca l’equivalente di *ōr apne qabze meñ le liyā* (e [la] prese in sua custodia).



Ma lei era viva<sup>116</sup>. La bambina è molto bella. Gli occhi sono azzurri. È stata ricoverata in ospedale.

\* \* \*

#### BIBLIOGRAFIA

- Anand, M. R. e Iqbal Singh (1945) trr., 'Coachman and the New Constitution', in Idd., edd., *Indian Short Stories*. London.
- Ask, U. N. (1956) *Maṅṭo: Merā duśman*. Ilāhābād [Allahabad], I ed.
- 'Azīm, V. (1982) *Maṅṭo kā fan*. Dihlī [Delhi].
- Bausani, A. (1958) *Storia delle letterature del Pakistan*. Milano, pp. 208–10.
- Bhalla, A. (1997) ed., *Life and Works of Saadat Hasan Manto*. Shimla.
- Candr, K. (1948) *Sa'ādat Ḥasan Maṅṭo*. Kutub Pabliśarz Limitaḍ. Bamba'ī, pp. 32–42, 43–58.
- Coppola, C. (1964) tr., 'The New Law', in *Phoenix*, India Issue, Winter 1964, pp. 27–36.
- Flemming, L. A. (1978) tr., 'Khol do' (Open up), in *Journal of South Asian Literature*, pp. 157–59.
- (1985) introduzione di, in Naqvi, T., tr., *Another lonely voice. The Life and Works of Saadat Hasan Manto*. Lahore, pp. 1–133.
- Ḥamīd, A. (1995) 'Sa'ādat Ḥasan Maṅṭo', in Id., *Cānd cahre*. Lāhor [Lahore], pp. 27–47.
- Holdene, R. B. (1970) 'Toba Tek Singh', in *Mahfil*, pp. 19–25.
- Iqbal, M. (1955) tr., 'Toba Tek Singh', in *Thought*, August II.
- Issar, D. (1996) ed., *Maṅṭonāmā*. Dillī [Delhi].
- Jalal, H. (s.d.) tr., 'Sakīna' [nome del personaggio femminile del racconto 'Khol do' (Apri)], in Id., *Black Milk*, Alkitab, Lahore.
- (s.d.) tr., 'New Constitution', in Id., *Black Milk*, cit.
- (s.d.) tr., 'Odour', in Id., *Black Milk*, cit.
- Jēn, Jī. (1996) ed., *Sansār kī śreṣṭh kahāniyān*. Nayī Dillī [New Delhi], pp. 266–72.
- Kushwant Singh (1965) tr., 'Exchange of lunatics', in Id., *Land of five rivers*. Bombay.
- Maiello, A. (1991) 'Toba Tek Singh: La violenza della divisione dell'India', in *Sangue e antropologia nella teologia medievale: Atti della VII Settimana*, Roma, 27 novembre – 2 dicembre 1989. Roma, pp. 799–806.
- Maṅṭo, S.Ḥ. (1952) 'Sarak ke kināre', in *Nuqūś*, May, nn. 21–22, pp. 104–107.
- (1993) *Dastāvez*, edd. B. Menra e Ś. Datt, 5 voll. Nayī Dillī–Paṭnā.
- (1966) *Maṅṭoke maṛzāmeñ*, I ed. 1942. Lāhor [Lahore].
- (2000) *Adālat ke kaṭghare meñ*, ed. D. Issar. Dillī [Delhi].
- Milton, D. L. & Clifford, W. (1961) *A Treasury of Modern Asian Stories*. New York.
- Muhsan, M. (1982) *Sa'ādat Ḥasan Maṅṭo: apnī taxlīqāt kī rośanī meñ*. Naī Dihlī [New Delhi].

<sup>116</sup> Naqvi: "Tightly bound around her neck was a rag and her body had been drapped in a wet cloth, probably with the intent of making her freeze to death. But the girl was still alive." Osservazioni: anzitutto non è tradotta l'espressione più importante del pezzo giornalistico *kisī sangdil ne* (un cuore di pietra); invece di "body" dovremmo avere "naked body"; l'espressione "probably with the intent of" sembra abbondante per la congiunzione *kih* (che, perché, affinché); la parola "still" è aggiuntiva.

- Naim, C.M. & Schmidt, R.L. (1963) trr., 'Thanda gosht' (Cold meat), in *Mahfil*, vol. I, n. 1, pp. 14–19.
- Naim, C.M. & Ali, A. (1983) trr., 'Mozelle' (Mozelle), in *Selected short Stories from Pakistan*. New Delhi, pp. 191–213.
- Naqvi, T. (1985) tr., *Another lonely voice. The Life and Works of Saadat Hasan Manto*, con introduzione di Flemming, L.A. Lahore, pp. 135–306.
- Nardella, U. (1971) 'Il novellista urdu Sa'ādat Ḥasan Maṅṭo, I (Vita e personalità)', in *AION*, vol. 31, pp. 41–73.
- (1973) 'Il novellista urdu Sa'ādat Ḥasan Maṅṭo, II (Considerazioni generali sull'artista e il periodo storico-letterario)', in *AION*, vol. 33, pp. 47–60.
- (1974) 'Il novellista urdu Sa'ādat Ḥasan Maṅṭo, III (Opere e arte)', in *AION*, vol. 34, pp. 217–46.
- (1987) tr., 'Il fumo' ['Dhuāñ'], in *Nuovi Orizzonti*. Cosenza, 1987, n. 1 (2), pp. 97–103.
- (1994) 'Il sangue nell'opera di S. Ḥ. Maṅṭo', in *Annuario*, Liceo Classico "Pietro Giannone", San Marco in Lamis (Foggia). Foggia, pp. 15–41. Contiene la traduzione del racconto "Qāsim" (nome del protagonista).
- (1997) tr., 'Un certo odore' ['Bū'], in *Nuove Lettere*, gennaio, nn. 9–10, pp. 143–49.
- (1999) 'Ataturk in un racconto di Saadat Hasan Manto', in *AION*, vol. 59, pp. 300–315.
- Premī, B. (1989) *Sa'ādat Ḥasan Maṅṭo. Hayāt ōr kārnāme*. Śrīnagar.
- (1994) *Maṅṭo kathā*. Na'ī Dillī [New Delhi].
- Ramanujan, A. K. (1997) 'Invisible Bodies', in *The New Yorker*, June 23 & 30, p. 57.
- Rushdie, S. and West, E. (1997) *The Vintage Writing Book of Indian Writing 1947–1997*. Vintage, pp. ix–x.
- Rushdie–I, S. (1997), introduzione di, in Rushdie, S. and West, E. [...]
- Rushdie–2, S. (1997) 'Damne, This Is the Oriental Scene for You!', in *The New Yorker*, June 23 & 30, pp. 50–61.
- Śirīñ, M. (1956) *Maṅṭo kī fannī takmīl*, in *Nuqūś Maṅṭo Nambar*, nn. 49–50, pp. 217–21.
- (1991) *Maṅṭo: nūrī nah nārī*. Dihlī [Delhi].
- 'Ulvi, V. (1997) *Maṅṭo: ek muṭāla'ah*. Na'ī Dihlī [New Delhi].
- Vadhāvan, J. C. (1989), data della prefazione di Qamar Ra'īs, *Maṅṭo nāmāh*. Dihlī [Delhi].
- Wadawan, J. C. (1998) *Manto Naama. The Life of Saadat Hasan Manto*, tr. Jai Ratan. New Delhi.
- Vikram, N. K. (1997) *Urdū kahānikār. Saādat Ḥasan Maṅṭo ōr unki śreṣṭh kahāniyān*. Dillī [Delhi].



PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION LEXICOLOGIQUE  
DES ANCIENS VOCABULAIRES MULTILINGUES

ADEL SIDARUS\*

(Évora, Portugal)

Il est intéressant de noter que parmi les plus anciens textes de l'humanité qui soient en relation avec la linguistique, on compte des vocabulaires bilingues (onomasiologiques), provenant de la Mésopotamie suméro-accadienne des environs de 2300 avant l'ère chrétienne.<sup>1</sup> En effet, l'administration centralisée et la dynamique interculturelle d'empires multilingues, les échanges commerciaux et diplomatiques entre peuples à écriture, ou encore l'expansion de religions universelles ont constitué autant de facteurs qui ont mené à la composition et à la diffusion d'écrits offrant des correspondances interlinguistiques aux mots nécessaires à la communication.

Rappelons pour l'époque dite classique de l'espace méditerranéen, les nombreux glossaires gréco-latins ou vice-versa qui y ont circulé.<sup>2</sup> Une grande partie nous est parvenue sous la forme des fameux *Hermeneumata* du Moyen-âge européen.<sup>3</sup> A la même époque et jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, pour accompagner l'affirmation

\* Il m'est un grand plaisir de participer à ce volume d'hommage au Prof. Giovanni Oman avec une contribution qui porte en même temps sur la lexicologie et sur l'Égypte: deux réalités qui le touchent de près autant que moi-même. Ce texte a été présenté en 1997, à l'*Annual Colloquium of the Henry Sweet Society for the History of Linguistic Ideas*, tenu à Luton (U.K.).

<sup>1</sup> Civil 1975. On pourra consulter aussi le bref exposé du même auteur dans le manuel de Lepschy 1990 ou 1994, et les différentes histoires de lexicographie aux paragraphes ou chapitres correspondants: Zgusta 1971; Hartmann 1986; Hausmann 1989.

<sup>2</sup> Voir notamment Krammer 1983. Voir aussi dans: Zgusta 1971; Collinson 1982; Hartmann 1986; Hausmann 1989.

<sup>3</sup> Götz 1892. Voir là-dessus les analyses de Debut 1984 et Dionisotti 1988, 26-31.



progressive des différents idiomes vernaculaires ou l'acquisition des langues étrangères, ainsi que la diffusion de l'éducation systématique, ont surgi un peu partout en Europe des vocabulaires bilingues, dans lesquels le latin entrait presque toujours en jeu.<sup>4</sup> Entre-temps, d'autres peuples du Moyen Orient avaient entrepris la même tâche en se servant d'abord du grec et plus tard de l'arabe.<sup>5</sup>

C'est dans ce dernier contexte que se situe la tradition lexicographique copte objet de notre recherche et que nous nous proposons de prendre ici comme exemple.<sup>6</sup> Elle a donné lieu à une vingtaine de textes bilingues ou trilingues (copte-arabe, grec-arabe (!), grec-copte-arabe), tenant des différents genres lexicographiques: onomasiologique, alphabétique (à la manière grecque ou arabe), glossaires de textes, vocabulaire d'homonymes, miscellanées lexicales. En ce qui touche le copte lui-même, ces vocabulaires portent tantôt sur le dialecte ou idiome bohaïrique, celui de la Basse-Egypte et des institutions ecclésiastiques, tantôt sur le sahidique, la langue véhiculaire des campagnes de la Haute-Egypte jusqu'au XIV<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle.

Ces textes révèlent des rapports multiples et croisés entre eux, de même qu'une sédimentation progressive de matériaux et de perspectives, dont les origines immédiates devraient remonter au V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle (!): onomastiques monolingues ou bilingues, vocabulaires alphabétiques, glossaires de textes bibliques ou liturgiques. Les réalisations ultimes datent du début du XIV<sup>e</sup> siècle avec les grandes compilations que constituent le *Liber graduum*, un anonyme trilingue, gréco-sahidico-arabe, et la *Scala magna* bohaïrico-arabe de l'encyclopédiste Abū l-Barakāt Ibn Kabar (m. 1324).

Une analyse comparative et diachronique de cet amalgame lexicographique permet d'y déceler une double école ou tradition: l'une gréco-égyptienne, gréco-copte ou gréco-arabe (!), et l'autre copte/copto-arabe, qu'elle soit sahidique ou bohaïrique. Mais cette double école s'insère, à son tour, dans une tradition de lexicographie onomasiologique locale remontant à l'époque pharaonique, donc vieille de quelque quatre mil ans.

<sup>4</sup> Collinson 1982, 45-53; Bischoff 1966; Kaltz 1995; Niederehe 1996. Voir aussi les histoires de lexicographie déjà citées.

<sup>5</sup> Outre les Coptes (v. *infra*), on pense aux peuples de langue syriaque, puis aux Arméniens (pour le grec) et aux juifs (pour l'arabe: hébreu-arabe). Consulter là-dessus les histoires littéraires et linguistiques de ces langues et les chapitres correspondants du manuel *History of Language Sciences / Geschichte der Sprachwissenschaften / Histoire des Sciences du Langage*. Berlin: De Gruyter 2000.

<sup>6</sup> Sidarus 1978; 1990; 1997; 1999; 2001.

### Langue cible et langue explicative

Quand on aborde un lexique bilingue, le chercheur doit distinguer la langue cible de la langue explicative, en d'autres termes, celle que le vocabulaire prétend expliquer ou aider à acquérir de celle qui y sert de point de départ ou de repère linguistique premier.

Or, la chose n'est pas toujours évidente. Certes, s'il s'agit d'un glossaire de textes ou d'un vocabulaire d'homonymes,<sup>7</sup> la question se trouve tranchée. De même – cas assez rares – si l'on connaît l'objectif déclaré qui a présidé à la composition du lexique, ou encore la compétence linguistique de base de son auteur.

Recourir à la simple position graphique ( $L^1 \sim L^2$ ), ne sert à rien, car cet aspect formel est ambivalent: on peut prétendre autant expliquer  $L^1$  (langue cible à comprendre) grâce à  $L^2$  (langue explicative), qu'offrir à celle-là ( $L^1 =$  langue de repère) l'équivalence de  $L^2$  (langue cible à acquérir). D'ailleurs, dans le cas de lexiques qui combinent des écritures à direction opposées (droite/gauche vs. gauche/droite), on se trouverait en mal de passe pour savoir, selon cette perspective, laquelle des deux langues est en première position ( $L^1 \sim L^2$ ). Or dans l'antiquité et le Moyen-âge ce genre de textes était assez courant (fig. 1).

Même la localisation précise d'un texte ne peut pas suffire. En général, là où surgissent de pareils vocabulaires, il existe souvent bilinguisme, sinon cosmopolitisme linguistique, de même que multiplicité de perspectives. Prenons l'exemple des nombreux fragments latino-grecs qui ont circulé dans l'aire gréco-romaine (*vide supra*): s'agissait-il d'expliquer le latin à des hellénophones, ou bien de connaître les équivalents grecs de mots latins pour des personnes qui parlent cette dernière langue ou se la prennent comme point de référence? Ou bien encore le cas de l'Égypte depuis la conquête d'Alexandre, où une situation bilingue complexe (démotique-grec, grec-latin, copte-grec, grec-arabe, copte-arabe) s'est imposée durant presque 2000 ans: comment distinguer la langue servant de point de départ de celle du point d'arrivée?

Ceci dit, dans le cas de notre production copto-arabe, on pourra globalement supposer que la langue explicative ou de référence est bien l'arabe. Les plus anciens manuscrits ne remontent pas au-delà du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à l'âge de

<sup>7</sup> Il s'agit, bien entendu, de vocabulaires bilingues, dans lesquels la distinction des homonymes d'une langue se fait grâce aux équivalents d'une autre. Pour la tradition copte, voir les références signalées dans la note antérieure, *passim*.



l'arabisation consommée de la Vallée du Nil, la langue nationale d'origine, le copte (pour ne pas parler du grec!) s'y trouvant en voie de disparition. D'ailleurs, c'est à cette époque que les Coptes s'adonnent résolument, dans le giron de la linguistique arabe, à l'étude systématique de leur langue.

Mais attention! Comme nous l'avons déjà signalé, l'analyse interne et comparative des textes révèle une sédimentation progressive de matériel, un travail collectif échelonné dans le temps et dont les origines immédiates pourraient remonter à la fin du VII<sup>e</sup>, début du VIII<sup>e</sup> siècle. C'est-à-dire à un moment où l'arabe commençait à peine à se propager dans le pays. Dans ce contexte, certains vocabulaires copto-arabes, ou même gréco-arabes, dissimulés ou non dans des *scalae* plus tardives (nous en connaissons un ou deux de ces spécimens), pourraient bien avoir pour objectif l'apprentissage de cette nouvelle langue, d'y trouver les équivalents des mots coptes, ou grecs, d'usage courant. Seules des éditions critiques et comparées nous permettraient de dégager ces couches anciennes et de dater avec plus de sûreté certains textes ou des parties entières de textes.<sup>8</sup>

#### Âge et lieu d'origine de la langue explicative

Une autre question concerne l'état de la langue qui interprète la langue cible: son âge, son lieu d'origine, son niveau d'emploi.

Dans le cas de langues strictement ethniques ou propres à des territoires assez limités dans le temps et l'espace, ou bien de langues sans registres écrits abondants ou anciens, la question ne se posera pas nécessairement. Mais que dirait-on de langues transnationales, sinon universelles, et ayant connu, de plus, une longue durée et une littérature aussi riche que variée, comme c'est le cas du grec, du latin ou de l'arabe, pour ne parler que des langues du monde à l'occident de la Mésopotamie?

Prenons l'exemple de la lexicographie copto-arabe. Ses protagonistes cherchaient évidemment à interpréter le copte (ou le grec de tradition égyptienne!) par l'intermédiaire de vocables en usage courant dans leur pays et non nécessairement de ceux de la langue dite "classique". Ainsi, la portée exacte de ces vocables doit toujours être découverte, ou testée, dans une perspective diachronique et locale.

Ce qui n'est pas facile, en l'occurrence, étant donné les lacunes bien connues

<sup>8</sup> Il va de soi que ces considérations s'appliquent dans une large mesure à l'ensemble des *Hermeneumata* gréco-latins mentionnés plus haut.

des dictionnaires classiques de la langue arabe: manque de perspective historique ou régionale; absence prononcée du langage concernant le quotidien, les choses concrètes et les attitudes et comportements se distinguant de la culture matérielle et anthropologique des Bédouins... Mais manque aussi de la terminologie propre aux différentes sphères de la civilisation islamique (qui a intégré et assimilé, rappelons-le, plusieurs cultures non-arabes): administration, technologie, science, philosophie etc. Autant d'aspects qui doivent être recherchés, grâce à un travail laborieux, dans les glossaires spécialisés, les études lexicographiques de détail, les traités arabes de définitions ou ceux portant sur le langage "populaire", les dictionnaires de mots d'emprunt, les documents non littéraires, les textes originaux représentatifs et autres. Parfois, on arrivera à la valeur sémantique correcte des mots par le biais des dictionnaires de la langue moderne ou de l'arabe dialectal (égyptien, en premier lieu).

Il serait fastidieux de nous arrêter plus longtemps sur ce thème spécifique. Nous verrons quelques exemples significatifs à l'occasion de la discussion des deux points suivants.

#### Contexte et nomenclature

On sait bien que les lexiques anciens, d'une manière générale, suivent un ordre logique plutôt qu'alphabétique.<sup>9</sup> Non seulement l'apparition de l'alphabet est tardive, mais son exploitation du point de vue didactique est encore plus récente. Les premiers vocabulaires de l'humanité auxquels l'on a fait allusion au début de l'exposé sont précisément du type onomasiologique (aujourd'hui, on dirait "thématique" ou "analogique"). Et cette tradition a prévalu longtemps à travers les langues et les âges, jusqu'à notre Europe des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. En Egypte même, comme nous le rappelions plus haut, c'était le seul genre vraiment national, pratiqué pour le moins depuis 2200 ans avant notre ère, si bien qu'il est le mieux représenté dans la lexicographie copto-arabe du bas Moyen-âge.

Qui dit classification, ordre logique (plus ou moins rigoureux ou évident) des mots, dit contexte lexical, nomenclature plus ou moins élaborée. Surtout dans les conditions générales d'une langue explicative du type que nous avons évoqué tout à l'heure, le sens précis des vocables de la langue cible doit être découvert dialect-

<sup>9</sup> McArthur 1986; Hüllen 1994. Voir aussi *passim* les ouvrages signalés aux notes 1-2.



tiquement entre les potentialités sémantiques de l'équivalent explicatif et le contexte ou la nomenclature (quand il en existe, bien sûr). Dans le cas contraire, l'interprétation peut être erronée.

Trois exemples tirés de l'étude de nos *scalae* copto-arabes <sup>10</sup>:

- 1) ΚΕΡ (*ker*) = ورك (*wirk*) <sup>11</sup>
  - ar. cl. *hanche* ~ ar. vulg. *cuisse*;
  - in suite des mots après entrée gr.-ar. pour *cuisse*, *fémur* (et avant cp.-ar. pour *genou*);
  - *cuisse* (ar. vulg. ~ ar. cl.).
- 2) ΚΩΙ (*kôy*) = كوع (*kūr*) <sup>12</sup>
  - ar. cl. *poignet* ~ ar. vulg. *coude*;
  - entre 2 entrées correspondant respectivement à *coude* et à *épaule*;
  - absence dans la nomenclature d'autres termes pour *poignet*;
  - *poignet* (ar. cl. ~ ar. vulg.).
- 3) ΣΑΝΩΔΑΡ (*sanšaar*) = مجلد (*muğallid*) <sup>13</sup>
  - mot ar. = dérivé de *gild* 'cuir', d'où \**pelletier* (Crum, 582b)?
  - en ar. mod. = *relieur* (nom d'agent de *ğallada* 'relier (un livre)');
  - mot cp. = prof. en relation avec *cuir*, *poils*, *cheveux* (*šaar*);
  - contexte: dans le titre d'un chapitre concernant les instruments/techniques d'une profession et dont le contenu se rapporte au métier de *relieur*;
  - sens = *relieur* (ar. mod.).

Notons aussi qu'une pareille analyse lexicologique exigera souvent que le chercheur – tout comme le lexicographe professionnel – étudie, globalement et du point de vue du savoir encyclopédique, différentes terminologies spécialisées (astronomie, anatomie, zoonymie, pharmacopée etc.). Il faut qu'il connaisse bien les nomenclatures respectives, autant dans la langue explicative des vocabulaires à analyser que dans sa propre langue ou dans la langue moderne choisie pour fixer et présenter la signification des lexèmes de la langue cible. Un travail donc exigeant et rigoureux, qui nécessite parfois des équipes pluridisciplinaires.

<sup>10</sup> Pour le détail des références dans le corps des exemples et les notes respectives, on se reportera à Sidarus 1999.

<sup>11</sup> Attestation exclusive des *scalae*: Kircher, 78; Mss. Montpellier 199, 126v et Borgia 14, 123v; Paris 54, 152v.

<sup>12</sup> Hapax: Kircher, 77.

<sup>13</sup> Hapax: Kircher, 138.

#### Racines et potentialités sémantiques

Et nous en venons à la dernière dimension du travail d'analyse des vocabulaires multilingues. A vrai dire, il n'entre en jeu que lorsque la langue cible d'un glossaire bilingue donné se trouve, par ailleurs, relativement bien connue ou attestée. En effet, en cherchant à identifier le sens de l'un de ces vocables, on ne peut ignorer les potentialités sémantiques de la racine ou sémantème qui pourrait être sous-jacent à ce vocable. Souvent, c'est cette considération qui nous permettra de choisir l'un des nombreux sens de l'équivalent de l'autre langue, ou qui nous obligera à rechercher le sens exact, dans le temps, l'espace et le cadre sémantique qui s'imposent.

Voyons quelques exemples:

- 4) ΚΕΡ (*ker*) = ورك (*wirk*) <sup>14</sup>
  - outre le contexte ou la nomenclature, qui nous avait mené à opter pour le sens en ar. vulg. de *cuisse*;
  - en cp. sahidique, *cuisse* = ὄρα (*k'ra*), vocable probablement de même racine ou origine que le bohairique ΚΕΡ (*ker*) qui figure ici;
  - option première confirmée!
- 5) ΣΩΠ (*sôp*) = مرود (*mirwad*) <sup>15</sup>
  - terme ar. polyvalent; sens générique: *tige ou sonde métallique* → 1) *pieu*;
  - 2) *brochette*; 3) *mors* (du cheval); 4) *axe d'une bobine d'industrie textile*;
  - 5) *cuiller pour appliquer un collyre ou du kôhl*;
  - entrée dans un vocabulaire d'homonymes, i.e. sans contexte explicatif;
  - champ sémantique de la racine cp. = *mouiller, tremper*;
  - sens n° 5.
- 6) ΓΟΥΡΦΟΥΣ (*gurêws*) = مزين (*muzayyin*) <sup>16</sup>
  - mot gréco-copte (gr.-cp.)!
  - in papyrus gr. κουρηου (*sic*) = prof. inconnue;<sup>17</sup>
  - mot ar. = nom d'agent d'un verbe qui signifie en ar. cl.: *décorer, embellir*, d'où \**décorateur* (van Lantschoot);<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Vide supra exemple 1.

<sup>15</sup> Hapax: Kircher, 257 (corrigé d'après le ms. original et le témoin Paris 53, 92b).

<sup>16</sup> Ms. Borgia 14, 126v = Paris 54, 157.

<sup>17</sup> D'après le dictionnaire de Preisigke I, 831 (référence complète apud Sidarus 1978, 139, n. 52).

<sup>18</sup> Référence précise apud Sidarus, *ibidem*.



- pourtant, ce sens est absent dans la racine gr. sous-jacente au mot gr.-cp.;
- par contre, gr. κουρευς = *barbier, coiffeur* = sens ar. mod. de *muzayyin!*
- mot gr.-cp. = simple variante (koiné grecque d’Égypte) de κουρευς.

A propos de ce dernier exemple, il nous faut ajouter qu’après l’identification du vocable et de son sens, grâce au principe que nous venons d’évoquer, nous avons découvert, dans d’autres *scalae*, des variantes du mot copto-grec plus proches de l’étymon grec. Avec, en outre, d’autres équivalents arabes pour *chirurgien; saigneur; poseur de ventouses*<sup>19</sup>: autant d’aspects correspondant bien à la situation professionnelle du *barbier* dans la société arabo-islamique,<sup>20</sup> comme jadis dans l’antiquité gréco-romaine.

\* \* \*

Récapitulons, pour conclure, les points essentiels de notre réflexion concernant l’analyse lexicologique d’anciens vocabulaires multilingues.

En premier lieu, il faut autant que possible distinguer entre langue cible (celle que l’on prétend comprendre ou acquérir) et langue explicative (celle qui sert de point de référence base). Ensuite, prendre en considération la dimension locale et temporelle de cette dernière langue. Enfin, là où il y a lieu, dégager le sens exact et précis des vocables grâce à une approche dialectique qui tienne compte soit du contexte spécifique, c’est-à-dire de la nomenclature des chapitres ou des suites de mots du vocabulaire soumis à l’analyse, soit de la valeur sémantique des racines mises en jeu.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bischoff, Bernhard (1966). “The Study of Foreign Languages in the Middle Ages”. In: Idem, *Mittelalterliche Studien*, II, 227–245. Stuttgart: Hiersemann.
- Civil, Miguel (1975). “Lexicography”. In: Stephen J. Lieberman (éd.), *Sumerological Studies in Honor of Thor-kild Jacobsen on his Seventieth Birthday*, p. 123–57. Chicago & London: University of Chicago Press, 1975 (*Assyriological Studies*, 20).
- Collinson, Robert L. (1982). *A History of Foreign-Language Dictionaries*. London: A. Deutsch (The Language Library).

<sup>19</sup> Kircher, 114 et 135; Munier, 137, li. 34–35; Mss. Paris 43, 140v et Montpellier 199, 168.

<sup>20</sup> *EI* II, 493b (s.v. *Djarrāh*); Suppl., 350a (s.v. *Hallāk*).

- Debut, J. (1984). “Les *Hermeneumata Pseudodositheana*. Une méthode d’apprentissage des langues pour grands débutants”. *KOINΩNIA* 8, 61–85. Napoli.
- Dionisotti, Anna Carlotta (1988). “Greek Grammars and Dictionaries in Carolingian Europe”. In: Michael W. Herren (éd.), *The Sacred nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, p. 1–56. London: King’s College, 1988 (*K.C.L. Medieval Studies*, 2).
- EI* = *The Encyclopaedia of Islam / Encyclopédie de l’Islam*, nouv. éd., plusieurs volumes. Leiden: E.J. Brill; Paris: Maisonneuve et Larose, 1956 ss.
- Götz, Georg (éd.) (1892). *Corpus Glossariorum Latinorum*. Vol. 3: *Hermeneumata Pseudodositheana*. Leipzig: Teubner (réimpr., Amsterdam: Hakkert, 1965).
- Hartmann, R.R.K. (éd.) (1986). *The History of Lexicography* (Papers from the Dictionary Research Centre Seminar at Exeter, March 1986). Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins (*Studies in the History of the Language Sciences*, 40).
- Hausmann, Franz Josef *et al.* (éd.) (1989). *Wörterbücher / Dictionaries / Dictionnaires. Ein internationales Handbuch zur Lexicographie...*, 3 vols. Berlin & New York: W. De Gruyter.
- Hüllen, Werner (éd.) (1994). *The World in a List of Words*. Tübingen: Niemeyer (*Lexicographica. Series Maior*, 58).
- Kaltz, B. (1995). “L’enseignement des langues étrangères au XVI<sup>e</sup> siècle”. *Beiträge zur Gesch. der Sprachwissenschaft*, 5, 79–105. Münster.
- Krammer, Johannes (éd.) (1983). *Glossaria bilingua in papyris et membranis reperta*. Bonn: Rudolf Habelt (*Papyrologische Texte und Abhandlungen*, 30).
- Lepschy, Giulio C. (éd.) (1990). *Storia della linguistica*, vol. 1. Bologna: Il Mulino (*Strumenti – Linguistica e critica letteraria*).
- Idem (éd.) (1994). *History of Linguistics*. Vol. 1: *The Eastern Traditions of Linguistics*. London & New York: Longman (*Longman Linguistic Library*).
- McArthur, Tom (1986). *Worlds of Reference. Lexicography, Learning, and Language from the Clay Tablet to the Computer*. Cambridge: University Press.
- Niederehe, Hans-Joseph (1996). “Zur Geschichte des Fremdsprachunterrichts in der Renaissance”. *Historiographia Linguistica*, 23, 159–169. Amsterdam.
- Sidarus, Adel (1978). “Coptic Lexicography in the Middle Ages. The Coptic Arabic *Scalae*”. In: R. McL. Wilson (éd.), *The Future of Coptic Studies*, p. 125–42. Leiden: E.J. Brill, 1978 (*Coptic Studies*, 1).
- Idem (1990). “Les lexiques onomasiologiques gréco-copto-arabes du Moyen-âge et leurs origines anciennes”. In: Regina Schulz & Manfred Görg (éds.), *Lingua restituta orientalis. Festschrift Professor Dr. Julius Aßfalg*, p. 348–59. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1990 (*Ägypten und Altes Testament*, 20).
- Idem (1997). “*Sullam* (Coptic Arabic Vocabulary / Vocabulaire copto-arabe)”. *EI* IX, 879–880 / 883–884.
- Idem (1999). “Contribution des *scalae* médiévales à la lexicologie copte. Compte-rendu d’un projet de recherche”. In: M. Krause & S. Emmel (éds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlichen Zeit. Akten des VI. Internationalen Koptologenkongresses*. (Münster, Juli 1996), t. 2, p. 390–404. Wiesbaden: Reichert Verlag (*Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients*, 6).
- Idem (2001). “La tradition sahidique de philologie gréco-copto-arabe. Manuscrits des XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles”. In: N. Bosson (éd.), *Neuvième Journée d’Études Coptes*, p. 265–304. Leuven: Peeters, 2001 (*Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 12).
- Zgusta, Ladislav *et al.* (éd.) (1971). *Manual of Lexicography*. Praha: Akademia & The Hague: Mouton (*Janua Linguarum – Series major*, 39).



## RÉSUMÉ

L'exploitation des anciens vocabulaires ou glossaires multilingues pour la connaissance du lexique des langues concernées s'avère une entreprise délicate, exigeant une approche méthodologique spécifique et complexe.

Partant de l'expérience d'une récente recherche menée sur les vocabulaires gréco-copto-arabes médiévaux, connus sous le nom de *scalae*, nous dressons le tableau des questions théoriques et pratiques que pose une pareille entreprise et les solutions adoptées: état des langues en jeu, dialectique comparatiste, structure et nomenclature des textes, terminologies spécialisées et champs sémantiques, sédimentation de matériel ancien, traditions locales de lexicographie.

## IL VIAGGIO DI C.A. NALLINO IN ARABIA SA'ŪDIANA NEL 1938

VINCENZO STRIKA

(Napoli)

1. — Dal 9 febbraio al 29 marzo 1938 C.A. Nallino, il maggiore islamista italiano del tempo, visitò l'Arabia Sa'ūdiana<sup>1</sup>. Non era il primo italiano a visitare il paese. Nel Cinquecento Ludovico de Varthema<sup>2</sup> fu il primo europeo a visitare le Città Sante, mentre nell'Ottocento fu la volta del Finati<sup>3</sup> e del Guarmani<sup>4</sup>. Qui vorremmo ricordare il quadro politico in cui si colloca la missione, ma anche i suoi scopi culturali, come emerge a prima vista già dalla durata, oltre un mese e mezzo. Il Nallino infatti non tenne conferenze, ma propose un programma di ricerche che la morte nel 1939 e lo scoppio del secondo conflitto mondiale dovevano vanificare. Il Nallino aveva avuto dal Ministero un contributo di 30.000 lire. Gliene rimasero 16.000, di cui la metà su sua richiesta fu investita nella pubblicazione del volume "Arabia Sa'ūdiana", il più importante risultato della missione, uscito a cura della figlia Maria Nallino che aveva accompagnato il padre nelle ricerche<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> La documentazione del viaggio si trova in: ASMAE, Affari Politici (1931-45), b. 23, Arabia, 1938.

<sup>2</sup> Ludovico de Varthema, *Viaggi*, Roma 1510. Il volume fu ristampato a Roma nel 1517 e ben tre volte a Venezia nel 1518, 1535 e 1563. Ricordiamo che Venezia era interessata al Mar Rosso avendo progettato con gli Ottomani il taglio del Canale di Suez (S. Bono, *Precedenti storici del Canale di Suez: idee e progetti dal secolo XVI al XIX*, in Luigi Negrelli, *Ingegnere e il canale di Suez*, Trento 1990, pp. 143-49).

<sup>3</sup> G. Finati, *Travels* (ed. W.J. Bankes), London 1830. Il Finati era medico nel corpo di spedizione egiziano di Ibrahim Pashà contro i wahhābīti.

<sup>4</sup> C. Guarmani, *Il Neged settentrionale*, Gerusalemme 1866. Il Guarmani visitò l'Arabia Centrale alla ricerca di cavalli arabi per Napoleone III.

<sup>5</sup> *Arabia Sa'ūdiana*, Roma (Istituto per l'Oriente), 1939.



2. – L'Italia riconobbe il regno del Ḥijāz, Najd e Dipendenze nel febbraio del 1932<sup>6</sup>, lo stesso anno in cui il regno assunse l'attuale denominazione. Il primo paese a riconoscere la conquista del Ḥijāz fu l'Unione Sovietica il 16 febbraio 1926, subito seguita il 25 febbraio dalla Gran Bretagna che nel maggio del 1927 concludeva un trattato con Ibn Sa'ūd in sostituzione di quello del 1915. Il ritardo italiano si spiega principalmente con il trattato che l'Italia aveva concluso con lo Yemen nel 1926 che imponeva buoni rapporti con l'*imām*, notoriamente antisaudita<sup>7</sup>. Molti fattori contribuirono al riconoscimento: 1) il consolidamento del regime fascista e l'avvento di Grandi al Ministero degli Esteri in sostituzione di Mussolini nel 1929, che portò a una nuova valutazione della politica italiana nel Medio Oriente, specialmente in previsione dell'"impresa" etiopica, di cui Grandi era sostenitore; 2) la prossima fine della resistenza libica che apriva all'Italia nuove prospettive, sfruttando le difficoltà anglo-francesi nei mandati; 3) la grande depressione che dopo il 1929 imponeva la conquista di nuovi mercati; 4) un certo dinamismo regionale, dopo che la Gran Bretagna aveva annunciato nel 1930 l'indipendenza dell'Iraq e la sua entrata nella Società delle Nazioni; 5) infine il regno di Ibn Sa'ūd ospitava non solo proprietà senussite sotto forma di *waqf*, ma anche personaggi implicati nella resistenza libica, come Khālid al-Qarqanī; e nel 1926 era apparso lo stesso Aḥmed ash-Sharīf.

Normalizzare le relazioni era dunque quanto di più auspicabile, tanto più che lo Yemen, malgrado il trattato con l'Italia, aveva stipulato nel 1929 un accordo con l'Unione Sovietica, e stava avviando trattative con la Gran Bretagna e la Francia che dovevano scaturire nei trattati rispettivamente del 1934 e 1935<sup>8</sup>.

3. – Mussolini già nel 1924 aveva annunciato che le direttive dell'espansione italiana erano verso Oriente, che poteva essere l'Albania, ma anche il Vicino Oriente, con la differenza che nel primo caso c'era il tacito consenso britannico che ovviamente mancava sulla sponda opposta dell'Eritrea, verso la quale l'Italia nutriva ambizioni già al tempo della guerra italo-turca nel 1911-12.

All'inizio degli anni Trenta l'Italia cominciò allontanarsi dalla Gran Bretagna, come dimostrano il fallimento della Conferenza Navale di Londra e della Conferenza sul disarmo di Ginevra che portò alle dimissioni di Grandi, poi nominato ambasciatore a Londra.

<sup>6</sup> A. Giannini, *Gli accordi di Gedda tra l'Italia e il regno del Hijaz e Najd*, in "Oriente Moderno", 1932, pp. 225-27.

<sup>7</sup> J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, II, New York 1958, pp. 146-47.

<sup>8</sup> "Oriente Moderno", 1929, pp. 90-91; 1935, p. 280.

Da parte saudita, Ibn Sa'ūd non poteva ignorare che l'Italia era la seconda potenza nel Mar Rosso, in grado di creare problemi, quando il regno non era ancora consolidato, e se la Gran Bretagna era alleata del casato ḥāshemita in Iraq e Transgiordania, l'Italia ospitava in Eritrea fuorusciti hijāzeni, pronti a ritornare in patria. Nel 1930 Ibn Sa'ūd aveva sconfitto la rivolta degli *ikhwān*, evento che consolidò la monarchia, assieme alle riforme monetarie con l'apparizione del *riyāl* arabo in sostituzione del *riyāl* di Maria Teresa, della rupia indiana e della sterlina, quest'ultima scambiata con dieci *riyāl*. Con l'entrata dell'Iraq nella Lega delle Nazioni nel 1932, ma non dell'Arabia Sa'ūdiana, la politica britannica apparve ancora una volta sbilanciata a favore della famiglia ḥāshemita e anche questo favorì l'avvicinamento all'Italia, in condizioni di stabilità interna e di relativa forza. I negoziati con l'Italia iniziarono nel 1930 ma durarono ben due anni<sup>9</sup>.

La grande depressione aveva intaccato anche le entrate del regno che nel 1930 erano valutate a 7.223.700 \$, in massima parte provenienti dal pellegrinaggio. Ora nel 1930 i pellegrini erano stati 116.000, ma nel 1933 e 1934 scesero a 20.000<sup>10</sup>. Questo drammatico calo delle entrate sulla principale risorsa del paese imponeva la ricerca di debiti esteri, e quindi una politica più dinamica. Il regno tra l'altro aveva ancora ingenti spese per la difesa. Nel bilancio 1931-32, sembrano state il 43% del PIL. Diminuire le tensioni interne e regionali che potevano essere provocate dagli intrighi nel 'Asīr e dall'appoggio italiano all'*imām* significava ridurre le spese anche in questo settore.

In qualità di Ministro degli Esteri, Fayṣal nel 1932 visitò le capitali dei paesi che avevano riconosciuto il regno e cioè Italia, Gran Bretagna, Olanda, Germania, Polonia, Unione Sovietica, Iran e Iraq<sup>11</sup>. Come è noto l'evento maggiore di questa politica estera non avvenne in Europa, ma negli Stati Uniti, dopo la visita del Crane nel 1931, che portò alla concessione petrolifera del 1933 alla Standard Oil of California, i cui effetti, però, cominciarono a farsi sentire soltanto dopo la guerra. La prima esportazione nel 1938 fu di sole 450 t.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Le trattative iniziarono il 18 luglio 1930 e si conclusero soltanto il 10 febbraio 1932.

<sup>10</sup> US Memorandum, Division of Near Eastern Affairs (Department of State), Washington 27.1.1931. Le entrate scesero del 50% (G. Kirk, *The Middle East in the War: Survey of International Affairs*, II, 1939-1945, London 1954, p. 354; I. al-Rashid, *Documents on the History of Saudi Arabia*, III, Salisbury 1976, pp. 110-11).

<sup>11</sup> "Oriente Moderno", 1932, p. 249.

<sup>12</sup> ASMAE, Affari Politici (1931-45), Arabia, b. 25, 1938, Regno Arabia Saudiana. Situazione politica ed economica, Silitti al MAE, 27.3.40.



Sotto l'aspetto economico gli accordi del 1932 non produssero fatti eccezionali, specialmente a causa delle difficili condizioni dell'economia saudita. Nel 1933 le esportazioni di cereali italiani non oltrepassarono le 843 t., che si affiancavano a modeste esportazioni di zucchero e burro. Di un certo interesse la penetrazione della FIAT, sollecitata dall'onnipresente Philby<sup>13</sup>, agente della Ford, ma limitatamente agli autocarri. La Ford aveva il monopolio delle vetture pubbliche. Alla vigilia della guerra, circolavano nel regno una settantina di FIAT private<sup>14</sup>.

Fu verso la metà degli anni Trenta che la penetrazione italiana divenne più consistente. Nel 1936 giunse una missione dell'Aeronautica Militare che nel 1937 divenne Scuola d'Aviazione. Giovani sauditi vennero a studiare alle scuole di aviazione della Malpensa e di Capodichino. A Gedda venne costruita un'officina per la riparazione di aerei<sup>15</sup>. Nel 1937 fu costruito un ospizio per pellegrini musulmani a Medina che si affiancava a quello operante alla Mecca dal 1917<sup>16</sup>. Fu anche ampliata la presenza di medici italiani all'ambulatorio di Gedda, dove lavorava il ginecologo Vincenzo Di Meglio che doveva rimanere a lungo nel paese. Medici italiani rimasero nel regno anche durante e dopo la guerra. Alcuni furono richiesti nell'esercito. Altri lavoravano per l'ARAMCO. Erano italiani venuti dall'Etiopia e dall'Eritrea al tempo dell'offensiva di Rommel nel 1942, internati per volontà degli inglesi, dopo l'armistizio nel 1943 rimasero nel paese. Altri, tecnici e operai, raggiunta l'Eritrea, dopo la guerra, si trasferirono su invito USA in Arabia Saudiana. Personale specializzato italiano venne ingaggiato nella costruzione dell'aeroporto di Dhahran e del terminal di Ras Tanura<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> H.St. John Philby, nato nel 1885, entrò nel 1907 nel Civil Service. Fu inviato da Percy Cox, come agente politico presso Ibn Sa'ūd nel 1917. Si convertì nel 1930 all'Islam. Oltre che agente della Ford, era coinvolto nelle vendite di petrolio e benzina della Standard Oil of California e svolse probabilmente un ruolo nella concessione che la società americana ottenne nel 1933 (C. Leatherdale, *Britain and Saudi Arabia. 1925-39. The Imperial Oasis*, London 1983, p. 193). Si veda inoltre nota 56.

<sup>14</sup> ASMAE, Affari Politici (1931-45), Arabia, 1933, De Peppo al MAE, 18.2.33 e 17.5.33; De Peppo a R. Astuto, 20.4.33 e 27.4.33, e inoltre "Oriente Moderno", 1934, pp. 496-97; 1935, p. 279. Nel 1934, F. Hamza visitò l'Istituto per l'Oriente di cui divenne socio onorario. La penetrazione della FIAT fu agevolata dal fatto che il Re aveva posto alcune restrizioni sulle importazioni di veicoli dagli Stati Uniti (C. Leatherdale, *op. cit.*, p. 205).

<sup>15</sup> ASMAE, Affari Politici (1931-45), Arabia 1936, Rapporto del MAE al Ministero dell'Aviazione, 19.4.36; Quaderno n. 4 (Segreto)-Arabo Saudiano (Regno) a cura del MAE 1936.

<sup>16</sup> V. Strika, *Le relazioni tra Italia e Higiāz*, in "Storia contemporanea", 1989, p. 181.

<sup>17</sup> ASMAE, Affari Politici, Arabia, 1945-50, Appunto DGAP, Uff. I, 7.12.45; *Ibid.*, b. 869; Capece alla DGAE, 10.8.53.

4. — Migliore il bilancio politico. I trattati del 1932 si consolidarono con le visite di esponenti sauditi in Italia negli anni Trenta, a cominciare dal Principe Fayṣal che visitò l'Italia nel 1932 per la ratifica del trattato, e fu insignito dell'ordine di Grande Ufficiale della Corona d'Italia. Seguirono le visite di Fu'ād Hamza, Sottosegretario agli Esteri nel 1934, che fu ancora in Italia nel 1935 assieme al Principe ereditario Sa'ūd<sup>18</sup>. Queste visite servirono a ottenere la neutralità saudiana in occasione della guerra italo-etiopea nel 1935-36, in cambio dell'appoggio italiano nella questione palestinese. L'avvicinamento fu agevolato dall'ostruzionismo britannico di far entrare l'Arabia Saudiana nella Società delle Nazioni<sup>19</sup>.

La campagna d'Etiopia sembrò dimostrare che sul piano regionale l'Italia era in grado di sfidare la Gran Bretagna che tuttavia sfruttò la situazione con il trattato anglo-egiziano del 1936 e con il trattato di Sa'dabād dell'anno successivo. Ibn Sa'ūd scelse il non allineamento rafforzando invece le relazioni con i paesi arabi e cercando di diversificare i contatti con i paesi europei.

A ciò molto contribuì la sensibilità per il problema palestinese, alimentata dai suoi più stretti collaboratori, quali Yūsuf Yasīn, Ḥāfīz Wahba e Fu'ād Hamza, tutti di origine levantina, e in contatto con il leader palestinese Amīn al-Ḥusaynī, muftì di Gerusalemme, che all'inizio degli anni Trenta si stava avvicinando all'Italia, dopo aver duramente condannato la repressione in Libia<sup>20</sup>. Come è noto, l'Italia sfruttava le difficoltà britanniche con le trasmissioni di Radio Bari iniziate il 24 maggio 1934<sup>21</sup>.

Sul piano regionale, la situazione era in continua evoluzione e apriva nuove

<sup>18</sup> "Oriente Moderno", 1935, p. 279; 330.

<sup>19</sup> C. Leatherdale, *op. cit.*, pp. 167-87.

<sup>20</sup> Dell'ampia bibliografia ricordiamo: P. Mattar, *The Mufti of Jerusalem, al Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*, New York 1988. Sull'atteggiamento durante il Congresso di Gerusalemme: "Oriente Moderno", 1932, pp. 21 sgg.; 39-40; 42.

