

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

STUDI MAGREBINI

VOLUME

XXVI

1998-2002

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

Presidente: LUIGI SERRA

Consiglio Direttivo: SERGIO BALDI, GIOIA CHIAUZZI, AGOSTINO CILARDO, GIUSEPPINA IGONETTI

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

STUDI MAGREBINI

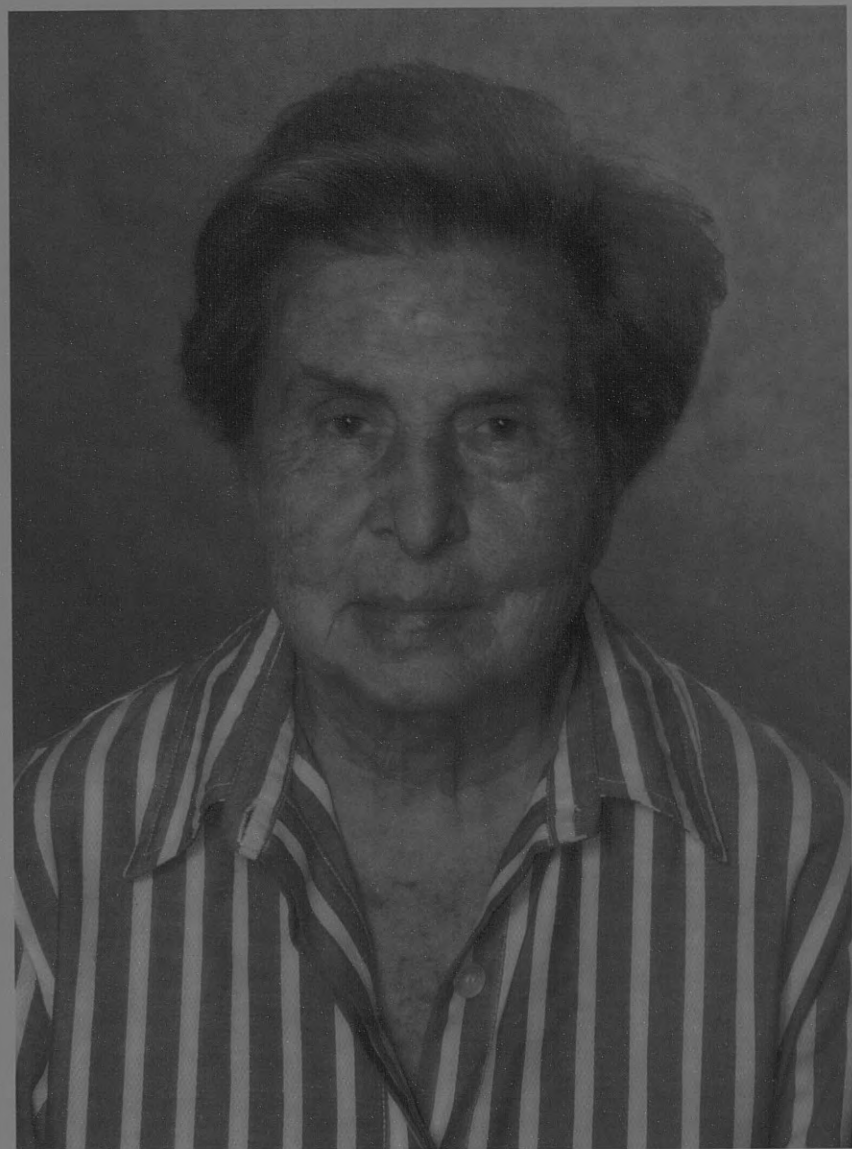
VOLUME

XXVI

1998-2002

Scritti in Onore
di
Clelia Sarnelli Cerqua

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"