<sup>21</sup> Le trasmissioni iniziarono il 24 maggio 1934 ("Oriente Moderno", 1934, p. 272). Si veda: V. Vacca, al-Radyo. *Le radio arabe d'Europa e d'Oriente e le loro pubblicazioni*, in "Oriente Moderno", 1940, pp. 444 sgg.; D.J. Le Grange, *Structure et techniques d'une propagande: les émissions arabes de Radio Bari*, in "Relations internationales", 2, 1974, pp. 165-85; *Id.*, *La propagande arabe de Radio Bari*, in "Relations internationales", 5, 1976, pp. 65-83; C.A. McDonald, *Radio Bari: The Italian Wireless Propaganda in the Middle East, and the British Countermeasures. 1934-1938*, in "Middle Eastern Studies", 13, 1977. A dirigere la parte culturale fu chiamato anche Ettore Rossi. Le trasmissioni erano ascoltate anche nel lontano Kuwait. Il segretario dell'emiro era in corrispondenza con il direttore della stazione (ASMAE, Affari Politici, b. 23, 1938, Ciano al Ministero dell'Africa Italiana, 16.3.38). Nei moti pro-iracheni d'anteguerra, l'emittente sostenne la fine del protettorato britannico e l'indipendenza del Kuwait.



prospettive all'Italia<sup>22</sup> e alla stessa Germania che aveva ottimi rapporti specialmente con Baghdad<sup>23</sup>. Sullo sfondo l'aggravarsi del problema palestinese. La rivolta scoppiata nel 1936 non poteva lasciare indifferenti i paesi arabi e la Gran Bretagna invano cercò di ricucire i rapporti con l'Arabia Sa'ūdiana, già sollecitata dagli Arabi a intervenire. Fayṣal aveva avuto l'appoggio palestinese al trono di Siria nel 1928<sup>24</sup>, appoggio che non fu negato neanche più tardi, quando nel 1937 divenne candidato a quello di Palestina<sup>25</sup>.

La rivolta del 1936 aveva portato un duro colpo alle relazioni tra i paesi arabi e la Gran Bretagna che, Transgiordania a parte, rivederono nei limiti del possibile la loro politica. Il re che aveva scritto a Giorgio V dopo gli incidenti del Muro del Pianto nel 1929, scriverà nel 1938 a Roosevelt che rispose il 9 gennaio 1939, sottolineando la sintonia USA e Gran Bretagna sulla spartizione del mandato palestinese<sup>26</sup>.

Anche all'Italia fu chiesta nell'agosto del 1936 una posizione chiara e quando il 22 giugno 1937 apparvero i risultati della commissione Peel, l'interpretazione italiana fu negativa, in quanto rafforzava le posizioni inglesi nel Levante e nel Mar Rosso<sup>27</sup>.

Il re saudita che ai sensi dell'accordo del 1927 con la Gran Bretagna aveva sempre mantenuto buoni rapporti con gli inglesi, negli anni Trenta accentuò le sue attenzioni per l'Italia e soprattutto la Germania con la quale esisteva un trattato di amicizia e commercio dal 1929, sebbene le relazioni diplomatiche dovevano essere avviate soltanto nel gennaio del 1939, affidate all'ambasciatore tedesco a Baghdad Grobba. Non furono neanche trascurate le relazioni con il Giappone che nel 1937 tentò di entrare nelle competizioni petrolifere. Nel maggio 1938, in occasione dell'apertura della moschea di Tokio, Ḥāfīz Wahba si recò in Giappone,

<sup>22</sup> Il mancato viaggio di Re Fayṣal in Italia. I rapporti italo-iracheni (1929-1933), in "Storia contemporanea", 1984, pp. 470-98.

<sup>23</sup> C. Leatherdale, *op. cit.*, pp. 300-306; H. Meicher, *Saudi Arabia's relations with Germany under King Abdulaziz*, in "International Conference on King 'Abd al-'Aziz", Riyadh 1985.

<sup>24</sup> *As-Siyāsah*, 15.7.28.

<sup>25</sup> ASMAE, Affari Politici (1950-57), b. 786, Appunto dell'11.4.52 al Sottosegretario Taviani, in occasione della visita del Principe Fayṣal in Italia nel 1952. Inoltre, *al-Ayyām*, 4.3.37; "Oriente Moderno", 1937, p. 183.

<sup>26</sup> Nuovi aspetti sono stati presentati al recente convegno di Riyad sul Centenario del Regno: Khairiyat Qasimiyyah, *Mu'tamar al-mā'idah al-mudawwarah fi London* (Conference on the Kingdom of Saudi Arabia. 100 Years, 23-28 January 1999), p. 39.

<sup>27</sup> ASMAE, Gabinetto Segreto, II fasc., Rivolta Palestina 1936; R. De Felice, *Arabi e Medio Oriente nella strategia politica di guerra di Mussolini*, in "Storia contemporanea", 1986, p. 1271. Al re 'Abd al-'Azīz il rapporto fu reso noto prima dell'annuncio ufficiale (C. Leatherdale, *op. cit.*, pp. 167 sgg.), ma non attenuò le divergenze.

mentre l'ambasciatore giapponese al Cairo si recò in Arabia Sa'ūdiana, dove incontrò il re<sup>28</sup>.

Per l'Arabia Sa'ūdiana l'aspetto peggiore del rapporto Peel era la possibilità che lo stato palestinese rafforzasse i legami con la Transgiordania, alimentando quindi l'ipotesi di uno stato hāshemita con propositi revanscisti nei suoi confronti. La Gran Bretagna corse ai ripari<sup>29</sup>, tra l'altro a questo proposito fu inviato in Arabia Sa'ūdiana Lord Athlone, zio di re Giorgio V<sup>30</sup>, la cui visita coincise, come vedremo, con quella del Nallino.

Il rapporto Peel scatenò una reazione a catena. Il 26 settembre 1937 fu assassinato Lewis Andrews, governatore dell'Alta Galilea. Nel febbraio del 1938, l'esercito britannico fu impiegato a reprimere la rivolta di Jenin. Il coinvolgimento italiano in armi e propaganda è ormai certo<sup>31</sup> e la Gran Bretagna corse ai ripari con gli accordi di Pasqua nell'aprile del 1938<sup>32</sup> che ancora una volta dimostrarono la flessibilità della politica pro-araba dell'Italia di fronte alla Gran Bretagna, ma ugualmente non dissiparono le simpatie arabe per il regime.

È difficile oggi concepire la popolarità raggiunta da Hitler e Mussolini alla vigilia della guerra. L'Italia con la repressione in Libia e l'impresa etiopica aveva ampiamente rivelato la sua vocazione coloniale e se questa mancava alla Germania, in *Mein Kampf* Hitler non aveva certo posto gli Arabi al vertice della razza<sup>33</sup>. Ma evidentemente il pericolo sionista era ritenuto maggiore. Questo lo sfondo in cui si colloca il viaggio di C.A. Nallino in Arabia Saudiana.

5. — Non è qui il caso di tracciare l'opera scientifica del Nallino per la quale rimandiamo ai necrologi di Levi della Vida e di Michelangelo Guidi<sup>34</sup>. Ricorde-

<sup>28</sup> Amin K. Tokumasu, *Saudi Japanese Relations from the Time of King Abdulaziz to the King Fahad* (Conference on the Kingdom of Saudi Arabia), p. 5. Il Giappone aprì le relazioni diplomatiche con l'Arabia Saudiana soltanto nel 1954.

<sup>29</sup> C. Leatherdale, *op. cit.*, pp. 277 sgg.; D. Silberfarb, *Britain and Saudi Arabia on the Eve of the Second World War*, in "Middle Eastern Studies", 19, 4, 1983, pp. 403-11.

<sup>30</sup> C. Leatherdale, *op. cit.*, p. 277.

<sup>31</sup> L. Goglia, *Il Muftì e Mussolini: alcuni documenti italiani sui rapporti tra nazionalismo palestinese e fascismo negli anni Trenta*, in "Storia contemporanea", 1986, pp. 1201-53.

<sup>32</sup> D. Bolech Cecchi, *L'accordo di due imperi. L'accordo italo-inglese del 16 aprile 1938*, Milano 1977.

<sup>33</sup> A. Hitler, *La mia vita*, Milano 1941, pp. 347 sgg.

<sup>34</sup> G. Levi della Vida, *Carlo Alfonso Nallino (1972-1938)*, in "Oriente Moderno", 1938, pp. 459-82; M. Guidi, in "Rendiconti Accademia dei Lincei", 6, 15, 1939, pp. 80-93; Id., in "Rivista Studi Orientali", 18, 1939, e inoltre: F. Gabrieli, in "Orientalisti del Novecento", Roma 1994, pp. 3-13.



remo soltanto la sua attività all'Istituto per l'Oriente che certamente contribuì alla missione in Arabia Saudiana. L'Istituto, il primo del genere in Italia, fu fondato dopo la grande guerra su iniziativa del Ministero degli Esteri con il compito di agevolare la conoscenza del mondo musulmano, ma anche fornire utili materiali all'Ufficio Stampa e quindi all'informazione, di cui l'Italia era particolarmente carente di fronte alle nuove prospettive che sembrava offrire il dopoguerra.

Mente politica dell'Istituto fu Amedeo Giannini, capo dell'Ufficio Stampa del Ministero degli Esteri, e storico di non pochi meriti, ma si ritenne opportuno affiancargli un islamista conoscitore dell'arabo. Dalla felice intuizione scaturì la rivista "Oriente Moderno", il cui "notiziario" subito attrasse l'attenzione degli studiosi e rimase a lungo modello insuperabile per la cronaca del Medio Oriente e Nord Africa<sup>35</sup>. Il Nallino non era nuovo a incarichi ministeriali. Tra il 1918 e il 1919 fu membro della commissione per la pace. Fu più volte in Libia e da quest'ultima attività scaturirono due interessanti opuscoli<sup>36</sup> che come osserva il Levi Della Vida<sup>37</sup> per l'epoca in cui furono scritti rivelano un'insolita ampiezza di vedute.

D'altra parte anche nel periodo fascista "Oriente Moderno" riuscì a mantenere, grazie al prestigio del Nallino, una relativa distanza dal regime, come emerge dalla polemica con il generale Graziani al tempo della repressione in Libia<sup>38</sup>.

Durante la sua direzione l'Istituto per l'Oriente divenne tappa obbligata per ogni personalità araba in visita a Roma. Studioso di fama internazionale, il Nallino divenne socio onorario della *Royal Asiatic Society* di Londra e della *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, ma ciò che gli diede prestigio nel mondo arabo fu soprattutto il fatto di essere stato nel 1933 tra i soci fondatori dell'Accademia

<sup>35</sup> A.J. Toynbee, *Survey of International Affairs*, Oxford 1927, p. VII; Selected Bibliography. Center of Learned Society, Washington-New York 1975. Sull'Istituto per l'Oriente si veda: G. Carretto, *Sapere e potere: l'Istituto per l'Oriente (1921-1943)*, in "Annali Università di Cagliari", Cagliari 1983; M. Giro, *L'Istituto per l'Oriente dalla fondazione alla seconda guerra mondiale*, in "Storia contemporanea", 1986, pp. 1139-76.

<sup>36</sup> C.A. Nallino, *L'istruzione nelle colonie*. Relazione della VII sezione della Commissione del Dopo-Guerra (a cura del Ministero delle Colonie), Roma 1918; *Trattamento degli indigeni e la loro partecipazione all'amministrazione coloniale*. Ordinamento politico-amministrativo (ibid.).

<sup>37</sup> G. Levi Della Vida, cit., p. 469. Il Nallino aveva proposto "su posizioni molto avanzate" l'istruzione indigena modellata sui *kutāb* egiziani alle dipendenze del governo (cfr. E. Capuzzo, *L'organizzazione coloniale italiana tra guerra e dopoguerra*, in "CLIO", 33, 1, 1997, pp. 110-12).

<sup>38</sup> V. Strika, *C.A. Nallino e l'impresa libica*, in "Quaderni Studi Arabi", 2, 1984, pp. 9-20. Il Nallino aveva criticato un discorso di Badoglio, suscitando le reazioni di Graziani che aveva scritto la prefazione al libro di G. Macaluso, *Turchi, Senussi e Italiani in Libia*, Bengasi 1930, recensito dal Nallino ("Oriente Moderno", 1930, pp. 16-7).

Reale della Lingua Araba del Cairo, al seguito di corsi e conferenze che aveva ripetutamente tenuto nella capitale egiziana, dove si recava ogni anno<sup>39</sup>.

6. — Il Cairo era l'indiscussa capitale culturale del mondo arabo aperto all'Occidente, ma con l'università di al-Azhar era anche il massimo centro di studi islamici. La città era inoltre sede di un'influente comunità italiana e quindi il posto ideale per preparare la missione. Infatti, i preparativi iniziarono nel 1937 dopo la sessione dell'Accademia della Lingua Araba del Cairo della quale il Nallino era uno dei membri più autorevoli<sup>40</sup>.

L'idea sembra essere stata tutta sua, come si deduce da una lettera inviata il 7 gennaio 1938 all'ambasciatore Silitti: "Innanzitutto è naturale che, dopo tanti anni che mi occupo di letteratura araba e di Storia dei popoli musulmani e della civiltà islamica, io desideri non chiudere la mia vita senza aver messo piede, almeno una volta in Arabia, culla dell'islamismo...". Nella stessa lettera si accenna al programma di studi che, come vedremo, sarà parzialmente modificato. Infatti, il Nallino voleva studiare gli ordinamenti politici e giudiziari, l'atteggiamento del Ḥijāz di fronte alle riforme wahhābite, le corporazioni di mestiere e artigianato, il diritto agrario, fino a che punto era ancora consolidata tra i beduini, l'antica costituzione della tribù, ma anche le condizioni della confraternita senussita nel Ḥijāz, le sue *zāwiyah* e coltivazioni nelle valli a Sud e a Sud-ovest di Medina. Voleva, inoltre, fare un viaggio a Riyad "ora che vi si giunge in automobile, vedere il Nejd significa anche capire molti punti descrittivi dell'antica poesia araba"<sup>41</sup>.

Da Suez, dove a riceverlo fu l'ambasciatore a Gedda Silitti<sup>42</sup>, il Nallino partì il 6 febbraio sul "Dalmazia" e giunse a Gedda la mattina del 9 febbraio. L'arrivo era stato annunciato dalla stampa locale. Il Nallino e la figlia Maria Nallino furono ospitati nell'abitazione del Primo segretario, allora in congedo. Fu lo stesso Silitti a occuparsene, poiché in un primo tempo l'alloggio previsto era l'Albergo Misr, il migliore della città, dove, però, non sembra che le condizioni igieniche fossero le migliori. Nello stesso anno della visita del Nallino, dovette essere rimpatriato per motivi di salute il maggiore Ciccu, capo della missione aeronautica italiana a Gedda, perché abitava in una zona malarica della città<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> G. Levi della Vida, cit., pp. 463; 465; 468; 473.

<sup>40</sup> ASMAE, Affari Politici (1931-45), Arabia, 1938, b. 23, Appunto Europa-Mediterraneo, III a Silitti, 19.12.37.

<sup>41</sup> Ibid., Nallino a Silitti, 7.1.38.

<sup>42</sup> Le notizie del soggiorno si trovano nel relativo fascicolo (ASMAE, Affari Politici, b. 23, 1938).

<sup>43</sup> ASMAE, Affari Politici (1931-45); 1938, b. 25, Silitti al Ministero dell'Aeronautica, 4.9.38.



Ecco le prime impressioni: “Apparve colà cosa eccezionale, nuovissima, l’esistenza di studiosi italiani che, senza fini interessati, si occupassero ex-professo della lingua e letteratura araba... E parimenti fece grande impressione, sia nell’ambiente femminile che maschile che anche mia figlia potesse interessarsi a studi siffatti... Gedda non è un centro culturale; le persone veramente di studio si incontrano sulle punte delle dita... tuttavia, essendo luogo di smistamento per il pellegrinaggio si incontra qualcuno...”. Incidentalmente, il viaggio era avvenuto nel periodo del pellegrinaggio, come dimostra la documentazione fotografica riportata nel volume “Arabia Sa‘ūdiana”<sup>44</sup>.

Reduce dall’intensa attività culturale del Cairo, Gedda non poteva apparire diversamente. Vedremo comunque che il Nallino correggerà queste prime impressioni nel volume al quale rimandiamo<sup>45</sup>. Durante il soggiorno a Gedda, malgrado gli impegni “ufficiali”, il Nallino svolse un’intensa attività culturale. Oltre a incontrare uomini di cultura, trovò il tempo di compiere una ricognizione dei non molti ma significativi monumenti della città<sup>46</sup>.

Ospite delle legazioni straniere per le quali la visita fu certamente occasione di rompere la monotonia della vita locale, il Nallino fu ricevuto dalle più alte autorità saudite. Incontrò il Principe Fayṣal, Ministro degli Esteri, che aveva già incontrato a Roma<sup>47</sup> in occasione della ratifica degli accordi del 1932: “Egli mi riconobbe subito ed ebbe occasione di discorrere parecchio con me e con mia figlia, sia al ricevimento nel Wādī Fāṭimah in onore di Lady Alice e Lord Athlone, sia a un pranzo del Philby alla presenza di principi sa‘ūdiani. Il 28 febbraio incontrò Re ‘Abd al-‘Azīz “che parlò quasi sempre” e a detta dell’ambasciatore Silitti apprezzò molto l’arabo letterario del Nallino.

L’incontro fu interrotto dall’arrivo degli Athlone e il re dovette sospendere il colloquio, proprio quando il Nallino esponeva il suo programma di studi che fu quindi presentato a Yūsuf Yasīn, “Direttore degli Affari Politici”.

Il Wādī Fāṭimah in questione è un sito famoso. È qui che ai tempi della famosa Zubaydah, moglie di Hārūn ar-Rashīd, furono costruiti gli impianti idrici per

<sup>44</sup> C.A. Nallino, *Arabia Sa‘ūdiana*, fig. 13, pp. 139 sgg.

<sup>45</sup> Ibid., pp. 132-37. Le notizie, per il tempo inedite, sono state successivamente ampliate. Per un riassunto si veda: ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh as-Sālim, *al-Harakah al-fikriyyah fī ‘l-mamlakah al-‘arabiyyah as-su‘ūdiyyah ‘abra mi’ah ‘ām* (Conference on the Kingdom of Saudi Arabia).

<sup>46</sup> V. Strika, *Studi saudiani*. 1. – *Le moschee di Gedda*, in “AIUON”, 1975, pp. 1-8.

<sup>47</sup> Cfr. nota 11.

il pellegrinaggio<sup>48</sup>, e in epoca moderna quelli per il rifornimento idrico di Gedda<sup>49</sup>. Ai tempi del Nallino l’acqua alle legazioni straniere veniva portata dalle navi che facevano capo al porto. Esisteva, inoltre, accanto ai non molti pozzi tradizionali, un condensatore (*kundasah*), dove l’acqua potabile era ricavata dal mare come nelle navi d’alto bordo<sup>50</sup>.

Ma il soggiorno non fu del tutto sereno. In marzo, il Nallino che soffriva di diabete ebbe problemi di salute, dovuti probabilmente alle mutate condizioni alimentari. Fu curato dal Dr. Ghersi del locale ambulatorio italiano e assistito dal Dr. Benincasa, medico di bordo del piroscafo “Sannio” che era a Gedda per il trasporto dei pellegrini musulmani italiani. Guarito partecipò al ricevimento offerto il 24 marzo da Fu‘ād Hamza in onore di Lady Alice e Lord Athlone. Purtroppo il miglioramento fu di breve durata, perché tornato in Italia improvvisamente moriva la mattina del 25 luglio 1938<sup>51</sup>.

7. – Il programma di ricerca, presentato il 1 marzo, comprendeva: 1) lo studio dell’arabo parlato a Gedda; 2) ricerche su alcuni siti preislamici; 3) ricerche di topografia storica su località ignote o incerte, ma famose per avvenimenti svoltisi nell’epoca di Maometto e decisivi nella storia dell’islamismo primitivo; 4) l’influenza dell’epoca saudiana nella vita religiosa e culturale del Ḥijāz e soprattutto nella vita sociale del Najd.

Il programma aveva subito sostanziali modifiche rispetto a quello iniziale<sup>52</sup>. Probabilmente su consiglio dell’ambasciatore Silitti, si ritenne opportuno rinunciare allo studio dei *waqf* senussiti e all’atteggiamento della popolazione del Ḥijāz di fronte alle riforme wahhābite che avrebbero potuto insospettire le autorità locali, benché il Nallino non avesse in mente finalità politiche. Il programma era comunque di grande interesse, includendo ricerche filologiche e sociologiche, nonché di topografia antica. Da un “appuntamento” al Ministro<sup>53</sup>, emerge che si voleva dare carattere permanente all’iniziativa con successive missioni del Nallino e di altri eventuali collaboratori.

Il programma d’altra parte era realistico. Per il dialetto di Gedda poteva occu-

<sup>48</sup> Saad A. al-Rashid, *Darb Zubaydah. The Pilgrim Road from Kufa to Mecca*, Riyad 1980, pp. 31 sgg.

<sup>49</sup> ‘Abd al-Quddus al-Ansari, *History of Aziziyyah Water Supply*, Jeddah 1972, pp. 243 sgg.

<sup>50</sup> C.A. Nallino, *Arabia Sa‘ūdiana*, p. 180.

<sup>51</sup> La morte del Nallino fu improvvisa, il mattino del 25 luglio (G. Levi Della Vida, cit., p. 478).

<sup>52</sup> Cfr. nota 41.

<sup>53</sup> Cfr. nota 42.



parsene lo stesso Nallino che aveva al suo attivo "L'arabo parlato in Egitto"<sup>54</sup>. Quanto alle ricerche di topografia, Michelangelo Guidi, allora ordinario di Semitistica all'Università di Roma, aveva sicuramente già in preparazione il noto volume "Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto"<sup>55</sup>. Quanto alla visita nel Najd e alle ricerche sociologiche, il Nallino contava penso sulla collaborazione del Philby, e considerata la difficoltà delle comunicazioni, probabilmente avrebbe delegato la ricerca a qualche studioso più giovane, come il Rossi che aveva già al suo attivo due missioni nello Yemen nel 1936 e 1938<sup>56</sup>.

Il Nallino non ottenne alcuna risposta scritta. Gli fu permessa invece una visita alla regione di Ṭā'if per la quale ottenne un soldato di scorta e l'invito a vestirsi, lui e la figlia da arabi "per non suscitare i commenti sfavorevoli della gente". Ṭā'if era comunque una meta abbastanza ambita, come luogo di villeggiatura sin dall'epoca antica. Nel dopoguerra al pittore Eliano Fantuzzi fu affidata la decorazione del palazzo reale<sup>57</sup>. Verosimilmente, la visita a Riyāḍ fu sospesa a causa dell'improvvisa malattia.

Il viaggio a Ṭā'if durò dal 14 al 18 marzo. A Ṭā'if, il Nallino fu ospite del governatore "col presupposto che chi viaggia porti con sé quanto occorre per farsi un posticino in cui dormire e con l'altro presupposto che a nessuno venga in mente di avere un piatto individuale e di trovare difficoltà ad immergere il cucchiaino nella zuppiera comune a tutti". Aggiungiamo che il pasto era verosimilmente servito su una tovaglia stesa a terra, con gli ospiti seduti all'orientale, a gambe incrociate.

<sup>54</sup> C.A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto. Grammatica, dialoghi e raccolta di circa 8000 vocaboli*, Milano 1900.

<sup>55</sup> Pubblicato postumo a Firenze nel 1951.

<sup>56</sup> E. Rossi, *L'arabo parlato a Ṣan'ā'*, Roma 1939. Il Nallino non poteva immaginare che l'illustre esploratore inglese e consigliere di Re 'Abd al-'Azīz, dovesse cadere in disgrazia nel dopoguerra a causa di talune affermazioni nelle quali denunciava gli effetti negativi dell'improvvisa ricchezza dovuta al petrolio. Fu infatti sostituito temporaneamente dal barone Otto von Hentig. Il Philby tornò comunque in Arabia Sa'ūdiana nel 1956 (ASMAE, Affari Politici, Arabia Saudita, 1047, Capece alla DGAP, II, 17.3.55; Brugnoli alla DGAP, Uff. III, 22.6.56). Il von Hentig, già funzionario del MAE tedesco, è autore di un interessante libro di memorie (*Mein Leben eine Dienstreise*, Göttingen 1963). Aveva fatto parte dell'Ufficio Arabo del Ministero degli Esteri tedesco ed era in relazione con il Gailani, l'esponente politico della rivolta antibritannica del 1941 (V. Strika, *I retroscena politici del soggiorno di Rashid 'Alī al-Qailani in Italia*, in "Oriente Moderno", Studi in onore di M. Nallino, 1983, pp. 141-57). Il Gailani dopo la guerra trovò asilo politico in Arabia Sa'ūdiana, donde si trasferì in Egitto per ritornare in patria dopo la caduta della monarchia in Iraq nel 1958.

<sup>57</sup> Eliano Fantuzzi, nato nel 1909, decorò il palazzo reale di Ṭā'if e l'ambasciata sa'ūdiana a Parigi (Appunto della DGAP, III, 5.8.54).

Queste abitudini esistono ancora, quando i sauditi vogliono dare un ricevimento tradizionale e coesistono con i migliori alberghi di tipo occidentale.

Il Nallino era accompagnato dal direttore dell'Ospizio Italo-musulmano della Mecca. Questo ospizio fu inaugurato il 9 marzo 1918, dopo che al seguito della rivolta araba l'Italia aveva riconosciuto il regno del Ḥijāz e ripristinato il proprio consolato a Gedda il 3 dicembre 1916<sup>58</sup>.

8. — Il programma scientifico del Nallino non fu mai realizzato. Ma va sottolineato che egli aveva inteso le priorità culturali del paese, come emerge dai punti 3) e 4) del programma. Discutibile invece in quel tempo la proposta sui siti archeologici. Bisognerà infatti attendere gli anni Settanta per lo sviluppo dell'archeologia, come dimostrano gli scavi di al-Faw e le ricerche lungo la Darb Zubaydah<sup>59</sup> nonché il catalogo dei siti archeologici del paese<sup>60</sup>.

Il Nallino riuscì invece a concludere il volume "Arabia Sa'ūdiana" che voleva essere soltanto la premessa delle ricerche in questione, ma che rappresenta ugualmente un prezioso contributo alla conoscenza del paese. Il volume è una preziosa raccolta di notizie che vanno dalla formazione del regno, alle leggi e ai trattati, per finire con un quadro culturale del paese, ancor oggi di grande utilità per chiunque voglia conoscere la situazione del regno alla vigilia della guerra.

La morte del grande arabista nel 1938 troncò l'ambizioso programma, ma è verosimile che esso sarebbe proseguito se non fosse intervenuta la guerra. Vale la pena di ricordare che nessun altro studioso o viaggiatore che visitò il paese in quel tempo<sup>61</sup> aveva un programma culturale di così ampio respiro. Taluni aspetti sa-

<sup>58</sup> L'Ospizio Italo-musulmano della Mecca fu costituito come *waqf* durante la grande guerra con lo scopo di ospitare i pellegrini di cittadinanza italiana provenienti dal Maghreb, non necessariamente soltanto libici. Durante il secondo conflitto mondiale, fu abbandonato e andò in rovina. Con la creazione del regno di Libia, passò all'amministrazione dei *waqf* di questo paese. L'Italia sciolse ogni vincolo nel 1958 (ASMAE, Telegrammi ordinari, n. 8865, DG Somalia alla Legazione Italiana a Gedda, 5.7.58). Non così l'Ospizio di Medina istituito nel 1937, anch'esso come *waqf*, ma per i pellegrini delle sole colonie italiane. L'Italia contribuì al restauro, ma la priorità fu data ai cittadini della Somalia di cui l'Italia aveva il mandato (ASMAE, Affari Politici, Arabia Saudita, 1047, Appunto DGAP, III, 9.7.56). Si veda nota 16.

<sup>59</sup> Cfr. nota 48.

<sup>60</sup> Sull'attività archeologica: Sa'd A. al-Rashīd, *al-Āthār fī 'l-mamlakah al-'arabiyyah as-su'ūdiyyah*, (Conference on the Kingdom of Saudi Arabia).

<sup>61</sup> Nel 1939 il regno fu visitato dall'ambasciatore giapponese al Cairo Nakano (Eigiro Nakano, *Japanese Journey to Arabia Peninsula*, Tokio 1941). L'inglese De Gaury era nel paese dal 1935 (G. De Gaury, *Arabia Phenix*, London 1946). Fu inviato in missione a Riyāḍ dalla Legazione britannica a Gedda (cfr. C. Leatherdale, *op. cit.*, p. 339).



ranno sviluppati soltanto dopo la guerra per merito dell'ARAMCO nelle cui ricerche petrolifere si affiancarono non pochi aspetti culturali<sup>62</sup>. Per l'Italia bisognerà aspettare il 1973, quando fu concluso un accordo di cooperazione culturale, scientifica e tecnologica che a sua volta soltanto ai nostri giorni sembra divenire operante.

<sup>62</sup> Sa'd A. al-Rashīd, cit., p. 15.

PROCEDIMENTO DI COSTRUZIONE  
DELLA VOCE DEL POSSESSIVO -ANGU  
PER UN DIZIONARIO SWAHILI-ITALIANO  
PER UTENTI DI MADRE LINGUA ITALIANA

MADDALENA TOSCANO

(Napoli)

In questo lavoro viene presentata una parte del procedimento di costruzione della voce del possessivo swahili -**angu** (**mio**) per un dizionario bilingue swahili-italiano, di media grandezza, per utenti di madre lingua italiani, con o senza conoscenze specifiche di grammatica swahili, che intendano acquisire una competenza sia passiva che attiva che li metta in grado di capire e produrre testi swahili di carattere generale.

In particolare qui è illustrato il procedimento di compilazione della griglia e della microstruttura della voce -**angu**, da utilizzare come linea guida per la compilazione della voce. È fatta menzione di aspetti riguardanti la macrostruttura del dizionario, che non viene però discussa in questo lavoro.

Il procedimento completo prevede varie fasi, che vanno dall'individuazione delle forme da utilizzare per la ricerca dei contesti, fino all'editing finale. Qui saranno considerate le fasi di ricerca dei contesti, compilazione della griglia, scelta dei casi significativi, stesura della voce; i contesti sono ricercati in un corpus elettronico composto di testi prevalentemente di letteratura moderna<sup>1</sup>.

Il ricorso al corpus, pur non potendosi considerare sostitutivo del parlante<sup>2</sup>, permette il trattamento veloce, in termini di accesso e confronto, di una massa di

<sup>1</sup> Il corpus è formato in prevalenza da testi di autori contemporanei swahili, sia zanzibariani che tanzani. L'elenco dei testi swahili che compongono il corpus è riportato in Appendice I.

<sup>2</sup> Wickmann A., Fligelstone S., McEnery T., Knowles G., *Teaching and language corpora*, Longman, New York 1997.



dati utilizzabile per ricavarne conferme a conoscenze già acquisite nonché segnalazione di innovazioni. Poiché lo scopo di questo lavoro è di mostrare un procedimento più che fornire un risultato, è stato utilizzato un corpus ridotto<sup>3</sup> dal quale sono state estratte le forme e le relative frequenze. Sono stati inoltre utilizzati altri testi<sup>4</sup> che hanno fornito contesti per le occorrenze delle forme **pangu** e **vyangu**<sup>5</sup>, non rilevate nel corpus considerato.

#### La base possessiva **-angu** e le sue possibili forme

**-angu** è la base possessiva di prima persona, con significato 'mio, il mio'. Ecco come la voce **-angu** è descritta nei dizionari swahili bilingui più accreditati.

Il Johnson<sup>6</sup> dice:

**-angu**, a. the invariable part of poss. pron. I sing., "my, mine, of me"

Il Sacleux<sup>7</sup> aggiunge le unità lessicali:

"**-angu mimi**, mon .. à moi; **-angu mwenyewe**, mon .. à moi-même, mon propre, **-angu mimi mwenyewe**, mon propre ... à moi".

Il Merlo Pick<sup>8</sup> dice:

**-angu**, ag. e pr. radicale del pr. e ag. possessivo della prima persona singolare; "mio, mia, miei, mie" (concorda per mezzo delle caratteristiche pronominali).

La voce non è presente nel dizionario monolingua *Kamusi*<sup>9</sup>.

**-angu** si combina principalmente con concordi pronominali vocalici. Le forme che si ottengono, per le varie classi, sono:

cl. 1/2 wangu/wangu, 3/4 wangu/yangu, 5/6 langu/yangu, 7/8 changu/vyangu, 9/10 yangu/zangu, 11 wangu, 15 kwangu, 16 paangu, 17 kwangu, 18

<sup>3</sup> Il corpus utilizzato è composto dalle opere di Mohammed S. Mohammed (vedi Appendice 1).

<sup>4</sup> Mohammed Said Ahmed, *Dunia mti mkavu*, Longman, Nairobi, 1980; Mohammed Said Ahmed, *Uten-gano*, Longman, Nairobi, 1980; Kezilahabi Euphrase, *Nagona*, D.U.P., DSM, 1990.

<sup>5</sup> Occorrenze di **vyangu** con alcune forme (per es. **visima** 'pozzi, fontane', **viuno** 'fianchi, pilastri') sono state trovate in testi biblici (e nel Corano sura 39: **vitendo vyangu** 'i miei atti, le mie azioni') ma non sono state qui utilizzate in quanto si ritrovano in testi tradotti e non inseriti nel corpus.

<sup>6</sup> Johnson, F., *A Standard Swahili-English dictionary*, O.U.P., 1990.

<sup>7</sup> Sacleux, Ch., *Dictionnaire swahili-français*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1939.

<sup>8</sup> Merlo Pick, V., *Vocabolario Swahili-Italiano e Italiano-Swahili*, Ed. Missioni Consolata, Torino, 1964.

<sup>9</sup> *Kamusi ya Kiswahili sanifu*, TUKI, O.U.P., Dar es-Salam, 1981.

mwangu. Alcune forme sono omografe e fanno capo a classi diverse. Indichiamo qui in ordine alfabetico le 9 possibili forme: changu cl. 7; kwangu cl. 15, 17; langu cl. 5; mwangu cl. 18; pangu cl. 16; vyangu cl. 8; wangu cl. 1, 2, 3, 11; yangu cl. 4, 6, 9; zangu cl. 10

**-angu** compare inoltre come enclitico in alcuni nomi indicanti relazioni di parentela. Benché in tali casi sia in genere adottata la scrittura congiunta (*mwanangu* 'figlio mio'), in qualche occasione, descritta qui di seguito, può comparire anche nella scrittura disgiunta (*baba angu* 'padre mio') producendo così la forma isolata **angu**

Come già detto l'intento di questo lavoro è di mostrare il procedimento di compilazione, ottenendo una voce che informi l'utente sui possibili significati e usi del possessivo **-angu**. Vediamo i diversi passi:

1. ricerca delle forme nel corpus
2. messa a punto della lista (ripulitura, adattamento, analisi delle forme trovate nel corpus)
3. ricerca dei contesti delle forme incluse nella lista
4. individuazione di contesti portatori di informazioni
5. inserimento dei contesti nella griglia
6. selezione dei contesti significativi da utilizzare
7. strutturazione della voce in base alle informazioni ottenute
8. compilazione della voce e delle sottovoci

#### La ricerca delle forme

Il primo passo è dunque la ricerca nel corpus, utilizzando la stringa **\*angu**; poiché **-angu** non può avere varianti finali, è inutile l'uso del carattere jolly \* alla fine della forma. Questa è la lista delle forme ottenute dal corpus considerato<sup>10</sup>.

angu	4	mwanangu	51	shogangu	1
babangu	1	mwangu	6	tangu	62
changu	9	mwensangu	3	wanangu	1
hakiyangu	1	mwenzangu	9	wangu	82
kwangu	20	mwnangu	1	wenzangu	6

<sup>10</sup> Le frequenze sono relative al corpus utilizzato, tranne le frequenze di **pangu** e **vyangu** (vedi nota 5).



langu	11	pangu	5	yang	148
mamaangu	1	shog'angu	1	vyangu	3
mamangu	1	shoga'ngu	2	zangu	21

*La messa a punto della lista*

La lista così ottenuta va controllata, in quanto la ricerca con la stringa \***angu** ha prodotto, oltre a tutte le forme possibili, anche:

- forme con refusi: *mwnangu* invece di *mwanangu*; *hakiyangu* invece di *haki yangu*
- varianti grafiche di forme standard: *shog'angu*, *shoga'ngu*, *shogangu*; *ma-maangu*, *mamangu*; *mwensangu*, *mwenzangu*
- una forma *angu*
- una forma non pertinente *tangu*

Prima di procedere alle fasi successive occorre dunque ripulire la lista, ossia correggere i refusi, eliminare le forme non pertinenti, raggruppare le varianti non standard, raggruppare le forme riconducibili ad una unica categoria (singolari, plurali, clitici di una stessa classe). Resta la forma **angu**, anomala in quanto non ha concorde pronominale, e per la quale facciamo una prima verifica.

La ricerca su **angu** produce dei contesti dai quali si vede come in realtà la forma sia una variante grafica di **babangu** ('padre mio') (*Baba angu*, *masikini baba angu!* 'Padre mio, povero padre mio!'), e un accidente grafico in **ya-angu** (*bo-ra-a po-ombe ya-angu* 'è meglio la mia birra'). Ecco così che delle quattro occorrenze di **angu**, tre vanno quindi considerate come clitici (in **babangu**) e una come occorrenza di **yang** (cl. 9). Dopo queste modifiche la lista<sup>11</sup> si presenta quindi così:

babangu	1 (angu 3)	pangu	5
changu	9	shog'angu 1, shoga'ngu 2, shogangu 1	
kwangu	20	vyangu	3
langu	11	wanangu	1

<sup>11</sup> La stessa lista, riproposta in ordine di frequenza decrescente, si presenta così:  
 yangu 150; wangu 82; mwanangu 52; zangu 21; kwangu 20; mwensangu 3, mwenzangu 9; langu 11;  
 angu 4; babangu 1; changu 9; mwangu 6; wenzangu 6; pangu 5; shogangu 4; mamaangu 2; vyangu 2; wanangu 1 (i numeri accanto alle forme indicano le occorrenze delle forme nel testo).

mamaangu	1, mamangu 1	wangu	82
mwanangu	51, mw(a)nangu 1	wenzangu	6
mwangu	6	yang	150 (hakiyangu 1, ya-angu 1)
mwensangu	3, mwenzangu 9	zangu	21

Come si vede le modifiche sono fatte in modo da conservare traccia della lista iniziale. Per quanto riguarda gli errori di battitura sarebbe opportuno correggere e reindicizzare il corpus, ma questo non sempre è immediatamente possibile, per cui conviene conservare traccia del refuso, almeno fin quando non viene effettuata la correzione. Per le forme standard invece, non è consigliabile modificare il testo di origine. L'unica modifica alla lista di cui non si conserva traccia è l'eliminazione della forma non pertinente **tangu**.

*La ricerca dei contesti delle forme incluse nella lista - I criteri*

Possiamo ora procedere alla fase di ricerca dei contesti delle forme individuate. Questa fase va accuratamente pianificata; il rischio difatti è di ritrovarsi sommersi da molti dati senza avere dei criteri che facciano da 'filtro' per la loro interpretazione. Bisogna dunque decidere da dove cominciare la ricerca utilizzando criteri sia di tipo più tecnico (ordine alfabetico e di frequenza) che di tipo linguistico (classe, funzione, flessibilità del termine).

L'ordine alfabetico è un criterio puramente tecnico, utile solo per l'archiviazione dei dati. L'ordine di frequenza è un criterio statistico, ma che non garantisce omogeneità di contenuti; abbiamo visto difatti che vi sono forme omografe e quindi ambigue (kwangu cl. 15, 17; yang, cl. 4, 9, 6; wangu cl. 1, 2, 3, 11), che possono appartenere a classi diverse e fornire quindi informazioni non immediatamente confrontabili.

Procediamo quindi prima ad una ricerca sulle forme per ordine alfabetico, che consente una più agevole consultazione dei dati archiviati. L'organizzazione dei dati nella griglia dovrà invece avvenire per classi, e mantenendo l'abbinamento singolare/plurale. Le classi non omografe possono essere trattate direttamente (changu cl. 7, langu cl. 5, mwangu cl. 18, pangu cl. 16, vyangu cl. 8, zangu cl. 10). Nei casi di forme omografe e quindi ambigue (kwangu 15, 17; yang, cl. 4, 9, 6; wangu cl. 1, 2, 3, 11), occorrerà individuare la classe, separare i contesti, abbinarli secondo il numero. Le forme che compaiono come clitici saranno considerate come occorrenze nella classe del nome a cui sono suffisse.

Una volta organizzati i contesti secondo la classe e il numero possiamo utiliz-



zare l'opzione del programma di ricerca che permette l'allineamento a destra e a sinistra, guardare alle cooccorrenze e avere informazioni anche sul grado di flessibilità delle forme e sulle rispettive capacità e tendenze combinatorie.

Possiamo quindi cominciare a reperire i contesti e a procedere ad una prima analisi dei dati, segnando le prime osservazioni e considerazioni. Come si vede si va dalle 2 occorrenze di **vyangu** alle 150 occorrenze di **yangu**. La diversa distribuzione di frequenza si spiega anche con il fatto che **vyangu** è riconducibile alla sola classe 8, mentre **yangu** è riconducibile ai nomi di cl. 4, 6 e 9, oltre che ovviamente con la diversa frequenza dei nomi ai quali si accordano.

Procediamo dunque alla ricerca delle forme e archiviazione dei contesti, per i quali è opportuno utilizzare l'ordine alfabetico. Lo spoglio e l'analisi dei dati raccolti consentirà una organizzazione in base alla frequenza, alla classe, alla cooccorrenza.

Cominciamo dunque con la raccolta dei contesti delle forme in ordine alfabetico, prima sulle forme e poi sui clitici.

#### LA RICERCA DEI CONTESTI - L'ANALISI

*Changu* (cl. 7, 9 occorrenze; pl. *vyangu* cl. 8, 2 occorrenze)

Ricorre:

- in sintagma nominale, con nomi indicanti esseri inanimati:

*Nitolee kitabu changu cha benki* 'Dammi il mio libretto degli assegni'

Ma in *kichwa changu kilikuwa kikubwa* il significato è: 'avevo una grande opinione di me stesso' e non 'la mia testa era grande'.

- in sintagma nominale, con nomi di esseri animati in cl. 7 (diminutivi), che mantengono l'accordo in cl. 7:

*Hebu nipe hicho kijukuu changu nikione* 'dammi questo mio nipotino affinché lo veda'; *hicho kizee changu tu* 'questo è il mio vecchietto'.

- in sintagma verbale, con funzione pronominale:

*Nitilie changu mbali*; 'metti il mio da parte' (sottinteso: *chakula* 'cibo').

Si ritrova anche in modi di dire: *Kila changu ni chako* 'Quello che è mio è tuo' (sottinteso *kitu* 'cosa').

L'espressione *kapusi changu* 'il mio agnellino' è idioletto di un personaggio e non viene quindi considerata come informazione da inserire in una voce di dizionario.

In conclusione **changu** ricorre in sintagma nominale (*kitabu changu*), pronominale (*nitilie changu*; *kila changu*). Da notare l'accordo dei nominali di cl. 7 indicanti esseri viventi, non solo con i possessivi ma anche con dimostrativi (*hicho kijukuu changu* 'questo mio nipotino'; *hicho kizee changu* 'questo mio vecchietto').

*Kwangu* (cl. 15, 17, solo sing., 20 occorrenze)

Le prime considerazioni possiamo farle in base all'appartenenza alla classe. Su 20 occorrenze solo due sono in cl. 15, ossia con un verbo all'infinito. Le altre occorrenze in cl. 17, ossia con un nome con il loc. **-ni**, compaiono in sintagmi nominali con nomi con enclitico locativo (*Ubavuni kwangu* 'al mio fianco'), isolate con il significato di: 'da me, a casa mia' (*karejea kwangu* 'tornare da me, a casa mia'); in combinazione con **'mimi'** (io) con vari significati ('da parte mia', 'per me', 'secondo me'): *Na kwangu mimi thamani yake ilizidi* 'e dentro di me la speranza per lui aumentò'. Il significato indica sia una posizione fisica che un atteggiamento del parlante.

*Langu* (cl. 5, 11 occorrenze; pl. *yangu* cl. 6)

Nella ricerca dei contesti di **langu** utilizziamo l'opzione del programma di ricerca che permette di allineare i contesti secondo le occorrenze di sinistra, dove appunto si trova la testa del sintagma nominale. Troviamo che per 11 occorrenze, ne abbiamo 9 in sintagma nominale (di cui 4 con *jina* 'nome'), 2 occorrenze in funzione pronominale e una occorrenza in un proverbio.

Ecco i risultati della ricerca di occorrenze in sintagma nominale; con significato di possessivo (*nipe buibui langu* 'dammi il mio buibui'), abbinato a *jicho* 'occhio' in fraseologie (*kama jicho langu hili na hili* 'come due gocce d'acqua'). L'accordo dei nomi di persona è conservato (*marehemu shangazi langu*<sup>12</sup> 'la mia defunta zia'). Si ritrova in sintagma verbale, con significato figurato (*langu litakuwa jicho tu!* 'mi rimarrà solo il guardare'), per modi di dire *unifae kwa langu nikufae kwa lako* 'fai per me ciò che io farei per te' (sott. *jambo* 'atto', 'cosa').

*Mwangu* (cl. 18, 6 occorrenze, solo sing.)

**mwangu** compare nella costruzione sintagmatica con nomi con enclitico locativo **-ni**, che diventano quindi appartenenti alla classe locativa 18. Si tratta in

<sup>12</sup> Con i nomi di classe 9/10 i possessivi sono in quella classe, ma con i nomi di persona di altre classi i possessivi dovrebbero essere in cl. 1/2.



genere di termini appartenenti alla classe semantica 'parti del corpo': *moyoni* 'nel cuore', *mwilini* 'nel corpo', *mikononi* 'nelle mani', *mdomoni* 'nella bocca', *rohoni* 'nell'anima'. Ricorre anche in combinazione con la forma dimostrativa *humu* in *humu mwangu* 'dentro di me' e non 'dentro il mio'.

Il significato indica sia una posizione in relazione a parti del corpo che un atteggiamento del parlante. I contesti hanno dunque un contenuto informativo non immediatamente prevedibile e quindi rilevante; sarà opportuno valutare se è il caso di avere anche una voce, o un rimando, per **mwangu**.

*Pangu* (cl. 16, 5 occorrenze, solo sing.)

Compare in sintagma nominale, con costruzione di specificazione, con l'unico termine di cl. 16: *mahali pangu pa kawaida* 'il mio solito posto', e con termini indicanti parti del corpo che hanno aggiunto l'enclitico locativo **-ni**: *kifuani pangu* 'nel mio petto', *shingoni pangu* 'sul mio collo', *begani pangu* 'sulla mia spalla'.

Compare inoltre come avverbiale locativo: *na likirudi hapa pangu* 'se torna qui da me'.

*Vyangu* (cl. 8 pl., 3 occorrenze)

La forma **vyangu**, plurale di cl. 8, è molto meno usata del corrispondente singolare **changu** cl. 7. Troviamo difatti occorrenze in sintagma nominale *ukasomba vitu vyangu* 'porta le mie cose', specialmente come accordo di diminutivi plurali: *vyakiba vyangu* 'il mio piccolo deposito'; *vijipesa vyangu* 'i miei soldini'.

*Wangu* (sing. cl. 1, 3, 11; pl. cl. 2; 82 occorrenze)

Passiamo ora a **wangu**, che ha 82 occorrenze. Anche in questo caso, dato l'alto numero di occorrenze è stato chiesto un elenco con cooccorrenze, allineate a sinistra e a destra, per individuare la classe di appartenenza e le relative regolarità e innovazioni.

Da una analisi delle cooccorrenze a sinistra (N+wangu) si rileva che **wangu** ricorre con 33 nomi diversi, variamente distribuiti tra le classi; in prevalenza nelle classi 1 (con *mume* 'marito'), 2 (con *wazee* 'genitori'), 3 (con *moyo* 'cuore'). Le cooccorrenze più numerose sono con nomi in classe 1 (*mume*, *mpenzi*, *mtoto*) e 9, seguiti da nomi in cl. 3 e 11. Ecco la distribuzione più dettagliata:

- cl. 1 animati: *mchumba*, *mjomba*, *mjukuu*, *mpenzi*, *mtoto*, *mume* (12),
- cl. 2 animati: *watoto*, *wazee*, *wahisani*, *wazishi*

- cl. 3 animati: *Mungu*; parti del corpo: *moyo*, *mguu*; inanimati: *mchezo*, *mpango*, *msaada*, *mshauri*, *msiba*
- cl. 9 animati: *bwana*; animali: *paka*, *simba*; fa eccezione *malaika wangu* 'angelo mio'<sup>13</sup>
- cl. 11 astratti: *ubarazuli*, *uhuru*, *umaskini*, *umri*, *unyayo*, *uso*, *utajiri*, *mvinyo*, *wakati*, *wakili*, *upande*

Troviamo occorrenze anche come

- pronominale: *kama wangu* 'come il mio'; *juu ya wangu* 'sulla mia (mano)'; *wawe wangu* 'che siano miei (spasimanti)'
- in sintagma preposizionale: *kwa upande wangu* 'da parte mia'
- con un altro possessivo: *wako na wangu* 'il tuo e il mio'.

L'indagine sui contesti a destra evidenzia che in circa la metà delle cooccorrenze **wangu** si trova in fine di frase, seguito da segni di punteggiatura; si evidenzia inoltre l'uso del vocativo (N+wangu+N: *mpenzi wangu Bikiza* 'mia amata Bikiza'; *mume wangu mpenzi* 'marito mio amato') e come rafforzativo, con *mimi*:

- *kwa upande 'wangu' mimi sina neno* 'da parte mia sono senza parole'
- *wangu mimi ulivunjika zamani* 'il mio proprio (cuore) si è spezzato da tempo'
- *huu ni msiba wangu mimi peke yangu!* 'questa è la mia propria disgrazia (che devo portare da solo)'
- *mtoto wangu mwenyewe* 'il mio proprio figlio'.

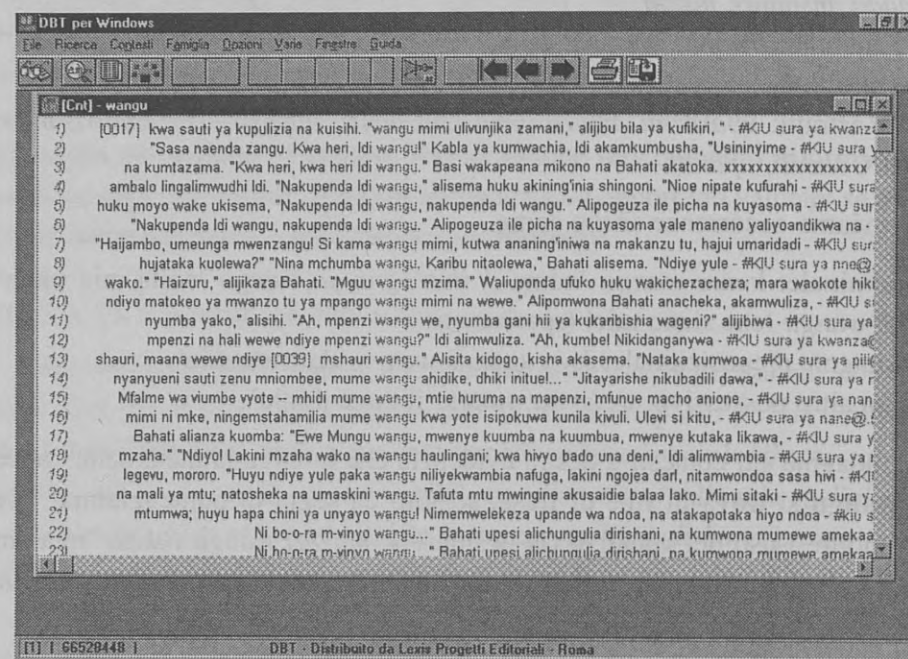
Qui di seguito è fornito un esempio della ricerca di cooccorrenze a sinistra e a destra, effettuata utilizzando il software DBT, per il trattamento di corpus informatici<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> La regola dell'accordo tra termini indicanti esseri animati di cl. 9 e possessivo dice che: con nomi propri di cl. 9 l'accordo del possessivo è in cl. 1: *Idi wangu* 'Idi mia'; con nomi di animali di cl. 9 l'accordo del possessivo è in cl. 1, con nomi in cl. 10 l'accordo è in cl. 10.

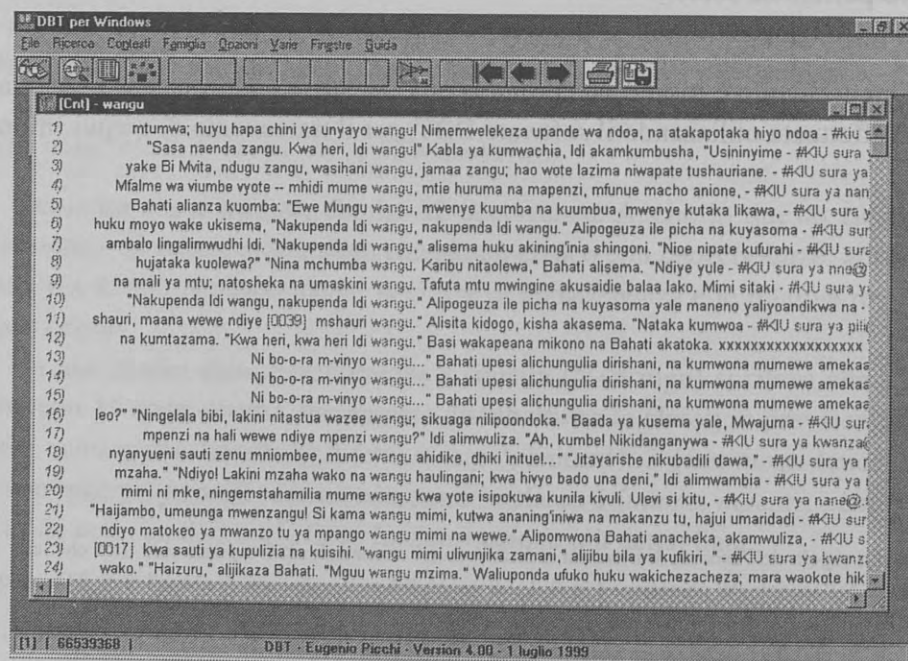
<sup>14</sup> E. Picchi, *DBT - Data base testuale*, I.L.C.-C.N.R., Pisa.



Esempio di contesti allineati a destra



Esempio di contesti allineati a sinistra



Yangu (cl. 4, 6, 9; 150 occorrenze)

Per la ricerca dei contesti di **yangu** si procederà come per la precedente forma. Analizzando le cooccorrenze a sinistra difatti troviamo una ricorrenza con 50 nomi diversi, così distribuiti:

- termini indicanti relazioni familiari, nomi propri, appellativi, in cl. 9: *baba, babu, bibi, mama, ndugu, rafiki, shoga, shemeji*
- termini che indicano stato, situazione, cl. 9: *ahadi, akili, astahili, haki, hali, harusu, roho, nafsi; siri, siku; fahamu*
- termini in cl. 5: *jirani*, con accordo in cl. 9
- termini in cl. 6: *macho, maisha, makosa, mali*
- in sintagma preposizionale: *baina yangu, juu yangu, mbele yangu, peke yangu*

Per le cooccorrenze a destra notiamo:

- circa 80 occorrenze in fine frase
- con titolo e nomi propri: *baba yangu Bwana Fuad* 'mio padre Fuad'
- con dimostrativo: *kazi yangu hii* 'questo mio lavoro'

Zangu (cl. 10, plurale di cl. 11; 21 occorrenze)

Controllando le cooccorrenze a sinistra notiamo che **zangu** si presenta:

- Con termini indicanti parentela e appartenenti a varie classi:  
cl. 2 *wadogo zangu* 'i miei piccoli', *wakwe zangu* 'i miei suoceri'
- cl. 5 *shoga zangu* 'le mie amiche'
- cl. 6 *matajiri zangu* 'i miei datori di lavoro'
- cl. 10 *ndugu zangu, rafiki zangu, jamaa zangu*
- Con termini di cl. 3 indicanti parti del corpo (es. *musuli* 'muscolo'): *Wanatamani musuli kama zangu* 'desiderano muscoli come i miei'
- con nomi cl. 5 al singolare, ma che fanno il plurale in classe 6 oppure 9: *Lete dawa zangu* 'dammi le mie medicine'
- con nomi in cl. 9 indicanti stato, condizione: *Haki zangu, mama? Kitu kinachonisonga ni huruma zangu tu* 'Ciò che è rimasto è solo la mia comprensione'
- con **kazi**, al plurale in cl.10, per indicare i lavori di casa o dei campi, contrapposto a lavoro in genere: *Kazi zangu zote* 'Tutti i miei lavori'
- Spesso con **pesa** 'soldi', sempre al pl. cl. 10: *Pesa zangu za jana?* 'I miei soldi di ieri?'
- In sintagma verbale, con **-enda**: *nataka kwenda zangu* 'voglio andarmene'



Notiamo dunque che su 21 occorrenze, la maggior parte ricorre con termini che indicano esseri viventi (*ndugu, shoga, wadogo, rafiki, wakwe*); altre cooccorrenze sono in sintagma verbale (tutte con *-enda zangu*)

#### *Angu* come clitico di nomi

Passiamo ora a considerare i contesti in cui \***angu** compare come clitico di nomi indicanti rapporti di parentela e personali, ossia:

angu 3, babangu 1; mamaangu 1, mamangu 1; mwanangu 51, mw(a)nangu 1; wanangu 1; mwensangu 3, mwenzangu 9; shogangu 1, shoga'ngu 2, shoga'ngu 1; wenzangu 6.

Come si vede le forme si presentano sia in scrittura congiunta che disgiunta, e con varianti grafiche. I contesti di **babangu** sono stati già presentati, passiamo quindi agli altri

#### *Mamangu* (cl. 9, 2 occorrenze)

Cerchiamo i contesti della forma standard *mamangu* 'mia madre, madre mia', e della variante **mamaangu**:

*Bila ya shaka ya mamangu na babangu* 'senza dubbio (è) di mio padre e mia madre'

*Mamaangu amefariki mwakajana* 'mia madre è morta l'anno scorso'

#### *Mwanangu* (cl. 1, 51 occorrenze), *wanangu* (cl. 1, 1 occorrenza)

Sia il contesto sinistro che destro di *mwanangu* (*mwana wangu* 'figlio mio'), clitico con nome di cl. 1, evidenziano un uso:

- come vocativo: *Niambie mwanangu we* 'dimmi figlio mio'; *hakika mwanangu unajua kuchagua* 'davvero figlio mio sai scegliere'
- a volte con un appellativo: *maskini mwanangu* 'povero figlio mio'
- raramente come soggetto: *mwanangu yu taabani* 'mio figlio è malato'

*Sawa wanangu arusi, mnaitaka namna gani?* 'E ora sposi figli miei, come volete?'

L'occorrenza come clitico di **mwana** è dunque la forma più frequente di **-angu**.

*Mwenzangu* (cl.1, 9 occorrenze, forma standard); *mwensangu* 3 (idioletto di un personaggio)

Usato spesso come vocativo:

*Kumbe umebatika mwenzangu* 'sei fortunato amico mio'

*Mwenzangu wewe hwishi kujikunjakunja kama jongoo* 'amico mio, non hai finito di agitarti come un gallo'

*mwensangu* (cl. 1 sing., 3 occorrenze)

Si tratta di un esempio di idioletto, di un modo specifico di parlare di un personaggio. *Simba; nimentupa mwensangu Simba», Sulubu alijibu. — NYOTA YA REHEMA capitolo 6@.348. Pag.0102.30* 'Simba, me lo ha dato il mio amico Simba, rispose Sulubu'

*Wenzangu* (cl. 2, 6 occorrenze)

Anche qui si rileva un uso prevalente come vocativo:

*enyi, viumbe wenzangu nyote* 'e voi, creature amiche tutte'

*sasa wenzangu nakushaurini ikiwa tutaweza kukaa naye* 'e ora amici consiglio che stiate con lui'

*Shogangu* (cl. 5, 1; *shoga'ngu* 2, *shog'angu* 1)

Tutti i contesti segnalano l'uso prevalentemente come vocativo; la diversa grafia non sembra segnalare particolarità d'uso.

«*Rehema wa shogangu Aziza», Bikiza alitajia.* 'Rehema, della mia amica Aziza, spiegò Bikiza'

*Karibu shoga'ngu! Habari za siku nyingi?* 'Prego, amica mia. Come stai?'

*Ah, masikini shog'angu Aziza!* 'Ah, povera amica mia Aziza!'

Resta da vedere se e come registrare le varianti di scrittura. Non sappiamo infatti se le varianti sono solo di scrittura o segnalano anche una pronuncia diversa.

#### *La Griglia*

La costruzione della griglia è uno dei passi fondamentali per la corretta compilazione delle voci. Una buona griglia riporterà tutte le tipologie di significati e



usi specifici, da quelli più comuni a quelli più rari, permettendo così di rilevare in modo sistematico le informazioni rilevanti e pertinenti che costituiranno la base per la compilazione delle voci. La griglia assicura dunque correttezza, completezza, omogeneità e coerenza alla fase di raccolta dei dati. Solo in fase di compilazione della voce, e a seconda del taglio del dizionario (dimensioni, uso, target, etc.) si selezioneranno i contenuti della voce.

La griglia va predisposta per tenere conto della forma (classi, singolare e plurale; clitico), del tipo di sintagma, della funzione (aggettivale, pronominale, avverbiale), delle capacità combinatorie, dell'uso (linguaggio figurato; proverbi).

Verrà anche proposta la traduzione degli elementi e degli esempi riportati. È previsto anche uno spazio per i commenti del compilatore, utile per rimarcare casi specifici.

Dai dati riportati nella griglia si effettuerà poi la selezione degli elementi da riportare nella voce.

### Griglia

Tipo di dati	Esempi	Traduzione	Commenti
Possessivo		mio, mia; miei, mie	Indica una relazione di possesso; si accorda con la cosa posseduta
<b>Wangu (82) cl. 1, 2, 3, 11</b>			
<b>Wangu cl. 1 sing.</b>	<i>mume wangu</i>	marito mio	Spesso voc.
Cong.: Kama + P	<i>si kama wangu mimi!</i>	non è come il mio (fidanzato)	
V + poss	<i>wawe wangu</i>	che siano miei ( <i>wanaume</i> )	
<b>Wangu cl. 2 pl.</b>	<i>wazee wangu, wahisani wangu</i>	i miei genitori, i miei benefattori	
<b>clitico N1+-ni</b>	<i>mwanangu</i>	figlio mio!	
	<i>sawa wanangu arusi, mnaitaka namna gani?</i>	e ora sposi figli miei, come lo volete?	vocativo
<b>Wenzangu cl. 2, 6</b> occorrenze	<i>enyi, viumbe wenzangu nyote; sasa wenzangu nakushaurini ikiwa tutaweza kukaa naye</i>	e voi, creature amiche tutte; e ora amici consiglio che stiate con lui	vocativo
<b>Wangu cl. 3 sing.</b>	<i>Mungu wangu!</i>	Mio Dio!	Escl.
cl. 3 sing.	<i>moyo wangu</i>	il mio cuore	
cl. 3 P + mimi	<i>wangu mimi, ulivunjika zamani!</i>	il mio, si è spezzato da tempo	rafforzativo
Pron.: Cl. 3 Juu ya + P	<i>juu ya wangu</i>	sulla mia (mano)	
<b>Cl. 4 yangu</b>	<i>tazama miguu yangu</i>	guarda i miei piedi	Raro; le parti del corpo ricorrono in genere al pl. e spesso con significato figurato!
<b>Langu cl. 5 pl. yangu</b>			
N5 + p	<i>jina langu</i>	il mio nome	
	<i>kama jicho langu hili na hili</i>	come questo mio occhio e quest'altro	Modo di dire: Come due gocce d'acqua
V + p	<i>unifae kwa langu nikufae kwa lako</i>	fai a me ciò che faresti per te	(sottinteso: <i>jambo</i> cosa, atto)
Pronome soggetto: P + V	<i>langu litakuwa jicho tu</i>	il mio è solo un guardare; posso solo guardare	Con <i>jicho</i> (occhio) (il significato è figurato) Non: 'il mio occhio', ma 'il mio sguardo'
<b>yangu cl. 6</b>	<i>macho yangu (anche con maisha, makosa, mali)</i>	i miei occhi	anche: il mio sguardo
<b>Changu 7 (pl. cl. 8 vyangu)</b>			
Attributo: N7 + p	<i>nilikusikia ulipokuwa ukitoa hukumu ya kifo changu.</i>	la mia morte	
N7 dimin. + p	<i>nipe hicho kijukuu changu niktone</i>	dammi questo mio nipotino	Accordo in cl. 7 di nomi di persona in cl. 7
	<i>huku ni hicho kizee changu tu</i>	questo è il mio vecchietto	



V7 + p + -a +N	<i>nitolee kitabu changu cha benki</i>	il mio libretto di assegni	
V+N7+p	<i>na hivyo kichwa changu kilikuwa kikubwa</i>	e così avevo una grande opinione di me	Uso figurato
Predicativo Kila + p	<i>kila changu ni chako</i>	quello che è mio è tuo (sottinteso: <i>kitu</i> cosa)	Modo di dire
pronominale v + p + avv	<i>nitilie changu mbali; nina njaa.</i>	metti da parte il mio	Sottinteso: <i>chakula</i> cibo
	<i>nyamasa, nyamasa kapusi changu!</i>		Idioletto, da non riportare
<b>vyangu cl. 8</b>			
N+P	<i>ukasomba vitu vyangu - "oo! (gln)</i> <i>vijipesa vyangu hivyo hivyo, (mti mkavu)</i> <i>linaniibia viakiba vyangu na kwenda kulewea nje; (mm)</i>	porta le mie cose;  i miei soldini il mio piccolo deposito, risparmi	
Dimin.			
<b>Wangu cl. 11</b>			
cl. 11 astratto	<i>utajiri wangu</i>	la mia ricchezza	
	<i>siwezi kupotea wakati wangu sasa hivi</i>	non posso perdere il mio tempo adesso	
	<i>kakunja uso, nimekunja wangu</i>	ha girato il viso, ho girato il mio	
Prep. cl. 11	<i>kwa upande wangu</i>	da lato mio, da parte mia	fig.
<b>Pangu cl. 16</b>			
N + P	<i>nilikuwa na mahali pangu pa kawaida. (kchmaji, 87)</i>	ero al mio solito posto	
N.loc. + P	<i>kitu fulani kinapasuka kifuani pangu ... harufu mbaya ikasikika puani mwangu. (Nagona 3)</i> <i>nilisikia shoka linashuka shingoni pangu (nagona 13)</i>	qualcosa si strappa nel mio petto ... un cattivo odore si sente nel mio naso sentii l'acchetta scendere sul mio collo	
	<i>upepo ukapeperusha khanga iliyokuwa begani pangu (mzingile 9)</i>	il vento agitò il <i>khanga</i> che era sulla mia spalla, sulle mie spalle	sulla mia spalla / sulle mie spalle In sw. è singolare in italiano è meglio tradurre al pl.
Dim. + P	<i>hapa pangu</i>	qui da me	
<b>Kwangu 20</b>			
Locativo: N11.ni + p	<i>tangu ujanani kwangu</i>	dal tempo della mia giovinezza	
	<i>ubavuini kwangu aliketi mume wangu</i>	al mio fianco era seduto mio marito	Fig.: accanto a me
	<i>mimi mapokuwa kazini kwangu</i>	quando ero al mio lavoro	
N9.ni + p	<i>nyumbani kwangu</i>	nella mia casa	Anche: nella nostra casa
apposizione N6.ni	<i>maisha kwangu ni kama vigurudumu vya chuma.</i>	la vita per me è come una piccola ruota di ferro	
	<i>mapya kwangu mimi na wewe tu,</i>	la novità per me e per te	

	<i>lakini hayo yote yasingelikuwa kitu mbele ya thamani ya Hassan kwangu.</i>	ma tutto ciò non era niente davanti alla speranza di Hassan per me	Per me, nei miei confronti
V + kwangu (cl. 15)	<i>kutikisika kwangu kulikuwa muhimu kwao</i>  <i>hakukubali kukataa kwangu,</i>	il mio agitarsi era importante per loro  non accettò il mio rifiuto	Esempi di accordo in cl. 15; uso minore
Locuzione avverbiale V + kwangu (cl. 17)	<i>sasa hivi utakwenda kwangu ukapumzike, akarejea kwangu</i>	ora andrai da me a riposare ritornò da me	Sott.: <i>nyumbani</i> (a casa mia) Sott.: <i>nyumbani</i> (a casa mia)
	<i>Hassan karejea nchini, karejea kwangu?</i> <i>ikiwa hukurudi kwangu</i>	Hassan ritornava giù, ritornava da me? se non torni da me, a casa	
Kwangu (cl. 17) + mimi	<i>na kwangu mimi thamani yake ilizidi</i> <i>alikuwa ni matumaini mema kwangu mimi</i> <i>hayo yalikuwa mambo mazito sana kwangu mimi.</i>	per me, dentro di me, la speranza aumentò era una buona speranza secondo me questa era una cosa grossa secondo me	<i>Kwangu mimi</i> = dentro di me <i>Kwangu mimi</i> = secondo me
Kwangu (isolato)	<i>kinachonitoa kwangu mjini kwenye mfereji kikanileta huku ni hicho kizee changu tu</i>	ciò che era rimasto per me in città	
Espressione di cortesia	<i>karibu, karibu, karibu kwangu!</i>	prego, entri; si accomodi da me, a casa mia	<i>Karibu kwangu</i>
<b>Mwangu 6 solo sing.</b>			
N.loc + p	<i>Hassan akaanza kupotea moyoni mwangu.</i>	Hassan cominciò ad allontanarsi dal mio cuore, svanire	Fig.
	<i>kitoto kikiingia mikononi mwangu</i>	il bambino venne nelle mie braccia	Lett.
	<i>shamba hii imo mikononi mwangu</i>	questo campo è in mio possesso (nelle mie mani)	Fig.
	<i>ikiwa yakatoka tena mdomoni mwangu,</i> <i>aliomo mwilini mwangu,</i>	uscire dalla mia bocca quello che è nel mio corpo (fis.)	Lett.
	<i>rohoni mwangu nikasema</i>	nella mia anima, dentro di me dissi	Lett.
	<i>kipi kilichokuleta humu mwangu?</i>	cosa era rimasto dentro di me?	
<b>Yangu cl. 4, 6, 9</b>			
cl. 4	<i>miguu yangu</i>	i miei piedi	
Pl. cl.6	<i>macho yangu</i>	i miei occhi	
	<i>makosa yangu</i>	i miei errori	
Pl. cl. 6	<i>maisha yangu</i>	la mia vita	



cl. 9 sing, accordo con nomi di persona di cl. 9	<i>baba yangu (baba, babu, Bahati, bibi, mama, ndugu, rafiki, shoga, shemeji)</i>	mio padre	Spesso con termini di parentela
	<i>mama yangu marehemu</i>	la mia onorata madre	
	<i>rafiki yangu mpenzi</i>	il mio caro amico	
	<i>ndugu yangu</i>	fratello, amico mio	
	<i>mzee moja jirani yangu</i>	un anziano mio vicino	
	<i>jimbo la sahibu yangu mmoja</i>	la regione del mio unico ...	
	<i>roho yangu</i>	la mia anima	
	<i>wa nafsi yangu</i>	... l'anima mia	
	<i>hali yangu hii</i>	questa mia situazione	
	<i>kesho si siku yangu</i>	domani non è il mio giorno	
	<i>siku yangu ya mwanzo</i>	il mio primo giorno	
	<i>nyumba yangu</i>	la mia casa	
	<i>mali yangu</i>	le mie ricchezze	
Juu yangu	<i>tena hajifai juu yangu</i>	non si adatta a me	
	<i>alikuwa na kichaa hasa juu yangu</i>	era pazzo di me	
Peke yangu	<i>sivezi kukata shauri peke yangu</i>	non posso decidere da solo	
	<i>umeniacha peke yangu</i>	mi hai lasciato da solo	Costruzione fissa
Prep. Cl. 9 Baina, juu mbele, peke	<i>mbele yangu</i>	davanti a me	
	<i>baina yangu na wewe</i>	tra me e te	
Con pr. Pers. N9+-ni clítico	<i>yangu mimi binafsi</i>	il mio proprio	
angu enclítico in termini indicanti rapporti di parentela o personali			
Angu 4 N9+p (encl.)	<i>baba angu</i>	padre mio	(da mettere con <i>babangu</i> )
	<i>babangu 2</i>		
	<i>mamangu, mamaangu</i>	madre mia	varianti
	<i>mwensangu 3</i> <i>mwenzangu 9;</i> <i>pl.wenzangu 6</i>	amico mio amici miei	varianti
	<i>shog'angu, 1</i> <i>shogangu 1</i>	compagna mia	varianti
Zangu 21 N10 + poss. cl. 10(sing. Cl. 9)	<i>jamaa zangu; ndugu zangu, rafiki zangu,</i>	la mia famiglia, i miei fratelli, i mie amici	Con termini di parentela e rapporti personali
N10 + poss. Cl. 10 (sing. Cl. 5)	<i>matajiri zangu, shoga zangu,</i>	i miei mercanti, le mie amiche	
N2 +poss. Cl. 10	<i>wadogo zangu, wakwe zangu</i>	i miei piccoli, i miei suoceri	
	<i>haki zangu</i>	le mie condizioni	Stato, condizione, quasi sempre al singolare, raro al plurale; c'è differenza di significato in <i>haki?</i>

	<i>pesa zangu</i>	i miei soldi	Con <i>pesa</i> , sempre al plurale
	<i>kazi zangu zote</i>	tutti i miei lavori	In cl. 10 si intende lavori di casa o dei campi (da mettere nella voce <i>kazi</i> , più che in <i>-angu</i> )
N4 + poss cl. 10	<i>musuli zangu</i>	i miei muscoli	
V + zangu	<i>-enda zangu</i>	andarmene	

### La stesura della voce

Elementi relativi alla strutturazione di una voce, ossia sottovoci, campi e etichette dei campi, sono decisi in fase di progettazione della macrostruttura del dizionario.

I dettagli della macrostruttura determinano la granularità delle informazioni contenute nelle voci e la conseguente rappresentazione. Un elevato grado di dettaglio può fornire, oltre alle informazioni di tipo 'grammaticale' (forma e funzione), anche informazioni relative ad usi cotestuali e contestuali. Le informazioni possono riguardare i tipi di uso (letterale, figurativo), espressioni fisse (modi di dire), proverbi, diversità d'uso (varianti areali, di registro), restrizioni e flessibilità del termine (preferenze combinatorie; es.: con nomi di persona, parti del corpo, sentimenti), linguaggi specialistici. Nella costituzione tanzana, per esempio, non vi sono occorrenze di \***angu**, che si trovano invece in alcuni campioni di testi del Parlamento tanzano (*wananchi wangu* 'i miei cittadini').

Per praticità sono riportate qui le abbreviazioni utilizzate:

<i>p.</i> possessivo	<i>avv.</i> avverbiale
<i>agg.</i> aggettivo	<i>prov.</i> proverbio
<i>pron.</i> pronome	<i>fig.</i> figurativo

Proviamo a impostare la voce **-angu**, considerato come una unità lessicografica.

Il primo problema è: poiché si tratta di un dizionario swahili-italiano, quale dovrebbe essere la voce? **-angu** o una delle sue forme? Una soluzione può essere quella di inserire l'indicazione della regola di costruzione delle forme nonché l'elenco delle forme possibili. Le forme potrebbero anche essere inserite nel dizionario con un rimando a **-angu**.

Le varie forme saranno considerate sottovoci della voce principali. Ci sono due possibilità: elencare le forme per ordine alfabetico (non sappiamo quanta grammatica conosce l'utente!) o secondo l'ordine delle classi. Avendo però deciso



di fornire comunque l'indicazione delle forme possibili nonché il rimando, l'ordine scelto è quello della presentazione standard, ossia per ordine di classi e rispettando l'abbinamento singolare/plurale. Ricordiamo che alcuni accordi non sono regolari: i nomi di esseri viventi in cl. 5/6, 9/10 fanno in genere l'accordo in cl. 1 e 10. Le forme con i clitici saranno inserite secondo la classe del nome con il quale si presentano.

Trattandosi di un elemento grammaticale, non sono qui considerati i tipi di relazioni (sinonimia, antinomia, iponimia, meronimia); saranno invece considerate le varie unità lessicali possibili (forme fisse, forme complesse).

La selezione degli usi e dei relativi esempi deve essere accurata. Vanno anche evitati esempi troppo generici (prevedibile: *jina langu nani?* 'qual è il mio nome?'), o troppo specifici. Del resto alcuni esempi possono essere aberranti; va evitata la citazione di usi troppo estremi che potrebbero fuorviare l'utente.

L'uso del corpus non garantisce di trovare tutti i possibili usi, che possono essere comunque imprevedibili. Fornisce però attestazione di usi possibili e più o meno ricorrenti.

La scelta degli esempi, infine, si rivela quindi fondamentale per illustrare un uso che non sia troppo generico, ossia vicino all'italiano, o troppo specifico e raro; per cui in entrambi i casi non si aggiunge informazione utile all'utente e non gli si rende un buon servizio.

Nel caso di chiare preferenze di cooccorrenze, occorre difatti decidere se segnalare il dato oppure no. Ancora una volta ciò dipende dall'impostazione del dizionario.

Se lo scopo è quello di fornire supporto a chi lavora dall'italiano al swahili allora può non essere utile segnalare i casi più comuni, dando spazio ad abbinamenti meno ricorrenti o con un contenuto informativo meno prevedibile. Per esempio, **-angu** usato con nomi indicanti parti del corpo spesso non indica la relazione di possesso ma un coinvolgimento emotivo del parlante; in tal caso l'informazione è rilevante e va senz'altro inserita. Se lo scopo è invece quello di supportare l'acquisizione di una competenza attiva è indubbiamente utile fornire all'utente l'indicazione di abbinamenti preferenziali (es. *mwanangu* e non *mwana wangu*).

Da un esame delle occorrenze di alcuni termini sono state inoltre rilevate alcune preferenze ricorrenti relative alla flessibilità lessicale di alcuni termini: **maisha** (111 occorrenze), compare seguito da possessivo in 61 cooccorrenze; **mama** (300 occorrenze) compare seguito da possessivo per 200 cooccorrenze; **baba** (161 occorrenze) compare 120 volte con un possessivo, di cui 16 con **yangū**. È anche vero che questa tendenza combinatoria andrebbe segnalata nella voce dei

nomi stessi e non solo nella voce **-angu**; il rischio in questi casi è di ridondanza di informazioni con conseguente 'espansione' delle dimensioni del dizionario. Se non ci sono grosse restrizioni editoriali questo può non essere un problema, ma poiché queste restrizioni in genere ci sono occorre prendere una decisione.

In effetti l'uso più frequente di **-angu** è con i termini di parentela, sia scritto in modo isolato che congiunto. L'occorrenza più significativa è difatti **mwanangu**, che, con 51 occorrenze, risulta quindi essere l'uso più frequente di **-angu**, seguito da **mama yangū**.

L'uso di frasi idiomatiche (*jicho langu* 'il mio sguardo', e non 'il mio occhio'; *-enda kwangu* 'andare a casa mia, nostra'; *-enda zangu* 'andarmene'); espressioni rigide (*peke yangū* 'io da solo') va senz'altro segnalato.

In sostanza la voce dovrebbe fornire informazioni fondamentali e mostrare:

il comportamento grammaticale: con funzione aggettivo, pronome, avverbiale; con accordi particolari (meglio essere espliciti e fornire le informazioni: es.: *shoga zangu* 'le mie amiche'); l'ordine delle parole (sintagma nominale e verbale); il range semantico: (mio, da me, dai miei, secondo me, nel mio; da solo); le tendenze di collocazione: nome**-angu**; verbo**+angu** (con infinito: *kukataa kwangu* 'il mio rifiutare');

la preferenza a combinarsi con termini indicanti parti del corpo, con il senso di affetto, cura (con nomi con encl. loc.: *ubavuni kwangu* 'al mio fianco'; *mknnoni mwangu* 'nelle mie mani, sotto la mia tutela'); saluti (*karibu kwangu* 'prego, si accomodi da noi'); con pronomi (*kwangu mimi* 'secondo me'); con verbi: (*-enda, -rejea kwangu* 'andare, ritornare a casa mia, dai miei', *-enda zangu* 'andarmene').

Data la varietà di usi e significati rilevati per alcune forme (**kwangu, zangu**) è da considerare se sia il caso di inserirli come una voce principale. Poiché è stato deciso di inserire tutte le forme come voci ma con rimando ad **-angu**, il problema è risolto automaticamente.

Qui di seguito è illustrato un primo risultato del procedimento. Si tratta comunque di un risultato non definitivo; andrebbe difatti eseguito lo stesso procedimento anche almeno sugli altri possessivi prima di dare un assetto definito alla struttura e al contenuto della voce.

**-angu** poss. 'mio'. (con i CPv: cl. 1/2 *wangu/wangu*; cl. 3/4 *wangu/yangū*; cl. 5/6 *langu/yangū*; cl. 7/8 *changū/vyangū*; cl. 9/10 *yangū/zangu*; cl. 11 *wangu*; cl. 15 *kwangu*, cl. 16 *pangu*; cl. 17 *kwangu*; cl. 18 *mwangu*). È una costruzione di specificazione che indica generalmente relazione di possesso. Si accorda con la cosa posseduta; segue sempre il nome al quale si riferisce.



**wangu** cl. 1 agg. *nume wangu* 'marito mio' (spesso voc.). Pron. con *kama*: *si kama wangu mimi!* 'non è come il mio (fidanzato)'. *wawe wangu* 'che siano miei' (wa-naume)

**wangu** cl. 2 agg. *wazee wangu*, *wahisani wangu* 'i miei genitori, i miei benefattori'. Come clitico, vocativo *mwanangu* 'figlio mio!' *sawa wanangu arusi, mnaitaka namna gani?* 'e ora sposi figli miei, come lo volete?' **Wenzangu** cl. 2, vocativo: *enyi, viumbe wenzangu nyote* 'e voi, creature amiche tutte'; *sasa wenzangu nakushaurini ikiwa tutaweza kukaa naye* 'e ora amici consiglio che stiate con lui'

**wangu** cl. 3 agg. *moyo wangu* 'il mio cuore'; Escl. *Mungu wangu!* 'Mio Dio!' Con *mimi*, rafforzativo *wangu mimi*, *ulivunjika zamani!* 'il mio, si è spezzato da tempo'. Pron.: *juu ya wangu* 'sulla mia (mano)'

**yangu** cl. 4 agg. *tazama miguu yangu* 'guarda i miei piedi'

**langu** cl. 5 agg., *jina langu* 'il mio nome'. Modo di dire: *kama jicho langu hili na hili* 'come due gocce d'acqua' (lett.: come questo mio occhio e quest'altro). Pron. *unifae kwa langu nikufae kwa lako* 'non fare a me ciò che non faresti per te' (sottinteso: *jambo* 'cosa, atto'); pronome soggetto *langu litakuwa jicho tu* 'il mio è solo un guardare'; posso solo guardare; fig. *jicho langu* 'a mio modo di vedere, secondo la mia opinione' (non: 'il mio occhio', ma 'il mio sguardo').

**yangu** cl. 6 agg. *maisha yangu* 'la mia vita'; *macho yangu* 'i miei occhi' anche: 'il mio sguardo'.

**changu** cl. 7 agg., *kitabu changu cha benki* 'il mio libretto degli assegni'/con nomi di persona in cl. 7 dimin. l'accordo è in cl. 7: *nipe hicho kijukuu changu nikione* 'dammi questo mio nipotino'; *huku ni hicho kizee changu tu* 'questo è il mio vecchietto' // fig. *kichwa changu kilikuwa kikubwa* 'avevo una grande opinione di me' // fras.: *kila changu ni chako* 'quello che è mio è tuo (sott.: *kitu* cosa) / pron. *nitilie changu mbali; nina njaa* 'metti da parte il mio (sott. *chakula* cibo): ho fame'.

**vyangu** cl. 8, agg., usato spesso con i diminutivi: *viakiba vyangu* 'il mio piccolo deposito, i miei piccoli risparmi'; *vijipesa vyangu* 'i miei soldini'; *ukasomba vitu vyangu* 'porta le mie cose'.

**yangu** cl. 9 agg.: accordo con nomi di persona di cl. 9: *baba yangu Bwana Fuad* 'mio padre Fuad'; *mama yangu marehemu* 'la mia onorata madre'; *ndugu yangu* 'fratello, amico mio'; *mzee moja jirani yangu* 'un anziano mio vicino'; *roho yangu* 'la mia anima'; *hali yangu hii* 'questa mia situazione'; *kesho si siku yangu* 'domani non è il mio giorno'; *siku yangu ya mwanzo* 'il mio primo giorno'; *nyumba yangu* 'la mia casa'; *mali yangu* 'le mie ricchezze'. Dopo le prep. il significato è 'me' e non 'mio' Loc.: *Baina yangu na wewe* 'tra me e te'; *mbele yangu* 'davanti a me'; fig.: *juu yangu* 'su di me'; costruzione fissa: *peke yangu* 'io da solo'; *ume-*

*niacha peke yangu* 'mi hai lasciato da solo', *mbele yangu* 'davanti a me'; *baina yangu na wewe* 'tra me e te'; Con pr. pers. *yangu mimi binafsi* 'proprio io stesso'.

**zangu** cl. 10 agg., *rafiki zangu* 'i miei amici'; con termini di parentela e rapporti personali *jamaa zangu; ndugu zangu, rafiki zangu*, 'la mia famiglia, i miei fratelli, i miei amici'. Con termini che hanno il sing. in cl. 5 *shoga zangu* 'amiche mie'; termini incl. 2 *wadogo zangu, wakwe zangu* 'i miei piccoli, i miei suoceri'; *haki zangu* 'le mie condizioni'; *pesa zangu* 'i miei soldi' (Con **pesa**, sempre al plurale; *kazi zangu zote* 'tutti i miei lavori') (In cl. 10 si intende lavori di casa o dei campi); con nomi in cl. 4 *musuli zangu* 'i miei muscoli'. Con il verbo -enda: -enda zangu 'andarmene'.

**kwangu** cl. 15, con verbi all'infinito: *kukataa kwangu* 'il mio rifiuto' Con nomi con il loc. -ni in cl. 17: *nyumbani kwangu* 'a casa mia', *mimi nnapokuwa kazini kwangu silali* 'quando sono al lavoro non dormo', *tangu ujanani kwangu* 'dal tempo della mia giovinezza', *ubavuni kwangu* 'al mio fianco', *ubavuni kwangu aliketi mume wangu* 'al mio fianco era seduto mio marito'; pronominale loc.: *kwangu* 'da me, a casa mia'; *Kinachonitoa kwangu mjini* 'ciò che mi toglie da casa mia in città'. *Sasa hivi utakwenda kwangu ukapumzike* 'ora andrai a casa mia e riposerai'. *Hassan karejea nchini, karejea kwangu?* 'Hassan ritornava giù, ritornava da me?' Espress. di cortesia: *karibu Bahati, karibu kwangu!* 'si accomodi, Bahati, si accomodi in casa mia' Locuzione prep.: per me (con o senza **mimi**); *Maisha kwangu ni kama...* 'La vita per me è come...', *lakini hayo yote yasingelikuwa kitu mbele ya thamani ya Hassan kwangu* 'ma tutto ciò non sarebbe stato niente davanti alla speranza di Hassan nei miei confronti'; con pron. pers. **mimi**: *kwangu mimi* 'per me, secondo me'; *na kwangu mimi thamani yake ilizidi* 'secondo me la sua speranza aumentò'; *hayo yalikuwa mambo mazito sana kwangu mimi* 'queste erano cose difficili per me'.

**wangu** cl. 11 agg. *utajiri wangu* 'la mia ricchezza'; *siwezi kupotea wakati wangu sasa hivi* 'non posso perdere il mio tempo adesso'; *kakunja uso, nimekunja wangu* 'ha girato il viso, ho girato il mio'. Prep. fig. *kwa upande wangu* 'dal lato mio, da parte mia'.

**pangu** agg. con *mahali* cl. 16: *nilikuwa na mahali pangu pa kawaida* 'ero al mio solito posto'; con nomi, in genere parti del corpo, con loc. -ni: *kitu fulani kinapasuka kifuani pangu...* 'qualcosa si strappa nel mio petto...'; *nilisikia shoka linashuka shingoni pangu* 'sentii l'accetta scendere sul mio collo'; *upepo ukapeperusha khanga iliyokuwa begani pangu* 'il vento agitò il khanga che era sulla mia spalla' (In sw. è singolare in italiano è meglio tradurre al pl. sulle mie spalle); con dim. *na likirudi hapa pangu*, 'tornando qui da me'.



**mwangu** cl. 18 con nomi con loc. **-ni** in cl. 18: *rohoni mwangu* 'nella mia anima, dentro di me'; *mikononi mwangu* 'in braccio, nelle mie mani'; *-toka mdomoni mwangu*, 'uscire dalla mia bocca'; in frase verbale: *-wa mikononi mwangu* 'essere in mio possesso (nelle mie mani)', *shamba hii imo mikononi mwangu* 'questo campo è in mio possesso (nelle mie mani)'. Con dimostr. loc.: *kipi kilichokuleta humu mwangu?* 'cosa era rimasto dentro di me?'

**angu** isolato o come enclitico solo con nomi indicanti parentela o relazioni personali *mwanangu* 'figlio mio'; *mwenzangu* 'amico mio'; *babangu, baba angu, bab'angu* 'padre mio'; *mamangu* 'madre mia'; *shogangu* 'compagna mia'.

#### BIBLIOGRAFIA

- Al-Kasimi, A.M., *Linguistics and Bilingual Dictionaries*. Brill, Leiden, 1977  
 Atkins, S., Rundell, M., Weiner, E., *Salex Training course*, Grahamstown, 1997  
 Eluerd, R., *La Lexicologie*, P.U.F., Paris, 2000  
 Hartmann, R.R.K. ed., *Lexicography. Principles and Practice*, Academic Press, London/New York, 1983  
 Johnson, F., *A Standard Swahili-English dictionary*, O.U.P., 1990  
 Jones, D., Somers, H. ed., *New methods in language processing*, U.C.L., London, 1997  
 Kamusi ya Kiswahili sanifu, TUKI, O.U.P., Dar es-Salam, 1981  
 Piek Vossen, ed., *Eurowordnet: A Multilingual Database With Lexical Semantic Networks 1998*  
 Quemada, B., «Lexicology and lexicography», in *Current Trends in Linguistics* ed. by T.A. Sebeok, Vol. 9, 1972, 395-475  
 Sacleux, Ch., *Dictionnaire swahili-français*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1939  
 Svensén, B., *Practical Lexicography. Principles and Methods of Dictionary-making* [translated from the Swedish by J. Sykes and K. Schofield] O.U.P., Oxford, 1993  
 Vincent, B. Y. Ooi, *Computer corpus lexicography*, 1998  
 Wichmann, A., Fligelstone, S., McEnery, T., Knowles, G., *Teaching and language corpora*, Longman, London, 1997.