CLELIA SARNELLI CERQUA

I. CURRICULUM VITAE

- 1946 Laurea in Lingua, Letteratura e Istituzioni musulmane, sezione Arabo, conseguita presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli;
- 1957: *Magistère* in Storia dell'Islam, conseguito presso la Facoltà di Lettere dell'Università del Cairo;
- dal 1959: assistente ordinario di Storia e Civiltà del Vicino e Medio Oriente dall'avvento dell'Islam all'età moderna presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli;
- dal 1959 al 1962: addetta all'Istituto Italiano di Cultura del Cairo;
- 1969: libera docenza in Storia e Civiltà del Vicino e Medio Oriente dall'avvento dell'Islam all'età moderna;
- dal 1965 al 1973: professore incaricato di Dialetti arabi presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Roma;
- membro dell'Istituto per l'Oriente di Roma;
- membro dell'Istituto Italo-Africano di Roma;
- dal 1980 al 1983: professore straordinario di Lingua araba presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli;
- dal 1983 al 1999: professore ordinario di Storia del Vicino Oriente dall'avvento dell'Islam all'età moderna, presso la Scuola di Studi Islamici dell'Istituto Universitario Orientale;
- dal 1986: membro dell'Associazione degli Storici Italiani;
- trienni 1986-89 e 1989-92, e dal 1998 al 1999: direttore del Dipartimento di Studi e ricerche su Africa e Paesi arabi dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli;

– quadrienni 1986-90 e 1990-94: rappresentante dell'Italia (con Renato Traini, Università di Roma) nel Comitato Direttivo dell'Union Européenne des Arabisants et Islamisants (U.E.A.I.);

– dal 29.4.1992 al 1998: preside della Scuola di Studi Islamici dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli;

– dall'11.6.1997: socio corrispondente nazionale della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli per la sezione di Lettere;

– dal 3.7.1997: socio corrispondente dell'Accademia Pontaniana nella classe di Storia, Archeologia e Filologia;

– dal 1998: vice-presidente dell'Istituto per l'Oriente "Carlo Alfonso Nallino" di Roma;

– dal 3.7.2000: socio ordinario residente dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli per la classe di Belle Arti.

II. PRINCIPALI PUBBLICAZIONI

Clelia Sarnelli Cerqua si è interessata a ricerche sulla storia, la lingua e la letteratura del mondo arabo e soprattutto alla storia dei Musulmani in Spagna. Si occupa di manoscritti arabi e ha in corso la pubblicazione di un elenco dei manoscritti dell'Istituto Universitario Orientale.

1961:

Muğāhid al-‘Āmirī: qā'id al-uṣṭūl al-‘arabī fi ġarbī al-baḥr al-mutawassit fi 'l-qarn al-ḥāmis al-ḥiğrī [«Muğāhid al-‘Āmirī: capo della flotta araba a Occidente del Mar mediterraneo nel V secolo dell'égira»], [al-Qāhira], Lağnat al-bayān al-‘arabī.

1964:

La vita intellettuale a Denia alla corte di Muğāhid al-‘Āmirī, in *Scritti in onore di Laura Veccia Vaglieri*, a cura di R. Rubinacci, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», N.S. XIV, parte II, pp. 597-622.

1966:

La fuga in Marocco di al-Šihāb Aḥmad al-Ḥağarī al-Andalusī, «Studi Magrebini», 1, pp. 215-229 + XVIII tavv. [contenenti la riproduzione parziale

dell'unico manoscritto autografo dell'opera di al-Ḥağarī, secc. XVI-XVII: *Kitāb Nāṣir al-dīn 'alā 'l-qawm al-kāfirīn*].

1967:

Lo scrittore ispano-marocchino al-Ḥağarī e il suo Kitāb Nāṣir ad-dīn, in *Atti del terzo Congresso di studi arabi e islamici (Ravello, 1-6 settembre 1966)*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, pp. 595-614.

1970:

al-Ḥağarī in Andalusia, «Studi Magrebini», 3, pp. 161-203 + XXVI tavv.

[1971]:

Un voyageur arabo-andalou au Caire au XVII^{ème} siècle: al-Shih'ab Aḥmad al-Ḥadjarī, in *Colloque international sur l'Histoire du Caire (23 Mars-5 Avril 1969)*, s.l., Publisher: Ministry of Culture of the Arabic Republic of Egypt, General Egyptian Book Organization, Printed in the German Democratic Republik, Gräfenhainichen, s.d., pp. 103-106.

1973:

L'écrivain ispano-marocain al-Ḥağarī et son «Kitāb Nāṣir al-Dīn», in *Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*, ed. M. de Epalza-R. Petit, Madrid, Istituto Hispano-Arabe de Cultura-Tunis, Centre d'Études Hispano-Andalouses, pp. 248-257.

1984:

[in collaborazione con G. Celentano] *I manoscritti di medicina araba dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, a cura di R. Traini, 2 voll., Roma, Università di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Studi Orientali, vol. I, pp. 211-236.