#### Elenco dei principali testi swahili disponibili su supporto informatico DSRAPA-IUO - Napoli, 19/12/99

- Abdalla bin Hemedi'l-Ajjemi, *Habari za Wakilindi*, E.A.L.B., Nairobi, 1972  
 Abdulla Mohammed Said, *Mzimu wa watu wa kale*, E.A.L.B., Nairobi, 1960  
 Anonimo, *Maoni yetu*, in: *Mzalendo*, DSM, 24 marzo 1985  
 Baalawi Suleiman Omar Said, *Hadithi za Bibi Mahira*, Evans Br., Londra, 1961  
 Chuwa A.R., *Kiongozi cha WP5 - Hatua ya kwanza*, DUP, DSM, 1991  
 Farsy Shaaban Saleh, *Swahili sayings from Zanzibar*, E.A.L.B., Nairobi, 1958  
 Irira S.D. (fornito da Legere), *Usanifishaji wa Kiswahili na kisomo Tanzania*  
 Kezilahabi Euphrase, *Dunia uwanja wa fujo*, E.A.L.B., DSM, Nairobi, 1975  
 Kezilahabi Euphrase, *Gamba la nyoka*, E.A.P.H., DSM, 1979  
 Kezilahabi Euphrase, *Karibu ndani*, DUP, DSM, 1988  
 Kezilahabi Euphrase, *Kichomi*, Heinemann, Nairobi, 1974  
 Kezilahabi Euphrase, *Kichwamaji*, E.A.P.H., DSM, 1974  
 Kezilahabi Euphrase, *Mzingile*, DUP, DSM, 1991  
 Kezilahabi Euphrase, *Nagona*, DUP, DSM, 1990  
 Kezilahabi Euphrase, *Rosa Mistika*, E.A.L.B., Nairobi, 1971  
 Khamisi A.M. (fornito da Legere), *Miundo na jinsi iliyotumika katika vya kiada - shule za msingi*  
 Kiango, S.D., *Maendeleo ya fasihi ya kiswahili upande wa mchezo ya kuigiza*, in: *Kiswahili* vol. 43/2, DUP, DSM, 1973  
 Kibao A. Salim, *Matatu ya Thamani*, Heinemann, Nairobi, 1975  
 Macha Freddy, *Twenzetu Ulaya*, GAP, DSM, 1984  
 Madumulla J.S. (da Legere), *Ufundishaji wa somo la Kiswahili katika shule za msingi Tanzania*  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Kanji danji Mohammed bin Zuwera*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Kigano cha nuru sanaa*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Kisiki kya mkunazi*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Maskini watoto wake saba na jini ya bahari*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Mji wa kipumbavu*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Mohammed akili nyingi*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Mrathi*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Rashidi*, 1992  
 Marzio Ciro (raccolti da), *Shehe*, 1992  
 Mohammed Said Ahmed, *Dunia mti mkavu*, Longman, Nairobi, 1980  
 Mohammed Said Ahmed, *Tata za Asumini*, Longman, Nairobi, 1993  
 Mohammed Said Ahmed, *Tumba iliyovia*, in: *Si shetani si wazimu*, Zanzibar Publ., Zanzibar, 1985  
 Mohammed Said Ahmed, *Utengano*, Longman, Nairobi, 1980  
 Mohammed Suleiman Mohammed, *Kicheko cha ushindi, Viumbe hivi, Kijiana yule, Pwagu, Mji, Uhuru wa siku moja (Kicheko cha ushindi)*, Shungwaya Publ., Nairobi, 1978  
 Mohammed Suleiman Mohammed, *Kiu*, E.A.P.H., DSM, 1972  
 Mohammed Suleiman Mohammed, *Kutanabahi*  
 Mohammed Suleiman Mohammed, *Mateso, Siku ya arobaini, Karudi, Hata sumu huwa tamu* (in: *Mapenzi ni kikohozi*, Longman), Longman, Nairobi, 1970  
 Mohammed Suleiman Mohammed, *Nyota ya Rehema*, O.U.P., Nairobi, 1976



- Mohammed Suleiman Mohammed, *Wivu Mwovu, Pesa moto* (in: Pavumapo Palilie, Longman, 1972), Longman, Nairobi, 1972
- Mtobwa R. Ben, *Dar-es-Salaam usiku*, Heko Publishers, DSM, 1994
- Muhando Penina, *Hatia*, E.A.L.B., Nairobi, 1972
- Mukama R.G., *Zima ya Kiswahili katika kisomo cha watu wazima nchini Uganda*
- Mung'ong'o C. G., *Njozi iliyopotea*, T.P.H., DSM, 1980
- Ngeze, *Misingi ya kilimo bora*, T.P.H., DSM, 1976
- Nyerere, K. Julius, *Ujamaa*, O.U.P., DSM, 1968
- Shaaban Robert, *Adili na nduguze*, Macmillan Education Limited, 1952
- Tippu Tip, *Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi*, E.A.L.B., Nairobi, 1972
- Topan Farouk, *Uchambuzi wa maandishi ya Kiswahili*, O.U.P., DSM, 1971
- Yahya, *Pepeta*, L.U.P., London, 1973

## APPENDICE 2.

### I contesti prodotti dalla ricerca nel Corpus

#### Mwangu (cl. 18; 6 occorrenze)

- Hassan akaanza kupotea moyoni \*mwangu\*. Miongoni mwa niliokutana nao alikuwa Zidi, Waziri mdogo – #Karudi@.100. Pag.0030.27
- upesi, nife mwilini mwako, mimi na aliomo mwilini \*mwangu\*, na we ... ee ...» Rajabu alimdaka Nima na – #Hata Sumu Huwa Tamu@.158. Pag.0061.10
- kumpokea. Basi fikiri Bwana Mwadini; Kitoto kikiingia mikononi \*mwangu\* tu kinanyamaza... kinalala.» Bwana Mwadini akafikiri. Akaona – #Viumbe Hivi@.155. Pag.0011.26
- «Niambie, bibi. Ikiwa yakatoka tena mdomoni \*mwangu\*, yatoke na roho yangu.» «Miaka mitano iliyopita – #KIU sura ya nane@.628. Pag.0112.29
- ana uso kama nani sijui...!o! Rohoni \*mwangu\* nikasema ah, ama mwanamme huyu hana heri, wema – #KIU sura ya tisa@.57. Pag.0122.30
- Fuadi ni mtu mwema; hivi shamba hii imo mikononi \*mwangu\* tangu kufa Bimdogo Aziza; mimi nataka shauri zote na – #NYOTA YA REHEMA capitolo 5@.410. Pag.0087.23

#### Kwangu (cl. 15, 17; 20 occorrenze)

- Ubavuni \*kwangu\* aliketi mume wangu ambae labda furaha zetu zililingana. Mimi – #Karudi@.12. Pag.0027.12
- Na \*kwangu\* mimi thamani yake ilizidi. – #Karudi@.19. Pag.0027.19
- au nicheke au nimitazame mume wangu na hata kutikisika \*kwangu\* kulikuwa muhimu kwao. – #Karudi@.23. Pag.0027.23
- Zidi hakukubali kukataa \*kwangu\*, bali alimwendea Baba yangu na kupeleka posa. – #Karudi@.110. Pag.0030.37
- Na zaidi ya hayo Zidi alikuwa ni matumaini mema \*kwangu\* mimi na kwa wazee wangu ambao wameishi umri wao katika – #Karudi@.118. Pag.0031.7

- Katu! Lakini je! Hassan karejea nchini, karejea \*kwangu\*? Nini hasa kilichomfanya anipuuzi pale alipoondoka? – #Karudi@.131. Pag.0031.20
- Lakini hayo yote yasingelikuwa kitu mbele ya thamani ya Hassan \*kwangu\*. Siku ya tano ya harusi yangu, – #Karudi@.134. Pag.0031.23
- «Ha-ha-ha! Maisha \*kwangu\* ni kama vigurudumu vya chuma. Naweza kuyanyanyua juu na – #KUTANABAHI@.156. Pag.0034.33
- kwa hasira huku akimpa kisogo mkewe. «Ikiwa hukurudi \*kwangu\* mpaka jua likachomoza, mimi si mumeo, – #KICHEKO CHA USHINDI@.12. Pag.0001.12
- wa kike, yaani mama mke na wenzake watakaokuja nyumbani \*kwangu\* leo alasiri, wananzungusha akili yangu. – #Pwagu@.211. Pag.0030.14
- Fenicha nimeshazipanga nyumbani \*kwangu\*, na wao wakija watapoa wenyewe. – #Pwagu@.212. Pag.0030.15
- Akamwambia Bahati, «Sasa hivi utakwenda \*kwangu\* ukapumzike, tule, halafu jioni nikupeleke kwa Mwinyi. – #KIU sura ya pili@.807. Pag.0042.24
- kumwendea Bahati. «Karibu, karibu Bahati, karibu \*kwangu\*!» Alimkaribisha kwa furaha. – #kiu sura ya tatu@.13. Pag.0043.13
- utakwenda tena kuonana na Mwinyi. Kwa hivyo, twende \*kwangu\* ukajipambe na hafalu nikupeleke.» – #kiu sura ya tatu@.231. Pag.0049.23
- tena bibi?» «Hayo yalikuwa mambo mazito sana \*kwangu\* mimi. Nikakataa. – #KIU sura ya nane@.668. Pag.0113.32
- Unadhani ilikuwa nini? Aliwatupa mmoja akarejea \*kwangu\*. Na leo yu wapi? – #NYOTA YA REHEMA capitolo 2@.205. Pag.0019.14
- hata ndoo ya shilingi mbili hawaimiliki. Kinachonitua \*kwangu\* mjini kwenye mifereji kikanileta huku ni hicho kizee changu tu – #NYOTA YA REHEMA capitolo 4@.50. Pag.0040.24
- Siyu mtoto kalala na wewe ulale; mimi nnapokuwa kazini \*kwangu\* silala wala sisinzii. – #NYOTA YA REHEMA capitolo 4@.723. Pag.0061.15
- alisema Bikiza hali kafurahi, «waona mimi tangu ujanani \*kwangu\* siwezi kuutupa; lakini una shida.» – #NYOTA YA REHEMA capitolo 6@.458. Pag.0106.8
- «Hayo mapya! Nilizani kishamba hiki...» «Mapya \*kwangu\* mimi na wewe tu, wenyewe waliyapika zamani. – #NYOTA YA REHEMA capitolo 10@.49. Pag.0150.23

#### Changu (cl. 7; 9 occorrenze)

- hata kutikisika kwangu kulikuwa muhimu kwao. Na hivyo kichwa \*changu\* kilikuwa kikubwa nikiwa malkia wa siku. – #Karudi@.24. Pag.0027.24
- kwako ni radhi zako,» aliomba Elyas. «Kila \*changu\* ni chako Elya-as. Chukua kila kitu pamoja – #DUA LA MZEE HAMADI@.130. Pag.0026.14
- Alimnyooshea Idi na kumpa ufungo, «Nitolee kitabu \*changu\* cha benki.» Idi alipokea ufungo kwa furaha, – #KIU sura ya pili@.619. Pag.0037.26
- «Nilikusikia ulipokuwa ukitoa hukumu ya kifo \*changu\*.» Idi akambusu na kumwambia, – #KIU sura ya nne@.38. Pag.0053.16
- Napakua sasa hivi.» «Nitilie \*changu\* mbali; nina njaa.» «Bwana je?» « – #KIU sura ya saba@.386. Pag.0089.30
- «Bwana je?» «Nitilie \*changu\*!» Bahati alipaza sauti. «Nakutilia, bibi yangu – #KIU sura ya saba@.388. Pag.0089.32
- «Hebu nipe hicho kijukuu \*changu\* nikione.» Alipokishika mikononi, alisema kwa mshangao: « – #NYOTA YA REHEMA capitolo 2@.212. Pag.0019.21



8. Kinachonitoa kwangu mjini kwenye mifereji kikanileta huku ni hicho kizee \*changu\* tu, sina wa kum-tupia. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.51. Pag.0040.25
9. «Nyamasa, nyamasa kapusi \*changu\*!» Sulubu alikirusharusha kitoto chake hewani na kukidaka katika mikono – #NYOTA YA REHEMA capitulo 10@.177. Pag.0154.22

**Langu (cl. 5; 11 occorrenze)**

1. Cheusi aliapa. «Nenda [0027] wendako, fanya utakavyo, \*langu\* litakuwa jicho tu!» Lakini wapi! – #KIU sura ya pili@.219. Pag.0027.1
2. Bahati alimkatiza, «Saa nyingi, nipe buibui \*langu\*.» [0060] «Mbona mara, shoga yangu, – #KIU sura ya nne@.290. Pag.0059.39
3. Hapo ukumbini patandike, pana mika miwili chini ya godoro \*langu\*. Hiyo mitungi mibovu ondoa na tupilia mbali. – #KIU sura ya tano@.99. Pag.0064.27
4. «Nyote wawili nakuoneni mnalilingana sawasawa, kama jicho \*langu\* hili na hili. – #KIU sura ya tano@.13. Pag.0062.13
5. Tatu moyo wangu ukifurika furaha, jina \*langu\* Asila liliandikwa kwa taa za rangi nyekundu juu ya lango – #Karudi@.6. Pag.0027.6
6. babu Pongwa», alisema Rehema. «Nani kakupa jina \*langu\*...na mbona hizi sura zinanijia?» – #NYOTA YA REHEMA capitulo 5@.393. Pag.0087.6
7. aliuliza, «mipaka unaijua vyema?» «Kama jina \*langu\*», akamjibu. «N'na hofu yasitufike kama ya mwaka – #PESA MOTO@.54. Pag.0034.8
8. pita Royal School uonane na mwalimu mkuu, taja jina \*langu\*, na atakupa fomu za kuingilia skuli. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.63. Pag.0003.4
9. Lakini sasa unajisikia namna gani? Siyo kusudi \*langu\* kukuumiza, mwanangu, lakini nimefanya hivyo ili kutimiza wajibu – #kiu sura ya tatu@.144. Pag.0047.10
10. jirani yake wa pili. «Ndugu yangu unifae kwa \*langu\* nikufae kwa lako; – #KIU sura ya tano@.126. Pag.0065.16
11. «Sijui kama utaipenda. Mimi nilisimuliwa na marehemu shangazi \*langu\*, na nasikia ni kisa kilichotokea kweli kweli.» – #Pwagu@.26. Pag.0024.26

**Zangu (cl. 10, singolare di 9 e plurale di 11; 21 occorrenze; allineamento a sinistra)**

1. na kumsimamia mbele, tayari kumsaidia. «Lete dawa \*zangu\*.» Mwinyi alinena huku akiagua. – #KIU sura ya pili@.577. Pag.0036.22
2. «Ukadai haki zako». «Haki \*zangu\*, mama?» «Marehemu mama yako — – #NYOTA YA REHEMA capitulo 5@.202. Pag.0081.13
3. Kitu kinachonisonga ni huruma \*zangu\* tu, lakini mimi sina haja mwanamke yule.» – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.31. Pag.0002.5
4. Bi Mvita, ndugu zangu, wasihani wangu, jamaa \*zangu\*; hao wote lazima niwapate tushauriane. #KIU sura ya tano@.56. Pag.0063.24
5. Wanatamani musuli kama \*zangu\*. Wanane hivi washaleta maombi yao, lakini nangoja watimie – #KUTANABAHI@.163. Pag.0034.40
6. kazi zako zote nitakufanyia mimi.» «Kazi \*zangu\* zote? Lakini nyingine huziwezi.» – #KIU sura ya nane@.432. Pag.0107.24
7. kujua alipo na njia ya kuondokea. «Nataka kwenda \*zangu\*; njia wapi?» aliuliza. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 3@.310. Pag.0030.21
8. «Bwana, mimi nataka kwenda \*zangu\*», akamwambia Mateso. – #Mateso@.119. Pag.0019.9

9. ile umeipata'pi kanzu nzuri kama hiyo?» «Wamenigaia matajiri \*zangu\*», alijibu Rehema. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.480. Pag.0054.1
10. Mimi siwezi kubadilisha inchi moja ya musuli \*zangu\* kwa kitu chengine cho chote duniani. – #KUTANABAHI@.253. Pag.0037.3
11. alinyanyua uso kumtazama Idi na kumwambia, «Sasa naenda \*zangu\*. Kwa heri, Idi wangu!» – #KIU sura ya nne@.78. Pag.0054.16
12. «Bibi, nimechelewa, nakwenda \*zangu\*.» «Mwajuma, kwa nini hulali hapa leo?» – #KIU sura ya nane@.769. Pag.0116.20
13. Lakini alijikaza na kuhutubu. «Ndugu \*zangu\*, nguvu za mikono hata ziweje, hazitaweza kumwangusha Mateso – #Mateso@.78. Pag.0018.6
14. Kuna somo yake Bi Mvita, ndugu \*zangu\*, wasihani wangu, jamaa zangu; – #KIU sura ya tano@.56. Pag.0063.24
15. Kisha akauliza, «Pesa \*zangu\* za jana?» Bahati hakuwa na habari na deni hili – #KIU sura ya pili@.495. Pag.0034.13
16. kwa sababu nilimkubali nikamrithisha pesa \*zangu\* zote, na wewe nasikitika hutoondoka na furaha ulio-kuja nayo – #DUA LA MZEE HAMADI@.215. Pag.0028.21
17. Nafikiri vipi nitazipata pesa \*zangu\* kwa yule ninayemdai.» «Haya natule.» Sadiki alianza – #Siku ya Arobaini@.36. Pag.0023.4
18. Pesa hizi nataka kuwanunulia rafiki \*zangu\* zawadi. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 8@.241. Pag.0129.20
19. Bahati alitamka, «Bwana leo mimi nimealikwa na shoga \*zangu\*, basi saa moja nitatoka.» – #Siku ya Arobaini@.100. Pag.0024.30
20. «Nnao, bibi.» «Pacha?» «Wadogo \*zangu\*, bibi; wane wanawake, watatu wanaume, – #KIU sura ya nane@.205. Pag.0101.25
21. Na kesho alasiri wakwe \*zangu\* wanawake wanakuja kukagua nyumba yangu ili kutayarisha mambo mambo yao – #Pwagu@.187. Pag.0029.24

**Wangu (cl. 1, 2, 3, 11; 82 occorrenze; allineamento a sinistra)**

1. Idi alimwambia [0017] kwa sauti ya kupulizia na kuisihi. «\*wangu\* mimi ulivunjika zamani,» alijibu bila ya kufikiri, « – #KIU sura ya kwanza@.375. Pag.0017.2
2. humo ingemuaibisha Siti Binti Saadi! «La, bwana \*wangu\*», alisema. «Nimetumia dawa za hospitali miaka mitatu – #Viumbe Hivi@.107. Pag.0010.11
3. «Sasa naenda zangu. Kwa heri, Idi \*wangu\*!» Kabla ya kumwachia, Idi akamkumbusha, «Usininyime – #KIU sura ya nne@.79. Pag.0054.17
4. na kumtazama. «Kwa heri, kwa heri Idi \*wangu\*.» Basi wakapeana mikono na Bahati akatoka. xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx Tangu – #KIU sura ya nne@.84. Pag.0054.22
5. midomo yake huku moyo wake ukisema, «Nakupenda Idi \*wangu\*, nakupenda Idi wangu.» Alipogeua ile picha na kuyasoma – #KIU sura ya pili@.335. Pag.0030.5
6. kusema lo lote ambalo lingalimwudhi Idi. «Nakupenda Idi \*wangu\*», alisema huku aking'iniya shingoni. «Nioe nipate kufurahi – #KIU sura ya nne@.70. Pag.0054.8
7. wake ukisema, «Nakupenda Idi wangu, nakupenda Idi \*wangu\*.» Alipogeua ile picha na kuyasoma yale maneno yaliyoandikwa na – #KIU sura ya pili@.336. Pag.0030.6
8. akamjibu, «Haijambo, umeunga mwenzangu! Si kama \*wangu\* mimi, kutwa ananing'iniwa na makanzu tu, hajui umaridadi – #KIU sura ya nne@.287. Pag.0059.36
9. la kutokosa kimemsakama rohoni. «Usiache kuniletea yule malaika \*wangu\*», Bi Khadija alihimiza huku akimshindikiza Rajabu. «Roho – #KICHEKO CHA USHINDI@.163. Pag.0005.33



10. mbinu za kisheria, masikini. Mimi huo ndiwo mchezo \*wangu\*. Poa moyo wako na uniachie mimi; nta-kutengezea kama – #NYOTA YA REHEMA capitulo 11@.123. Pag.0164.30
11. je, Bahati, hujataka kuolewa?» «Nina mchumba \*wangu\*. Karibu nitaolewa.» Bahati alisema. «Ndiye yule – #KIU sura ya nane@.282. Pag.0059.31
12. wako.» «Haizuru.» alijikaza Bahati. «Mguu \*wangu\* mzima.» Waliuponda ufuko huku wakichezacheza; mara waokote hiki – #KIU sura ya nane@.379. Pag.0106.9
13. kumfanya Salma atege sikio. «Usifanye mzaha, mjomba \*wangu\* kafutwa shilingi mia nane ndipo alipo-pewa waraka wa nyumba yake – #NYOTA YA REHEMA capitulo 8@.86. Pag.0124.27
14. Ntahitaji zana tu za kuanzia. Wewe na mjomba \*wangu\* mtanisaidia kuzipata — waona? Mimi ntatia hela chungunzima ndani – #KUTANABAHI@.190. Pag.0035.25
15. ikiwa tutakukosa», Rehema alisema. «Ah, mjukuu \*wangu\*, mmekuja kuniauni nisife peke yangu. Mimi nimefurahi sana – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.187. Pag.0097.32
16. ya shingo yake nyembamba. «Na wewe ni mjukuu \*wangu\* mwenyewe, nimekulea siku chungu nzima, na mama yako – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.196. Pag.0098.8
17. hatujui kina nini.» «Enhe?» «Moyo \*wangu\* haukuweza kustahamili; kitanda hakikuniweka. Nikim-gongea mlango jirani yangu – #Viumbe Hivi@.152. Pag.0011.23
18. likipiga honi yake ya mfululizo na kwenda kasi. Moyo \*wangu\* ulianza kupapatika kifuani, kama vile umeniusia hatari. Lakini – #Karudi@.33. Pag.0027.33
19. «Ah, sogea huko Bwana Mwadini; moyo \*wangu\* hauna furaha.» «Kwa nini?» «Shetani lazima – #Viumbe Hivi@.130. Pag.0011.1
20. hakika ndio karejea — karejea kuchukua mamlaka yake katika moyo \*wangu\*, baada ya kuwa mbali kwa miaka mitano. Nastaajabu – #Karudi@.88. Pag.0030.15
21. njia kuu kwa nakshi za kupindukia mfano. Tatu moyo \*wangu\* ukifurika furaha, jina langu Asila lilian-dikwa kwa taa za – #Karudi@.6. Pag.0027.6
22. la kupendeza ambalo liliniathiri miaka mitano iliyopita liliugonga tena moyo \*wangu\* kwa nguvu zile zile. Kwa muda macho yangu yalishikana – #Karudi@.72. Pag.0029.37
23. mchimvi. Haya ndiyo matokeo ya mwanzo tu ya mpango \*wangu\* mimi na wewe.» Alipomwona Bahati anacheka, akamwuliza, – #KIU sura ya pili@.723. Pag.0040.16
24. mwanamume pekee aliyedhani akiishi na Rehema. «Mpenzi \*wangu\* Bikiza, shikamoo, «sauti ya Mzee Pongwa iliingia – #NYOTA YA REHEMA capitulo 7@.162. Pag.0112.9
25. uniazime nyumba yako,» alisihi. «Ah, mpenzi \*wangu\* we, nyumba gani hii ya kukaribishia wageni?» alijibiwa – #KIU sura ya tano@.128. Pag.0065.18
26. ngumu. «Nisikwite mpenzi na hali wewe ndiye mpenzi \*wangu\*?» Idi alimwuliza. «Ah, kumbe! Niki-danganywa – #KIU sura ya kwanza@.369. Pag.0016.34
27. na ingekuwa hutaki isingefika hata leo.» «Nimekwambia mpenzi \*wangu\* ya kuwa nimo kuvuta fikra,» Fuad alikuja matao ya – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.28. Pag.0002.2
28. mbali na utajiri wangu, hashima yangu na WEWE MPENZI \*WANGU\*. Kwaheri. Zidi Nalipoinea macho, Hassan alininyoshea – #Karudi@.162. Pag.0032.13
29. «Idashara kwa isabu ya miongo. Nikivuna tena mpunga \*wangu\* itatimu kumi na mbili», Bikiza aliitoa hesabu ambayo sikuzote – #NYOTA YA REHEMA capitulo 5@.183. Pag.0080.28
30. utiifu na kudokeza: «Na mimi pia ukitaka msaada \*wangu\*.» Punde mzungu aliyekuwa akionana na D.M. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.308. Pag.0010.21
31. M. Patel: «...na mimi pia ukitaka msaada \*wangu\*...karibu tena wakati wo wote....» Nam, ile – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.336. Pag.0011.16
32. Idi, nataka unipe shauri, maana wewe ndiye [0039] mshauri \*wangu\*.» Alisita kidogo, kisha akasema. «Nataka kumwoa – #KIU sura ya pili@.670. Pag.0039.1

33. Huu ni msiba \*wangu\* mimi peke yangu. Huyu mnayelimlilia hakufa! Mimi ndiye – #Kijana Yule@.268. Pag.0022.4
34. uwanja wa nyumba yao. «Karibu, karibu mtoto \*wangu\*; nilijua leo utakuja», alisema Mzee Pongwa. « – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.144. Pag.0096.22
35. nimefurahi sana kuwa nanyi karibu; sikupata [0098] kuwa na mtoto \*wangu\* mwenyewe katika maisha yangu, lakini sasa Mungu kaniletea nyinyi – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.190. Pag.0098.2
36. nini?» «Shetani lazima apungwe; atammaliza yule mtoto \*wangu\*.» «Ndiyo, lazima apu...pungwe.» « – #Viumbe Hivi@.134. Pag.0011.5
37. na kuitia chooni. Kisha akarejea kula. «Mume \*wangu\* leo una nini?» Bahati alimwuliza huku anamta-zama usoni. – #Siku ya Arobaini@.46. Pag.0023.14
38. vyote vya Mwumba; nyanyueni sauti zenu mniombee, mume \*wangu\* ahidike, dhiki initue!...» «Jitaya-rishe nikubadili dawa.» – #KIU sura ya nane@.106. Pag.0099.2
39. kilichopo mapajani pa mkewe. «Kaa nikueleze, mume \*wangu\* mpenzi», Rehema alisema huku akilia. Sulubu aliketiti kitini – #NYOTA YA REHEMA capitulo 7@.434. Pag.0120.18
40. gari niliyopanda — furaha iliyoje! Ubavuni kwangu aliketiti mume \*wangu\* ambae labda furaha zetu zili-lingana. Mimi mwenyewe nilivishwa na – #Karudi@.12. Pag.0027.12
41. Kwa hakika mimi sikumpenda hadi ya kuwa awe mume \*wangu\* na wala sikuchelea kumwambia. Zidi hakukubali kukataa kwangu, – #Karudi@.109. Pag.0030.36
42. anahema. Akanipa kitabu kidogo cha mfukoni kilichokuwa cha mume \*wangu\* ambamo kwenye uku-rasa wa mwisho macho yangu yaliangukia na kuisoma – #Karudi@.156. Pag.0032.7
43. ya lango la kuingilia na chini yake jina la mume \*wangu\* Zidi. Watu waliohudhuria miongoni mwao matajiri wakubwa wanachuoni maarufu – #Karudi@.8. Pag.0027.8
44. kuombwa ukatoa, Mfalme wa viumbe vyote — mhidi mume \*wangu\*, mtie huruma na mapenzi, mfunue macho anione, – #KIU sura ya nane@.96. Pag.0098.31
45. Harusi ikapita. Watu wakatawanyika. Mimi na mume \*wangu\* tukaingia garini kuelekea kwetu. Kwa muda mrefu tulipokuwa garini – #Karudi@.25. Pag.0027.25
46. yamenielekea. Wakingoja nikae vema au nicheke au nimitazame mume \*wangu\* na hata kutikisika kwangu kulikuwa muhimu kwao. Na hivyo – #Karudi@.22. Pag.0027.22
47. Bahati. «Kuwa mimi ni mke, ningemstahamia mume \*wangu\* kwa yote isipokuwa kunila kivuli. Ulevi si kitu, – #KIU sura ya nane@.530. Pag.0110.7
48. kurejea katika furaha ya harus yangu. Nyumba ya mume \*wangu\* ilikuwa ni nyumba ya kitajiri ambayo ingelimpendeza mwanamke yeyote wa – #Karudi@.58. Pag.0029.23
49. kikififia, na wekundu ukichomoza... «Ah, Mungu \*wangu\*!» Rajabu alisononeka. Kikohozi kidogo ki-limtoka, na nyuma – #KICHEKO CHA USHINDI@.188. Pag.0006.24
50. machozi yakimlenga, Bahati alianza kuomba: «Ewe Mungu \*wangu\*, mwenye kuumba na kuumbua, mwenye kutaka likawa, – #KIU sura ya nane@.94. Pag.0098.29
51. Madada ndio wanaoziweza kazi hizo. Mimi sikubali kuwachia mwili \*wangu\* uoze!» Alitwaa viguru-dumu vya chuma akavinyanyua na kuvishusha mabangani – #KUTANABAHI@.174. Pag.0035.9
52. na furaha ikanizidia na kunizidia tena, hata mwishowe mwili \*wangu\* ukageuka kipande cha furaha. Utakavyochagua kuita baina ya arusi – #Karudi@.16. Pag.0027.16
53. nikakulipa mzaha.» «Ndiyo! Lakini mzaha wako na \*wangu\* haulingani; kwa hivyo bado una deni.» Idi alimwambia – #KIU sura ya nane@.52. Pag.0053.30
54. hivi hivi, lakini sikumtazama; kakunja uso, nimekunja \*wangu\*. Lo, kila sifa ya ushetani anayo yeye: – #Kijana Yule@.109. Pag.0017.14
55. legevui, mororo. «Huyu ndiye yule paka \*wangu\* niliyekwambia nafuga, lakini ngojea darl, nitam-wondoa sasa hivi – #KIU sura ya nane@.899. Pag.0119.37



56. Rehema alimtaama kwa uangalifu. «Umepata adabu kidogo Simba \*wangu\*»; sasa ukitaka kuku, utangoja tuchinje, tupike. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 7@.313. Pag.0116.26
57. uliomba ushindi kumpa pongezi: «Nimejua utashinda tu simba \*wangu\*!» Lakini yule bwana aliukutua, akamtazama Chiku kwa hasira – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.595. Pag.0057.17
58. tuchinje, tupike, halafu tule pamoja, umesikia Simba \*wangu\*?» alisema Rehema, nusu akimsusuika na nusu akimhurumia. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 7@.314. Pag.0116.27
59. kama wewe, nimezaliwa shamba n'kakulia shamba; kwa ubarazuli \*wangu\* n'kapewa mume hata chuchu ya [0042] ziwa sijaota — dume lenyewe – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.92. Pag.0041.33
60. «Ruki, umenigharimu shilingi milioni tatu pamoja na uhuru \*wangu\*.» alisema huku kamshika mabengani. Ruki alianguka kicheko — #DUA LA MZEE HAMADI@.238. Pag.0029.6
61. sina haja na mali ya mtu; natosheka na umaskini \*wangu\*. Tafuta mtu mwingine akusaidie balaa lako. Mimi sitaki – #KIU sura ya kwanza@.444. Pag.0018.33
62. arobaini na mbili iliyopita, kwa sababu mimi sasa umri \*wangu\* ni miaka arobaini na moja.» «Mraha-nera... miaka – #DUA LA MZEE HAMADI@.108. Pag.0025.30
63. mwungwana, nikamtema mtumwa; huyu hapa chini ya unyayo \*wangu\*! Nimemwelekeza upande wa ndoa, na atakapotaka hiyo ndoa – #kiu sura ya tatu@.63. Pag.0045.8
64. Mkataa wingi mchawi.» Ruzuna alisema, «kwa upande \*wangu\* mimi sina neno.» Chiku alishusha pumzi, akatupa mkono – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.218. Pag.0045.30
65. tu au yamenywea baada ya kukanyagwa, na kwa upande \*wangu\* labda yalikuwa ni matokea ya kuwaniwa kwingi. Wanasema mapenzi – #Karudi@.94. Pag.0030.21
66. utatafuta kwa upande wako, na mimi ntatafuta kwa upande \*wangu\*. Mtu mwenye akili yake hashindwi na kitu.» Karim – #NYOTA YA REHEMA capitulo 8@.278. Pag.0130.24
67. kitu.» Karim alieleza. «Karim ntazipata vipi upande \*wangu\*? Nikwambie kweli hizi nilizokuletea safari hii niliziiba tu kwa – #NYOTA YA REHEMA capitulo 8@.280. Pag.0130.26
68. kwani yeye ndiye mcheshi kwa wageni; atanifunua uso \*wangu\*.» «Shekhe Khairalla hakumvunja rafiki yake. Ilipofika alasiri – #Pwagu@.220. Pag.0030.23
69. na vipusa. Sitoweza kuisha jela, mbali na utajiri \*wangu\*, hashima yangu na WEWE MPENZI WANGU. Kwahehi. – #Karudi@.162. Pag.0032.13
70. Ni bo-o-ra m-vinyo \*wangu\*...» Bahati upesi alichungulia dirishani, na kumwona mumewe amekaa – #KIU sura ya saba@.580. Pag.0094.29
71. shahada yako! Kesho asubuhi utaipata. Siwezi kupotea wakati \*wangu\* sasa hivi kumtafuta shehe. Kesho asubuhi nitakuleta huko huko – #KIU sura ya nane@.941. Pag.0121.2
72. usasini leo jioni.... Jambo jingine, pita kwa wakili \*wangu\*, Patel, mwambie leo sitopata kuja; na pita – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.61. Pag.0003.2
73. Kuna somo yake Bi Mvita, ndugu zangu, wasihani \*wangu\*, jamaa zangu; hao wote lazima niwapate tushauriane. – #KIU sura ya tano@.56. Pag.0063.24
74. kuyaingia mambo ya watoto. «Ka...karibuni watoto \*wangu\*», alisema. «Sisi tumekuja kuhamia, lakini mizigo – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.159. Pag.0097.4
75. yake walitokea fununu ya wanaume ambao walingojea kauli yangu wawe \*wangu\* milele. Ni pale Hassan aliponipuuza kwa barua ndipo kiburi – #Karudi@.97. Pag.0030.24
76. Ndiyo maana ulitaka tukimbie tangu jana? Mungu awarehemu wazazi \*wangu\* walioniokoa na jambazi kama wewe!» alimtemea mate usoni. – #DUA LA MZEE HAMADI@.255. Pag.0029.23
77. muda alimwambia, «Leo bwana natamani kwenda kuwazuru wazee \*wangu\* mara moja. Lakini wewe tafadhali njoo unichukue wakati wa – #Mateso@.157. Pag.0021.8
78. Zidi alikuwa ni matumaini mema kwangu mimi na kwa wazee \*wangu\* ambao wameishi umri wao kati-ka tika umaskini bila ya kutaraji siku – #Karudi@.118. Pag.0031.7

79. hapa leo?» «Ningelala bibi, lakini nitastua wazee \*wangu\*»; sikuaga nilipoondoka.» Baada ya kusema yale, Mwajuma – #KIU sura ya nane@.771. Pag.0116.22
80. huko alikolala. Kesho aduhuri nikijaliwa nataka kuwatilia ubani wazee \*wangu\* wote wawe radhi nawe, wasimamie arusi yako. Alhamdulillah – #KIU sura ya tano@.87. Pag.0064.15
81. yangu, lakini sasa Mungu kaniletea nyinyi ili muwe wazishi \*wangu\*, nashukuru», Mzee Pongwa alisema, sauti yake ikitoka – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.192. Pag.0098.4
82. kuwa nimetishika [0028] contiene disegno [0029] na mara niliuhisi mkono wake juu ya \*wangu\* ukinituliza. Haukupita muda mrefu kabla hatujafika pale ambapo lile – #Karudi@.36. Pag.0029.1

**Yangu (cl. 3, 6, 9; 148 occorrenze; allineamento a sinistra)**

1. sema maneno ya kusikitika. Hapo ikatokea ajali nyingine, \*yangu\* mimi binafsi, ambayo ilinifanya niwe si kasoro ya wale – #Karudi@.46. Pag.0029.11
2. ya chini. «Nipe muda na mimi ntatekeleza ahadi \*yangu\*. Kitu kinachonisonga ni huruma zangu tu, lakini mimi – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.30. Pag.0002.4
3. na wenzake watakaokuja nyumbani kwangu leo alasiri, wananzungusha akili \*yangu\*. Fenicha nimeshazipanga nyumbani kwangu, na wao wakija watapoa – #Pwagu@.211. Pag.0030.14
4. kusema «nimetubu» au ujasiri wa kutamka «astahili \*yangu\*!» Fimbo ya Mungu ikicharaza! Na ilikuwa kama kwamba – #NYOTA YA REHEMA capitulo 11@.81. Pag.0163.21
5. humtolea mama yake maneno hata yakamtumbua machozi. «Baba \*yangu\* nimfufue kaburini,» Cheusi aliapa. «Nenda [0027] wendako, – #KIU sura ya pili@.218. Pag.0026.38
6. «Fuad, baba \*yangu\*, nisamehe», aliomba Salma. Lakini Fuad hakujua kukosa – #NYOTA YA REHEMA capitulo 11@.274. Pag.0169.21
7. bali alimwendea Baba yangu na kupeleka posa. Baba \*yangu\* alizipokea posa na kuniambia hakuna mchumba bora [0031] kuliko huyu. – #Karudi@.111. Pag.0030.38
8. kumwambia. Zidi hakukubali kukataa kwangu, bali alimwendea Baba \*yangu\* na kupeleka posa. Baba yangu alizipokea posa na kuniambia – #Karudi@.110. Pag.0030.37
9. alisahau utajiri wake na cheo chake. Hakuchoka kumjia baba \*yangu\* na baba yangu alikuwa akinijia mimi hata mwishowe heshima ya – #Karudi@.113. Pag.0031.2
10. uliokuja nayo!» «Jambazi gani huyo aliyekuja kumwibia baba \*yangu\*?» Elyas alipiga kelele. «Niambia baba?» « – #DUA LA MZEE HAMADI@.217. Pag.0028.23
11. uso wake uliokunjana umeroa machozi. «Kweli baba \*yangu\* mpenzi, pia mimi bahati yangu ni njema kukuona na – #DUA LA MZEE HAMADI@.127. Pag.0026.11
12. huibaje chake mwenyewe? Mimi nikichukua nitakacho kwa marehemu baba \*yangu\*; akijidai kugomba humwambia «Go to hell». – #NYOTA YA REHEMA capitulo 8@.283. Pag.0130.29
13. Rehema alikuja juu, mimi ni mtoto wa marehemu baba \*yangu\* Bwana Fuad Salum, na kanizaa mama yangu marehemu Bibi – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.377. Pag.0143.25
14. wanajua kuwa mama yangu amekufa katika mikono ya marehemu baba \*yangu\* Bwana Fuad, humu humu katika shamba la Ramwe, – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.450. Pag.0145.32
15. macho yao. «Hii ni damu ya marehemu baba \*yangu\* Bwana Fuad...!» Bwana Mudiri wa Ramwe na wenzake waliangua – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.465. Pag.0146.13
16. talaka hufuta ndoa?» «Mama yangu hakuachwa na baba \*yangu\*», ndiyo jawabu pekee aliyojua Rehema. «Si ajabu – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.423. Pag.0145.5
17. na tisa tu.» «Mama yangu hakuachwa na baba \*yangu\*», alishikilia Rehema, huku kalikamata hodari fundo la ubeleko – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.431. Pag.0145.13
18. na cheo chake. Hakuchoka kumjia baba yangu na baba \*yangu\* alikuwa akinijia mimi hata mwishowe heshima ya ubaba ikanikata kasi – #Karudi@.113. Pag.0031.2



19. «Hii hapa shahada ya kuolewa mama yangu na baba \*yangu\*» alijikaza na kusema, lakini kwa matao ya chini – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.402. Pag.0144.17
20. na nikwite «baba». Alinihakikishia kuwa wewe ndiye baba \*yangu\*» «Na nani huyu mama yako?» «Mrahanera – #DUA LA MZEE HAMADI@.99. Pag.0025.21
21. Wengine wale! Wengine wale! Lo! Babu \*yangu\* akifufuka leo akaona mambo haya atahisije?» Wali- cheka kwa kelele – #KIU sura ya nane@.396. Pag.0106.26
22. mume hakutumiza naye mwaka, mpaka alipolewa na hayati babu \*yangu\*, akaona umri wake alioishi na waume wale wote umepotea – #KIU sura ya nane@.570. Pag.0111.8
23. kanishughulikia bila ya kiasi; lakini alivyokuwa makamo wa babu \*yangu\*, sikutuhumu jambo — mpaka aliponijongelea, mikono inamtetemeka, – #KIU sura ya nane@.651. Pag.0113.15
24. muda mrefu wakalizana. «Elya-as, bahati \*yangu\* njema umekuja kabla sijafa. Mimi sikubakia kitu sasa. – #DUA LA MZEE HAMADI@.124. Pag.0026.8
25. «Kweli baba yangu mpenzi, pia mimi bahati \*yangu\* ni njema kukuona na kuongea na wewe. Mali kubwa – #DUA LA MZEE HAMADI@.127. Pag.0026.11
26. na sehemu yake. Kwani unafikiri hapatakuwa na masikilizano baina \*yangu\* na wewe?» «A-a, sikuwa na – #KIU sura ya nane@.141. Pag.0056.5
27. Unasemaje?» alimuuliza kwa sauti imara. «Nisomee barua \*yangu\*, tafadhali.» Subira aliendelea. Yule kijana alifadhaika. – #Kijana Yule@.188. Pag.0019.25
28. wa shingo utakauka kwa joto la mjini. «Bibi \*yangu\* we» alisema Kidawa, «udongo upate ulimaji. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.210. Pag.0045.22
29. «Je, habari gani?» «Ah, bibi \*yangu\* we, nikwambie nini mambo uliyoyaacha jana nyuma yako,» – #KIU sura ya tisa@.45. Pag.0122.18
30. changu!» Bahati alipaza sauti. «Nakutulia, bibi \*yangu\*» Yule mpishi alimpakulia Bahati na kumwekea mezani. Bahati – #KIU sura ya saba@.389. Pag.0089.33
31. «Chakula tayari nakuuliza?» «Tayari, bibi \*yangu\*. Napakua sasa hivi.» «Nitilie changu mbali; – #KIU sura ya saba@.385. Pag.0089.29
32. yako, bibi.» Mwajuma alinena. «Hayati bibi \*yangu\* aliolewa vyuo tisa, na kila mume hakutumiza naye mwaka – #KIU sura ya nane@.568. Pag.0111.6
33. hali kama hii — mpaka leo.» «Masikini bibi \*yangu\*! Umestahimili vya kutosha,» alisikitika Mwajuma, kwa huzuni – #KIU sura ya nane@.709. Pag.0114.35
34. «Lo! Zigo lile! Nikikuonea taabu bibi \*yangu\*» Wakatoka hospitali na kusimama nje kando ya njia. – #KIU sura ya nane@.331. Pag.0104.37
35. yule kikongwe aliomboleza, «Maskini Msimu, chongo \*yangu\* moja; sijui yu hali gani na maradhi yake huko – #Kijana Yule@.132. Pag.0018.3
36. huku akipiga makelele, «maskini mwanangu we, chongo \*yangu\* moja! Usife mwanangu, usife. Duniani nitakaa na – #kiu sura ya tatu@.131. Pag.0046.36
37. bibi?» «Mara nyingi, Mwajuma.» «Fahamu \*yangu\* ndogo; sikumbuki kukuona. Ukija kufanyaje?» «Hadithi – #KIU sura ya nane@.625. Pag.0112.26
38. Lote nikitazama mimi. Au pengine nilikuona lakini fahamu \*yangu\* fupi.» «Basi Idi akawa ananipeleka. Ala! – #KIU sura ya nane@.686. Pag.0114.12
39. kidevu na kutikisa kichwa. «Saramalla hawezi kunipa fenicha \*yangu\* isipokuwa upite mwezi mzima! Na kesho alasiri wakwe zangu – #Pwagu@.186. Pag.0029.23
40. «Tafadhali Idrisa», aliomba Rehema, «nimejia haja \*yangu\* nyingine; kaa unisikilize: «No, darling – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.148. Pag.0136.25
41. yangu,» sauti ilimfuata. «Haki yangu! Haki \*yangu\*!» mwangwi uliitika kichwani mwake alipokuwa akizurura majiani. Na – #Viumbe Hivi@.44. Pag.0008.16

42. pasi kuniletea haki yangu,» sauti ilimfuata. «Haki \*yangu\*! Haki yangu!» mwangwi uliitika kichwani mwake alipokuwa akizurura – #Viumbe Hivi@.44. Pag.0008.16
43. akanyatuka na kupapasa mlango. «Usirejee pasi kuniletea haki \*yangu\*» sauti ilimfuata. «Haki yangu! Haki yangu – #Viumbe Hivi@.43. Pag.0008.15
44. nini nilipokubali kuolewa. Usiniulize kwa nini leo nadai haki \*yangu\*» Lakini Mwadini alijitia pam- bani. Hakuweza kuyasadiki madai ya – #Viumbe Hivi@.181. Pag.0012.19
45. wamestarehe, Mwajuma, isipokuwa mimi tu. Unaniona hali \*yangu\* hii; mwaka wa tano naishi katika hali hii. – #KIU sura ya nane@.488. Pag.0109.4
46. Nilijaribu kujisahaulisha niliyoyaona na kurejea katika furaha ya harusi \*yangu\*. Nyumba ya mume wangu ilikuwa ni nyumba ya kitajiri – #Karudi@.57. Pag.0029.22
47. thamani ya Hassan kwangu. Siku ya tano ya harusi \*yangu\*, mnamo usiku wa saa nane ulibishwa mlango wa nyumbani – #Karudi@.135. Pag.0031.24
48. wala kushika kalamu. Ndiyo maana nikalia. Nalilia hasara \*yangu\*! Mwanenu pengine mzima na afya yake. Msipoteze machozi – #Kijana Yule@.283. Pag.0022.19
49. Sitoweza kuisha jela, mbali na utajiri wangu, hashima \*yangu\* na WEWE MPENZI WANGU. Kwaheri. Zidi Nalipoinua – #Karudi@.162. Pag.0032.13
50. «Ningekwambia, bibi, lakini nna hofu mawazo hofu \*yangu\* kuja kuwa fitina baina yako na mumeo.» «Hayawi – #KIU sura ya nane@.526. Pag.0110.3
51. nilivyopata taabu kwa mtoto yule. Mama yake alikuwa jirani \*yangu\* alipozaliwa. Usiku wa manane ki- toto kikiamka na kulia kwa – #Viumbe Hivi@.149. Pag.0011.20
52. wangu haukuweza kustahamili; kitanda hakikuniweka. Nikimongea mlango jirani \*yangu\* kumpokea. Basi fikiriri Bwana Mwadini; Kitoto kikiingia mikononi – #Viumbe Hivi@.153. Pag.0011.24
53. ndipo alipopewa waraka wa nyumba yake. Mzee mmoja jirani \*yangu\* kasumbuliwa we-e-e, hata na kutahamaki – #NYOTA YA REHEMA capitulo 8@.87. Pag.0124.28
54. aliponiambia kuwa yule mzee ananipenda mimi, tena hajifai juu \*yangu\*. Na tena ati anataka kuonana na mimi. Kwanza – #KIU sura ya nane@.657. Pag.0113.21
55. yalianzaje, lakini akinipenda, alikuwa na kichaa hasa juu \*yangu\*. Akinimiminia mipesa chungu chungu. Siku nyingine akimpa Idi – #KIU sura ya nane@.690. Pag.0114.16
56. Zidi na nitampenda zaidi na pia yale mahaba yake juu \*yangu\* yatanivezesha kumlipa pendo kwa pendo. Lakini ulikuwa mmbahatisho mtupu – #Karudi@.123. Pag.0031.12
57. nyuma yake walitokea fununu ya wanaume ambao walingojea kauli \*yangu\* wawe wangu milele. Ni pale Hassan aliponipuza kwa barua – #Karudi@.97. Pag.0030.24
58. kuvishusha. «Sikia nikupangie maisha: Mimi ntafanya kazi \*yangu\* hii niliyokwambia. Hivi sasa wame- timia wanafunzi wanane. Ntahitaji – #KUTANABAHI@.189. Pag.0035.24
59. kilichoeleka gunia. «Haidhuru, lakini msikawie kuniletea kodi \*yangu\*» alijibu yule kijana aliyepo di- rishani na sauti kaikaza kuonesha – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.15. Pag.0001.15
60. hapo kwa Awadhi, huyo Mshihiri mwenye mkahawa ninapoweka maandazi \*yangu\*, amwambie ampe shilingi moja katika hesabu ya maandazi ya – #KIU sura ya pili@.500. Pag.0034.18
61. bibi», kwa heshima. Niliponyanyua macho kumtazama, macho \*yangu\* yalianguka juu ya uso wa spekta Hassan. Alinitazama kidogo – #Karudi@.50. Pag.0029.15
62. moyo wangu kwa nguvu zile zile. Kwa muda macho \*yangu\* yalishikana na macho yake. Yalikuwa ni macho yale yale – #Karudi@.72. Pag.0029.37
63. kilichokuwa cha mume wangu ambamo kwenye ukurasa wa mwisho macho \*yangu\* yaliangukia na kui- soma ile mistari michache iliyokuwa imeandikwa kwa haraka – #Karudi@.157. Pag.0032.8
64. karibu; sikupata [0098] kuwa na mtoto wangu mwenyewe katika maisha \*yangu\*, lakini sasa Mungu kaniletea nyinyi ili muwe wazishi wangu – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.190. Pag.0098.2