1985:

– Presentazione del volume *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, a cura di C. Sarnelli Cerqua, 2 voll., Napoli, Istituto Universitario Orientale, vol. I, pp. iii-vii;

– *Al-Ḥağarī a Rouen e a Parigi*, in *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, a cura di C. Sarnelli Cerqua,

2 voll., Napoli, Istituto Universitario Orientale, vol. II, pp. 551-568 + XVIII tavv. f.t.

1986:

Studi di arabistica e di islamistica, in *Atti del Convegno Gli studi africani-stici in Italia dagli anni '60 ad oggi, Roma 25-27 giugno 1985*, Roma, Istituto Italo-Africano, pp. 177-194.

1989:

La storia musulmana, in *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*, a c. di L. de Rosa, *Atti del Convegno nazionale della Società degli Storici Italiani sul tema "La storiografia italiana venti anni dopo, 1965-1985; bilancio e prospettive"* (Arezzo, 2-6 giugno 1986), 3 voll., Roma-Bari, Laterza, vol. I, pp. 283-295.

1991:

– *Islamizzazione e arabizzazione dell'Africa del Nord*, in *Il Medioevo arabo e islamico dell'Africa del Nord, Il Maghreb*, Milano, Jaca Book, pp. 55-77;

– *Islam: religione e scienza*, «Il tempo della scuola», 2, pp. 36-42.

1992:

– *Medioevo arabo in Africa del Nord: il profilo storico-politico*, «Civiltà del mediterraneo», 2, luglio-dicembre, pp. 25-32;

– *La missione a Napoli nel 1782 dell'Ambasciatore marocchino Muḥammad Ibn 'Uṭmān al-Miknāsī*, in *Atti del Convegno sul tema: Presenza araba e islamica in Campania (Napoli-Caserta, 22-25 novembre 1989)*, a c. di A. Cilardo, pp. 491-499.

1993:

La macchina del Piaggio nella descrizione di un ambasciatore marocchino, «Cronache ercolanesi», 23, pp. 107-108.

1995:

– *Il morisco ispano-marocchino al-Ḥaḡarī (XVI-XVII sec.) a Saint-Jean-de-Luz e a Parigi*, in *Azhār. Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano (1913-1980)*, a c. di A. Pellitteri-G. Montaina, Palermo (Annali della Fa-

coltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Studi e Ricerche 23), pp. 195-204;

– *Regole coraniche nell'atteggiamento verso i vinti*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema "Monoteismo e conflitto. Vie per la prevenzione e la risoluzione dei conflitti nelle religioni monoteistiche del mediterraneo"*, Napoli, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa;

– *Relazione introduttiva al Simposio internazionale "La civiltà islamica e le scienze"*, in *La civiltà islamica e le scienze*, a cura di C. Sarnelli Cerqua, O. Marra, P.G. Pelfer, *Atti del Simposio internazionale (Firenze - Palazzo Panciatichi, 23 novembre 1991)*, Napoli, CUEN, pp. 13-21.

TRADUZIONI

1962:

Dhikriyyat al-madrasa, traduzione in arabo di *Ricordi di scuola*, di Giovanni Mosca, Cairo, 196 pp.

1964:

Bandito dal Paradiso, traduzione con prefazione e note della novella *Tarid al-firdaws*, «Levante», 9/3-4, pp. 3-27.

1966:

Dasteten min el-ward el-ahmar el-fa'i, traduzione in dialetto egiziano di *Due dozzine di rose scarlatte*, di Aldo de Benedetti, Cairo, 140 pp.

1976:

Negib, *Memorie 1919-1973*, traduzione dall'arabo, Firenze, La Nuova Italia, 210 pp.

1983:

Una novella di Kamāl Mursī: "Il dolce e l'amaro", in *Rasā'il in memoria di Umberto Rizzitano*, Palermo, Centro Culturale al-Farabi, Edizione Samandar, pp. 247-259.

1989:

Tra i due palazzi, di Neghib Mahfuz, Napoli, Pironti, 653 pp., con Introduzione e note.

1991:

Una novella di Nağīb Mahfūz: «Il barman», in *Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano*, raccolti a cura di G. di Stefano, Trapani, Istituto di Studi arabo-islamici «Michele Amari», pp. 231-241.

1992:

La via dello zucchero, di Neghib Mahfuz, Napoli, Pironti, 454 pp. (1^a ed. 1957).

1993:

La taverna del gatto nero, di Neghib Mahfuz, Napoli, Pironti, 420 pp.

1999:

– *L'epopea dei Harafish*, di Neghib Mahfuz, Napoli, Pironti, 562 pp. (1^a ed. 1957).

COLLABORAZIONI TELEVISIVE

Su incarico della Direzione Servizi giornalistici e Programmi per l'estero della RAI-TV Clelia Sarnelli Cerqua ha preparato, in collaborazione con Francesco Bruni (Università di Napoli) e Mahmud el-Sheikh (Accademia della Crusca, Firenze), il Primo Corso televisivo di Lingua italiana per i Paesi arabi, in 46 lezioni. Il corso è stato registrato presso lo Studio 1 della RAI di Napoli ed è accompagnato da un volume edito dalla ERI (Roma, 1986).

Nell'ormai lontano 1977 Clelia Sarnelli Cerqua fu, in modo del tutto casuale, il tramite per il mio ingresso all'Istituto Universitario Orientale come professore incaricato di Storia della filosofia islamica. La curatela di questo volume ha voluto essere un piccolo segno della gratitudine che provo per Coi che mi ha dato occasione di svolgere un lavoro, di ricerca e didattica, che amo e in cui credo profondamente.

C.B.

Il più sentito ringraziamento ad Alessandro Bausi, Giuseppe De Marco, Giancarlo Lacerenza e Lia Tomesello per la competenza e la disponibilità con cui mi hanno aiutato a risolvere i problemi tecnici di questa edizione, e ad Andrea Borruso, Ornella Marra, Davide Righi per le collaborazioni bibliografiche.

LA LETTERATURA 'ORIENTALE' EUROPEA
VISTA DAGLI ARABI

MARIA AVINO

All'inizio del XX secolo, la stampa araba riservò spesso attenzione agli scrittori e intellettuali europei che avevano visitato l'Oriente – in particolare il mondo arabo orientale – e che di questi viaggi avevano lasciato memoria in scritti e romanzi con i quali avevano contribuito a creare quella che è stata definita la letteratura 'orientale'¹. Diverse riviste – tra cui le autorevoli *Al-Muqataṭaf* («Brani scelti») e *Al-Mašriq* («L'Oriente»)² – si impegnarono, in più occasioni, in una valutazione di queste opere incentrate sull'Oriente, formulando giudizi sugli autori talvolta anche fortemente contrastanti. Fu, però, soprattutto il mensile *Al-Hilāl* («La Mezzaluna»)³ a dedicare, nel corso degli anni Venti e Trenta, una lunga serie di profili ai letterati-viaggiatori europei, po-

¹ Si veda a questo proposito E.W. Said, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 59. Il fenomeno interessò per primo il mondo nordafricano, che già dal 1830, anno della conquista dell'Algeria da parte della Francia, cominciò a essere usato come soggetto letterario dagli scrittori francesi. Cfr. G.J. Joyaux, *Driss Chraïbi, Mohammed Dib, Kateb Yacine, and Indigenous North African Literature*, in *Critical Perspectives on Modern Arabic Literature*, ed. Issa J. Boullata, Washington, Three Continents Press, 1980, p. 117.

² *Al-Muqataṭaf* nacque nel 1876 per iniziativa di Ya'qūb Ṣarrūf e Fāris Nimr. Pubblicata inizialmente a Beirut, nel 1881 la sede della rivista fu trasferita al Cairo. *Al-Mašriq* fu fondata a Beirut nel 1898 da Louis Cheikho, noto studioso di letteratura araba. Su queste riviste si veda I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 1998 (2ª ed. 2002), p. 29.

³ Fondata al Cairo nel 1892 dal libanese Ğurġi Zaydān, *Al-Hilāl* fu una delle riviste più prestigiose dell'area mediorientale. Continua ad essere pubblicata ancor oggi. Su *Al-Hilāl* cfr. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, cit., p. 32.

nendosi a più riprese la domanda se essi avessero contribuito a divulgare in Occidente un'immagine autentica dell'Oriente, limitandosi a registrare la verità, o se non avessero piuttosto descritto un Oriente irreali, frutto della loro fantasia, rafforzando così nei lettori europei pregiudizi e stereotipi antichi e contribuendo, attraverso la divulgazione di una visione distorta della realtà dell'altra sponda del Mediterraneo, a ostacolare quel dialogo tra diverse culture, auspicato dalla maggior parte degli autori di tali articoli.