65. ya pombe moja kwa moja. Basi hayo ndiyo maisha \*yangu\* kwa nyakati hizi.» «Hilo gari na hizo pesa – #KIU sura ya nne@.339. Pag.0061.10
66. duniani. Nnachokitaka sasa ni wewe tu. Nikishakupata maisha \*yangu\* yamekamilika. Lakini Christina.» Akida alikunja uso, « – #KUTANABAHI@.254. Pag.0037.4
67. wenyewe yuko spitali anaugua. Nilikaribia kuapa kuwa sitaolewa maisha \*yangu\*.» Bahati aliruka tena na kumshika mkono Mwajuma, macho – #KIU sura ya nane@.544. Pag.0110.21
68. maneno kama hayo, Christina. Ukinikataa ndiyo utanipotezea maisha \*yangu\*.» «Unajua sikukatai Peter, lakini siwezi kujiachia niwe – #KUTANABAHI@.56. Pag.0031.14
69. Kwa mpenzi Asila, Pokea dakika ya mwisho ya maisha \*yangu\* na unikumbuke. Nimekamatwa na vipusa. Sitoweza kuisha jela – #Karudi@.160. Pag.0032.11
70. pole. «Naomba radhi zako baba, nisamehe makosa \*yangu\*», Rehema alisema, sauti yake ikitetemeka, macho yake – #NYOTA YA REHEMA capitulo 5@.299. Pag.0084.10
71. alimwambia, «unashindwa na maluhange?» «Yote makosa \*yangu\*»; nilisahau kufunga mlango wa [0110] banda», Rehema alisema. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 7@.89. Pag.0109.33
72. Mimi sikubakia kitu sasa. Mali \*yangu\* ingepotea bure,» Mzee Hamadi alisema, uso wake uliokunjana – #DUA LA MZEE HAMADI@.125. Pag.0026.9
73. nayo. «Konde ziliomo na shamba lenyewe ni mali \*yangu\* Bwana Mudiri, na mimi ndiye mtoto wa marehemu Bwana – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.356. Pag.0143.4
74. wako ni miaka ishirini na tisa tu.» «Mama \*yangu\* hakuachwa na baba yangu», alishikilia Rehema, huku kalikamata – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.431. Pag.0145.13
75. «ya kuwa talaka hufuta ndoa?» «Mama \*yangu\* hakuachwa na baba yangu», ndiyo jawabu pekee aliyojua Rehema – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.423. Pag.0145.5
76. ndugu yangu; sikio la kufa halisikii dawa. [0114] Mama \*yangu\* alikwisha niambia, na mimi mwenyewe nikiiona hatari iliyopo. – #KIU sura ya nane@.675. Pag.0114.1
77. yaani sina akili, eh! Unanifikiria kama anionavyo mama \*yangu\*, ndiyo?» «Ah! Husadiki? Kama husadiki – #KIU sura ya pili@.728. Pag.0040.21
78. meli ya kesho jioni. Afadhali sasa! Hayati mama \*yangu\*, Mungu amrehemu huko alikolala. Kesho aduhuri nikijaliwa nataka – #KIU sura ya tano@.85. Pag.0064.13
79. marehemu baba yangu Bwana Fuad Salum, na kanizaa mama \*yangu\* marehemu Bibi Aziza binti Saidi...!» Ngumi nzito iliyopigwa juu – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.378. Pag.0143.26
80. Bwana Mudiri. «Hii hapa shahada ya kuolewa mama \*yangu\* na baba yangu» alijikaza na kusema, lakini kwa – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.401. Pag.0144.16
81. haki isiyokuwa yako!» «Watu wote wanajua kuwa mama \*yangu\* amekufa katika mikono ya marehemu baba yangu Bwana Fuad, – #NYOTA YA REHEMA capitulo 9@.449. Pag.0145.31
82. salam za mwisho, baba mpenzi, zinatoka kwa mama \*yangu\*.» «Umesema mama yako jina lake Mrahana Baita?» – #DUA LA MZEE HAMADI@.104. Pag.0025.26
83. «Nimekuja kukuomba unipe pahala alipokuwa akikaa marehemu mama \*yangu\* huko Ramwe.» «Bila shaka Ramwe ni yako wewe – #NYOTA YA REHEMA capitulo 5@.302. Pag.0084.13
84. «Ah, masikini we! sura ya marehemu mama \*yangu\* — Mungu amlaze mahala pema. Si macho, si – #NYOTA YA REHEMA capitulo 2@.214. Pag.0019.23
85. Mudiri kunionesha cheti cha talaka chenye sahihi ya marehemu mama \*yangu\* mwenyewe! Kaachwa na Bwana Fuad miaka chungunzima kabla sijazaliwa – #NYOTA YA REHEMA capitulo 10@.40. Pag.0150.14
86. — siku moja nikaanguka jikoni nakunywa chai mbele ya mama \*yangu\*. Lo! Mwisho nilitoka mbio mpaka kwa Idi, – #KIU sura ya nane@.678. Pag.0114.4
87. niambie sasa. Lakini naomba samahani kwa tabia ya mama \*yangu\*: si unajua hasira zake?» [0040] Idi akamjibu, « – #KIU sura ya pili@.707. Pag.0039.38

88. mno nini?» Mwinyi akamjibu, «Ah! Maradhi \*yangu\* yamenirudia. Tazama miguu yangu.» Idi aliinama na kuitazama – #KIU sura ya pili@.597. Pag.0037.4
89. chumba cha mtoto. «Nataka uzivae hapa hapa mbele \*yangu\*», alisema Mansuri, akanyanyuka kochini, akauchukua ule mfuko – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.758. Pag.0062.17
90. Wapiga picha na wahariri wa magazeti waliruka ruka mbele \*yangu\* na kamera zao, wote macho yao yamenielekea. Wakingoja – #Karudi@.21. Pag.0027.21
91. «Ah! Maradhi yangu yamenirudia. Tazama miguu \*yangu\*.» Idi aliinama na kuitazama miguu ya Mwinyi iliyovimba. – #KIU sura ya pili@.598. Pag.0037.5
92. mimi, bibi mimi — sina wa kunihukumu. Mradi \*yangu\* yananendea.» «Haijambo kwa mtu mwenye mwenyeji...» Rehema – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.98. Pag.0042.6
93. nafsi yako, na Mwinyi...?» «Mimi na nafsi \*yangu\* ni wako. Wako, mali yako hata milele!» – #KIU sura ya nne@.21. Pag.0052.21
94. ya kuipata barua hii. Nisalimie fulani..... Wa nafsi \*yangu\*, Bahati.\* Barua ile iliwasha moto moyoni mwa – #kiu sura ya tatu@.304. Pag.0051.19
95. hiyo alibaki mpaka Ruzuna alipomjia na masikitiko. «Ndugu \*yangu\*, hii si dunia ya wanyonge», alisema kwa sauti – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.515. Pag.0055.3
96. chapu alikimbilia kwa jirani yake, Salama. «Ndugu \*yangu\*, leo unifae la jua nami nikufae la mvua,» – #KIU sura ya tano@.114. Pag.0065.4
97. Binti Songoro, jirani yake wa pili. «Ndugu \*yangu\* unifae kwa langu nikufae kwa lako; wageni wamezidi, – #KIU sura ya tano@.126. Pag.0065.16
98. mjini,» aliomba kwa nasaha. «Ah, ndugu \*yangu\*, laiti n'gekuwa peke yangu! Lakini nakaa na wenzangu – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.124. Pag.0042.32
99. hakuipatia. «E–e, ndugu \*yangu\*, mji unataka ujana. Mimi 'ivo 'ivo kama wewe – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.90. Pag.0041.31
100. kwa haraka. «Siku moja ipi hiyo, ndugu \*yangu\*? Shuruti uwahi kujaza mtungi wako kabla udongo kuvurugika,» – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.84. Pag.0041.25
101. mali ambayo sasa ndiyo yanayomzuzua?» «Kweli, ndugu \*yangu\*,» aliitikia Bahati. «Hebu ngoja kwanza.» Alinyanyuka – #KIU sura ya tisa@.79. Pag.0123.13
102. mkononi. «Mbona nakuona huna furaha leo, ndugu \*yangu\*?» Shekhe Khairalla aliuliza. «Ah, nimo katika – #Pwagu@.139. Pag.0028.10
103. tena bibi. Ehe, tena?» «Basi ndugu \*yangu\* nikueleze nini! Ilikuwa raha ya siku mbili au tatu – #KIU sura ya nane@.702. Pag.0114.28
104. kuliko kuteka maji kwa ndoo ya ufa. Nikwambie ndugu \*yangu\*, watu wa mtaa huu ulofa umewazidi, hata ndoo – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.48. Pag.0040.22
105. mimi nilijinyamazia, yangekwishia vile vile, lakini wapi ndugu \*yangu\*; sikio la kufa halisikii dawa. [0114] Mama yangu alikwisha – #KIU sura ya nane@.674. Pag.0113.38
106. kuachia kamba ikiteleza mkononi mwake. «Unatokea wapi ndugu \*yangu\*?» «Hapa hapa tu,» alibabaika Rehema. « – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.55. Pag.0040.29
107. midam sivujiwi, lakini inasafisha uso wake na inachafua nguo \*yangu\*. Tazama tope katika kanzu; kiatu hakivaliki. Lakini – #Pwagu@.21. Pag.0024.21
108. aliyen'roga nikarogeka. Na huo ukawa ndio mwanzo wa nuhusi \*yangu\*. Baada ya kuonana naye mara mbili–tatu, – #KIU sura ya nane@.643. Pag.0113.7
109. kitu, ingawa yote si mazuri; lakini kunizinia nyuma \*yangu\*, akanifanya mimi si mwanamke kitu baada ya kunichagua mwenyewe – #KIU sura ya nane@.533. Pag.0110.10
110. jua nami nikufae la mvua,» alimsikitikia; «nyumba \*yangu\* ishakuwa ndogo, na watu wanazidi kumimika tu; basi – #KIU sura ya tano@.115. Pag.0065.5



111. Na kesho alasiri wakwe zangu wanawake wanakuja kukagua nyumba \*yangu\* ili kutayarisha mambo mambo yao ya kike. Unajua tena – #Pwagu@.188. Pag.0029.25
112. baba», Rehema alijisikia akisema, «napenda kuishi peke \*yangu\*, siwezi kukaa hapa.» Na alipokuwa akirudi kinyumenyume kuelekea – #NYOTA YA REHEMA capitulo 5@.314. Pag.0084.25
113. Huu ni msiba wangu mimi peke \*yangu\*. Huyu mnayelimilia hakufa! Mimi ndiye niliyekufa. Sikieni – #Kijana Yule@.269. Pag.0022.5
114. «Ah, ndugu yangu, laiti n'gekuwa peke \*yangu\*! Lakini nakaa na wenzangu, wenzangu wenyewe hawachukuliki. – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.124. Pag.0042.32
115. Litazame hili jumba toka huku mpaka kule, nakaa peke \*yangu\* mtoto mdogo kama mimi. Usiku kucha nasoma dua, – #KIU sura ya nane@.335. Pag.0061.6
116. «Ah, mjukuu wangu, mmekuja kuniauni nisife peke \*yangu\*. Mimi nimefurahi sana kuwa nanyi karibu; sikupata [0098] kuwa – #NYOTA YA REHEMA capitulo 6@.188. Pag.0097.33
117. Mambo yetu yote shirikashirika, siwezi kukata shauri peke \*yangu\*... Lakini twende tukawajaribu, wakikubali mwanangondomwari wakikataa mwanamkuubakari; – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.127. Pag.0043.2
118. e–e–e, Msimu; umeniacha peke \*yangu\*, Msimu! Unakwenda [0021] wapi Msimu? Huzuni ilimfikia Subira – #Kijana Yule@.230. Pag.0020.34
119. akizificha hasira zake. «Umfanya nini la kufanya rafiki \*yangu\*?» Rashidi alinong'ona, uso wake umejaa hofu. « – #Pwagu@.242. Pag.0031.11
120. ya yule mwanamke. «Picha hiyo nilipewa na rafiki \*yangu\* wa kifaransa nilipikwenda Paris kabla ya Vita vya Kwanza vya – #KIU sura ya kwanza@.252. Pag.0013.32
121. mama yake uso wake ulikuwa ukihuzunika. «Sahamani rafiki \*yangu\* Adam,» alieleza. «Mama huyu mkorofi; anataka – #Mji@.146. Pag.0037.17
122. lakini aliduwaa alipomwona mwivi wenyewe — «Ni wewe rafiki \*yangu\* mpenzi Simon?! Nimeamini kukupa siri yangu, halafu umenitangulia – #DUA LA MZEE HAMADI@.250. Pag.0029.18
123. kwetu [0026] siku za kukaa, nikatulia. Hata ikatokea riziki \*yangu\* niliyoandikikwa na Mungu, akaja baba yako akaniona na kisha – #KIU sura ya pili@.181. Pag.0026.1
124. nimechagua mtoto wa kike murwa kabisa, ambaye roho \*yangu\* inaweza kutua kwake, na kisha ikanonyoka mbawa. Walakin – #Pwagu@.157. Pag.0028.28
125. Ikiwa yakatoka tena mdomoni mwangu, yatoke na roho \*yangu\*.» «Miaka mitano iliyopita,» alisimulia Bahati, macho – #KIU sura ya nane@.629. Pag.0112.30
126. halafu nikakae juu ya kiti na meza, niifunge roho \*yangu\* ndani ya makaratasi? Madada ndio wanaoziweza kazi hizo. – #KUTANABAHI@.172. Pag.0035.7
127. si ulevi huo, mimi nikatupiliwa mbali, nikatafuta roho \*yangu\* pa kuiweka. Tangu akishinda nje, hata akilala nje – #KIU sura ya nane@.704. Pag.0114.30
128. akasema, «Mwnangu, we, mbona unashua roho \*yangu\*? Una nini mwana, unaumwa? Nifungulie mlango mara – #KIU sura ya pili@.10. Pag.0021.10
129. Pakani? Raha yenyewe Pakani imo katika jimbo la sahibu \*yangu\* mmoja!» «Karim! Haiwezekani! Shamba lile walipewa – #NYOTA YA REHEMA capitulo 11@.116. Pag.0164.23
130. chini ya Idi na kumnyoshea mkono. «Nipe shahada \*yangu\*, na hutaniona tena!» [0121] «Shahada yako, shahada – #KIU sura ya nane@.939. Pag.0120.38
131. tutamwondoa huyu Aziza pamoja na mwanawe tumpeleke huko katika shamba \*yangu\* Ramwe, na wewe hutowaona tena. Ngojia...Hamisi – #NYOTA YA REHEMA capitulo 1@.50. Pag.0002.24
132. Hapa sipo,» Mwadini alisema, «na ukitaka shauri \*yangu\*, nenda spitali.» Uganga wa kienyeji si kitu kilichomo – #Viumbe Hivi@.100. Pag.0010.4
133. Basi Seyyid nakuomba jambo hili la mwisho; uniazime shemegi \*yangu\* mmoja, itakuwa vizuri akiwa Bi Khadija, kwani yeye – #Pwagu@.218. Pag.0030.21

134. nipe buibui langu.» [0060] «Mbona mara, shoga \*yangu\*, hukai hata tukazungumza?» Bahati akamjibu, «La – #KIU sura ya nane@.291. Pag.0060.1
135. akageza sauti na kusema, «Nakondea mengi, shoga \*yangu\*.» «Watu wote wanakuonea kijicho umestarehe na bwana,» – #KIU sura ya nane@.240. Pag.0058.27
136. wanamtaka kama huyo wako na hawampati. Stahimili, shoga \*yangu\*!» «Ndiyo nastahimili hivi, shoga,» Kidawa alisema – #KIU sura ya nane@.268. Pag.0059.17
137. gari kwa sababu akijuana na yule shoga yangu. Shoga \*yangu\* alipoingia garini nami ikanibidi niingie. Tulipofika mbele kidogo, – #KIU sura ya nane@.635. Pag.0112.36
138. wapi» Mimi hustaajabu na kujiuliza: siku hizi shoga \*yangu\* kawa mtembezi, huendaga wapi: au naye kaingia shimoni – #KIU sura ya nane@.223. Pag.0058.10
139. kumi na nane tu. Alinikuta njiani mimi na shoga \*yangu\*, akasimamisha gari kwa sababu akijuana na yule shoga yangu – #KIU sura ya nane@.633. Pag.0112.34
140. nami ikanibidi niingie. Tulipofika mbele kidogo, yule shoga \*yangu\* akamwambia Idi asimamisha, [0113] yeye akatoka, lakini akamwambia Idi – #KIU sura ya nane@.636. Pag.0112.37
141. yangu, akasimamisha gari kwa sababu akijuana na yule shoga \*yangu\*. Shoga yangu alipoingia garini nami ikanibidi niingie. Tulipofika – #KIU sura ya nane@.634. Pag.0112.35
142. ule ulikuwa mpango tu baina ya Idi na yule shoga \*yangu\*. Idi hakusimama mpaka huko–o, ukiupita mji – #KIU sura ya nane@.639. Pag.0113.3
143. kwa tajiri wake, Mwinyi; na hiyo ndiyo siku \*yangu\* ya mwanzo kukuona wewe. Sikujua madhumuni yake, lakini – #KIU sura ya nane@.647. Pag.0113.11
144. yake iking'aa kama iliyopakwa asali, «kesho si siku \*yangu\*.» «Ya nani?» alitaka kujua Elyas. « – #DUA LA MZEE HAMADI@.169. Pag.0027.15
145. Ni wewe rafiki yangu mpenzi Simon?! Nimeamini kukupa siri \*yangu\*, halafu umenitangulia kuja kunidhulumu...» Ruki ambaye alikuwa kashika – #DUA LA MZEE HAMADI@.251. Pag.0029.19
146. leo? «Ajizi nyumba ya njaa», marehemu somo \*yangu\* kasema. Nenda leo na mimi n'tafwatana nawe.» Bikiza – #NYOTA YA REHEMA capitulo 5@.365. Pag.0086.11
147. kinipacho nini Kidawa? Dunia wasaa. N'kaidai talaka \*yangu\* mpaka n'kaipata... huyo–o–o, mjini – #NYOTA YA REHEMA capitulo 4@.96. Pag.0042.4
148. Nikatambua kuwa mapenzi hayapapasiki gizani namna ile. Tamaa \*yangu\* na furaha ya harusi pale nilipomuona tena Hassan iliviza kama – #Karudi@.126. Pag.0031.15
- \* – Kama ulivyonisaidia kunivua na shetani yule sasa nisaidie nipate \*hakiyangu\* kwake.» Mwajuma alitupa macho chini na kufikiri, na – #KIU sura ya tisa@.115. Pag.0124.9



DELL'ASPETTO FISICO DEI PROFETI IN ALCUNI RITRATTI  
PRESSO LA CORTE BIZANTINA  
SECONDO UNA TRADIZIONE MUSULMANA

ROBERTO TOTTOLI

(Torino)

Numerose tradizioni sparse in ogni genere della letteratura araba musulmana contengono descrizioni accurate dell'aspetto fisico dei profeti, con estrema dovizia di particolari e, non di rado, con dati contrastanti. I particolari più interessanti sono riportati in alcuni *ḥadīṭ* che accennano all'aspetto di alcuni dei profeti incontrati da Muḥammad durante la sua ascensione in cielo, oppure sono contenuti nelle opere dedicate ai profeti biblici (*qiṣaṣ al-anbiyā'*) che, oltre a riportarne le vicende, spesso si soffermano su una breve descrizione fisica per completare la narrazione.<sup>1</sup>

Tra tutte le tradizioni che contengono una descrizione dei profeti, una in particolare, che qui traduciamo e analizziamo, è assai significativa per ricchezza di dettagli e per i contenuti della vicenda: si tratta del lungo resoconto che descrive una missione inviata dal califfo Abū Bakr (m. 13/634) all'Imperatore bizantino Eraclio in cui ai musulmani vengono mostrate le immagini di numerosi profeti, incluso Muḥammad.<sup>2</sup> Il resoconto è assai lungo e una consistente parte iniziale ac-

<sup>1</sup> Di questo materiale, rilevante sotto molti aspetti, abbiamo già dato una prima sommaria descrizione in «The *Qiṣaṣ al-anbiyā'* of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (d. 454/1062): stories of the prophets from al-Andalus», *al-Qanṭara*, 19 (1998), 151-157, dove ci siamo limitati a discutere solo dei profeti descritti nelle *Qiṣaṣ al-anbiyā'* di Ṭarafī.

<sup>2</sup> Quattro diverse versioni di questa tradizione sono state prese in esame: 1. da Hišām b. al-ʿĀṣ al-Umawī, protagonista, con un altro imprecisato qurayšita: Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, Beirut 1985, I, 386-90; Diyārbakrī, *Ta'riḥ al-ḥamīs fī aḥwāl anfas nafīs*, Beirut s.d., I, 21-22; Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-aẓīm*, Beirut s.d., II, 400-2 comm. a Cor. 7:157 (accenno alla tradizione anche in Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Beirut 1985, II, 328); Suyūfī, *al-Ḥaṣā'ish al-kubrā*, Beirut s.d., II, 6-8; 2. da Mūsā b. 'Uqba al-Quraṣī, protagonisti furono Hišām, Nu'aym b. 'Abdallāh ed un terzo uomo imprecisato: Abū Nu'aym al-Iṣ-



cenna dapprima all'ingresso in terra gassānide, all'incontro con il sovrano del luogo ed infine alla missione nella terra bizantina, dove la delegazione incontra l'Imperatore Eraclio e risponde ad alcune sue domande.

Dopo aver dato ospitalità alla delegazione, ed aver invitato i musulmani a ripetere quello che già avevano detto rispondendo alle sue domande, il sovrano bizantino ordina che sia portato un oggetto dalla forma di una grande cesta ricoperta d'oro e contenente delle piccole teche con degli sportelli sopra. Eraclio, continua la tradizione secondo la versione di Bayhaqī (m. 458/1066), apre queste teche, che contengono immagini dei profeti, e le mostra ai musulmani:

(Eraclio) aprì una teca e poi un lucchetto e ne tirò fuori una stoffa di seta nera. La distese ed ecco che essa conteneva un'immagine rossa in cui era ritratto un uomo dagli occhi grandi (*daḥm al-'aynayn*), con grosse natiche (*'azīm al-al-yatayn*), e con un collo così lungo come mai avevo visto; non aveva barba e aveva due trecce (*ḍafīratān*), quanto di più bello avesse creato Dio.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo [la voce narrante è quella di Hišām b. al-'Āṣ].

«Costui è Adamo, la pace sia con lui, e fu la persona con più capelli (*huwa aḳtar al-nās ša'aran*)».<sup>3</sup>

Poi Eraclio ci aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta nera in cui vi era un'immagine bianca [in cui era ritratto un uomo] con capelli simili a chi è molto riccio,<sup>4</sup> occhi rossi, testa grossa e una bella barba.

bahānī, *Dalā'il al-nubuwwa*, Beirut 1986, I, 50-56 nr. 13; Abū 'Abdallāh al-Anṣārī, *al-Miṣbāḥ al-muḍī'*, Beirut 1986, 261-64; 3. da 'Ubāda b. al-Šāmit, egli fu inviato insieme ad altre persone, che vengono menzionate, ed insieme a Hišām b. al-'Āṣ b. Wā'il al-Sahmī (si tratta quindi di un altro Hišām b. al-'Āṣ): al-Mu'āfā b. Zakariyā, *al-Ġalīs al-šāliḥ al-kāfi wa-l-anīs al-nāsiḥ al-šāfi*, Beirut 1987, III, 389-93; al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'ummāl fī sunan al-aqwāl wa-l-af'āl*, Beirut 1989, XII, 465-71 nr. 35560; la singolarità di questa versione riportata nel *Ġalīs* è stata sottolineata anche da Ibn Ḥaḡar, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḡāba*, Beirut s.d., IV, 232 nr. 5481: ... *fī ḥadīṭ ḡarīb rawā al-Mu'āfā fī l-Ġalīs*; un sommario riassunto della tradizione in questione è poi dato da Ibn Ḥaḡar nella biografia di Hišām b. al-'Āṣ al-Umawī: VI, 286-87 nr. 8967; 4. da 'Abdallāh b. al-Šāmit, versione più breve: Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *Kitāb al-akḥbār al-ṭiwāl*, ed. V. Guirgass, Leiden 1888, 21-22.

<sup>3</sup> Le altre versioni presentano significative varianti. Al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 391, omette il particolare della barba e delle due trecce; Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 53, afferma che l'immagine era bianca e non rossa, e riporta, di tutti i particolari, solo che Adamo era l'uomo con più capelli, aggiungendo che era alto (*tawīl*). Le altre fonti più tarde riprendono le diverse versioni senza particolari degni di nota: Diyārbakrī, *Ta'rīḥ*, I, 21, riporta la variante ortografica *ḍafīratān* invece di *ḍafīratān*. Completamente diverso è quanto riportato da Dīnawarī, *Kitāb*, 21: Adamo aveva il volto più bello tra gli uomini, che era simile alla luna nella notti di luna piena.

<sup>4</sup> Nell'edizione di Bayhaqī da noi utilizzata questo passo è vocalizzato così: *wa-idā lahu ša'ar ka-ša'ar*

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Noè, la pace sia con lui».<sup>5</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta nera in cui vi era [ritratto] un uomo di intenso biancore, dagli occhi belli, fronte aperta, guance lunghe, barba bianca e [con un'espressione] sorridente.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Abramo, la pace sia con lui».<sup>6</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello ed ecco un'immagine bianca che era proprio quella, per Dio, dell'Inviato di Dio.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«Sì, è Muḥammad l'Inviato di Dio» e ci mettemmo a piangere e Dio sa che è vero che Eraclio si alzò e poi si sedette ed esclamò:

«Per Dio! Siete sicuri che sia lui?»

*al-qīṭaṭ*. Il testo appare corrotto e, comunque, anche la vocalizzazione proposta dal curatore va corretta, a nostro parere, in ...*qāṭaṭ*; infatti *ša'ar qāṭṭ* o *ša'ar qāṭaṭ* significa avere i capelli molto ricci; vedi a questo proposito E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London-Edinburgh 1863-93, 2540b. Infatti Diyārbakrī, *Ta'rīḥ*, I, 21, riporta il più probabile *ša'ar qāṭaṭ*, ovvero 'capelli ricci'; Suyūṭī e Ibn Kaḡīr riproducono fedelmente il testo di Bayhaqī. Le altre versioni di questa tradizione presentano invece varianti significative. Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 53, afferma infatti che (Noè) aveva *ša'ar ka-ša'ar al-Qibṭ*, ovvero 'capelli simili a quelli dei Copti'. Le difficoltà del passo in questione sono evidenziate dalle divergenze nei manoscritti utilizzati per l'edizione del *Ġalīs* di al-Mu'āfā. Il testo infatti riporta semplicemente che (Noè) era un uomo *aš'ar kaḡīr al-ša'ar* (III, 391 ult.), mentre in nota vi sono due varianti che, seppure con divergenze, riportano comunque l'espressione *ka-ša'ar al-Qibṭ*; cfr. Hindī, *Kanz*, XII, 469: *ša'ar kaḡīr ka-ša'ar al-Qibṭ*.

<sup>5</sup> La versione di Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 53, non riporta il particolare della testa, bensì aggiunge che Noè era *a'zam al-nās alyatayni*: Noè era l'uomo con le natiche più grosse. Al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392, oltre al particolare dei capelli riporta che Noè era *daḥm al-'aynayni ba'id mā bayna l-mankibayni 'azīm al-hāma*: occhi grandi, spalle larghe e testa grossa. Completamente diversa è la versione raccolta da Dīnawarī, *Kitāb*, 21: «l'immagine bianca (di Noè) era come quella di un vecchio (*ṣayḥ*) dal bel volto, ma le ciglia aggrottate (*fī wa-ḡhihi taqīb*) come se fosse stato afflitto o preoccupato».

<sup>6</sup> Nelle altre fonti: correggi naturalmente in Ibn Kaḡīr, *Tafsīr*, III, 401, *ṣalt al-ḡabīn*, e in Diyārbakrī, *Ta'rīḥ*, I, 21, *ṣalb al-ḡabīn* in *ṣalt al-ḡabīn*. Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 53, riporta semplicemente che Abramo era un uomo dalla testa e la barba bianche, ed era come se fosse vivo e sorridente; Anṣārī, *al-Miṣbāḥ*, 263, omette la descrizione. La versione di al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392 è diversa e più articolata: la seta è verde e «Abramo era un uomo dagli occhi belli, il naso adunco (*šāri' al-anf*), guance distese (*sahl al-ḥaddayni*: su questa espressione riferita alla descrizione di Muḥammad, e sul suo significato, vedi Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1453c), capelli bianchi e barba bianca, quasi fosse vivo e respirasse». Dīnawarī, *Kitāb*, I, 21 accenna alla descrizione di Abramo dopo quella di Muḥammad: «Abramo era il più bel uomo e il più simile a Muḥammad».



«Sì, è proprio lui, come se lo vedessimo in persona» rispondemmo.  
Eraclio passò un'ora a guardare quel ritratto e poi disse:  
«Ebbene, era l'ultima delle teche, ma io voluto mostrarvela subito per vedere quale fosse il vostro parere».<sup>7</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta nera in cui vi era un'immagine bruna e nera con [ritratto] un uomo dai capelli crespi e ricci (*ġa'd qaṭaṭ*), occhi infossati, vista acuta, sguardo torvo, denti sovrapposti, e labbra contratte come se fosse arrabbiato.

«Conoscete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Mosè, la pace sia con lui».<sup>8</sup>

Al suo fianco vi era un altro ritratto che gli assomigliava, se non fosse che costui aveva la testa unta, fronte spaziosa ed era strabico (*fī 'aynihi qabal*).

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Aronne figlio di 'Imrān».<sup>9</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta bianca in cui vi era l'immagine di un uomo di carnagione bruna, capelli lisci (*sabṭ*) e di taglia media, e [un volto] come se fosse arrabbiato.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Lot, la pace sia con lui».<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Le altre versioni non presentano particolari varianti. Al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392, riporta che la seta era verde.

<sup>8</sup> Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 53, riporta una descrizione simile ma con questi diversi particolari: l'immagine è bianca, la barba folta (*kaṭṭ al-liḥya*; Anṣārī, *al-Miṣbāḥ*, 263: *kaṭṭif al-liḥya*), e non riporta nulla sui capelli e sulla vista. Assai simile è la descrizione in al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392, con questi particolari diversi: la stoffa di seta verde; Mosè è un uomo *ġa'd abyad qaṭaṭ* ed è simile ai beduini (...*muqalliṣ al-šafa ka-annah min riġāl ahl al-bādiya*). Dīnawarī, *Kiṭāb*, I, 22, riporta solo che Mosè era di carnagione bruna (*ādam*) ed aveva [l'aspetto] di persona preoccupata o penserosa.

<sup>9</sup> Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 53, riporta solo che Aronne era strabico e aveva la testa tonda (*wa-fī ra'sihi istidāra*); vedi invece Anṣārī, *al-Miṣbāḥ*, 263: ... *anna fī 'aynayhi maylan*. Anche al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392, riporta che Aronne aveva testa tonda (*mudawwar al-ra's*), fronte spaziosa ed era strabico. La descrizione di Aronne è omessa da Dīnawarī.

<sup>10</sup> Diyārbakrī, *Ta'rīḥ*, I, 22, aggiunge a questa descrizione: *ḥasan al-waġh* (aveva un bel volto). La versione di Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 55, riporta una descrizione di Lot dopo quelle di Salomone e Gesù, identica a quella in Diyārbakrī, a parte l'inizio in cui si racconta che nella stoffa di seta c'era «l'immagine di un uomo simile all'immagine di Adamo». Anṣārī omette invece la descrizione. Neppure al-Mu'āfā e Dīnawarī riportano la descrizione di Lot.

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta bianca in cui vi era l'immagine di un uomo bianco, di carnagione tendente al rosso (*mušrab ḥumra*), naso aquilino, con pochi peli della barba e un bel volto.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Isacco, la pace sia con lui».<sup>11</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta bianca in cui vi era un'immagine simile ad Isacco se non che costui aveva sul labbro inferiore un neo.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Giacobbe, la pace sia con lui».<sup>12</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta nera in cui vi era l'immagine di un uomo bianco, dal bel volto, col naso aquilino e di taglia perfetta; una luce ne copriva il volto, e in esso si poteva leggerne l'umiltà e la devozione. La sua carnagione tendeva al rosso.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Ismaele, antenato del vostro profeta».<sup>13</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta bianca in cui vi era un'immagine simile a quella di Adamo, quasi il sole fosse il suo volto.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Giuseppe, la pace sia con lui».<sup>14</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta bianca in cui vi era l'immagine di un uomo rosso, esile di gambe, debole di vista, dal grosso ventre, di corporatura media e con a tracolla una spada.

<sup>11</sup> Suyūṭī, *al-Ḥaṣā'iṣ*, II, 7, e Diyārbakrī, *Ta'rīḥ*, I, 22: *mušrab bi-ḥumra*. Vedi inoltre Diyārbakrī, *Ta'rīḥ*, I, 22: *aḥfā* invece di *aqnā*. Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 55, riporta gli stessi particolari su Isacco dopo la descrizione di Salomone e di Gesù, ma con *aḥnā* (curvo) invece di *aqnā*. Anṣārī, al-Mu'āfā e Dīnawarī omettono la descrizione di Isacco.

<sup>12</sup> Ibn Kaṭīr, *Tafsīr*, III, 401, e Suyūṭī, *al-Ḥaṣā'iṣ*, II, 8, riportano semplicemente «sul suo labbro» senza ulteriore precisazione. Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 55, riporta un'identica descrizione, omessa invece da Anṣārī. Al-Mu'āfā e Dīnawarī non riportano la descrizione di Giacobbe.

<sup>13</sup> Nessuna variante nelle fonti. Dīnawarī la riporta identica mentre Anṣārī omette la descrizione. Neppure al-Mu'āfā e Dīnawarī riportano la descrizione di Ismaele.

<sup>14</sup> Vedi quanto detto alla n. 13.



«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Davide, la pace sia con lui».<sup>15</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta bianca in cui vi era l'immagine di un uomo dalle grosse natiche, piedi lunghi, in groppa ad un cavallo.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Salomone figlio di Davide, la pace sia con lui».<sup>16</sup>

Poi Eraclio aprì un altro sportello e tirò fuori una stoffa di seta nera in cui vi era un'immagine bianca di un uomo giovane, con la barba di un nero intenso, molti capelli, occhi belli e un bel volto.

«Sapete chi è costui?» chiese Eraclio.

«No» rispondemmo.

«È Gesù figlio di Maria, la pace sia con lui».<sup>17</sup>

Dopo la descrizione dei profeti, la delegazione musulmana chiede ad Eraclio da dove provengano quei ritratti e l'Imperatore bizantino risponde che furono le immagini discese dal cielo per Adamo, quando egli chiese a Dio di mostrargli la sua discendenza di profeti. Erano rimasti nel tesoro di Adamo all'estremo occiden-

<sup>15</sup> Diyārbakrī, *Ta'riḥ*, I, 22: *aḥmas al-sāqayni* invece di *ḥamš al-sāqayni*. Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 53-4, riporta una descrizione brevissima: «una seta nera con un'immagine rossa o bianca con un uomo di mezza taglia». Diversa è la descrizione invece di al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392: «una seta verde in cui vi era un'immagine bianca [che ritraeva] un uomo simile ad una donna, per fondo schiena e gambe». Dīnawarī, *Kitāb*, 22, riporta invece che Davide aveva «due trecce (*ḍafiratāni*) ed il suo volto era come il cerchio della luna».

<sup>16</sup> Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 54, premette che la seta nera contiene un'immagine bianca e, insieme ai particolari del cavallo e dei piedi, riporta che aveva la schiena corta e *kull šay' minhu ḡanāḥ taḥuffuhu l-rīḥ*. Anṣārī, *al-Miṣbāḥ*, 263, dà la stessa descrizione, ma poi afferma che si tratta di Daniele e non di Salomone. Diversa è la versione di al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392, che accenna a seta verde e ad un'immagine bianca di «un uomo dal collo corto, schiena corta, piedi lunghi, in groppa ad un cavallo che in ogni sua parte aveva un'ala»; la tradizione in al-Mu'āfā aggiunge che il vento lo trasportava (in groppa a questo cavallo). Dīnawarī, *Kitāb*, 22, riporta solamente che Salomone era un uomo bello in groppa ad un cavallo con due ali e che il vento lo trasportava.

<sup>17</sup> Il brano è la traduzione integrale di Bayhaqī, *Dalā'il*, I, 387-389. Per quanto riguarda l'aspetto fisico di Gesù, Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 54, ne dà una descrizione diversa: è l'immagine «di un giovane, pallido in volto, fronte aperta, con una bella barba. Ogni particolare [del ritratto] gli assomigliava». Al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 392, riporta la stessa descrizione, pur premettendo che la seta è verde, di Bayhaqī e aggiunge *yušbiḥu ba'duhu ba'dan*. Dīnawarī, *Kitāb*, 22, riporta, come di consueto, una diversa descrizione: Gesù era «un giovane dal bel volto con in mano un bastone e addosso una tunica di lana».

tale della terra, dove li aveva trovati Alessandro che li aveva presi e consegnati a Daniele. Le diverse fonti sono concordi, seppure con parole diverse, su questa spiegazione.<sup>18</sup>

La tradizione qui tradotta pone alcune questioni di un certo interesse. La sua natura apologetica, che genera fondati dubbi sulla sua autenticità, è evidenziata dalla presenza del ritratto di Muḥammad assieme a quello degli altri profeti, il che rende del tutto improbabile che una cesta di questo tipo con queste teche sia mai esistita presso la corte imperiale cristiana. Da una prospettiva islamica, tuttavia, la tradizione rappresenta una sorta di riconoscimento della iconografia bizantina: la presenza del ritratto di Muḥammad, ritratto fedele secondo il parere dei musulmani presenti, di fatto garantisce dell'autenticità dei ritratti degli altri profeti. I particolari contenuti in questa tradizione, poi, non risultano sostanzialmente in contrasto con quanto riportato da altre tradizioni musulmane, ed in particolare dalle raccolte di *ḥadīṭ* che contengono la descrizione di alcuni profeti. Uno dei più diffusi di questi *ḥadīṭ* attesta ad esempio che Muḥammad incontrò e descrisse Gesù, Mosè e Abramo durante la sua ascensione in cielo e prima che gli venissero offerti un calice di latte e uno di vino, per metterlo alla prova. Secondo il racconto del compagno Abū Hurayra, Muḥammad raccontò: «Ho incontrato Mosè, — e lo descrisse — ed ecco che egli era un uomo alto ma debole, dai capelli a metà tra lisci e crespi, come se fosse uno della tribù dei Šanū'a. Ho incontrato Gesù — e lo descrisse —: un uomo di taglia media, rosso come se fosse appena uscito dal bagno. Ed ho visto anche Abramo: ebbene, io sono quello che più gli assomiglia dei suoi discendenti».<sup>19</sup>

Altre tradizioni ripetono più o meno gli stessi particolari. Di Abramo le raccolte di *ḥadīṭ* si limitano a dire che egli era assai simile a Muḥammad, usando le più svariate espressioni e definizioni.<sup>20</sup> Per quanto riguarda Mosè, il solo partico-

<sup>18</sup> Bayhaqī, *Dalā'il*, I, 390; Abū Nu'aym, *Dalā'il*, I, 54; al-Mu'āfā, *al-Ġalīs*, III, 393. Dīnawarī, *Kitāb*, 22, menziona solo Alessandro (al-Iskandar invece di Dū l-Qarnayn come invece nelle altre fonti).

<sup>19</sup> 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥ. al-R. al-A'zamī, Beirut 1983, V, 329 nr. 9719: Ma'mar > Zuhri > Sa'id b. al-Musayyab > Abū Hurayra. Ripresa direttamente da 'Abd al-Razzāq: Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Beirut 1992, IV, 494 nr. 3437; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, ed. M.F. 'Abd al-Bāqī, Beirut 1991, I, 154 nr. 168 [272]; Tirmidī, *al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ*, II Cairo 1975, V, 300 nr. 3130; Ibn Balabān, *al-Iḥsān bi-tartīb ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Beirut 1987, 134 nr. 51; al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'ummāl fi sunan al-aqwāl wa-l-af'āl*, Beirut 1989, XI, 395-96 nr. 31848; e vd. Aḥmad b. Ḥanbal, ed. 'A.M. al-Darwīš, Beirut 1991, III, 122-3 nr. 7794.

<sup>20</sup> *Anā ašbahu waladihi bihi*: 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḥ*, nr. 9719; Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, nr. 3437; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, nr. 168 [272]; Tirmidī, *al-Ġāmi'*, nr. 3130; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, nr. 7794; Ibn Balabān, *al-Iḥsān*, nr. 51; al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz*, nr. 31848. Vedi inoltre da Ibn 'Abbās: *fa-lā anḥuru ilā irb min ārābihi illā*



lare in comune tra *ḥadīṭ* e tradizione sulla spedizione bizantina è quello che si riferisce ai capelli. Mentre nel ritratto bizantino Mosè appare con i capelli molto ricci e crespi, le parole di Muḥammad non sono univoche in proposito. In certi *ḥadīṭ* Mosè è sì descritto invece con capelli crespi (*ḡa'd*),<sup>21</sup> ma nel caso della tradizione da Abū Hurayra tradotta in precedenza, Mosè ha capelli mossi, né crespi né lisci (*raḡīl* o *raḡīl al-ra's*),<sup>22</sup> e il quadro risulterebbe ancor più complicato se si considerasse un altro attributo menzionato in certi altre tradizioni come riferito ai capelli. Mosè è infatti descritto, secondo questi resoconti, come un uomo *sabṭ* come se fosse uno degli Zuṭṭ;<sup>23</sup> *sabṭ/sabiṭ*, se riferito ai capelli – *sabṭ al-ša'ar* –, significa avere i capelli lisci, ma se riferito al corpo – *sabṭ al-ḡism* –, ha tutt'altro significato ed indica un uomo di statura alta.<sup>24</sup> Quest'ultimo è comunque in apparenza il significato più plausibile, non solo perché dà ragione del paragone con la tribù sudanese degli Zuṭṭ, ma anche perché è in linea con le altre descrizioni che dipingono Mosè come un uomo alto (*tuwāl*).<sup>25</sup> Per quanto riguarda Gesù, invece, i dati

*naḏartu ilayhi* [i.e. Abramo] *ka-annahu ṣāhibikum*, in Abū Ya'lā, *Musnad*, ed. H.S. Asad, Beirut 1992, V, 108 nr. 2720; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 800 nr. 3546; Hayṭamī, *Maḡma' al-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*, Beirut 1967, I, 67; cfr. *ašbahu l-nās bihi ṣāhibikum*: Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 157 nr. 172 [278]; Bayhaqī, *Ḥayāt al-anbiyā'*, Il Cairo 1988, 21 nr. 10; e cf. anche Suyūfī, *al-Ḥaṣā'is*, I, 169. Si veda inoltre *ammā Ibrāhīm fa-unzurū ilā ṣāhibikum* da Ibn 'Abbās: Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, IV, 458 nr. 3355, VII, 77 nr. 5913; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 153 nr. 166 [270]; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 593-4 nr. 2501-2, I, 635 nr. 2697; Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. I. 'Abbās, Beirut s.d., I, 417; inoltre una tradizione da Ḡābir: *wa-ra'aytu Ibrāhīm fa-idā aqrabu man ra'aytu bihi ṣābahān ṣāhibikum*, in Abū Ya'lā, *Musnad*, IV, 179 nr. 2261; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 153 nr. 167 [271]; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, V, 91 nr. 14595; Tirmidī, *al-Ḡāmi'*, V, 604 nr. 3649; Hayṭamī, *Maḡma'*, I, 66; cfr. anche Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, III, 622 nr. 10832: da Abū Hurayra; e Abū Ya'lā, *Musnad*, IV, 134 nr. 2187: *urūtu al-anbiyā' fa-anā ṣābiḥ Ibrāhīm*.

<sup>21</sup> Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, IV, 422 nr. 3239, nr. 3355, 5913; Abū Ya'lā, *Musnad*, nr. 2720; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I, 151 nr. 165 [267], nr. 166 [270], nr. 172 [278]; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 527 nr. 2197, I, 557 nr. 2347 (*ḡa'd al-ra's*), nr. 2501-2; al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz*, XI, 396 nr. 31849; Bayhaqī, *Ḥayāt*, nr. 10.

<sup>22</sup> *Raḡīl*: al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz*, nr. 31848. *Raḡīl al-ra's*: 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaḡ*, nr. 9719; Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, nr. 3437; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, nr. 168 [272]; Tirmidī, *al-Ḡāmi'*, nr. 3130; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, nr. 7794; Ibn Balabān, *al-Iḥsān*, nr. 51.

<sup>23</sup> Nome di tribù sudanese rinomata per l'altezza degli uomini.

<sup>24</sup> Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, IV, 494 nr. 3438; Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt*, I, 417. In questa direzione sembra andare del resto un'altra tradizione da Ibn 'Abbās raccolta nel *Musnad* di Aḥmad b. Ḥanbal in cui Mosè viene descritto come un uomo *ādam ṭawīl sabṭ ṣa'aruḥu ma'a uḏnayhi aw faḡḡahumā*: *Musnad*, I, 553 nr. 2324. Sul doppio significato di *sabṭ* (*sabṭ* [o *sabiṭ*] *al-ša'ar*: capelli lisci, ma *sabṭ/sabiṭ* *al-ḡism*: statura alta), vedi Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 1295b. Ibn Ḥaḡar, nel suo commento al *Ṣaḥīḥ* di Buḥārī propende per questa interpretazione: in questa tradizione *sabṭ* si riferisce ai capelli; vedi *Faṭḥ al-bārī bi-ṣarḥ al-Buḥārī*, Il Cairo 1959, VII, 294.

<sup>25</sup> Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, I, 527 nr. 2197.

riportati nella tradizione di Abū Hurayra tradotta in precedenza sono quelli più diffusi e riproducono i particolari su cui Muḥammad si sarebbe pronunciato: soprattutto colorito e corporatura media. Non è il caso qui di elencare varianti su queste caratteristiche, in cui Gesù è ora definito uomo dal colorito rosso, oppure bruno, oppure bianco, dato che il ritratto bizantino, come si è visto, contiene altri particolari, non necessariamente in contrasto: Gesù era «un uomo giovane, con la barba di un nero intenso, molti capelli, occhi belli e un bel volto».

Questa breve rassegna non esaurisce certamente la questione della descrizione fisica dei profeti e della loro connessione con la tradizione iconografica bizantina, ma anzi rappresenta, necessariamente, un primo passo. Se il quadro storico della tradizione qui tradotta è sospetto e andrebbe comunque ulteriormente indagato, è allo stesso tempo più che probabile che i musulmani siano entrati in contatto fin dai primi tempi delle conquiste con esempi dell'iconografia bizantina e abbiano potuto prenderne visione e formulare dei giudizi prima di rigettarli in base alle loro convinzioni religiose. In che rapporto ciò sia con i ritratti riportati in questa tradizione non è possibile stabilire, ma è auspicabile che indagini in altre direzioni – ad es. nella letteratura araba cristiana o nella iconografia bizantina – possano in futuro aiutare a chiarire la questione.