Viste le dimensioni che la cosiddetta letteratura 'orientale', o esotica, aveva assunto in Europa, i collaboratori delle varie riviste ritengono necessario esaminare questo genere di produzione soprattutto per individuare le motivazioni in base alle quali i vari autori erano spinti a recarsi in Oriente e, in seguito, a scriverne. Riferendosi al gran numero di scrittori europei — ma anche di viaggiatori comuni, politici, uomini d'affari —, che erano stati contagiati dalla febbre del viaggio e dell'avventura in Oriente, i critici arabi non esitano a ricorrere ad espressioni quali «moda dell'Oriente», «epidemia dell'Oriente»⁴: fenomeno, questo, giudicato pericoloso, poiché induceva coloro che ne erano conquistati a investigare sull'Oriente e a scriverne, senza possedere quasi mai le necessarie competenze o una conoscenza approfondita del mondo che descrivevano.

In un articolo di Fu'ād al-Bustānī, pubblicato su *Al-Mašriq*, leggiamo:

Questi scrittori partono per l'Estremo Oriente, e soggiornano un mese o due in qualche regione dell'India; laggiù leggono tutti i testi che sono stati tradotti nelle varie lingue occidentali sugli insegnamenti dei mistici ..., e vi trovano quegli inviti al distacco e all'ascesi, e quell'incitamento all'austerità e al sacrificio che risultano nuovi per la loro mentalità materialistica ...; eccoli allora scrivere pagine e pagine in cui mettono a confronto l'Oriente spirituale con l'Occidente materialista, ed ecco le case editrici pubblicare libri 'preziosi' dove si interpreta la mentalità dell'Oriente e la natura degli orientali. Qualche altro scrittore invece viene nel nostro paese [il Libano] — definito anch'esso Oriente, senza che nessuno tenti mai di fare la minima distinzione tra noi e gli indiani o i cinesi, per esempio —, soggiorna una settimana in qualche albergo di Beirut, poi sale sul treno della notte per recarsi a Damasco dove trascorre qualche giorno; infine, dopo una visita complessiva di un mese, se ne torna

⁴ Per una bibliografia delle opere e degli articoli scritti da autori francesi sull'Oriente, dal Libano fino all'Afghanistan, nel periodo compreso tra il primo dopoguerra e il 1933, si veda J.A. Dagher, *L'Orient dans la littérature française d'après guerre*, Beyrouth, Edouard Angélil Editeur, 1937. Cfr. inoltre Muḥammad Ganīmī Hilāl, *Al-Adab al-muqāran* («La letteratura comparata»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1987, pp. 422-428; J.M. Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 voll., Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1932.

in patria, e, naturalmente, del nostro paese, non conosce più di quanto un nostro commerciante non conosca per esempio del Senegal. Nonostante ciò, egli non si astiene dallo scrivere un romanzo 'orientale' in cui descrive le usanze degli orientali, senza tenere conto delle sostanziali differenze di fede e di orientamento che si riscontrano tra di loro ... La cosa più importante però non è tanto che sia stato scritto quel romanzo stupefacente, quanto che il suo autore si trasformi automaticamente, nell'opinione dei suoi lettori, in un grande esperto di cose orientali⁵.

Allorché egli formula un giudizio sugli 'orientalisti improvvisati', in Fu'ād al-Bustānī prevale la convinzione (presente peraltro in numerosi altri critici arabi) che la loro incapacità di comprendere l'Oriente e di descriverlo in modo veritiero dipenda dall'abitudine che essi hanno sviluppato di guardare al mondo orientale attraverso quelle che si possono definire le lenti dell'Occidente, che forniscono a chi guarda un'immagine deformata. Gli 'orientalisti' incorrono in errori grossolani perché giudicano gli orientali attraverso le proprie immagini preconette, i propri pregiudizi, piuttosto che impegnarsi in uno studio approfondito della realtà, che richiederebbe da parte loro uno sforzo che non sono disposti a compiere. Di conseguenza, questi viaggiatori-scrittori, pur così diversi tra loro nel modo di concepire la vita, nonché ovviamente nello stile, agli occhi dei critici arabi che ne analizzano le opere cosiddette 'orientali' sono accomunati dalla medesima mentalità, ignoranza e prevenzione per le cose dell'Oriente, nonché dalla medesima illimitata presunzione. Dall'analisi degli articoli pubblicati nei primi tre decenni del XX secolo da alcune delle più importanti riviste arabe, si rileva che l'errore più grossolano attribuito agli scrittori occidentali è la tendenza pericolosa a generalizzare, affidandosi, qualunque sia l'esperienza che essi vivono in Oriente, al metodo lacunoso dell'induzione. Tutti indistintamente sono affetti da miopia, e dimostrano un'ingenuità intellettuale che li porta a formulare sempre giudizi assoluti generali, senza distinzione né eccezione.