FRA LINGUISTICA E GLOTTODIDATTICA:  
LA TRADUZIONE DELLA TERMINOLOGÍA GRAMMATICALE ARABA.  
A PROPOSITO DEL *MUBTADA'* \*

MICHELE VALLARO

(Torino)

Assai opportunamente Jonathan Owens, pur non condividendo il forse eccessivo pessimismo del Versteegh<sup>1</sup>, mette piú volte in guardia contro una troppo semplicistica ricerca di parallelismi fra le teoríe dei grammatici arabi<sup>2</sup> e quelle della linguistica moderna<sup>3</sup>. Questo saggio atteggiamento, evidentemente, deve valere anche per la terminología grammaticale: per rendere un termine linguistico tradizionale arabo (indipendentemente dal fatto che si tratti d'un vero termine tecnico o di uno pseudo-termine) con un corrispondente termine occidentale, sia tradizionale sia appartenente a una qualsiasi delle correnti linguistiche moderne, bisogna che l'estensione del primo coincida perfettamente con quella del secondo, almeno nell'accezione in cui quest'ultimo vale all'interno della metodología cui si fa riferimento (e sarebbe opportuno che il riferimento fosse sempre esplicito, per evitare confusioni in un campo in cui gli specialisti sembra si divertano a usare termini

\* Nel testo il carattere maiuscoletto corsivo, usato all'interno di citazioni da opere occidentali, indica che il segmento in questione appare in grafía araba nell'originale. Approfitto di questo spazio per ringraziare l'amico carissimo Pier Luigi Cuzzolin, provetto linguista di professione e soprattutto persona intelligente, col quale ò potuto discutere tanti punti di questo piccolo contributo, per le preziose informazioni e gl'illuminanti chiarimenti che con tanta pazienza e cortesia mi à voluto dispensare. Col che non voglio assolutamente addossare a lui la responsabilità delle probabili eresíe linguistiche qui contenute (delle quali comunque mi compiaccio intimamente).

<sup>1</sup> Versteegh 1978, 265 (ove, per altro, il discorso è circoscritto alla resa dei termini *mawđi'* e *lafz*).

<sup>2</sup> Con tale denominazione s'intende qui, come si esprimono G. Ayoub e G. Bohas, «l'ensemble de la tradition grammaticale arabe d'inspiration basrienne» (Ayoub-Bohas 1983, 43, n. 2).

<sup>3</sup> Owens 1984, 78; 1988, 24.



uguali con significato diverso). Col che non si vuole escludere *a priori* la possibilità di ricorrere talvolta a rese approssimative finalizzate a necessità immediate di carattere didattico; è chiaro tuttavia che in questi casi il grado d'approssimazione dovrebbe venir dichiarato esplicitamente in precedenza.

Nei casi di accertata impossibilità d'un'efficace corrispondenza, non rimane, se si vuole o si deve tradurre il termine, che ricorrere a una resa etimologica, che spesso è offerta dalla tradizione arabistica occidentale: ovvii esempi di rese etimologiche tradizionali sono (tralasciando per ora la questione se per tali nozioni sia o no possibile una piena corrispondenza con termini di linguistica generale) «plurale fratto», «permutativo», «incoativo», eccetera. Il caso di «stato costruito» è, com'è noto, assai diverso: *idāfah*, termine indubbiamente sintattico, si rende etimologicamente con «annessione»; «stato costruito» rimanda al fenomeno puramente morfologico (senz'altro più evidente in ebraico o in aramaico) per cui la testa del sintagma genitivale sintetico assume una forma particolare diversa da quella del lessema privo di determinazione genitivale: in arabo la contemporanea mancanza di articolo definito e di *tanwīn*<sup>4</sup> per la declinazione triptota e l'assunzione della declinazione triptota (con conseguente applicazione della regola precedente) per i monemi diptoti. Vero e proprio controsenso è quindi parlare, come per altro fanno studiosi anche insigni, di «sintagma "stato costruito"»: un uso improprio che, se pure non sconvolgente in lavori specialistici (basta intendersi!)<sup>5</sup>, può provocare dubbi o fraintendimenti a livello glottodidattico.

Quest'ultima considerazione rimanda a un problema generale che qualunque docente di arabo dovrebbe porsi: se sia opportuno, da un punto di vista glottodidattico, conservare la terminologia tradizionale araba, o quella tradizionale arabistica e semitistica, o tutt'e due, nell'insegnamento del sistema linguistico tanto dell'arabo letterario quanto d'una qualsiasi lingua neo-araba. A mio parere (ripeto: nell'insegnamento della *lingua*), ciò non è affatto opportuno, ma è anzi dannoso. Trovarsi di fronte a termini che non si sono mai incontrati nelle lingue che più comunemente si studiano può accrescere la sensazione di estraneità che, nel caso dell'arabo, il principiante già prova studiando la fonologia e la grafia: credere che l'a-

<sup>4</sup> *Tanwīn* che, a differenza di quanto purtroppo affermano molte grammatiche di arabo letterario, non è affatto un «articolo indefinito», ma una semplice marca morfologica (non si può scegliere!). Cfr. per es. Retsö *State, passim*. Purtroppo anche bravi linguisti generali cadono nella trappola: cfr. Lancioni 1996, 119-127.

<sup>5</sup> Un linguista serio (benché sostenitore d'una metodologia che non mi entusiasma per nulla) come il Lancioni, che pure spiega con molta esattezza a che cosa veramente si riferisca il termine, accetta di servirsene come etichetta per indicare il sintagma: cfr. Lancioni 1996, 109 sgg.

rabo sia una lingua diversa da tutte le altre (che è, fra l'altro, la patetica ma irritante convinzione di molti arabofoni, e, ahimè, anche di qualche studioso, sia pure altrimenti benemerito<sup>6</sup>) può magari solleticare la vanità, ma non aiuta certo a impararlo meglio. L'insegnamento delle nozioni basilari della grammatica araba tradizionale, con relativa terminologia, sarà invece ovviamente necessario quando si voglia toccare l'ambito metalinguistico: senza queste nozioni lo studente sarebbe condannato a non poter comunicare metalinguisticamente con la stragrande maggioranza degli arabofoni alfabetizzati, di norma formati grammaticalmente secondo la metodologia tradizionale; né inoltre potrebbe cogliere le allusioni alla terminologia grammaticale abbondantemente presenti non solo nei discorsi di tutti i giorni (nelle lingue neo-arabe), ma anche nei testi in arabo letterario<sup>7</sup>. Definitivamente fuori da questo quadro rimane, a mio parere, l'uso della terminologia arabistica e semitistica tradizionale, che dovrebbe essere quindi serenamente escluso dalla didattica, se non per informare incidentalmente e velocemente che esistono (o sono esistiti) altri modi di denominare certi fenomeni: questo all'unico scopo di permettere una reciproca comprensione fra discenti diversamente formati.

L'ambito terminologico appare quindi un importante nodo di collegamento fra la didattica dell'arabo (sia pure, come s'è auspicato, limitatamente alla funzione metalinguistica) e l'indagine scientifica sulla grammatica araba tradizionale<sup>8</sup>. Solamente al fine d'illustrare con un esempio la relativa complessità della questione si può esaminare qui una delle nozioni più fondamentali della grammatica araba tradizionale, quella di *mubtada'* (l'«incoativo» della tradizione arabistica), sia nella sua presentazione originale sia in alcune trattazioni occidentali di vario genere.

La definizione di *mubtada'* (che d'ora in avanti, nel testo, sarà abbreviato *m.*) come «soggetto di frase nominale» è la prima presentazione di questa nozione in alcune «classicissime» esposizioni occidentali. Per esempio: Wright II, 251BC: «the subject of a nominal sentence is called *AL-MUBTADA'* that with which a beginning is made, the inchoative»; Reckendorf AS, 1: «Subj. des Nominalsatzes *MUB-*

<sup>6</sup> «Cette 'Arabiyya est une langue difficile. Une des principales difficultés, sinon la grande, gît précisément en ce qu'elle est bâtie selon un type linguistique particulier, tout différent de celui des langues européennes». Fleisch 1968, 6. Ove l'evidente errore principale è quello di trarre conclusioni olistiche prendendo in considerazione pochi parametri: cfr. per es. Comrie 1983, 74, 82.

<sup>7</sup> Si vedano i gustosi esempi citati in Lefranc-Tahhan 1991.

<sup>8</sup> Della quale non si sottolineerà mai abbastanza il grandissimo rilievo non soltanto storico-culturale, ma anche propriamente linguistico.



TADA'»; Blachère-G.D. 387: «La phrase nominale simple est formée par le rapprochement de deux éléments: le *sujet* (que les grammairiens arabes nomment *mubtadâ* [sic]<sup>9</sup> "inchoatif"). Se, da un lato, almeno nei primi due di questi autori, la presentazione iniziale non esclude successive precisazioni e approfondimenti (cosa che si vedrà qui di seguito), si deve anche notare che questa è unita in tutti i tre i casi con inesattezze (o almeno imprecisioni) nel riferimento al sistema teorico in cui il termine è inserito. Tanto Wright quanto Blachère-G.D., per esempio, sostengono che i grammatici arabi considerano nominale ogni frase che cominci col soggetto (o, come si esprime Blachère-G.D., che non cominci col verbo)<sup>10</sup>; che ciò non sia assolutamente vero lo dimostrano per esempio Ayoub e Bohas, citando fra l'altro frasi come *qāma abūhu Zaydun* (considerata nominale dai grammatici arabi) e *al-kilāba 'alā l-baqari* o *'Amran ḍaraba Zaydun* (considerate verbali)<sup>11</sup>. L'esposizione del Reckendorf («Enthält der Satz ein Verbum finitum, so heißt er Verbalsatz»<sup>12</sup>) non sarebbe inesatta se s'intendesse *enthält* come già inquadrato nella teoria grammaticale araba tradizionale (un *m.* che preceda un verbo non fa parte della *ḡumlah* che comincia col verbo); ma un'interpretazione del genere sarebbe ovviamente assurda (si tratta fra l'altro della prima frase del libro!).

Tornando alla definizione di *m.* come «soggetto di frase nominale», che non sia adeguata è tanto evidente che non c'è bisogno di soffermarsi a lungo a dimostrarlo. La definizione copre infatti casi come *Zaydun 'ālimun* o *Zaydun muhandisun* o *Zaydun huwa l-mudīru*, ma lascia fuori, per esempio, casi come *Zaydun ma'ahu ṭiflun* o *Zaydun qataltuhu*. Ancora una volta<sup>13</sup> si può ammirare la prudenza della Vecchia Vaglieri, che, pur avendo in precedenza seguito gli autori prima citati nella definizione incompleta dei due tipi di frase («Dai grammatici arabi si chiamano verbali le proposizioni che incominciano con un verbo [...] e nominali quelle che incominciano con un nome»<sup>14</sup>), al momento di spiegare la nozione di *m.* la de-

<sup>9</sup> Molto strana la *a* lunga con *hamzah* finale (che rimanderebbe cioè a un'*alif mamdūdah*), tanto più in quanto viene riprodotta in grafia araba nell'indice analitico a p. 496: *MUBTADĀ'UN*. La grafia (ovviamente errata) con la *a* lunga risale addirittura al Silvestre de Sacy (per es. SdS II, 82), e fu naturalmente censurata dall'attentissimo Fleischer (Fleischer *KS*, I, 583-584). Ma si sa che i francesi anno molto orgoglio nazionale.

<sup>10</sup> Wright II, 251A; Blachère-G.D. 387, n. 1.

<sup>11</sup> Cfr. Ayoub-Bohas 1983, 32-34.

<sup>12</sup> Reckendorf AS, I.

<sup>13</sup> Non è la prima volta, infatti, che si scopre quanto la Vecchia Vaglieri (pur nei limiti d'una metodologia per così dire «ibrida») sapesse meglio di tanti altri adattare procedimenti didattici occidentali di derivazione greco-latina a un'approfondita conoscenza della grammatica araba tradizionale: cfr. per es. la mia recensione a Y. Tawfik, *As-Salāmu 'alaikum* [sic]. *Corso di arabo moderno*, in *Oriente Moderno*, LXXVII, 1997, 73.

<sup>14</sup> *VV*, I, 59.

finisce partendo dalla metodologia araba tradizionale e accennando poi alla sua reale estensione: «nella proposizione nominale [quindi, come si vede, è già circoscritto l'ambito concettuale] il nome con cui essa comincia (e che generalmente è il soggetto, ma potrebbe anche non esserlo) si chiama *AL-MUBTADĀ'*»<sup>15</sup>.

Ci si potrebbe ora domandare quale nozione grammaticale occidentale possa comprendere tutti gli esempi presentati nel precedente paragrafo. Nei primi tre esempi *Zaydun*, da un punto di vista sintattico è il soggetto, e dal punto di vista della linguistica pragmatica (si usa qui «pragmatico»<sup>16</sup> nel senso praghese, della prospettiva «attuale» dell'enunciato secondo la metodologia avviata da Vilém Mathesius<sup>17</sup>) il tema. È vero che in contesti<sup>18</sup> di contrasto *Zaydun* nei primi tre casi potrebbe essere inteso come rema («*ZAYDUN 'ālimun, wa-lā 'Amrun!*», come correzione marcata di «*'Amrun 'ālimun*»); ciò non provoca tuttavia difficoltà, date le evidenti affinità esistenti fra il tema e il nuovo rema nato per contrasto in contesti di correzione a eco (tanto che molti linguisti chiamano questo nuovo rema *ex-tema*, a mio modesto avviso non del tutto appropriatamente, *tema* di contrasto<sup>19</sup>). Negli altri due esempi *Zaydun* è tema sospeso, con ripresa pronominale. Il termine che accomunerebbe dunque le funzioni del monema *Zaydun* nelle cinque frasi sarebbe quello di tema, all'interno dell'indirizzo di linguistica pragmatica di derivazione praghese, che evidenzia l'opposizione tema («ciò di cui si dice») – rema («ciò che si dice del tema»)<sup>20</sup>. A questo punto si potrebbe osservare che, per quanto riguarda il Reckendorf, la sua definizione di *m.* come «Subjekt» non è poi così campata in aria come può apparire a prima vista: illustrando la funzione del *m.* in frasi del tipo *Zaydun qataltuhu*, parla di «Isolierung des natürlichen Subjekts»<sup>21</sup>, mostrando chiaramente che la nozione di «Subjekt» da lui usata comprende sia l'ambito sintattico quanto quello pragmatico (si pensi anche alla tradizionale denominazione «soggetto psicologico»). La colpa del Reckendorf sarebbe quindi non tanto di aver mal definito il *m.*, quanto d'aver accettato la confusione terminologica corrente.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 113, n. 1.

<sup>16</sup> Seguendo per es. Comrie 1983, 97 sgg. (che pure usa una diversa terminologia).

<sup>17</sup> Cfr. il famoso articolo (originariamente del 1939) *O takzvaném aktuálním členění větém*, in V. M., *Jazyk, Kultura a Slovesnost*, Praga 1982, 174-178. Cfr. anche Hajičová 1994, 3286.

<sup>18</sup> Personalmente preferisco parlare di «contesto di situazione» e «contesto verbale», piuttosto che di «contesto» e «co-testo».

<sup>19</sup> Si potrebbe proporre la denominazione «tema rematizzato per contrasto». «Rema di contrasto» si potrebbe riservare a casi come *Zaydun ḠAHOLUN* come correzione a eco di *Zaydun 'ālimun*.

<sup>20</sup> Cfr. per es. Rigotti 1979, 77.

<sup>21</sup> Reckendorf AS, 366.



Osservando alcuni studii recenti dedicati alla metodologia grammaticale araba tradizionale o più generalmente alla linguistica araba, quest'interpretazione per così dire «pragmatica» sembra a tutta prima quella accettata. Per esempio: *ALT* definisce il *m.* «theme of a nominal sentence» (indice, p. 160; e nel testo, 35, 57-58, 60, 69; in quest'ultimo luogo è reso anche etimologicamente con «point of departure»); Owens 1988, 32: «The nominal sentence is composed of two parts, a topic **mubtada'** "beginning" and a comment, **khabar** lit. "news, information"» (stessa traduzione, con o senza la presenza del «comment», *passim*); Owens 1990, indice a p. 288: «**mubtada'** "beginning, topic"» (e *passim*); Gully 1995, nell'indice, a p. 301, da «**mubtada'**» rimanda a «**topic**», e a p. 299 da «**khabar**» rimanda a «**predicate**». Da notarsi che la terminologia «**topic-comment**» è stata introdotta in ambito statunitense nel 1958 da Charles Hockett come semplice ridefinizione dei concetti praghesi di tema e rema<sup>22</sup>. I problemi sorgono però quando si prende in considerazione un ulteriore tipo di frase nominale, quello che si può rappresentare con l'esempio *fī d-dāri rağulun*. Qui *rağulun*, indiscutibilmente *m.* secondo i grammatici arabi (come si sa, «posposto», *mu'ahhar*), è certo soggetto sintattico, ma evidentemente non è più «tema» in senso pragheso. È della «casa» che si dice qualcosa, e precisamente che vi è presente «un uomo»: il sintagma preposizionale (predicato sintattico) sarà dunque il tema, e il nominale (il soggetto sintattico) sarà il rema. A questo punto si può anche comprendere (non *approvare*) il Carter che nella sua traduzione del *Nūr as-sağiyah* di aš-Širbīnī, pur introducendo in nota interessanti precisazioni, torna decisamente alla resa «subject», per *m.*, e «predicate», per *habar*<sup>23</sup> (d'ora in avanti abbreviato *h.*). Ma come spiegare allora la scelta fatta dagli studiosi appena citati? Probabilmente, escludendo un riferimento al termine *topic* quale viene usato dai generativisti (nel senso di elemento dislocato a sinistra intonativamente marcato e senza ripresa pronominale<sup>24</sup>), esiste un influsso (non so in realtà quanto consapevole) della tendenza, inaugurata da Östen Dahl, a ricondurre la coppia *topic-comment* a un ambito fondamentalmente logico-sintattico<sup>25</sup>. Che in fondo sia così mi sembra dimostrato dall'Owens, che citando (e tra-

<sup>22</sup> C. F. Hockett, *A Course in Modern Linguistics*, New York, 1958, 201: «the speaker announces a topic and then says something about it».

<sup>23</sup> Carter 1981, 148 (6.3 e n. 1), 186 (9.01 e n. 1), 190 (9.12 e n. 2). A p. 159 (7.5, n. 1) rifiuta la definizione di «subject» data all'«agente» del verbo: ma il suo «subject» è usato come resa pura e semplice di *m.*

<sup>24</sup> Cfr. per es. Graffi 1994, 106. Si noti che i generativisti usano il termine «dislocazione» per indicare la sola dislocazione tematica.

<sup>25</sup> Cfr. per es. Dahl 1974, spec. 17-18.

ducendo) Ibn Ğinnī a proposito dell'«inversione» in caso di *m.* indefinito scrive: «[...] when one has a locative predicate and indefinite subject, one frequently finds the sequence comment + topic»; segue l'esempio «*la-ka mālun*», in cui «*la-ka*» è contrassegnato come «comment» e «*mālun*» come «topic»<sup>26</sup>. Al che però, pensando a tutte le funzioni dell'elemento-*m.* viste finora, si deve concludere che quest'uso di *topic-comment* finisce col diventare una pura etichetta-calco di *m.-h.*, svincolata da considerazioni funzionali (del resto lo stesso Owens, nel passo appena citato, denomina gli stessi elementi prima *predicate-subject*, poi *comment-topic*). Non mi sembra un grande progresso.

Esiste però un altro tipo di *m.*: quello rappresentato da esempi quali *habīrun Banū Lihbin, a qā'imun Zaydun?, mā qā'imuni r-rağulāni, ḥalīlayya mā wāfin bi-'ahdiya antumā*<sup>27</sup>. Secondo i grammatici arabi l'aggettivo anteposto (in funzione di predicato sintattico<sup>28</sup>) è il *m.*, mentre il nominale che segue (in funzione di soggetto sintattico) è chiamato *fā'il sādḍ masadd al-h.*. A differenza di frasi quali *mā qā'imāni r-rağulāni*<sup>29</sup>, in cui l'aggettivo-predicato è appunto riconosciuto come *h.* anteposto, e il nominale come *m.* posposto, in questi esempi l'aggettivo-predicato presenta l'accordo del verbo nella frase verbale: si trova cioè sempre al singolare. Non mi risulta che quest'altro *m.* abbia trovato una denominazione apposita né nella tradizione arabistica né nell'analisi più recente della grammatica araba tradizionale.

A questo punto mi par lecito porsi una volta per tutte la domanda se sia possibile trovare un termine che rigorosamente comprenda *tutte* le funzioni svolte dall'elemento chiamato *m.* dai grammatici arabi. E mi pare altresì che l'unico modo per tentare di risolvere la questione sia rivedersi che cosa veramente dicano al proposito i grammatici arabi stessi. Sceglieremo, sia per brevità sia per riferirci all'indirizzo grammaticale arabo per così dire «standardizzato»<sup>30</sup>, non più di qualche passo tratto da testi di grammatici attivi a partire dal XII secolo. Cominciamo da quello che è forse il più famoso tra i grammatici «tardi», Ibn Hišām al-Anṣārī (m. 1360)<sup>31</sup>:

<sup>26</sup> Owens 1988, 258.

<sup>27</sup> Tutti esempi citati, con altri, da Wright, II, 257.

<sup>28</sup> Da un punto di vista rigorosamente sintattico si dovrebbe dire che l'aggettivo è qui la funzione di predicato solo in quanto appartenente a una classe sintattica essenzialmente predicativa (in un sintagma attributivo sarebbe il determinante del nome).

<sup>29</sup> Wright, II, 257-258.

<sup>30</sup> Cfr. per es. Owens 1988, 14.

<sup>31</sup> Cfr. per es. Gully 1995, ix-x.



[...]il *m.* È di due tipi: il *m.* che è un *h.*, che è il prevalente; e il *m.* che non è un *h.*, ma è un [nominale al] nominativo che rende superfluo il *h.* Entrambi i tipi hanno due cose in comune: la prima è d'essere svincolati da operanti foneticamente realizzati, la seconda è d'avere un operante astratto, cioè l'*ibtidā'*, col quale intendiamo il fatto che entrambi si trovano così svincolati per istituire un rapporto di predicazione. I due tipi si differenziano altresì in due cose: la prima è che il *m.* che è un *h.* dev'essere sia un nominale morfologico vero e proprio, per es. [in] «*Allāhu rabbunā*» [...], sia un complesso interpretabile come nominale morfologico, per es. [in] «*wa-an tašūmū hayrun lakum*» [Cor. II, 184] che equivale a «*šiyāmukum hayrun lakum*» [...]; mentre il *m.* che non è un *h.* non può assolutamente derivare da una nominalizzazione, anzi non può neppure essere ogni tipo di nominale morfologico, ma dev'essere un aggettivo: per es. «*a-qā'imuni z-Zaydāni*» o «*mā maḍrūbuni l-'Amrāni*». La seconda è che il *m.* che è un *h.* non richiede alcun indispensabile elemento d'appoggio, mentre il *m.* che non è un *h.* deve appoggiarsi a una negazione o a un'interrogazione [...]<sup>32</sup>.

Le due caratteristiche principali dell'elemento-*m.* quali appaiono da questo testo sono: 1) l'esistenza di due tipi: uno inserito in una struttura che comprende il suo usuale correlativo, il *h.*, l'altro al di fuori da questa struttura; 2) la mancanza di «operanti»<sup>33</sup>, 'awāmil, al di fuori d'una generica, e apparentemente tautologica,

<sup>32</sup> IHŠŠ, 230: «[...] al-mubtada'u: wa-huwa naw'āni: mubtada'un lahu ḥabarun, wa-huwa l-gālibu, wa-mubtada'un laysa lahu ḥabarun, lākin lahu marfū'un yuḡnī 'ani l-ḥabari. Wa-yaštariku n-naw'āni fī amrayni, aḥaduhumā annahumā muḡarradāni 'ani l-'awāmili l-lafziyyati, wa-t-ṭānī anna lahumā 'āmilan ma'na-wiyyan, wa-huwa li-btidā'u, wa-na'nī bihi kawnaḥumā 'alā ḥādīhi š-šūrati mina t-taḡarrudī li-l-isnādi. Wa-yafṭariqāni fī amrayni, aḥaduhumā: anna l-mubtada'a llaḍī lahu ḥabarun yakūnu sman šarīḥan, naḥwa *Allāhu rabbunā* [...] wa-mu'awwalan bi-li-smi, naḥwa *wa-an tašūmū hayrun lakum* ay *šiyāmukum hayrun lakum* [...]. Wa-lā yakūnu l-mubtada'u l-mustaḡnī 'ani l-ḥabari fī ta'wīli li-smi l-battata, bal wa-lā kulla smin, bal [yakūnu (*integrazione dell'ed.*)] sman huwa šifatun, naḥwa *a-qā'imuni z-Zaydāni* wa *mā maḍrūbuni l-'Amrāni*. Wa-t-ṭānī anna l-mubtada'a llaḍī lahu ḥabarun lā yaḥtāḡu ilā šay'in ya'tamidu 'alayhi, wa-l-mubtada'u l-mustaḡnī 'ani l-ḥabari lā budda an ya'tamida 'alā nafyin awi stīḥāmin...». Tranne che per 'amal e derivati (per cui si veda la n. seguente), non mi dilungo a giustificare le mie scelte di traduzione dei termini, un po' perché qui si parla d'altro, e un po' perché dovrebbero risultare ovvie nel confronto coll'originale.

<sup>33</sup> La traduzione della triade 'amal, 'āmil e ma'mūl fīhi suscita non pochi problemi. Che la resa con derivati dal latino *regere* («reggenza», «reggente», «retto») non sia metodologicamente accettabile fu dimostrato già dal Weiß (1910, 382 sgg.); d'altra parte l'uso di derivati di *operari* provoca altre difficoltà. La principale (a parte limitazioni sintattiche o derivazionali o lessicali, evidenti in italiano) è la resa di 'āmil con «operatore». «Operator», proposto dal Carter con qualche esitazione (Carter 1973, 151: «'āmil, which may perhaps be translated as 'operator'»; in uno schema immediatamente precedente la triade è resa con «grammatical effect», «grammatically affecting», «grammatically affected»; «opérateur», del resto, già in Carter 1972, 85), viene comunque usato regolarmente da lui e da molti. Il problema evidentemente è l'omonimia col concetto di «operatore» impiegato oggi in linguistica come prestito dall'algebra e dalla logica formale (per es. Lyons 1977, I, 148-149: «Just as the logical connectives of the propositional calculus are to be regarded as operators by means of which more complex propositions may be constructed out of less complex propositions, so predicates may be regarded as operators by means of which simple propositions are constructed out of names»). In italiano mi pare comunque assai arduo trovare un'altra famiglia lessicale da cui trarre una resa di tutti e tre i termini: senza alcun

«qualità di *m.*» (l'*ibtidā'*)<sup>34</sup>. Ora, per comprendere, almeno provvisoriamente, la prima caratteristica senza cadere nel circolo vizioso della previa definizione di *h.*, che avrebbe bisogno della previa definizione di *m.*, eccetera, possiamo servirci di alcuni passi di Ibn Ya'īš (m. 1245), nel suo commento al *Mufaṣṣal* di Zamaḥṣārī (m. 1154):

Sappi che la condizione ideale del *m.* è che sia un [nominale morfologico] definito, e che la condizione ideale del *h.* è che sia un [nominale morfologico] indefinito. Questo perché lo scopo degli atti di comunicazione è dare all'interlocutore informazioni che non possiede e metterlo nella stessa tua condizione riguardo alla conoscenza di quella notizia [*ḥabar*], mentre comunicare circa un indefinito non è informativo[...]. Quando nel tuo discorso si trovano insieme un [nominale morfologico] definito e un [nominale morfologico] indefinito, spetta naturalmente al definito essere il *m.*, sì che di conseguenza il *h.* sia l'indefinito, perché, quando tu cominci [*ibtidā'ta*] col nome che l'interlocutore conosce come lo conosci tu, l'interlocutore aspetta quello che non conosce [...]<sup>35</sup>.

Poco più oltre, a proposito delle frasi che abbiamo prima esemplificato con *fī d-dāri raḡlun*, si legge:

Quanto agli enunciati «*taḥta ra'si sarḡun*», «*'alā abīhi dir'un*» e «*laka mālun*», ciò che le è giustificato è il fatto che si sia premesso nel *h.* un [nominale morfologico] definito, che, rispetto al significato, è quello di cui si parla. Non è forse vero che, nell'enunciato «*taḥta ra'si sarḡun*», pur essendo il *sarḡ*, rispetto alla forma, ciò di cui si parla, tuttavia *ra's* è in rapporto d'annessione col pronome di I persona (la *yā'* di *ra'si*), ed è questo pronome ciò di cui si parla rispetto al significato? Come se si dicesse «*ana mutawassidun sarḡan*». Così anche «*'alā abīhi dir'un*» equivale a «*abūhu mutadarri'un*», e il significato di «*laka mālun*» è «*anta dū mālin*»<sup>36</sup>.

entusiasmo proporrei, per la triade, «operazione» (o, se nel contesto è possibile un'accezione d'idoneità, «operatività»), «operante» (si veda l'*operative* di Howell), «oggetto dell'operazione». Da notarsi che l'Owens, che scopre interessanti analogie fra la grammatica araba tradizionale e la grammatica della dipendenza, ritorna a «governor» per 'āmil (Owens 1988, 274, n. 69): tuttavia le obiezioni potrebbero essere le stesse che a *regens*.

<sup>34</sup> Ibn al-Anbārī, per esempio, precisando la posizione dei «Baṣrensi» circa gli operanti del *m.* e del *h.*, definisce l'*ibtidā'* «at-ta'arrī mina l-'awāmili l-lafziyyati», e lo presenta (assai efficacemente) come un operante-zero (*Inṣāf* 22-23). Cfr. anche Peled 1992, 149. Una simile impostazione anche in Levin 1985, 123, ove però non si parla del «*m.* che non è un *h.*».

<sup>35</sup> IYŠM, I, 85: «I'lam anna aṣla l-mubtada'i an yakūna ma'rifatan wa-aṣla l-ḥabari an yakūna nakiratan wa-dālika li-anna l-ḡaraḍa fī l-iḥbārati ifādatu l-muḥāṭabi mā laysa 'indahu wa-tanzīlihi manzilataka fī 'ilmi dālika l-ḥabari, wa-l-iḥbārū 'ani n-nakirati lā fā'idata fīhi [...] Fa-īdā ḡtama'a ma'aka ma'rifatan wa-nakiratan fa-ḥaqqu l-ma'rifati an takūna hiya l-mubtada'a wa-an yakūna l-ḥabaru n-nakirata li-anna idā btada'ta bi-li-smi llaḍī ya'rifuhu l-muḥāṭabu ka-mā ta'rifuhu anta fa-innamā yantāziru llaḍī lā ya'lamuhu».

<sup>36</sup> *Ibid.*, 86: «Wa-ammā qawluhum *taḥta ra'si sarḡun* wa-'*alā abīhi dir'un* wa-*laka mālun* fa-llaḍī sawwaḡa dālika kawnuka šaddarta fī l-ḥabari ma'rifatan hiya l-muḥaddaṭa 'anhā fī l-ma'nā. A-lā tarā anna *s-sarḡa* min qawlīka *taḥta ra'si sarḡun* wa-in kāna l-muḥaddaṭa 'anhu fī l-lafzi fa-r-ra'su muḍāfun ilā ḍamīri l-mutakallimi wa-huwa l-yā'u min *ra'si* wa-ḥādā ḍ-ḍamīru huwa l-muḥaddaṭu 'anhu fī l-ma'nā ka-annaka



E ancora poco piú oltre, sempre a proposito di frasi con *h.* anteposto:

È per due ragioni che è qui indispensabile che il *h.* sia anteposto. La prima è che sia la determinazione di spazio e di tempo sia il sintagma preposizionale col nome al genitivo possono essere determinanti descrittivi del nominale indefinito quando si trovano dopo di esso [segue un accenno all'interpretazione tradizionale delle due categorie come *šibh ġumlah*, anche se non vi compare il *lessema šibh*]. Stando cosí le cose, se si dicesse «*sarġun taħta ra'si*», o «*dir'un 'alā abīhi*» o «*qāla dirhamun li*», l'interlocutore presumerebbe trattarsi d'una qualificazione attributiva, e attenderebbe l'informazione [o il *ħabar*] in istato d'incertezza<sup>37</sup>.

Da questi tre brani (che ò volutamente ridotto al minimo indispensabile) appare evidente che, se il concetto di *h.* è fondamentalmente connesso (come del resto dimostra il suo significato generale) con nozioni che genericamente possono corrispondere a quelle di *nuovo* e di *rema* (nel primo brano: da notare che fra le due nozioni c'è una certa confusione anche fra i linguisti odierni<sup>38</sup>), pure la terminologia ormai accettata appare prevalere nel caso in cui il sintagma nominale sia *rema* e la determinazione avverbiale (o il sintagma preposizionale) sia *tema* (nel secondo brano). Il terzo brano, che pure tende a spiegare il particolare statuto grammaticale dei sintagmi preposizionali o avverbiali, ci può interessare specialmente per la corrispondenza che postula fra il *h.* e la determinazione che si integra nel sintagma nominale<sup>39</sup>. Dai brani si può comunque per ora concludere che, indipendentemente dal vero valore dei termini *m.* e *h.*, la loro contemporanea presenza rimanda comunque a una sequenza in cui sono presenti entrambe le funzioni di *tema* e di *rema*, in qualunque ordine. Da ciò dovrebbe derivare che il secondo tipo,

qulta *ana mutawassidun sarġan wa-ka-dālika 'alā abīhi dir'un ka-annaka qulta abūhu mutadarri'un wa-ka-dālika laka māluni l-ma'nā anta dū mālin*.

<sup>37</sup> *Ibid.*: «*Wa-innamā štarata hāhunā an-yakūna l-ħabaru muqaddaman li-waġħayni. Aħaduhumā anna z-zarfa wa-l-ġarra wa-l-maġrūra qad yakūnāni wašfayni li-n-nakirati idā waqa'a ba'dahā [...] Wa-idā kāna ka-dālika fa-law qulta sarġun taħta ra'si aw dir'un 'alā abīhi aw qāla dirhamun li la-tawahhama l-muħātabu annahu šifaton wa-yantazira/u al-ħabara fa-yaqa'a 'indahū labsun*». È questo uno dei numerosissimi casi in cui si può lamentare (come per es. in Owens 1988, 311, n. 311) il ben noto silenzio dei grammatici arabi circa la questione dell'intonazione. Il fatto, d'altra parte, potrebbe far riflettere su quale fosse il reale oggetto della loro indagine (a partire, ben inteso, da Sībawayhi).

<sup>38</sup> Cfr. per es. Rigotti 1993, 91-92, n. 70. In realtà il contenuto nuovo o dato dell'informazione può essere una *condizione* del costituirsi delle funzioni di *tema* e *rema* (per es. impossibilità per un sintagma nominale indefinito di svolgere la funzione di *tema*: cfr. anche Rigotti 1993, 85).

<sup>39</sup> Si veda la n. 49. Non è forse inutile ribadire che la nozione di determinazione (cfr. per es. Martinet 1988, 132: «*Si dice che un monema ne determina un altro quando la sua comparsa potenziale o la sua presenza effettiva sono dipendenti da quest'ultimo*») comprende diverse nozioni della grammatica araba tradizionale: in particolare, quale che sia l'interpretazione sul '*amal*' in un sintagma attributivo, il nome determinato non è il '*āmil*' dell'attributo (che, come si sa, appartiene alla categoria dei *tawābi'*): cfr. per es. Owens 1988, 163.

il *m.* privo di *h.*, sia al di fuori da questo tipo di sequenza. Vediamo ancora che cosa ne dice Ibn Ya'īš, mentre tratta la nozione di «ellissi» (*ħadf*):

Caso simile è l'enunciato «*a-qā'imuni z-Zaydāni*», cioè l'ellissi del *h.* dovuta al fatto che ne fa le veci l'agente (*fā'il*). Sappi che l'enunciato «*a-qā'imuni z-Zaydāni*» è informativo dal punto di vista del solo significato, perché il significato è «*a-yaqūmu z-Zaydāni*», ove il discorso è compiuto perché è [costituito da] verbo e agente. *Qā'im* qui è nominale morfologico riguardo alla forma, ma verbo riguardo al significato. Cosí, dal momento che il discorso è compiuto riguardo al significato, [i grammatici] hanno voluto risistemare la forma e hanno detto che «*a-qā'imun*» è *m.* e «*az-Zaydāni*» è nominale che da esso riceve il nominativo, e che prende il posto del *h.* in quanto costituisce il completamento del discorso, mentre in realtà non c'è qui alcun *h.* eliso<sup>40</sup>.

Ora, l'accostamento terminologico (*fā'il*) con la frase verbale<sup>41</sup> (pienamente adeguato al fatto linguistico, come dimostra l'accordo), e la consapevolezza esplicita che il concetto di «far le veci del *h.*» sia un puro espediente di metodo per indicare la completezza dell'enunciato (o fors'anche un rifarsi al significato generale, etimologico, di *h.*, accantonando il suo significato tecnico), dimostrano come veramente, dal punto di vista pragmatico del flusso d'informazione, in frasi come queste ci si trovi di fronte all'assenza del *tema*<sup>42</sup>, e la frase sia un progressivo approfondirsi del solo *rema* da un minimo a un massimo di contenuto informativo<sup>43</sup>

<sup>40</sup> IYŠM, I, 96: «*Wa-min dālika qawluhum a-qā'imuni z-Zaydāni ya'nī annahu ħuḍifa l-ħabaru li-saddi l-fā'ili masaddahu, wa-lam anna qawlahum a-qā'imuni z-Zaydāni innamā afāda nazran ilā l-ma'nā [nel testo coi due puntini sotto la Y, anche le due volte seguenti: la cosa però in quest'edizione accade spesso con qualunque alif bi-šūrat al-yā'] idi l-ma'nā a-yaqūmu z-Zaydāni fa-tamma l-kalāmu li-annahu fi'lun wa-fā'ilun wa-qā'imun hunā smun min ġihati l-lafzi wa-fi'lun min ġihati l-ma'nā. Fa-lammā kāna l-kalāmu tāmman min ġihati l-ma'nā arādū iṣlāḥa l-lafzi fa-qālū a-qā'imun muḥtada'un wa-z-Zaydāni murtafi'un bihi wa-qad sadda masadda l-ħabari min ḥaytu anna l-kalāma tamma bihi wa-lam yakun tamma ħabarun maḥḍūfun 'alā l-ħaqīqati*».

<sup>41</sup> Ovviamente in quanto *fā'il zāhir* (come nel cosiddetto *na't sababī*, «indirect attribute»: cfr. per es. Polotsky 1978), dal momento che, com'è noto, qualunque participio o aggettivo (*šifah* o *šifah mušabbahah*) è un suo *fā'il* (*mustatir* nel caso dell'attributo «diretto», *na't ḥaqīqī*). Si veda anche la n. 51.

<sup>42</sup> «Si tratta della messa a fuoco dell'*ambito dell'interesse* o *tema*, su cui si fa convergere l'attenzione. Tale messa a fuoco, quando l'attenzione per ragioni cotestuali o contestuali sia già attivata, non ha, naturalmente, bisogno di essere esplicitata e chi analizza la sequenza dovrà individuare fuori di essa il *tema* (nel contesto o nel contesto)». Rigotti 1993, 75.

<sup>43</sup> Cioè, come si esprime il Rigotti, da un *rema cataforico* a un *compimento di rema* (*ibid.*, 87). Si tratta del tipo di asserzione da molti chiamata *tetica*, denominazione che risale alla bipartizione operata in logica da Brentano e Marty fra giudizi *categorici* (strutturati in soggetto e predicato), e appunto *tetici*, cioè logicamente non strutturati, esprimenti semplicemente un evento, uno stato o una situazione. Cfr. Sasse 1987, 511-512. Il Sasse dice di preferire questo tipo di terminologia a quella incentrata su *tema-rem* o *topic-comment* a causa dell'ambiguità che ormai caratterizza questi termini, soprattutto *topic* (*ibid.*, 571): ò l'impressione tuttavia che *tema-rem* riflettano meglio la possibilità di articolazione gerarchica che ciascun membro della bipartizione presenta al suo interno (cfr. per es. Rigotti 1984, 285 e n. 7, 292; 1993, *passim*).



(altra prova è il rifiuto da parte della maggioranza dei grammatici di considerare accettabile questo tipo di frase in modalità assertiva o in assenza di negazioni).

Quanto alla seconda caratteristica, l'assenza di «operanti» che non siano l'*ibtidā'*, significa ovviamente che non da elementi del segmento parlato, ma soltanto da questo «*ibtidā'*», (che come abbiamo visto è un operante-zero<sup>44</sup>) viene condizionata la *desinenza di nominativo del m.*<sup>45</sup>. Come per quest'ultima nozione, così anche per quella dell'*ibtidā'* rimane da definire l'ambito concettuale entro il quale essa s'è sviluppata.

Appare, dunque, da questi passi un criterio di base unico che possa render ragione dell'estensione del termine *m.* a tutti gli oggetti linguistici che effettivamente designa? Abbiamo visto che un criterio di linguistica pragmatica (cioè in senso praghese) non può assegnare una stessa funzione ai lessemi *Zayd* e *rağul* in *Zaydun 'ālimun* e *fi d-dāri rağulun*; né un criterio sintattico ispirato alla tradizione linguistica per così dire «occidentale» può assegnare una stessa funzione di costituenti di frase ai lessemi *Zayd* e *qā'im* in frasi come *Zaydun 'ālimun*, *Zaydun qataltuhu* e *a-qā'imuni z-Zaydāni*. Dal penultimo passo di Ibn Ya'īs, che istituisce un parallelo fra il *h.* e i determinanti all'interno del sintagma nominale, possiamo tuttavia ricavare un'interpretazione morfo-sintattica che anzi appare logicamente conseguente alla stessa definizione di *ibtidā'*: un'interpretazione che istituisce una funzione morfo-sintattica di tipo piú generale, definibile come il costituente morfologicamente nominale al nominativo che: 1) non determina nessun altro costituente, e 2) viene determinato da un altro costituente (o da altri<sup>46</sup>) formando con esso (o con essi) una frase. Se in tutti i tipi di frase, meno l'ultimo, la possibilità d'applicazione di questo modello risulta in fondo evidente, si potrà precisare che nelle frasi del tipo *a-qā'imuni z-Zaydāni* il *m.*, sintatticamente equivalente a un verbo, viene determinato dal *fā'il* (e da eventuali complementi) esattamente come il verbo. L'*ibtidā'*, in questa prospettiva, sarebbe quindi soltanto la mancanza d'un determinato sintattico che comporti di conseguenza un'«operazione»: un operante-zero, appunto.

<sup>44</sup> Si veda la n. 34.

<sup>45</sup> Cfr. per es. Owens 1988, 40: «It cannot be overemphasized that the governance relations are shown primarily by changing inflectional form on the noun or verb». Cfr. anche Angheliescu 1991, 27: «What to Arab grammarians seems to be specific for the Arabic language is the phenomenon of *i'rāb* 'desinential inflection', which thus becomes the real object of Arab grammar [...]».

<sup>46</sup> Come nell'esempio, prima citato, *ḥalīlayya mā wāfin bi-'ahdiya antumā*. A proposito di «determinazione» si veda anche la n. 39.

Si riscontrano però, nei grammatici arabi, altre considerazioni che possono forse suggerire un criterio diverso. Leggiamo per esempio un passo contenuto nella V questione dell'*Inṣāf* di Ibn al-Anbārī (m. 1187).

[La tesi che sostiene che l'*ibtidā'* opera sul *m.* e che il *m.* opera sul *h.* è debole] perché [l'*ibtidā'*,] allorché dev'essere per forza operante sul *m.*, dev'esserlo [anche] sul suo *h.*, dal momento che il *h.* del *m.* si colloca nella categoria del determinante descrittivo. Non è forse vero che il *h.* è il *m.* rispetto al significato in enunciati come «*Zaydun qā'imun*» e «*Amrun dāhibun*», oppure viene trasferito all'ambito di quello in enunciati come «*Zayduni š-šamsu ḥusnan*» e «*Amruni l-asadu šiddatan*», cioè «si può collocare al grado di quello» e in un enunciato come «*Abū Yūsufu Abū Ḥanīfata*», cioè «si colloca nel grado che è [l'altro] nella giurisprudenza»? [...] Il *h.*, quindi, dal momento che è il *m.* rispetto al significato, o viene trasferito nell'ambito di quello, si colloca nella categoria del determinante descrittivo, perché il determinante descrittivo nel significato è il determinato. Non è forse vero che, quando si dice «*qāma Zayduni l-'āqilu*» o «*dāhaba 'Amruni z-zarīfu*», il *'āqil* rispetto al significato è *Zayd*, e il *zarīf* rispetto al significato è *'Amr*? Il *h.* perciò, dal momento che si colloca nella categoria del determinante descrittivo, si uniforma al *m.* nel[l'acquisizione del] nominativo come la determinazione descrittiva si uniforma al determinato<sup>47</sup>.

Il parallelo che in questo testo s'istituisce fra il *h.* e la determinazione di tipo attributivo o apposizionale<sup>48</sup> non è, come si vede, basato su considerazioni morfo-sintattiche, ma viene insistentemente motivato attraverso considerazioni semantiche (considerate ovviamente influenti sull'aspetto morfologico)<sup>49</sup>. Non poten-

<sup>47</sup> Uso volutamente la variante *il* perché precede una fricativa breve, e non un'affricata intensa come dovrebbe essere la *z* iniziale in italiano.

<sup>48</sup> *Inṣāf*, 23-24: «[...] li-annahu matā wağaba kawnuhu 'āmilan fi l-mubtada'i wağaba an ya'mala fi ḥabarihi li-anna ḥabara l-mubtada'i yatanazzalu manzilata l-waṣfi. A-lā tarā anna l-ḥabara huwa l-mubtada'u fi l-ma'nā ka-qawlihi *Zaydun qā'imun* wa-'*Amrun dāhibun* aw munazzalun manzilatahu ka-qawlihi *Zayduni š-šamsu ḥusnan* wa-'*Amruni l-asadu šiddatan* ay yatanazzalu manzilatahu wa-ka-qawlihim *Abū Yūsufu Abū Ḥanīfata* ay yatanazzalu manzilatahu fi l-fiḥi. [...] Fa-lammā kāna l-ḥabaru huwa l-mubtada'a fi l-ma'nā aw munazzalan manzilatahu tanazzala manzilata l-waṣfi li-anna l-waṣfa fi l-ma'nā huwa l-mawṣūfu. A-lā tarā anna idā qulta *qāma Zayduni l-'āqilu* wa-*dāhaba 'Amruni z-zarīfu* inna l-'āqila fi l-ma'nā huwa *Zaydun* wa-*z-zarīfa* fi l-ma'nā huwa '*Amrun* wa-li-*hādā* lammā tanazzala l-ḥabaru manzilata l-waṣfi kāna tābi'an li-l-mubtada'i fi r-raf'i ka-mā tatba'u ṣ-ṣifatu l-mawṣūfa». Quanto a *manzilah* (per il quale termine cfr. Versteegh 1978, 268-271), qui è evidentemente usato in piú sensi (semantico, sintattico e generico): come si vede, è tradotto in modi diversi. A proposito di «trasferire», cfr. la famosa definizione che la *Rhetorica ad Herennium* (IV, 34, 45) dà della metafora: «translatio est cum uerbum in quandam rem transferetur ex alia re, quod propter similitudinem recte uidebitur posse transferri». Lo stesso ragionamento è ripreso da *IYŠM*, I, 87, non nel discorso sugli operanti, ma in quello sui tipi di *h.* costituiti da lessemi singoli (*mufrad*).

<sup>49</sup> Come s'è visto già presente, anche se con diversa motivazione, nel passo di Ibn Ya'īs di cui alla n. 37. Ciò che conta, cioè, è l'analogia coi *tawābi'*: si veda la n. 39.

<sup>50</sup> Il ragionamento ricalca (sotto questo aspetto) quello di *Sībawayhi* (*Sīb.* I, 278): «*Wa-'lam anna l-mubtada'a lā budda lahu min an yakūna l-mabniyyu 'alayhi šay'an huwa huwa aw yakūna fi makānin aw zamānin*»,



dosi evidentemente parlare di co-referenzialità per tutti gli esempi citati nel brano<sup>51</sup>, queste considerazioni semantiche non possono che riguardare la relazione d'un referente con una proprietà che gli si attribuisce, con una classe in cui lo si colloca, con un altro referente con cui lo si identifica (in questi due ultimi casi in base a un tratto semantico comune). Ma se è proprio questa relazione semantica fra *m.* e *h.* (col conseguente conferimento del nominativo al *h.*) che permette e giustifica (almeno secondo il punto di vista qui esemplificato) l'operatività dell'*ibtidā'* su *entrambi*, non sarebbe forse vano domandarsi se le nozioni di *m.* (in tutte le varietà) e di *ibtidā'* non potrebbero giustificarsi attraverso un'interpretazione semantica di questo genere.

Applicando un criterio semantico, si può osservare come in tutti i contesti il *m.*, semanticamente inteso, possa essere identificato con un'entità punto di riferimento d'una relazione, tale che nessun'altra entità sia punto di riferimento per una relazione con essa. In *Zaydun 'ālimun* il referente di *Zayd* sarà punto di riferimento d'una relazione con una proprietà; in *Zaydun ustādun* lo stesso referente sarà punto di riferimento d'una relazione con una classe di entità; in *Zaydun qataltuhu* sarà punto di riferimento d'una relazione con un evento; in *fī d-dāri rağulun* il referente di *rağul* sarà punto di riferimento d'una relazione con una localizzazione. Nel tipo *a-qā'imuni z-Zaydāni* la proprietà di partecipante principale d'un evento espressa da *qā'im* è attribuita a un referente imprecisato che si precisa soltanto in séguito (si potrebbe parlare di referenza cataforica): la proprietà quindi risulterà punto di riferimento di una relazione con le entità referenziali a cui si può applicare<sup>52</sup>. In altre parole, il contenuto semantico del *m.* è sempre il punto di partenza d'una relazione semantica organizzata secondo quella linearità profonda che sta

così reso dal Jahn: «Das was auf das Muht. gebaut ist, muss entweder etwas sein, was damit zusammenfällt, oder eine Zeit- oder Ortsbestimmung» (Stb.-Jahn, I, 355). Cfr. anche Belguedj 1973, 179.

<sup>51</sup> Cfr. Lyons 1977, I, 201. Che i grammatici arabi pensassero a una certa referenzialità dell'aggettivo (o meglio, che si rappresentassero l'aggettivo come necessariamente predicabile d'un referente) è probabilmente desumibile dalla ben nota analisi araba tradizionale, che attribuisce a ogni aggettivo un *fā'il*.

<sup>52</sup> Postulo una parafrasi di questo genere: «È vero che c'è qualcuno in piedi e questo qualcuno sono i due Zayd?». Se la proprietà dovesse, dal punto di vista pragmatico, svolgere la funzione di tema, si dovrebbe avere una frase come «*hali l-qā'imāni (humā) z-Zaydāni?*» («è vero che quelli in piedi sono i due Zayd?»): la direzione della relazione semantica è la stessa (si veda la n. seguente), ma la diversa articolazione pragmatica richiede il trasferimento della proprietà nella classe sintattica dei nomi (con conseguente acquisizione di referenza). È forse superfluo ricordare che il denotato dell'aggettivo è quanto H. Gätje chiama «ontologicamente dipendente»: «Eine Sprachkategorie für das ontologisch Unselbständige, das nicht mit einer fingierten Selbständigkeit ausgestattet ist, bildet im Arabischen besonders das Adjektiv, zu dem auch die Partizipien als Verbaladjektive zählen, während die Infinitive abstrakte Substantive darstellen». Gätje 1973, 11.

alla base della rappresentazione semantica di qualsiasi testo<sup>53</sup>. In questa prospettiva l'*ibtidā'* potrà quindi intendersi come l'istituzione d'una relazione semantica orientata in una precisa direzione. Anche in questo caso, comunque, all'interpretazione semantica bisognerebbe aggiungere la considerazione morfologica (il nominativo!): la prospettiva sarebbe di tipo morfo-semantico.

Una prospettiva ancora diversa è stata messa in luce a partire dal contributo datato 1973 di M. S. Belguedj, che ravvisa nell'esposizione che Sībawayhi fa delle caratteristiche del *m.* uno dei punti che dimostrerebbero la sua attenzione al ruolo svolto dall'intenzione significativa del parlante come vero '*āmil* del complesso *m.-h*'<sup>54</sup>. Sono considerazioni evidentemente sulla stessa linea del famoso articolo, datato 1972, in cui M. G. Carter postula l'influenza del *fiqh* sul metodo grammaticale di Sībawayhi<sup>55</sup>. Si tratta d'una prospettiva di pragmatica linguistica, impostazione che gode da qualche tempo di grande attenzione presso alcuni arabisti<sup>56</sup>. Quel che tuttavia si può osservare a proposito dell'argomento che qui c'interessa, è che, dagli accenni che molti grammatici fanno al ruolo del parlante nella strutturazione della frase nominale di base<sup>57</sup>, non sembra potersi ricavare altro che una valutazione (variamente accentuata a seconda degli autori) dell'atto che il parlante compie adattando l'esperienza d'una realtà a un sistema linguistico che funziona secondo regole già poste (comprendendosi in quest'adattamento anche la direzione nella linearità profonda cui poco sopra s'accennava). Assai più rilevante risulta in-

<sup>53</sup> «Sarei dell'opinione che la rappresentazione semantica del testo non solo sia inseparabile dalla linearità profonda, ma che possieda anche una organizzazione interna essenzialmente lineare. Vale a dire, la sua articolazione argomento-predicato esige la scelta di una direzione nella lettura della realtà. [...] Dovremmo forse ristrutturare le rappresentazioni semantiche in modo tale che ogni contenuto concreto sia rappresentato come argomento, indicando il predicato soltanto la «direzione della lettura» sopra introdotta». Rigotti 1984, 293.

<sup>54</sup> Belguedj 1973, 179.

<sup>55</sup> Carter 1972. Il Carter, che annovera Sībawayhi «parmi les grammairiens fonctionnels, c'est-à-dire plus ou moins ceux qui se préoccupent du comportement des mots davantage que de leur signification» (*ibid.*, 79), precisa a un certo punto (non so quanto conseguentemente) che S. è «obligé de personnifier les mots parce qu'il a choisi un système qui traite du comportement des personnes, au sein d'une société, et l'applique au comportement des mots, dans le discours» (*ibid.*, 83); da notarsi che Nadia Angheliescu parla invece d'una prospettiva «analogica» («l'analogie avec les organismes vivants ou avec l'organisme social», Angheliescu 1985, 6) all'interno d'una «visione teleologica» in cui «le grammairien se propose [...] d'expliciter les règles implicites qui constituent la langue» (*ibid.*, 4). È curioso che in Belguedj 1973 l'articolo del Carter non sia citato: probabilmente i due contributi, presso che contemporanei, sono indipendenti l'uno dall'altro.

<sup>56</sup> Si possono citare, per es., Pierre Larcher e Ahmed Moutaouakil.

<sup>57</sup> Per es. Ibn Ya'īsh: «[...]wa-kāna Abū Ishāqa [az-Zağğāghu] yağ'alu l-'āmila fī l-mubtada'i mā fī nafsi l-mutakallimi». IYŠM, I, 85.



vece il ruolo del parlante quando alla frase nominale si «sovrappongono» le cosiddette *nawāsiḥ*, che Nadia Angheliescu ha da tempo dimostrato essere elementi legati alla modalità dell'enunciato, quindi legati agli atti di *parole* (gli «*speech acts*» di Searle)<sup>58</sup>. Lo stesso inquadramento teorico che i grammatici arabi danno a questa categoria (le *nawāsiḥ* «si aggiungono» al *m.* e al *ḥ.*, che, come si sa, cambiano nome<sup>59</sup>) dimostra che, dal loro punto di vista, la frase nominale di base è modalmente neutra<sup>60</sup>.

Comunque stiano le cose, non credo si possa approvare, almeno in via teorica, la confusione terminologica che nei lavori linguistici di tradizione occidentale à regnato e regna, come s'è visto, riguardo alla nozione di *m.* Sulla base delle considerazioni fin qui svolte, tuttavia, sarebbe a mio parere alquanto arduo trovare un termine rigorosamente adeguato alla nozione all'interno delle prospettive qui proposte. La soluzione parziale, in sede glottodidattica, potrebbe ovviamente essere quella cui s'accennava al principio, della resa approssimativa: un termine di volta in volta legato alla funzione in un determinato contesto, di cui per altro si espliciti sempre l'approssimazione. Come soluzione definitiva non vedo che il mantenimento del termine originale, o tutt'al più il ricorso a una resa etimologica. In quest'ultimo caso, però, l'*incoativo* che ci viene offerto dalla tradizione arabistica risulta pericolosamente omonimo dell'assai più diffusa e interlinguistica denominazione d'un tipo di aspetto verbale: contribuire alla confusione terminologica non mi pare un buon comportamento. Che fare? Proporre l'altro latinismo *incettivo*? A

<sup>58</sup> «Tous ces éléments ont en commun la possibilité d'exprimer des faits assumés, dans un certain sens, par le sujet parlant. Ils son tous liés à l'exercice du langage, donc aux *actes de la parole* (speech acts)». Angheliescu 1973-74, 301. Cfr. anche Angheliescu 1981, 12-21.

<sup>59</sup> Per es., aš-Širbīnī: «bābu l-'awāmilī d-dāḥilati 'alā l-mubtada'i wa-l-ḥabari...». Carter 1981, 206.

<sup>60</sup> «[...] *an-nawāsiḥ* sont des éléments qui expriment l'intervention du sujet parlant dans les manifestations concrètes d'un système qui est supposé préexistant aux actes». Angheliescu 1973-74, 301. Come a ragione sostiene l'Angheliescu (1985, 8-9), anche quando da parte degli stessi grammatici si sottolinea il ruolo del parlante come *'āmil* (per es. Ibn Ġinnī, *Ḥaṣā'is* I, 109, ivi citato), non si tratta della «réaction d'un solide bon sens contre les spéculations superflues des grammairiens», bensì della testimonianza d'una «prise de conscience de la démarche épistémologique de cette discipline arrivée déjà à une certaine maturité. Cette prise de conscience signifie entre autres, l'explication du fait qu'en parlant des "opérateurs" (*'awāmil*) comme d'agents qui produisent quelque chose, on utilise un langage modelé sur des agents réels, qui "opèrent" réellement». Il Carter (1981, 191, 9.12 n. 2), partendo dall'asserto di Sībawayhi (Sīb., I, 394), fatto da questi risalire ad al-Ḥalīl, circa la necessità del *ḥ.* dopo il *m.* (il quale ultimo, come si esprime il Carter, «arouses in the listener the expectation of a predicate»), conclude «in other words *ibtidā'* is not only the name of a linguistic event but also of a highly ritualized social gesture», e rimanda a Carter 1973, 149. Qui, al luogo citato, si tratta però dell'inaccettabilità del *m.* indefinito in prima posizione, cosa che rende a parer mio un po' esagerata l'affermazione precedente.

questo punto forse i grammatici arabi, dal loro cielo ove passano il tempo conversando con Zayd e 'Amr<sup>61</sup>, guarderanno in giù piuttosto perplessi verso di noi, domandandosi perché ci diamo tanta pena a cercare un nuovo nome per una cosa che ce l'ha già.

Torino, 21 febbraio 1999

#### BIBLIOGRAFIA

- ALT = G. Bohas, J.-P. Guillaume, D. E. Kouloughli, *The Arabic linguistic tradition*, London-New York 1990.  
 Angheliescu 1973-74 = N. Angheliescu, *Sur le rôle de an-nawāsiḥ dans l'acte de la parole*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XLVIII, 1973-74, pp. 289-302.  
 Angheliescu 1981 = N. Angheliescu, *Semantica Modalităților în limba arabă*, București 1981.  
 Angheliescu 1985 = N. Angheliescu, *La relation normatif-théorique dans les diverses périodes de la grammaire arabe classique*, in *Zeitschrift für arabische Linguistik*, XV, 1985, pp. 1-10.  
 Angheliescu 1991 = N. Angheliescu, 'Government' ('amal) as a criterion for distinguishing between form-classes in Arabic grammar, in *Al-Karmil*, XII, 1991, pp. 25-32.  
 Ayoub-Bohas 1983 = G. Ayoub & G. Bohas, *Les grammairiens arabes, la phrase nominale et le bon sens*, in C. H. M. Versteegh, K. Koerner & H.-J. Niederehe (edd.), *The History of linguistics in the Near East*, Amsterdam/Philadelphia 1983, pp. 31-48.  
 Belguedj 1973 = M. S. Belguedj, *La démarche des premiers grammairiens arabes dans le domaine de la syntaxe*, in *Arabica*, XX, 1973, pp. 168-185.  
 Blachère-G.D. = R. Blachère, M. Gauderoy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, III ed., Paris 1975.  
 Carter 1972 = M. G. Carter, *Les origines de la grammaire arabe*, in *Revue des Études Islamiques*, XL, 1972, pp. 69-97.  
 Carter 1973 = M. G. Carter, *An Arab grammarian of the eighth century a. D.: a contribution to the history of linguistics*, in *Journal of the American Oriental Society*, XCIII, 1973, pp. 146-157.  
 Carter 1981 = M. G. Carter (ed.), *Arab Linguistics. An introductory classical text with translation and notes*, Amsterdam 1981.  
 Comrie 1983 = B. Comrie, *Universal del linguaggio e tipologia linguistica. Sintassi e morfologia*, trad. it., Bologna 1983.  
 Dahl 1974 = Ö. Dahl, *Topic-comment structure revisited*, in Ö. Dahl (ed.), *Topic and comment, contextual boundness and focus*, Hamburg 1974, pp. 1-24.  
 Fleisch 1968 = H. Fleisch S. J., *L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique*, Beirut 1968.  
 Fleischer KS = H. L. Fleischer, *Kleinere Schriften*, 3 voll., Osnabrück 1968 (rist. dell'ed. 1885-88).  
 Gätje 1973 = H. Gätje, *Zur Syntax der Determinationsverhältnisse im Arabischen* (Mitteilungen des deutschen Orient-Instituts, 2), Hamburg 1973.  
 Graffi 1994 = G. Graffi, *Sintassi*, Bologna 1994.

<sup>61</sup> «Ištağala aṣḥābu l-Qur'āni bi-l-Qur'āni fa-fāzū, wa-štağala ahlu l-fiqhi bi-l-fiqhi fa-fāzū, wa-štağala aṣḥābu l-ḥadīthi bi-l-ḥadīthi fa-fāzū, wa-štağaltu ana bi-Zaydin wa-'Amrin, fa-layta šī'rī māḍā yakūnu ḥālī fī l-āḥirati». Ansie di Aḥmad ibn Yaḥyā Ta'lab citate da al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (*Ta'rīḥ Baḡdād*, Bayrūt, Dār al-kutub [s.d.], V, 211).



- Gully 1995 = A. Gully, *Grammar and Semantics in Medieval Arabic*. A study of Ibn-Hisham's 'Mughni l-Labib', Richmond 1995.
- Hajičová 1994 = E. Hajičová, *Prague School Syntax and Semantics*, in *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Vol. 6, Oxford 1994, pp. 3285–3293.
- Howell = M. S. Howell, *A grammar of the classical Arabic language*, 4 voll. in 7 parti, rist. Delhi 1986.
- IHSŠ = Ibn Hišām al-Anšārī, *Šarḥ šudūr ad-dahab fī ma'rīfat kalām al-'arab*, ed. e comm. di Muḥ. Muḥyī d-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 15a ed., Cairo 1978.
- Inšāf = Abu'l-Barakāt ibn al-Anbārī, *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*, ed. G. Weil, Leiden 1913.
- IYŠM = Ibn Ya'tiš, *Šarḥ al-Mufaššal*, 10 voll., Cairo s.d.
- Lancioni 1996 = G. Lancioni, *Ordini lineari marcati in arabo. Un'analisi generativa*, (suppl. a *RSO*, 2), 1996.
- Lefranc-Tahhan 1991 = Y. Lefranc & S. Tahhan, *Comment le langage ordinaire joue avec le métalangage des grammairiens*, in *Bulletin d'Études Orientales* XLIII, 1991 (*De la grammaire de l'arabe aux grammairiens des arabes*), pp. 47–75.
- Levin 1985 = A. Levin, *The distinction between nominal and verbal sentences according to the Arab grammarians*, in *Zeitschrift für arabische Linguistik*, XV, 1985, pp. 118–127.
- Lyons 1977 = J. Lyons, *Semantics*, 2 voll., Cambridge 1977 (il I rist. 1993, il II rist. 1990).
- Martinet 1988 = André Martinet, *Sintassi generale*, Roma-Bari 1988.
- Owens 1984 = J. Owens, *The noun phrase in Arabic grammatical theory*, in *al-'Arabiyya* XVII, 1984, pp. 47–86.
- Owens 1988 = J. Owens, *The foundations of grammar. An introduction to medieval arabic grammatical theory*, Amsterdam/Philadelphia 1988.
- Owens 1990 = J. Owens, *Early Arabic grammatical theory. Heterogeneity and standardization*, Amsterdam/Philadelphia 1990.
- Peled 1992 = Y. Peled, 'Amal and ibtidā' in medieval Arabic grammatical tradition, in *Abr-Nahrain*, XXX, 1992, pp. 146–171.
- Polotsky 1978 = H. J. Polotsky, *A point of Arabic syntax: the indirect attribute*, in *Israel Oriental Studies*, VIII, 1978, pp. 159–173.
- Reckendorf AS = H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921.
- Retsö State = J. Retsö, *State, Determination and Definiteness in Arabic*, in *Orientalia Suecana* XXXIII–XXXV, 1984–1986, pp. 341–346.
- Rigotti 1979 = E. Rigotti, *Principi di teoria linguistica*, Brescia 1979.
- Rigotti 1984 = E. Rigotti, *Fondazione di alcuni aspetti lineari della struttura testuale*, in *Diacronia Sincronia e Cultura. Saggi linguistici in onore di Luigi Heilmann*, Brescia 1984, pp. 281–298.
- Rigotti 1993 = E. Rigotti, *La sequenza testuale: definizione e procedimenti di analisi con esemplificazione in lingue diverse*, in *L'analisi linguistica e letteraria*, I, 1993, pp. 43–148.
- Sasse 1987 = H.-J. Sasse, *Thethetic/categorical distinction revisited*, in *Linguistics*, XXV, 1987, pp. 511–580.
- SdS = A. I. Silvestre de Sacy, *Grammaire arabe*, 2 voll., Paris 1810.
- Sīb. = *Kitāb Sībawayhi*, 2 voll., Būlāq 1318 h.
- Sīb.-Jahn = G. Jahn, *Sībawaihi's Buch über die Grammatik*, übers. u. erl. von-, Berlin 1894–95 (rist. Hildesheim 1969).
- Versteegh 1978 = C. H. M. Versteegh, *The Arabic terminology of syntactic position*, in *Arabica*, XXV, 1978, pp. 261–281.
- VV = L. Veccia Vaglieri, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, 2 voll., Roma, I. P. O. 1959 e 1961.
- Weiß 1910 = J. Weiß, *Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIV, 1910, pp. 349–390.
- Wright = W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 2 voll., III ed., Cambridge 1962.

## ST PAUL'S SHIPWRECK ON THE ISLAND OF MALTA Malta in papyri and old manuscripts of the New Testament

JOE ZAMMIT CIANTAR

(Malta)

### *An account of a shipwreck*

About one-thousand-nine-hundred-and-fourty years ago, a ship voyaging from Lycia in Asia Minor and bound for Rome, with 276 men on board, was caught in rough winds and stormy seas. It was mercilessly tossed and driven off its course, and was eventually wrecked on the coast of a place called Melitē. Miraculously, however, all on board were saved. The account of this shipwreck is found in Chapter 27 of the *Acts of the Apostles*.

Among these men on board there was one who is commonly acknowledged to have written the letters to the Romans, the Corinthians, the Galatians, the Ephesians, the Philippians, the Colossians, and the Thessalonians of the New Testament. He is Paul from Tarsus. He might not have necessarily written the account of the shipwreck. Another survivor – and hence eye-witness to the events as they developed and led to the shipwreck – could have possibly written the account. This man has been 'designed' as Luke, the author of one of the four Gospels. Otherwise, the account – which may be described as a very detailed report of a classical epic – could have been written by someone else, but based on facts narrated to him with very particular details, by some of the survivors themselves.

### *The itinerary of a journey*

In AD 60, on a ship of Adramyttium (*Acts of the Apostles* 27: 2), the Apostle Paul and other prisoners set sail on their way to Rome. Paul had insisted



that, as a Roman citizen, he had the right to appeal to Caesar (*Acts* 26: 32) for a trial in Rome. But before reaching the capital of the Empire, he and all on board went through the perils of a violent storm, and almost lost their lives; they were miraculously saved by heavenly intervention (*Acts* 27: 23).

On the second day of the voyage, the ship entered the port of Sidon (*Acts* 27: 3). With winds blowing against them, then they put to sea and sailed under the lee of Cyprus (*Acts* 27: 4), off Cilicia, and Pamphylia, on to Myra in Lycia (*Acts* 27: 5). There, the centurion responsible for Paul found an Alexandrine ship sailing for Italy and transferred the Apostle and the other men on board (*Acts* 27: 6). After sailing for some days, the ship passed off Cnidus and, because of strong winds, sailed under the shelter of Crete, off Salmone, and anchored in the port called Fair Havens in the south of Crete (*Acts* 27: 7–8). Paul had counselled that they should not take to sea. But, since the stormy season was approaching and the harbour was not suitable to winter in, his advice was not heeded, and they put to sea again hoping to reach and shelter in Phoenix in Crete (*Acts* 27: 12). However, soon they were caught up in the strong wind called the northeaster (*Acts* 27: 14), and were tossed, and carried to the island of Cauda (*Acts* 27: 16).

As might be observed, the account reports a natural sea route usually followed in those days: that of sailing along the coasts, especially for reasons of safety. Ships used to take such routes also to keep close to sources of fresh water.<sup>1</sup>

In other circumstances, from Cauda such a voyage would have proceeded either to the Italian port of Brundisium (Brindisi) on the Adriatic, which was linked to Rome by Via Egnatia and Via Appia Traiana, or more probable – especially if it was carrying corn – to Syracuse, to Pozzuoli near Naples, and then on to Rome.

But, in this case, the rough weather predicted earlier by Paul had gathered momentum and was hindering the course of the ship with fears that it could run on the Syrtis (*Acts* 27: 17). When all hopes of survival were abandoned (*Acts* 27: 20), Paul encouraged all on board that ‘there will be no loss of life among you, but only of the ship’ (*Acts* 27: 22), as an angel of God had told him the previous night. ‘But,’ he emphasized, ‘we shall have to run on some island’ (*Acts* 27: 26).

And so it happened that the ship was wrecked on the shores of a place

<sup>1</sup> Charles Freeman, *Egypt, Greece and Rome – Civilizations of the Ancient Mediterranean*, Great Britain 1966, p. 96.

which the author, in Chapter 28: 1 of the *Acts*, says was called Méli<sup>ta</sup>. The vivid account of the voyage and eventual stay of Paul and the men who were with him on the island are narrated in many a detail in the rest of *Acts* 27 and *Acts* 28: 1–10 respectively.

From Malta, where he stayed for three months (*Acts* 28: 11), Paul and the other men left on another Alexandrine ship which had wintered in the island’s sheltered harbour (*Acts* 28: 11), stopped in Syracuse, passed through the straits of Messina, sailed along the coast of Calabria up to Puteoli (Pozzuoli, *Acts* 28: 13) where they landed and stayed for seven days (*Acts* 28: 14), and then proceeded on to Rome, most probably taking the Via Appia at Capua.

### Malta

Today, the place of the shipwreck has been scholarly determined and approved in the critical edition of *The Greek New Testament*<sup>2</sup> to be the island which was known with the Greek and Latin names *Μελίτη*, and *Méli<sup>ta</sup>*, respectively; i.e. today’s Malta. There are other Greek names (referring to the island of the shipwreck) which feature in fragmentary texts on very old papyri and manuscripts containing data related to this biblical episode, among them *Μελιτήνη*, *Μελιτίνη*, *Μελητήνη*, and *Μυτιλήτη*. Meanwhile, the Itala, or Old Latin versions, cite *Militinæ*, *Militenæ*, *Militene*, and *Mitilene* (or *Mytilene*), and naturally, *Melita*.

Among these names, the quite distinct forms which stand out are: Militene (variants of which are Militinæ and Militenæ), Mitilene, and Melita. All of these could in a way be associated with the name Malta.

### Mitilene

Mitilene – the name which is sometimes spelt Mytilene<sup>3</sup> – is the least frequently encountered with in the old documents. In fact it features as *Μυτιλήτη*

<sup>2</sup> *The Greek New Testament*, eds. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren, 2nd ed., United Bible Societies, West Germany 1968.

<sup>3</sup> Cf. ‘Mytilenæ’ and ‘Mytilene’ in *Cassell’s Latin Dictionary*, London 1946, sub ‘Mytilene’.



in a fragment of a papyrus in Old Latin which mentions St Paul's shipwreck, dating to the VI century, kept in Florence. The Latin name 'Mitilene' features also, this time in a manuscript again in Old Latin containing data related to the *Acts*, dating back to the XII century, and is referred to by the name 'Philadelphiensis'.<sup>4</sup> The same name also features in manuscripts of the Vulgate by some Church Fathers.

Because of its very restricted occurrence, it may almost be assumed that the name Mitilene could have been written with consonants 't' and 'l' transposed from original Militene which, in its various transcriptions, is more frequent in the old biblical papyri and manuscripts. Besides, Militene is more approximate in affinity to the name Melita.

According to *The Greek New Testament*, the use of *Μελιτήνη* for Melitene may be traced to manuscript 03, containing data related to the Gospels, the Acts and Catholic Epistles, and the Epistles of Paul, dating to the IV century, kept in Rome, and referred to as 'Vaticanus'. The variant *Μελιτίνη* for Melitine recurs in two lectionaries each of which relates the *Acts*, and dates back to 1021, while *Μελητήνη* for Meletene turns up in lectionary 680 which deals with both Gospels and Acts and dates to the XIII century.

Apart from the sole uncertainty about, and debate on the accurate location of the island mentioned in the *Acts* – in the *Vulgate* referred to by 'Melita'<sup>5</sup> – other places' names similar to those in use for Malta brought about more confusion. Paul Guillaumier has discussed the names used in the codices of the New Testament, *Acts* 28: 1, tracing *Melitenesos*, and *Melitene* as antecedents of today's Malta.<sup>6</sup> Nevertheless, *Mitilene* is a toponym which featured in some manuscript-copies of the *Acts* with data referring to St Paul's shipwreck, as attested in *The Greek New Testament*.<sup>7</sup> Instances where the name was associated with this biblical reference but pointing to other places include Konrad of Querfurth who, in 1194, identified Mitilena 'of the' *Acts* with Capri.<sup>8</sup> About

<sup>4</sup> This manuscript had been edited by H.A. Sanders, *The Text of the Acts in Ms. 146 of the University of Michigan* (Proceedings of the American Philosophical Society, 77, 1), Philadelphia 1937.

<sup>5</sup> 'Et cum evasissemus, tunc cognovimus quia Melita insula vocabatur'; *Biblia Sacra*, Acts Cap. XXVIII, 1; p. 160.

<sup>6</sup> Cf. J. Aquilina, 'Meeting People – Paul Guillaumier', *The Sunday Times* [of Malta], 1.v.1994.

<sup>7</sup> *The Greek New Testament*, p. 525, footnote 1.

<sup>8</sup> Cf. Thomas Freller, *St Paul's Grotto and its Visitors. Pilgrims, Knights, Scholars, and Sceptics. From the Middle Ages to the 19th Century*, 2nd ed., Malta 1996, p. 31.

1360, then, Nicolaus De Hude attributed Milicena [possibly misreading a 'c' instead of the 't' in Militena]<sup>9</sup> to an island in the vicinity of Cauda.<sup>10</sup> The Florentine Domenico Silvestri in the early fifteenth century, reproduced a version of Paul's adventure and miracles after the shipwreck on an island called Mitilene,<sup>11</sup> too. In 1480, Felix Fabri linked St Paul's shipwreck again with Mitylene, '*quæ etiam Lesbos dicitur*'.<sup>12</sup>

#### Militene

The Latin variants Militinæ and Militenæ feature in various manuscripts of the Itala, among them one referred to as the Ardmachanus (IX century) and the Gigas (XIII century); both manuscripts were edited by John Gwynn<sup>13</sup> and Johannes Belsheim<sup>14</sup> respectively. On the other hand, Militene features in various versions of the Vulgate, the Heracleian Syriac, and the Coptic versions.

#### Melita

But the most popular and profusely used are *Μελίτη* and Melita.

The scholars who studied *The Greek New Testament* traced the occurrence of *Μελίτη* as far back as the IV century in the Vaticanus manuscript referred to as MS 03. It features on papyrus no. 74 containing data related to the Acts and General Epistles, kept in Geneva, and dating to the VII century. Among the most authentic biblical sources, such as the manuscripts referred to as the Letter

<sup>9</sup> Cf. The 'T, t, the nineteenth letter of the Latin alphabet, corresponding with the Greek *tau* (Τ, τ). It is interchanged with *d, c, s*, and assimilated with *s*, as *quatio, quassi, mitto, missus*.' *Cassell's Latin Dictionary*.

<sup>10</sup> Freller, p. 51. Freller, however, expresses his opinion that De Hude could have been perhaps misreading *Milicene* for *Mitilene* from Querfurth. Ibid.

<sup>11</sup> Cf. J. Zammit Ciantar, 'Malta and Gozo in a Fifteenth-Century Codex', *Studi Magrebini*, Vol. XXIV, Napoli 1992 [1997], pp. 58–60.

<sup>12</sup> Cf. Freller, p. 56. Cf. however, 'Lésvos (Lesbos, Mytilene), I[sland], off Turkey, Aegean Sea, belonging to Greece; ... cap[ital] Mytilene; a[rea] 1,601 km<sup>2</sup>.' *Pears Cyclopaedia*, Great Britain 1983–84.

<sup>13</sup> Gwynn, John, *Liber Ardmachanus: The Book of Armagh*, Dublin 1913.

<sup>14</sup> Belsheim, Johannes, *Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Übersetzung aus dem 'Gigas librorum' auf der königlichen Bibliothek zu Stockholm*, Christiana 1879.



Uncials, there are MS 01, discovered in the monastery of St Catherine in Sinai and conserved in the British Museum in London, referred to as the Sinaiticus, and dating to the IV century; MS 02, also kept in London, named Alexandrinus, dating to the V century; MS 04, kept in Paris, referred to as the Ephraemi Rescriptus, dating to the V century; and MS 025, kept in St Petersburg, dating to the IX century. All of these cite *Μελίτη*. Numbered uncial manuscripts 049, 056, and 0142, dating to the X and XI centuries, mention *Μελίτη*, too, as the place of the shipwreck. The Greek minuscule manuscripts which include *Μελίτη* are quite a few and they date to the IX, X, XI, XII, XIII, XIV, and XV centuries. *Μελίτη* features also in the majority of Byzantine manuscripts and lectionaries in the Synaxarion and in the Menologion.

Finally, the Vulgate by St Jerome, dating to 407, cites Melita. And so do the Syriac, the Coptic, and the Georgian versions. The Clementine edition of the Bible, ordered by Pope Clement VII, accepted Melita, as the place where St Paul was shipwrecked.

As may be observed, the name which carries most weight is Melita (Greek *Μελίτη*).

#### *The classical world*

It must be noted that, apart from its incidental occurrence as the place of the shipwreck in the biblical narrative, the name Melita must have been relatively popular and with accurate geographical orientation in the classical world. The name had in fact already been cited by several authors before the birth of Jesus Christ, moreover before the miraculous survival of Paul and all the men who were with him, from the shipwreck on the shores of Malta.

#### *The classical authors*

The Roman poet Ovid (43 BC – AD 17), had cited Malta when, in his *Fasti* – a poetic calendar describing the various Roman festivals and the legends connected with them – he wrote that the Maltese King Battus had given refuge to Anna who was fleeing from her brother Pygmalion (sister and brother of Queen of Carthage Dido respectively).

The name of the island was also mentioned by Marcus Tullius Cicero (born

on 3 January 106 BC and assassinated on 7 December 43 BC) when in his *Actiones in C. Verrem Secundae, Lib. IV*, he dealt with the case against Caius Verres – one of the most renowned cases of impeachment, corruption, and abuse of power in the Roman empire.<sup>15</sup>

Malta was also mentioned by Valerius Maximus – a Roman historian who flourished during Emperor Tiberius' reign, and to whom he dedicated his work *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX* – who compared Verres' humiliating despoliation of the temple of Juno in Malta with the heroic feat by king of Numidia, Massinissa who, as soon as he learnt that two large ivory tusks given to him as a present had been stolen from the temple of Juno in Malta, ordered that they be sent back to where they belonged with writing on them explaining how he received them unknowingly of their provenience.<sup>16</sup>

But, above all, Malta's name featured in the annals of the Roman empire especially after it was won over from the Carthaginians in the Second Punic War in 218 BC.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Caius Verres was appointed *praetor urbanus* in 74 BC. The following year he was allotted the rich island of Sicily as provincial governor. Owing to the disturbed conditions of Italy, Verres was allowed to remain in office for three years (73–71 BC) instead of one year, as provided by law. During this time he made use of his unlimited power to treat with tyrannical cruelty and plunder without scruple the Sicilians and the Maltese, who were Roman citizens and allies. In the trial, Verres was defended by the eminent lawyer Hortensius, called the 'king of the courts'. He had much in his favour, but there was overwhelming evidence against him. In fact, before this trial was ever completed, he voluntarily gave up his defence and went into exile in Marseilles. Cf. M. Cary, *A History of Rome*, 2nd ed., New York 1967, p. 367, and *Cicero's Orations*, Walter B. Gunnison and Walter S. Harley eds., New York 1926, pp. 560–561.

<sup>16</sup> Cf. 'Ac no[n] similiter Masinissa rex. cuius cum prefectus classis melita[m] appulisset! et eque ex fano iunonis de[n]tes eburneos eximie magnitudinis sublato ad eu[m] pro dono attulisset! ut [c]o[m]perit vnde essent aduecti! quinq[ue] remis reporta[n]dos melitam / in q[uo] templo iunonis collocandos curavit. insculptos gentis sue literis, significantib[us] regem ignorante[m] eos accepisse. libenter Dee reddidisse. Factu[m] Masinisse animo qua[m] punico sanguini co[n]ueniens. Quinq[ue] (quid attinet mores natione perpendi)? In media barbaria ortus! Sacrilegium alienum rescidit.' Valerii Maximi Romane urbis iuris p[er]itissimi i[n] libru[m] *Factoru[m] dictoru[m] memorabiliu[m] ad Tiberiu[m] Cesarem*, [Presens Valerij Maximi opus p[er] clarissimu[m] in nobili urbe Mogu[n]tina Rheni / terminatu[m] anno M.cccc.lxxi. xviii.kale[n]dis iulij! per egregium Petru[m] schoeffer de Loruphem artis imp[re]ssorie mgrm feliciter co[n]su[m]matu[m].], liber primus, 'Ca. I. de religio[n]e', f. v'. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, Napoli, Rari X.E.50.

<sup>17</sup> Cf. 'Latin *Melita*, ... occurs for the first time in Cnaeus Naevius, a Latin poet who flourished in 247–201 B.C. In his epic on the First Punic War he writes:

"transit Melitam / exercitus Romanus insulam integram". Cf. Joseph Busuttill, 'Lexicologie – The Pre-Arabic Latin Element in Maltese Toponymy', *Orbis*, Tom. V, Nuneaton 1956, p. 196.



There are several other Classical authors who mentioned Malta and who knew precisely where it lay, among them Pliny who, in his *Natural History* states that Malta is 84 miles distant from the town of Camerina, and 113 miles from Lilybaeum (today Capo di Boco) the former on the southern coast, the latter on the extreme south-western coast of Sicily.

#### Conclusion

The name Malta, which was probably coined by the Phoenicians and continued to be used by the Carthaginians, could not but have been kept in use, but sometimes Latinized, by the Romans. The island's geographical whereabouts must have been definitely known to the Romans, to the seafaring people who came from the east, and surely to all – among them the pirates – who for one reason or other navigated in the Mediterranean. Reference to it by classical authors, and in the biblical narrative of the shipwreck in the *Acts of the Apostles* must have augmented the popularity of the name but not necessarily the accurate location of the island. As the Roman empire slowly gave way to the spread of Islam, and Europe plunged into the Dark Ages, the name of Malta in the writings of copyists and authors took other shapes and geographical orientations as well; hence the toponymic variants of *Malta* and its association with other localities, among them the most popular, that of Meleda on the coast of Dalmatia. It was with the coming of the Knights Hospitallers of St John to the island in 1530 that 'Malta' began to regain recognition, popularity, and the appraisal of having been the biblical island which gave hospitality to the Apostle Paul in AD 60. This was enhanced by many a traveller and visitor who came to Malta and wrote about the Pauline cult,<sup>18</sup> and the grotto where the Saint is popularly believed to have preached. It has been corroborated and nurtured by a devotion which grew among the inhabitants, evidenced by the several churches built in his honour, but, above all, by the sincere tradition and profound belief in St Paul who has been chosen as the patron saint of the Maltese islands.

<sup>18</sup> For a discussion, and documents on the Pauline cult in Malta cf. Thomas Freller, *St Paul's Grotto and its Visitors*, cit.

#### The etymology of 'Malta'

There was a time when the name 'Malta' was thought to be derived from the Greek word for 'honey', μέλι. Very good honey was and is still produced in Malta and Gozo. It is a fact that bees which feed on wild thyme (*Coridothymus capitatus*) which grows quite abundantly in rocky barren areas in both islands, produce excellent honey. The idea that the name *Malta* was derived from μέλι, and that the Latin name *Melita* was associated with this Greek word for, and with, the honey itself produced in Malta, finds its roots in the remote past. This interpretation was given by Quintinus in 1536<sup>19</sup> and postulated by G.F. Abela in 1647.<sup>20</sup> This interpretation survived at least until the end of the nineteenth century when the etymological affinity with Semitic roots with the semantic value of 'a place of refuge' was proposed, and is scholarly supported and accepted to date.

It was the late Prof. Ġuzè Aquilina who had popularized the latter association with the scholarly derivation and interpretation of: '*Melita*: name for Malta, < Hebrew √MLT, meaning "to slip away", whence the adjectival form "malta" may mean "place of refuge".'<sup>21</sup> This rendering was, however, already expressed more than half a century earlier with 'Malta, a place of refuge' in *Longman's Ship Series – Pictorial Geographical Readers – EUROPE*,<sup>22</sup> and '*rifugio, ricovero, asilo, sia per la sicurezza dei porti di Malta, sia perchè in allora Malta era il principale rifugio dei navigatori orientali, specie dei Fenici*,' by M.A.M. Mizzi in 1899.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Cf. 'Sic ut nomen traxisse uideri possit insula, ipso nomine mellis gloriam statim praeferens,' J. Quintinus, *Insulae Melitae Descriptio*, Lyons 1536, f. 7.

<sup>20</sup> Cf. 'mele di Malta ... onde alcuni senza dubbio tengono, che da questo, Malta habbia havuto la sua denominanza,' G. F. Abela, *Della Descrizione di Malta*, Malta 1647, p. 126.

<sup>21</sup> J. Aquilina, *Papers in Maltese Linguistics*, Malta 1961, p. 4.

<sup>22</sup> *Longman's Ship Series – Pictorial Geographical Readers – EUROPE*, London 1914, p. 183.

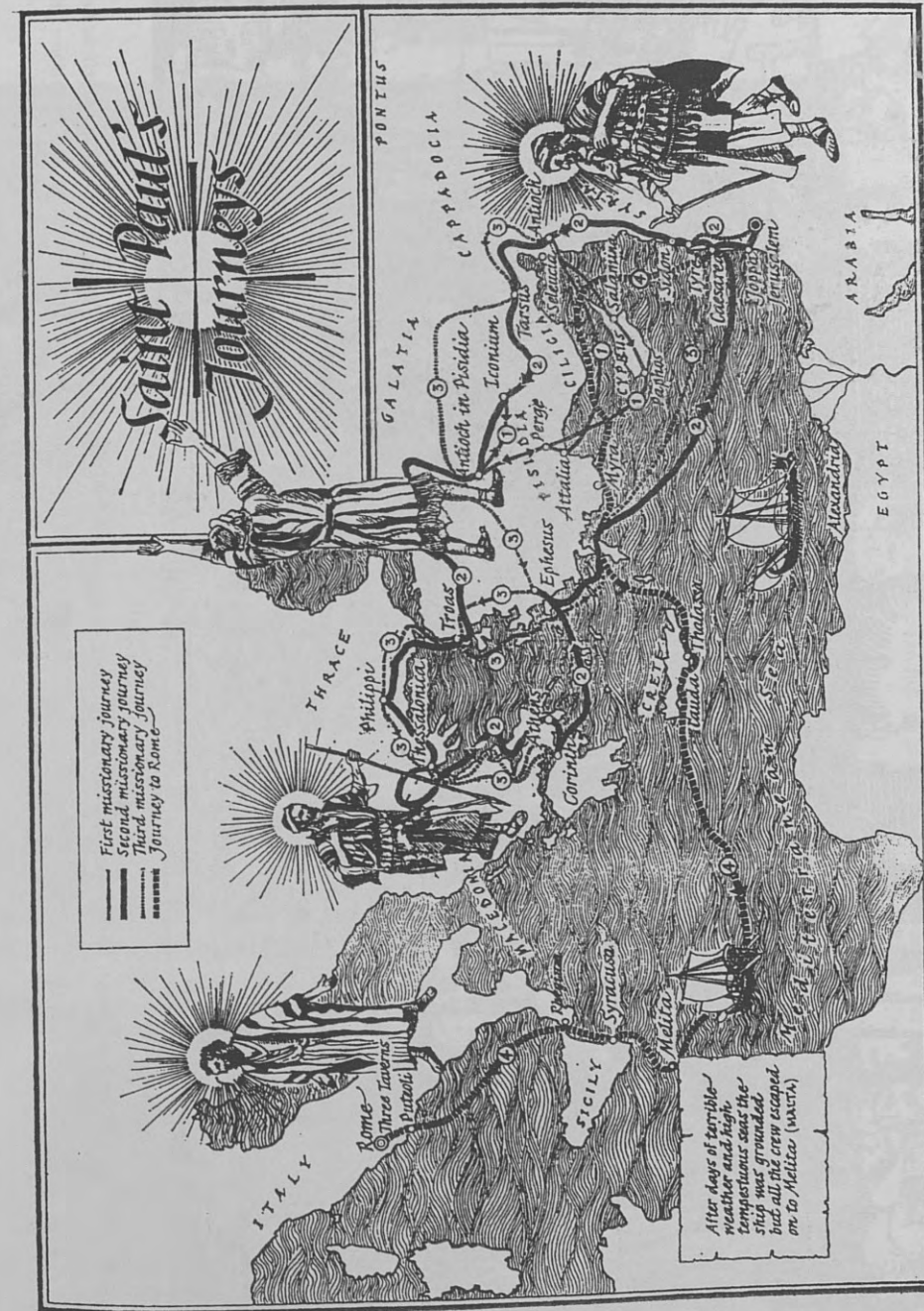
<sup>23</sup> M.A.M. Mizzi, *Di Alcuni Vocaboli Gaulo-Maltesi – Osservazioni Filologiche*, Roma 1899, p. 11. This was a paper read by the author in the XII Congresso Internazionale degli Orientalisti, held in October 1899, in Rome. With regards to the derivation of the name 'Malta', the author refers the reader to Ferris Cav., *Notizie Storiche dell'isola di Malta*, Malta 1862, and to philologist and glottologist A.E. Caruana's studies on Maltese some of which were published in *Portafoglio Maltese*.



*Acknowledgments:*

The papyri and old manuscripts referred to and cited in this article are those referred to in *The Greek New Testament*, eds. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren, 2nd ed., United Bible Societies, West Germany 1968, p. 525, footnote 1.

The advice and help of Revd. Fr. Karm Bezzina, and especially of Fr. Donat Spiteri OFM Cap. (former Professor of Biblical Studies in the Faculty of Theology at the University of Malta), in the final version of this study are acknowledged.