Ciò nondimeno, pur attribuendo alla quasi totalità degli scrittori che visitarono l'Oriente la stessa incapacità di penetrare l'interiorità dei popoli asiatici, con i quali essi stabilivano contatti sempre brevi e superficiali, e la tendenza a

⁵ Fu'ād Ifrām al-Bustānī, *Aḥir al-azyā' al-adabiyya fi 'l-Ġarb* («L'ultima moda letteraria in Occidente»), «al-Mašriq», 28/12, dicembre 1930, pp. 931-935, part. pp. 932-933.

descrivere in 'maniera esotica', generalmente però i critici arabi preferiscono dividere tali scrittori in due schieramenti. Essi operano cioè una distinzione tra gli autori che diedero dell'Oriente, o del mondo arabo, un'immagine non autentica solo perché incapaci di liberarsi dal peso dei pregiudizi e degli stereotipi sedimentati nella loro coscienza, alimentati da secoli di rapporti ostili tra l'Occidente e il mondo arabo, ma che nonostante tutto furono spinti da intenti esclusivamente letterari, e coloro che invece perseguirono fini politici e nazionali. Mentre i primi visitarono l'Oriente come artisti, i secondi furono scrittori al servizio di un'ideologia politica. Mossi da intenti nazionalisti, questi ultimi non esitarono a mettere i loro scritti sull'Oriente al servizio delle idee e dei progetti politici dei rispettivi Paesi, non indietreggiando nemmeno davanti alle menzogne più impudenti. È naturale dunque che se si è disposti a giudicare con benevolenza, e talvolta persino a giustificare, gli errori in cui incorsero i primi, in virtù della buona fede che li guidava e a causa dell'effettiva difficoltà – si afferma – che l'occidentale incontrava nel valutare situazioni e verità a lui ignote⁶, la condanna che si rivolge invece agli scrittori appartenenti al secondo gruppo è inappellabile.

Solitamente, nella prima categoria sono inseriti gli scrittori che visitarono l'Oriente nel XIX secolo; nella seconda, coloro che vi si recarono dopo la prima guerra mondiale, allorché divennero palesi le ambizioni dei Paesi imperialisti – con Inghilterra e Francia in testa – nei confronti del mondo arabo⁷.

Scriva il libanese Ḥabīb Ḡāmātī, collaboratore di *Al-Hilāl*, in un articolo dedicato alle viaggiatrici occidentali:

Dopo la guerra [*i.e.*, la prima guerra mondiale], la politica entrò in qualsiasi cosa corrompendola, e fece sì che le scrittrici europee che visitarono l'Oriente in-

⁶ Per esempio si riconosce alla scrittrice francese Myriam Harry la buona fede nelle analisi che effettuò sul mondo arabo. Questa sua lealtà fece sì che si sorvolasse su alcuni errori di valutazione in cui ella incorse nelle sue inchieste e nei suoi romanzi. Cfr. Ḥabīb Ḡāmātī, *al-Adibāt al-ūrūbbiyāt wa rihlatuhunna ilā 'l-Šarq* («Le letterate europee e il loro viaggio in Oriente»), «al-Hilāl», 41/8, 1 giugno 1933, pp. 1209-1214, part. p. 1213. Tra le opere 'orientali' di M. Harry ricordiamo *La petite fille de Jérusalem*, *Le petit prince de Syrie e Damas*, *jardin de l'Islam*.

⁷ Tuttavia furono soprattutto gli scrittori francesi ad essere oggetto di attenzione da parte della stampa dell'epoca, con l'unica eccezione, tra gli inglesi, rappresentata da Rudyard J. Kipling, a cui *Al-Muqtataf* dedicò alcuni articoli incentrati sull'esame delle sue dichiarazioni relative al rapporto tra Oriente e Occidente. Si vedano in particolare *Rudyard Kipling*, 23/5, maggio 1899, pp. 359-364, e *Kipling: šā'ir al-Imbirātūriyya* («Kipling, il poeta dell'