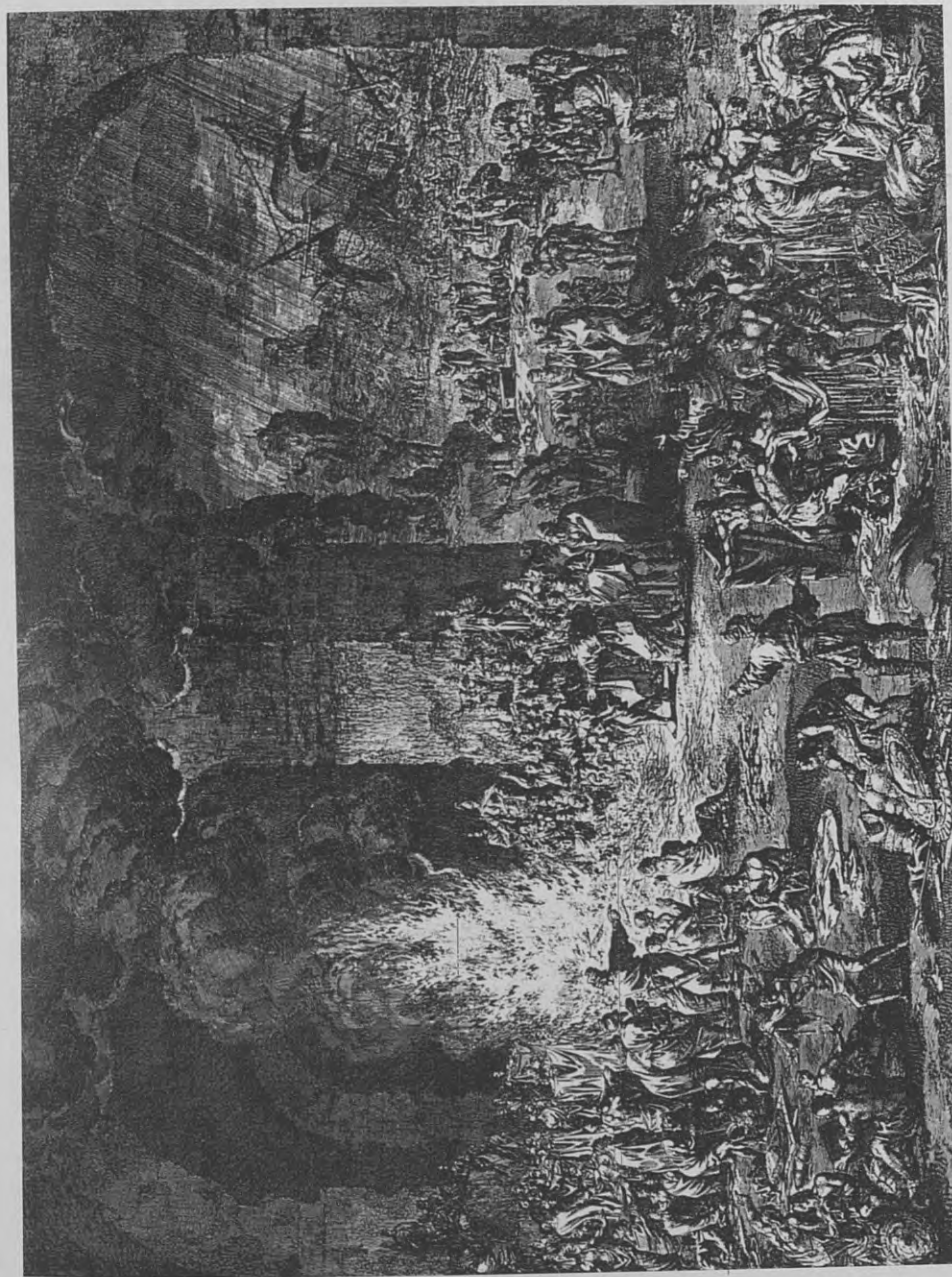


An artistic impression of St Paul's four journeys. It was the fourth journey which ended up with the shipwreck on the coast of Malta in the middle of the Mediterranean Sea. *Virtue's Catholic Encyclopedia*, Vol. III, London 1966, p. 785.





An artistic impression of the Apostle Paul being bitten by the viper. Hieronymus Megiser, *Propugnaculum Europae, Warhafftige, eigenliche und aussführliche Beschreibung der viel und weitberühmten africanischen insul Malta*, Leipzig 1606. The caption beneath this impression read: 'Si DEVS pro nobis, quis contra nos? Rom. c. 8'



An artistic impression of St Paul and all the other men soon after the shipwreck being welcomed by the inhabitants of the island of Malta. The Apostle is seen in the centre of the picture, with his right hand outstretched towards the fire, with the viper still hanging to his fingers. This engraving by Dutch Johannes Luyken was published in *Afbeeldingen der merkwaardigsten geschiedenissen van het Oude en Nieuwe Testament, in het koper geëst door [...] Jan Luiken en met nieuwe en leerzame beschryvingen opgeheldert*, printed in Amsterdam, by J. Covens & C. Mortier, in 1729. The picture carries a caption in Dutch: '*De Schipbreuk van Paulus aan t Eylant Melite*' and the reference 'Handel: XXVII.V: 41', repeated in French '*Le Naufrage de Saint Paul a l'Isle de Malte*' and 'Actes XXVII. y: 41', which may be translated into 'St Paul's Shipwreck on Malta', *Acts of the Apostles*, XXVII: 41. This is a reference to the line: 'But striking a shoal they ran the vessel aground; the bow stuck and remained immovable, and the stern was broken up by the surf.' However, although the artist seems to have been inspired by this line, he is depicting an impression of the event as narrated by St Luke in *Acts*, Chapter XXVIII, lines 1-6.



IL LIBRO DI GIOBBE NELLA GUIDA DEI PERPLESSI DI MAIMONIDE:  
CINQUE TEORIE SULLA SOFFERENZA DEL GIUSTO

IDA ZILIO-GRANDI

(Napoli)

La *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide (m. 529/1204 d.C.), sapiente ebreo vissuto tra la Spagna, il Marocco e l'Egitto dove morì, è un capolavoro nella storia del pensiero universale.<sup>1</sup> Un'opera, va detto subito, che rientra nella cultura ebraica ma altrettanto nella cultura arabo-musulmana, e anche in quest'ultima trova i propri presupposti. Non tanto perché nella *Guida dei perplessi* come altrove l'autore si esprime in lingua araba,<sup>2</sup> quanto per l'imponente influenza esercitata su

<sup>1</sup> Gli studi sulle opere di Maimonide e sulla *Guida dei Perplessi* in particolare sono ovviamente innumerevoli. Qui si rimanda soprattutto al contributo bibliografico di M. Cruz Hernandez, *La sintesi teologico-filosofica di Maimonide*, in *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. II: *Il pensiero in al-Andalus, secoli IX-XIV*, tr. it. Brescia 2000 (Madrid 1996), 557-592, integrato dai curatori dell'edizione italiana; per altri studi in lingue europee, a D.R. Lachterman, *Maimonidean Studies 1950-86. A bibliography*, "Maimonidean Studies", 1 (1990), 197-216, oltre che alla bibliografia delle voci *Maimonides*, *Moses*, "Encyclopaedia Judaica" (=EJ), XI (1972), 780-781 e *Ibn Maymūn*, "Encyclopédie de l'Islam", III (1971), 900-902. E ancora si rimanda agli apparati bibliografici considerati da A. Wohlmann, *Thomas d'Aquin et Maimonides: un dialogue exemplaire*, Paris 1988; da M. R. Hayoun, *Maimonide et la pensée juive*, Paris 1994; e da Th. Alcolombre, *Maimonide et le problème de la personne*, Paris 1999. Per il lettore italiano si segnala infine G. Laras, *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Roma 1985. Non esiste un'aggiornata traduzione italiana dell'opera in questione; si farà in seguito diretto riferimento alla recente edizione dell'originale arabo a cura di Ḥusayn Atāy, *Dalālat al-ḥā'irīn*, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, Ankara s.d.; quindi alla capitale traduzione di S. Munk, *Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie*, I-III, Paris 1856-1866 nell'edizione successivamente privata dell'apparato critico, a cura di C. Birman: *Moïse Maimonide, Le Guide des égarés suivi du Traité des huit chapitres*, Paris 1979, 29-636. Per un confronto si rimanda inoltre all'ottima traduzione inglese di S. Pines, *The Guide of the perplexed*, Chicago 1963.

<sup>2</sup> Una gran parte delle opere maimonidee di sicura attribuzione sono infatti redatte in arabo; sull'arabizzazione culturale dei Banū Maymūn e sulla loro dissimulazione della fede mosaica - che sola poté permettere il trasferimento dell'intera famiglia da Cordova, attraverso Almeria e Ceuta, fino a Fez, - cfr. in particolare Her-



di lui dai pensatori musulmani – più presenti nella sua formazione dei dotti di Se-farad<sup>3</sup> – e in primo luogo da al-Fārābī (m. 339/950) e da Ibn Bāḡḡa (m. 503/1109),<sup>4</sup> e inoltre da Ibn Ṭufayl (m. 581/1185), e ancora, ma *ex contrario*, da Ibn Sīnā (m. 428/1037).<sup>5</sup>

Nella *Dalālat al-ḥā'irīn*, Mūsā ibn Maymūn si rivolge al confratello ebreo, un uomo religioso, convinto saldamente della veridicità della Legge, e formatosi nelle scienze dei filosofi, come l'autore scrive subito, nell'introduzione alla prima delle tre parti che compongono il trattato.<sup>6</sup> E gli si rivolge in quanto costui è perplesso (*ḥā'ir*), addirittura vinto dallo sgomento, di fronte alle soluzioni tentate o raggiunte dal *kalām*, il discorso su Dio, la speculazione teologico-dialettica nata in seno all'Islam.<sup>7</sup> Verosimilmente sostenuto dall'insegnamento di alcuni dotti sefar-diti estimatori del *kalām*, ad esempio Ibn Paqūda (m. 493/1100 circa), o Yūsuf ibn Ya'qūb ibn Ṣaddīq (m. 543/1149), o ancora e soprattutto l'egiziano Sa'adya Gaon (m. 331/942), il perplesso discepolo cui Maimonide offre sapienza insiste per mi-gliorare le proprie conoscenze di metafisica, e si interroga sugli scopi e i procedi-menti dei *mutakallimūn*: sono procedimenti dimostrativi? se non lo sono, a quale disciplina appartengono? Perché la sua anima lo sprona a "trovare parole prege-voli."<sup>8</sup>

andez, *Storia*, 560. La *Guida dei perplessi* venne tradotta in ebraico con il titolo *Moreh Nebukhim* da Samuel ben Tibbon, vivente l'autore; si segnala, tra le altre, l'edizione curata da Yehuda Ibn Shmuel, *Doctor perple-xorum: guide of the perplexed* (altro frontespizio in ebraico), Gerusalemme 1987.

<sup>3</sup> Come attesta particolarmente la sua corrispondenza ad amici, discepoli o antagonisti; cfr. l'intero L.D. Stitskin, *Letters of Maimonides*, New York 1977. Un esempio per tutti: la lettera al già citato Samuel ben Tibbon, recentemente tradotta in spagnolo da C. del Valle, *Cartas y testamento de Maimonides (1138-1204)*, Cordoba 1989, 33-35 (in seguito all'edizione di A. Lichtenberg, Leipzig 1859, rist. 1969); si veda quindi S. Harvey, *Did Maimonides' Letter to Samuel ben Tibbon determine which Philosophers would be studied by Later Jewish Thinkers?*, "Jewish Quarterly Review", 83 (1992), 51-70.

<sup>4</sup> L'influsso dei singoli pensatori arabi, ivi compresi Ibn Waḥṣīyya e Abū Bakr al-Rāzī (entrambi attivi nel sec. X), ma anche di Platone, Aristotele, Epicuro, Galeno e Proclo su Maimonide è particolarmente messo in luce da S. Pines nella sua introduzione alla traduzione inglese, cfr. *The Guide of the perplexed*, LVI-CXXXIII.

<sup>5</sup> E non da Averroè, contemporaneo di Maimonide e piuttosto prossimo al suo pensiero, ma a lui noto tardi (dopo il 1190). Cfr. la lettera a Josef b. Yehuda, in del Valle, *Cartas y testamento*, 71; cfr. inoltre Cruz Hernandez, *Storia*, II, 557 e 575.

<sup>6</sup> *Dalāla*, 5-6; cfr. Munk, *Guide des égarés*, 11.

<sup>7</sup> *Dalāla*, 3-4; cfr. *Guide des égarés*, 9-10. Maimonide dedica almeno sei paragrafi della *Guida dei per-plessi* (cfr. I, 71-76) a riassumere le posizioni del *kalām* per confutarle.

<sup>8</sup> *Eccle.* 12:10, *ibidem*. La traduzione dei passi biblici è tratta ora e in seguito da *La Bibbia concordata*, Milano 1982.

Tanto l'autore tanto il destinatario della *Guida dei perplessi* possiedono dunque una formazione che include il contributo della *falsafa*, la filosofia arabo-islamica di impostazione ellenistica e segnatamente aristotelica; ma anche il contributo del *kalām*. E proprio quest'ultimo, insistendo sulla liceità dell'investi-gazione razionale attorno ai testi rivelati, minava le certezze dell'ortodossia ebraica sul significato dell'insegnamento biblico e rabbinico, e in particolare sulla validità della legge religiosa se accolta nel senso esteriore.<sup>9</sup>

La *Guida dei perplessi* dedica un lungo brano di commento alla nota storia biblica di Giobbe:<sup>10</sup> integro, retto, mondo dai peccati, eppure colpito da disgrazie enormi in seguito a una sorta di sfida, proposta da Satana e accettata da Dio, sul persistere della sua pietà. In tale brano, Maimonide contesta innanzitutto la realtà storica della vicenda, ed evidenzia l'insufficienza del testo nel senso letterale; in-fatti la scommessa sulla pietà del giusto porta a concionare sulla scienza divina, e il suo patire genera perplessità sulla Provvidenza. L'autore propone quindi di leg-gere l'intero racconto in chiave allegorica,<sup>11</sup> come già Sa'adya Gaon prima di lui. Il libro di Giobbe è una parabola,<sup>12</sup> che, sfrondata degli ornamenti di stile e di quan-t'altro serve a garantire una formulazione ordinata e compiuta,<sup>13</sup> possiede lo scopo

<sup>9</sup> Cfr. la distinzione tra omonimi, sinonimi e paronimi e l'attenzione forte all'allegoria in *Dalāla*, 5-6 (cfr. *Guide des égarés*, 10-11): "primo scopo di questo trattato è spiegare il significato dei nomi che ricorrono nei libri profetici. Vi sono, tra questi, nomi equivoci (*asmā' muštarika*), ai quali gli ignoranti attribuiscono solo alcuni dei loro significati; altri sono nomi impiegati in senso metaforico (*musta'āra*) ed essi similmente li pren-dono nel significato primo, dal quale invece va derivato l'altro significato; altri ancora sono nomi che presen-tano un'ambiguità di senso (*mušakkaka*), e alcune volte essi li prendono come termini univoci altre volte come termini equivoci [...]. Questo trattato possiede un secondo scopo: quello di spiegare le allegorie (*amṭāl*) molto oscure che ricorrono nei libri profetici e che non vengono espressamente indicate come tali. L'ignorante e lo stolto sono certi che esse vadano intese nel senso manifesto (*zāhir*) e che non abbiano alcun senso nascosto (*bāṭin*), mentre chi è veramente sapiente resta profondamente perplesso riflettendo sul loro senso manifesto; però, quando avrà spiegato a costui quella certa allegoria o lo avrà avvertito che è un'allegoria, egli si troverà sulla via diritta e sarà libero dalla perplessità."

<sup>10</sup> Si tratta di due distinti paragrafi, III, 22 e III, 23; il primo è propedeutico (*Dalāla*, 544-551; cfr. *Guide des égarés*, 480-485) e solo il secondo (*Dalāla*, 551-559; cfr. *Guide des égarés*, 485-492) risulta di piena per-tinenza in questa sede. Alla questione della sofferenza del giusto, all'idea di 'prova', è dedicato anche il para-grafo successivo, III, 24, ma senza riferimento a Giobbe (e invece al sacrificio di Abramo); pertanto qui non verrà considerato.

<sup>11</sup> *Dalāla*, 544 (III, 22); cfr. *Guide des égarés*, 480.

<sup>12</sup> Inutile insistere sulla dialettica tra il senso manifesto (*zāhir*) e il senso riposto (*bāṭin*) su cui poggia l'in-tero lavoro di Maimonide. Per un'ulteriore verifica basti il confronto con *Dalāla*, 13: "in un discorso dai due versanti, il senso manifesto dev'essere bello come l'argento e il senso nascosto più bello ancora; e l'uno deve stare all'altro come l'argento sta all'oro" (cfr. *Guide des égarés*, 18).

<sup>13</sup> Questa riduzione del brano di Giobbe all'essenziale è raccomandata in III, 22 (*Dalāla*, 551; cfr. *Guide*



di illuminare le opinioni umane sulla Provvidenza (*'ināya*) e non l'essere o l'agire di Dio.<sup>14</sup> Una volta stabilito che il libro di Giobbe parla agli uomini di quel che essi stessi hanno pensato e pensano – in altri termini: una volta sottratta la questione all'ontologia e tradotta sul piano logico, – Maimonide si dedica all'esposizione di cinque teorie sulla sofferenza del giusto. Vediamo questo importante passo più da vicino.

Considerando la storia di Giobbe come storia vera e accogliendola nel senso manifesto, scrive Maimonide in buona sostanza, non è possibile isolare l'opinione di ciascun protagonista; Giobbe stesso e i suoi interlocutori, Elifaz, Bildad, Zofar ed Eliu, sembrano ripetersi a vicenda e ribadire tutti i medesimi significati, giacché condividono tre affermazioni. La prima: "tutto quel che capitò a Giobbe era già noto a Dio"; la seconda: "Dio inviò a Giobbe questi mali"; la terza: "a Dio non è consentita ingiustizia, a Lui non si attribuisce arbitrarità". E ancora, gli amici sembrano opporre in concordia un'ulteriore affermazione al lamento del sofferente: "chiunque compia del bene è ricompensato, chiunque compia del male è punito. Qualora si veda un disubbidiente in prosperità, nell'Altra vita avverrà il contrario, egli perirà, e disgrazie si abatteranno su di lui e sulla sua discendenza; qualora si veda un ubbidiente in avversità, non v'è dubbio sul decreto della sua compensazione".

Maimonide non si sofferma sulla plausibilità del senso manifesto; esso è riservato alla gente comune. Invece vuole illuminare il senso riposto, l'intendimento più alto e dunque più celato, che è riservato ai sapienti,<sup>15</sup> e che unico può esprimere "le cose profonde". Oltre l'uniformità estrinseca, la storia di Giobbe cela l'intrinseca diversità, e celare tale diversità è lo scopo preciso dell'apparenza; i discorsi

*des égarés*, 485). Si rammenti che Maimonide individua due tipi di allegorie nella rivelazione profetica: nel primo ogni singola parola possiede un significato, nel secondo tipo di allegoria – cui appartiene evidentemente il racconto su Giobbe – compaiono molte parole "che non aggiungono tutte significato al significato che essa vuol esprimere, ma servono ad abbellire l'allegoria stessa, o a dare maggior ordine e un assetto ordinato al discorso, o a nascondere ulteriormente il significato; e il discorso procede in modo tale da essere in perfetto accordo con il senso manifesto di quella data allegoria." Cfr. l'introduzione alla prima parte, *Dalāla*, 13; cfr. *Guide des égarés*, 18–19.

<sup>14</sup> Sulla questione si rimanda in particolare a L.E. Goodman, *Maimonides' Responses to Sa'adya Gaon's Theodicy and their Islamic Backgrounds*, in W.M. Brinner et alii, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, II, Atlanta 1988, 3–22, dove, pur constatando la simile attitudine esegetica, sono efficacemente illuminate le differenze tra Maimonide e Sa'adya Gaon nell'attribuzione delle singole opinioni ai vari personaggi.

<sup>15</sup> Sulla polarità negli uomini, cui corrisponde la polarità dei sensi, Maimonide accenna primariamente in *Dalāla*, 10; cfr. *Guide des égarés*, 15.

dei cinque personaggi nascondono, e intendono, cinque affermazioni diverse; a chi riflette, Dio vuole rendere nota ogni singola affermazione.<sup>16</sup>

Secondo le parole di Giobbe, la sofferenza del giusto indica la pari condizione del pio e dell'empio presso il Signore, il quale si disinteressa tanto dell'uno quanto dell'altro.<sup>17</sup> Dio sarebbe un torrente che tutto distrugge all'improvviso, e pur non avendo trascurato di creare l'uomo in principio, Egli trascura poi di condurlo:<sup>18</sup> così Maimonide riassume tale opinione. E aggiunge che è attribuita a Giobbe, dunque compare per prima nel racconto, perché per prima si affaccia nell'uomo; soprattutto nell'uomo convinto di non avere peccato e che pure è colpito dalle calamità. Il discorso di Giobbe è un discorso blasfemo, continua l'autore: e allora perché Dio lo apprezza e lo loda, perché dice infine che nessuno Gli ha parlato con sincerità pari alla sincerità di Giobbe?<sup>19</sup>

Maimonide ricorda che, al fine di sanare l'incongruenza – apprezzamento di Dio nonostante la chiara blasfemia, – i dottori della Legge sono soliti deresponsabilizzare il sofferente: egli non sa quel che dice appunto perché sta soffrendo, le sue parole non gli vengono imputate, è scagionato. Da parte sua, propone invece una spiegazione diversa, che fonda la causa (*'illa*) della lode divina sul progresso conoscitivo compiuto da Giobbe. Il quale mancava di conoscenza (*'ilm*) quando si appellava all'indifferenza di Dio, perché, similmente alla moltitudine di quanti si appellano alla legge, conosceva Dio solo per via di tradizione; in seguito comprende l'errore, giunge a conoscere Dio di conoscenza certa (*'ilman yaqīnan*), e ammette che la felicità vera, sapienza (*ma'rifa*) della divinità, non è turbata dalle calamità e dalle sofferenze. Prima, quando conosceva Dio per notizia ricevuta e non per via di speculazione razionale, Giobbe si figurava che le felicità opinabili – la salute fisica, la ricchezza, i figli – fossero fine e apice, e per tale motivo cadde

<sup>16</sup> *Dalāla*, 551–552; cfr. *Guide des égarés*, 485–486.

<sup>17</sup> L'autore cita in appoggio, nell'ordine, *Gb.* 9:22–23: "una cosa è sicura e perciò la dico: l'intero e il malvagio Egli distrugge. Se un flagello provoca improvvisa morte, della distruzione degli innocenti Egli si beffa"; 21:23–26: "uno muore nel pieno del suo vigore, tutto tranquillo e beato; i suoi secchi sono pieni di latte, e il midollo delle sue ossa è pingue. Un altro muore nell'amarezza, senza aver gustato benessere. Insieme giacciono nella polvere, e i vermi li ricoprono"; e 21:6–8: "sì, se ci penso ne rimango scosso, e il tremito prende la mia carne: perché i malvagi vivono, divengono vecchi e crescono in potenza? La loro progenie si fa salda dinanzi a loro e insieme a loro, i loro discendenti sono sotto i loro occhi."

<sup>18</sup> Cosicché Giobbe esclama contro Dio: "invero come il latte mi hai fatto scorrere, e ora come il formaggio mi hai rappreso", *Gb.* 10:10.

<sup>19</sup> Cfr. *Gb.* 42:7: "il Signore [...] disse a Elifaz Temanita: 'sono adirato con te e con i tuoi due compagni, perché non avete parlato a me con sincerità, come il mio servo Giobbe'."



nella perplessità e proferì parole blasfeme. Più tardi, quando raggiunge la comprensione vera (*al-idrāk al-ṣaḥīḥ*), parla così: “per fama avevo udito di Te, e ora il mio occhio Ti ha visto. Perciò mi biasimo e mi pento sulla polvere e sulla cenere”.<sup>20</sup> Solo allora Iddio lodò il suo discorso,<sup>21</sup> che nella fattispecie, come Maimonide specificherà poco oltre, è il discorso di Aristotele.<sup>22</sup>

Un'altra opinione umana sulla sofferenza del giusto, l'opinione del giudaizzante, di chi si attiene alla legge ebraica,<sup>23</sup> è fornita dalle parole di Elifaz. Costui si rivolge a Giobbe dicendo: “la tua malvagità è grande e senza fine sono le tue colpe”;<sup>24</sup> in tal modo afferma che tutte le disgrazie sono dovute (*bi-istiḥqāq*), che lo stesso Giobbe le ha meritate in seguito ai peccati commessi. E ancora dice che le azioni pie e la condotta virtuosa su cui Giobbe confida non comportano di necessità che egli sia perfetto presso Dio, e con ciò sottratto alla punizione; perché Dio, crede Elifaz, “dei Suoi servi non ha fiducia, nei Suoi angeli trova difetto. Quanto più in coloro che abitano case d'argilla”.<sup>25</sup> Secondo questa opinione, tutto quel che accade all'uomo è meritato in seguito ai suoi difetti, sebbene l'uomo non si accorga di tali difetti e non comprenda né questi né, di conseguenza, la punizione che a questi consegue.<sup>26</sup>

Nel pensiero di Bildad, Maimonide rileva la posizione dell'*i'tizāl* musulmano,<sup>27</sup> scuola che nella gran varietà dei pensatori singoli afferma unanimemente la giustizia di Dio; e che insiste, in particolare, sul bagaglio di utilità costituito dalle disgrazie terrene in sede escatologica.<sup>28</sup> L'autore premette infatti che alla base

<sup>20</sup> Gb. 42:5-6.

<sup>21</sup> *Dalāla*, 552-554; cfr. *Guide des égarés*, 486-488.

<sup>22</sup> *Dalāla*, 556; cfr. *Guide des égarés*, 489 (le opinioni che Maimonide attribuisce ad Aristotele appartengono notoriamente al suo commentatore Alessandro di Afrodisia, cfr. ad esempio *Maimonides*, EJ, 773). Invece Sa'adya Gaon riconosceva nelle parole di Giobbe la posizione del *kalām aš'arita*, cfr. Goodman, *Maimonides' Responses*, 4.

<sup>23</sup> Cfr. “*rā'y šarī'ati-nā*”, ancora *Dalāla*, 556.

<sup>24</sup> Gb. 22:5.

<sup>25</sup> Gb. 4:18-19.

<sup>26</sup> *Dalāla*, 554-555; cfr. *Guide des égarés*, 488.

<sup>27</sup> Ancora *Dalāla*, 556.

<sup>28</sup> Un corollario del principio della giustizia divina secondo lo *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* di 'Abd al-Ġabbār (Cairo 1965, 133), è: Dio conosce il nostro bene più di quanto lo conosciamo noi stessi; cfr. Ch. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (Solution mu'tazilite)*, Paris 1978, 145-146. In quanto utili, le disgrazie non possono dirsi mali in senso proprio ma solo in senso figurato (*fi al-mağāz*), cfr. al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa iḥtilāf al-muṣallīn*, Wiesbaden, 2<sup>a</sup> ed. 1382/1963, 245; con commento in D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980, 7. Sulle principali soluzioni della

del pensiero di Bildad sta la teoria della compensazione (*i'tiqād al-'iwad*); e cita dalla Scrittura: “se puro e retto tu sei, ecco che Egli veglierà su di te, e ristabilirà la dimora della tua giustizia. Il tuo stato di prima sarà piccola cosa rispetto al tuo avvenire, che sarà assai grande.”<sup>29</sup> Infine rammenta quanto sia diffuso questo credo sulla Provvidenza.<sup>30</sup>

Per il teologo ebreo, le parole di Zofar ricalcano invece la soluzione volontaristica adottata dalla scuola musulmana degli aš'ariti.<sup>31</sup> Tutto dipende dalla volontà divina, e, quanto alla causa (*'illa*) delle azioni di Dio, quanto alla Sua giustizia e al decreto che guida la Sua sapienza, l'uomo non deve interrogarsi in alcun modo; perché Dio, per Sua vera essenza, fa ciò che vuole, e gli uomini non arrivano a penetrare i Suoi segreti. Zofar dice a Giobbe: “però, se Dio volesse parlare, e aprisse le Sue labbra con te, e ti spiegasse i segreti della Sua sapienza, che è assai più grande della tua sapienza [...]. Potrai tu forse scrutare in Dio, penetrare le finalità dell'Onnipotente?”<sup>32</sup>

Ai discorsi dell'aristotelico, del giudaizzante, del mu'tazilite e dell'aš'arita, Maimonide accosta infine il discorso di Eliu, un discorso che si sovrappone alle precedenti teorie sulla Provvidenza costituendo il senso intimo dell'intero racconto su Giobbe.<sup>33</sup>

Nel senso manifesto, come l'autore rileva insistendo su un punto già segnalato, le molte parole del più giovane e più perfetto tra gli interlocutori di Giobbe suonano per lo più ripetitive rispetto ai precedenti discorsi. Eliu contesta al sofferente superbia e ignoranza — perché Giobbe si vanta della propria rettitudine e si meraviglia di quel che gli accade, — contesta agli altri le loro idee sulla Provi-

scuola mu'tazilite si rimanda in generale a R. Brunschvig, *Mu'tazilites et Optimum (al-aṣḥāḥ)*, “Studia Islamica”, 39 (1974), 5-23; al classico A.N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beirut 1956; al più recente R.C. Martin, M.R. Woodward, D.S. Atmaja, *Defenders of reason in Islam: Mu'tazilism from medieval school to modern symbol*, Oxford 1997; e infine a M.H. Echiguer, *Al-Ġāḥiz et sa doctrine mu'tazilite*, Rabat 1986.

<sup>29</sup> Gb. 8:6-7.

<sup>30</sup> *Dalāla*, 555; cfr. *Guide des égarés*, 488.

<sup>31</sup> Contro i mu'taziliti, rivendicarono la fede nella Volontà i primi grandi sistematizzatori del credo di al-Aš'arī (m. 324/935): al-Bāqillānī (m. 403/1013), al-Ġuwaynī (m. 478/1085), e al-Ġazālī (m. 505/1111). Cfr. in generale L. Gardet — M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 3<sup>a</sup> ed. Paris 1981, 1<sup>a</sup> ed. 1948, 62-72; e M. Cruz Hernandez, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Brescia, I, 1999, (Madrid 1996), 140-149.

<sup>32</sup> Gb. 11:5-7. In *Dalāla*, 555-556; cfr. *Guide des égarés*, 488-489.

<sup>33</sup> *Dalāla*, 556-557; cfr. *Guide des égarés*, 489-490.



denza – ma oscuramente, senza opporre specificità alcuna, – e inoltre, tuttora privo di novità, evoca le meraviglie del creato ivi compresi i disastri naturali o le pestilenze o le guerre. Tuttavia, sempre fermi al versante letterale delle parole di Eliu, appare nuovo il ricorso alla figura dell'angelo e all'intercessione angelica nel male. L'intercessione è accettata da Dio, guarisce l'ammalato, gli restituisce progressivamente la perfetta salute e infine gli reca una maggiore felicità; è detto: "se vi è in suo favore un angelo, un difensore [...]".<sup>34</sup> E appare nuovo l'accento all'ispirazione profetica, e a quel parlare di Dio in sogno o in visione notturna che l'uomo, distratto, è solito ignorare. Né l'intercessione dell'angelo né l'ispirazione sono continue – questo dichiara Eliu e questo Maimonide illumina, – ma si verificano, in una vita, "due o tre volte", "una volta oppure due".<sup>35</sup>

Per raggiungere il senso riposto delle parole di Eliu si dovrà partire, secondo Maimonide, proprio dall'evocazione dell'angelo e dell'ispirazione nell'uomo; e ancora dalla descrizione dei fenomeni naturali, che non a caso si ritrova accentuata nelle finali parole di Dio a Giobbe, prima che la vicenda del Suo servo si chiuda con il ripristino e il raddoppio della primitiva prosperità. Ecco, nella *Guida dei perplessi*, il commento conclusivo alle parole di Eliu e alla storia di Giobbe nella sua interezza:

"Con tutto ciò si vuole intendere che le nostre intelligenze non giungono a comprendere il modo in cui avvengono questi fatti naturali nel mondo della generazione (*kawn*) e della corruzione, né a comprendere l'esistenza (*wuğūd*) di questa forza naturale che è in loro: come si origina? non è cosa che somigli a quel che facciamo noi: come possiamo noi desiderare che la conduzione da parte dell'Altissimo e la Sua provvidenza per quel che riguarda i fatti naturali somiglino al nostro condurre e al nostro provvedere per quel che riguarda ciò di cui ci occupiamo noi? Al contrario, è necessario arrestarsi a questo grado, e credere che nulla affatto è nascosto a Dio; dice Eliu che 'gli occhi di Dio sono sulle vie dell'uomo, e tutti i suoi passi Egli osserva. Non c'è buio né oscurità ove si possano nascondere i malfattori'.<sup>36</sup> Il significato della provvidenza di Dio non è lo stesso significato della nostra provvidenza, il significato della Sua conduzione quanto alle Sue creature non è lo stesso significato della nostra conduzione quanto a ciò che conduciamo noi. Le due cose non vanno riunite sotto un'unica definizione, come ritiene chiunque sia perplesso; giacché condividono soltanto il nome. Il Suo e il nostro agire non si somigliano, perciò non vanno riuniti sotto una definizione unica; tanto

<sup>34</sup> Gb. 33:23.

<sup>35</sup> Gb. rispettivamente 33:29 e 33:14. Il tutto in *Dalāla*, 557; cfr. *Guide des égarés*, 490.

<sup>36</sup> Gb. 34:21–22.

è il divario tra le opere della natura e le opere dell'arte, altrettanto è il divario tra la conduzione divina, la provvidenza divina, l'obbiettivo divino nei confronti delle opere naturali, e la nostra conduzione, la nostra provvidenza e l'obbiettivo umano nei confronti di ciò che noi conduciamo, a cui noi provvediamo e che noi perseguiamo quale nostro obbiettivo"<sup>37</sup>.

Il commento di Maimonide al racconto su Giobbe è davvero paradigmatico circa l'inserimento dell'autore entro la cultura arabo-musulmana, circa la condizione di apertura verificatasi in quel tempo e in quel luogo tra il pensiero ebraico e il pensiero islamico. Per lo storico di quest'ultimo, in effetti, la sua dissertazione è assai interessante.

Innanzitutto e in generale perché l'esegesi poggia esplicitamente sul lavoro dei pensatori musulmani. E perché, fatto davvero notevole, l'autore non teme di dichiarare tra le righe che gran parte delle soluzioni razionali alla sofferenza del giusto contenute e nascoste nella Scrittura ebraica si formulano (si pensi all'*i'tizāl* e alla scuola di al-Aš'arī), si confermano e si sviluppano (si pensi alla *falsafa* aristotelica), e sono comunque eminentemente rappresentate entro la cultura dell'Islam; come dire che la storia biblica di Giobbe, nell'assoluta noncuranza per le divergenze tra religioni, concerne il discorso degli uomini tutti e soprattutto degli appartenenti all'altro monoteismo.

Guardando addentro alla proposta di Maimonide, per esempio al percorso conoscitivo che guida Giobbe da una prima formulazione blasfema, il disinteresse di Dio per gli uomini pii o empì che siano, alla comprensione vera di Dio che è conoscenza certa e sapienza, – ovvero: da Epicuro ad Aristotele, – appaiono imprescindibili le formulazioni farabiane sulle successive forme di pensiero in vista del ragionamento dimostrativo, come pure la dottrina dei gradi della conoscenza e dell'astrazione, così felicemente esemplificata nell'opera di Ibn Ṭufayl.<sup>38</sup> E quella felicità vera e non opinabile, che è indotta dalla stessa conoscenza di Dio ed è fine ultimo dell'uomo, ricorda da vicino ancora il lavoro di al-Fārābī e corre parallelamente al lavoro di Averroè.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Dalāla*, 558; cfr. *Guide des égarés*, 491.

<sup>38</sup> Cfr. ad esempio al-Fārābī nel *Kitāb al-ḥurūf*, (a cura di M. Mahdi), Beirut 1970, 132, commentato in O. Leaman, *La filosofia islamica medievale*, tr. it. Bologna 1991 (Cambridge 1985), 213; e inoltre L. Berman, *Maimonides, the Disciple of Alfarabi*, "Israel Oriental Studies", 4 (1974), 154–178. Inutile insistere sull'affinità con Ibn Ṭufayl: l'*Epistola di Ḥayy Ibn Yaqzān* (cfr. tr. it. a cura di P. Carusi, Milano 1983) è, su questo punto, prova sufficiente.

<sup>39</sup> Cfr. in generale Hernandez, *Storia*, II, 546–548 e l'intero paragrafo *Felicità, filosofia e società*, in Leaman, *Filosofia*, 245–265.



Ancora nell'ottica di una sintesi transconfessionale, merita un particolare riguardo la finale professione dell'Alterità, l'incomparabilità di Dio che vuole negata ogni forma di antropomorfismo o antropopatismo; che del resto è il fondamento di tutta la *Guida dei perplessi*. "Non c'è alcuna somiglianza tra Lui e le Sue creature, in nulla," ecco quel che l'autore afferma altrove con particolare efficacia, "la Sua esistenza non somiglia alla loro, né la Sua vita somiglia alla vita di chi è vivo, né la Sua scienza alla scienza di chi è sapiente. E la differenza tra Lui e loro non è solo una differenza di quantità, di più o di meno, ma attiene alla specie di esistenza. [...] Qualunque cosa si riferisca all'Altissimo è del tutto separata dai nostri attributi, e non c'è alcuna definizione che accomuni l'una agli altri"<sup>40</sup>.

Nel commento alla storia di Giobbe, Maimonide insiste fortemente su questo articolo di fede che, nel consueto andamento della *Guida dei perplessi*, sembra contraddire la precedente affermazione circa la possibile conoscenza di Dio – per dissimularla? o per dissimulare se stessa?<sup>41</sup> – giacché l'Incomparabilità poco dista dall'Inconoscibilità. Ed è evidente che tale professione dell'Alterità presume un'attenta riflessione attorno ai nomi divini, considerati come perfezioni essenziali ma anche come attributi dell'atto; la quale riflessione presume a sua volta un contesto religioso costretto a rilevare il paradosso di un Dio trascendente che pure si lascia descrivere in parole umane, e che in effetti descrive da Sé la Propria assoluta unicità per via di nomi molteplici. La problematicità del rapporto che lega rivelazione e trascendenza accomuna le religioni fondate su un'azione di Dio che Si offre al sapere degli uomini. Ma solo per l'Islam la Scrittura è l'unico luogo in cui rivelazione e trascendenza si affrontano: se l'ebraismo riconosce anche l'azione salvatrice di Dio nella storia – e se il cristianesimo riconosce anche la persona del Figlio di Dio, – invece l'Islam, in definitiva, non riconosce che un Libro. Ecco perché la questione degli attributi, la predicabilità dei nomi a Dio, l'esatto significato di tale predicabilità dovette possedere nell'Islam il carattere di un'urgenza maggiore.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Dalāla*, 82 (I, 35); cfr. *Guide des égarés*, 84.

<sup>41</sup> Sulla consuetudine della dissimulazione per mezzo della contraddizione nell'opera di Maimonide, si veda soprattutto L. Strauss, *How to begin to study the 'Guide of the Perplexed'*, introduzione alla traduzione inglese di Pines, I-LVI; e ancora Leaman, *Filosofia*, 290-292.

<sup>42</sup> Su questo punto di spicco, sulle figure dei pensatori coinvolti e sui principali testi, si rimanda all'intero e fondamentale lavoro di M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī e de ses premiers grands disciples*, Beirut 1965.

Applicato alla vicenda di Giobbe, il dogma dell'Alterità non si oppone al contenuto delle varie teorie sulla Provvidenza, così come Maimonide le cita. Non si oppone – per riassumere – alla punizione meritata e all'inconsapevolezza dell'uomo attorno alla qualità del suo agire imperfetto (teoria giudaizzante); né alla compensazione e al bene maggiore (teoria mu'tazilita); né alla libertà di Dio, al Volontarismo divino (teoria aš'arita); e tantomeno alla felicità apportata dalla conoscenza razionale di Dio, che annulla ogni pena mondana (teoria aristotelica). A ben vedere, non si oppone neppure alla prima, irriflessa e blasfema affermazione di un Dio noncurante. Ma solo perché, bruscamente, il baricentro della riflessione si è spostato; con le parole di Eliu, l'autore ha abbandonato il piano logico ed è tornato all'ontologia, in un affondo crescente. Maimonide ha lavorato non su due, ma su tre piani: dal discorso metafisico apparente, per la gente comune, al discorso logico riposto, per i sapienti, al discorso metafisico intimo, ancora più vero e reale. Così ha eluso tutte le risposte sulla Provvidenza perché, prima, ha oltrepassato e minimizzato il senso di ogni domanda.

L'interrogazione sulla Provvidenza è valida – lecita, doverosa, sanzionata dalla Scrittura, – trattandosi del discorso dell'uomo e della sua ricerca del vero; ma "è necessario arrestarsi a questo grado". Giacché spingersi verso Dio e i Suoi segreti, indagare le cose naturali e tutto questo mondo sublunare è cosa votata alla sterilità. A meno che non vi sia un angelo, a meno che non vi siano intercessione e profezia; a meno che non giunga quell'insegnamento di grazia – sporadico, e inoltre inascoltato, – che passo dopo passo perfeziona l'intelletto umano prima malato e poi guarito, tornato in perfetta salute.<sup>43</sup> Conoscere Dio, e così gioire della

<sup>43</sup> Nell'introduzione alla prima parte (*Dalāla*, 7-8; cfr. *Guide des égarés*), e senza citare fonti, Maimonide sostituisce questa metafora del malato che, poche volte nella vita, ritrova la salute con l'immagine altrettanto eloquente della luce improvvisa ma sporadica nella tenebra. Scrive Maimonide: "se talvolta la verità ci si mostra chiara come la luce del giorno, poi le materialità, le abitudini e altri ostacoli ce la sottraggono, e noi torniamo in una notte che è quasi profonda quanto quella precedente, a somiglianza di chi è rischiarato da un lampo e poi da un altro ancora in una notte scurissima di tenebre. Tra noi c'è chi ha un lampo e poi subito un altro, quasi stesse in una luce continua e senza sosta; per costui la notte è uguale al giorno, e questo è il grado del grande profeta [...]. C'è ancora chi ha un lampo solo in un'intera notte [...]. Per altri ancora vi sono intervalli tra un lampo e l'altro, molti o pochi. C'è infine chi non raggiunge grado tale da permettere che un lampo illumini le sue tenebre [...]. A seconda di questi stati si distinguono i gradi dei perfetti; quelli che non videro mai luce e procedono a tastonì, a costoro la verità si sottrae completamente nonostante la forza con cui appare [...]; sono la gente comune, e in questo trattato non se ne farà menzione." Se l'accostamento della luce perenne alla sapienza compare in *Sap.* 7:26, nella tradizione ebraica tale "teofania atmosferica di Yhwh assume i connotati di una forza devastante, che sovverte i destini umani" (cfr. G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino, 1999, 339). Riflettendo precisamente sul lampo come illuminazione, il precedente



Sua conoscenza, vuol dire conoscere la Sua incomparabilità. Dio è l'Altro; e conosce tutto dell'uomo mentre l'uomo conosce di Lui, appunto, solo la Sua onniscienza.

Se questo credo di Maimonide è un'inferenza che, sul piano logico, non vale a risolvere né vuole risolvere la questione del giusto sofferente in rapporto a Dio<sup>44</sup> – il problema è insolubile perché Dio è inscrutabile: a quando mai l'angelo? a quando mai la guarigione?, – resta il fatto, come si è visto, che esso presuppone la competenza trasversale di popoli e religioni, ed è ampiamente consentito da un'altra cultura. Ma il risultato è transconfessionale, ha valicato i confini tra le professioni religiose, ha messo da parte le specificità e ha fatto appello, solo e semplicemente, alla fede in Dio.

coranico risulta assai più prossimo; cfr. *Cor.* 2:19-20: "è come se venisse nel cielo una nuvola gravida di pioggia, piena di tenebra e di tuoni e di fulmini, ed essi allora si mettono le dita nelle orecchie per non sentire il fragore delle saette [...]; la luce dei lampi quasi rapisce loro la vista, e quando li illumina camminano a quella luce, e quando si fa di nuovo nero si fermano. Se Dio volesse potrebbe togliere loro la vista e l'udito, perché Dio è onnipotente."

<sup>44</sup> Infatti non tratta di comprensione ma di semplice constatazione. Questa posizione si conferma nel confronto con Sa'adya Gaon; osserva Goodman: "[...] Maimonides, like Sa'adya, rejects the claim of Job's friends [...]. Rather, our suffering is an outcome of our finitude and of the vulnerability of all human flesh to the vicissitudes of nature. One must recognize that the fortunes and misfortunes bestowed by providence through nature rest on the bestowal of adequate form and matter (mind and body in the human case) on the individuals of each species", *Maimonides' Responses*, 13.

## INDICE

GIOVANNI OMAN: Bibliografia .....	1
CARMELA BAFFIONI, An essay on terminological research in philosophy: the "Friends of God" in the <i>Rasā'il Ihwān al-Ṣafā'</i> .....	23
SERGIO BALDI, On Arabic loans in Kanuri .....	45
EROS BALDISSERA, Studio preliminare sul cimitero degli Imām e le sue iscrizioni (Nizwā – Sultanato di Omān) .....	59
LIDIA BETTINI, Su un aspetto della "questione della lingua" in Egitto .....	69
YAQOB BEYENE, Cristianesimo e Islam in Etiopia .....	81
ROSALIA BIVONA, Città algerine e voci sororalì. Un'analisi spazio-vocale di <i>Oran, langue morte</i> di Assia Djebar .....	99
PAOLO BRANCA, L'attualità della lezione di Ṭahā Ḥusayn .....	127
ROSANNA BUDELLI, <i>Lapsus calami (Taṣḥīfāt)</i> e giochi linguistici nell'umorismo arabo medievale .....	135
GIOVANNI CANOVA, "La capra e il <i>gūl</i> ". Una favola dell'Alto Egitto .....	151
GIOIA CHIAUZZI, La Trinità Colonialista ( <i>Al-Ṭālūt al-isti'mārī</i> ): l'agenda islamica per l'anno solare 1367 [2000 d.C.] dalla morte del Profeta. – I .....	165
EUGENIO GALDIERI, "Ahl al-kibla wa 'l-jama'a". Note di architettura sull'orientamento delle moschee .....	205



GIUSEPPINA IGONETTI, Funzioni feline nell'opera di Rachid Boudjedra . . . . .	229
GIANFRANCESCO LUSINI, Christians and Moslems in Eastern Tigrāy up to the XIV C. . . . .	245
UMBERTO NARDELLA, Il più bel racconto di Saadat Hasan Manto. 'Sarak ke kināre' (Sul ciglio della strada) . . . . .	253
ADEL SIDARUS, Problèmes d'interprétation lexicologique des anciens vocabulaires multilingues . . . . .	311
VINCENZO STRIKA, Il viaggio di C.A. Nallino in Arabia Sa'ūdiana nel 1938 .	321
MADDALENA TOSCANO, Procedimento di costruzione della voce del possessivo <b>-angu</b> per un dizionario swahili-italiano per utenti di madre lingua italiana . . . . .	335
ROBERTO TOTTOLI, Dell'aspetto fisico dei profeti in alcuni ritratti presso la corte bizantina secondo una tradizione musulmana . . . . .	375
MICHELE VALLARO, Fra linguistica e glottodidattica: la traduzione della terminologia grammaticale araba. A proposito del <i>mubtada'</i> . . . . .	385
JOE ZAMMIT CIANTAR, St Paul's shipwreck on the island of Malta. Malta in papyri and old manuscripts of the New Testament . . . . .	403
IDA ZILIO-GRANDI, Il libro di Giobbe nella <i>Guida dei perplessi</i> di Maimonide: cinque teorie sulla sofferenza del giusto . . . . .	413

Finito di stampare  
nel mese di Luglio 2002  
presso la Tip. Ist. Sales. Pio XI  
Via Umbertide, 11 - 00181 Roma



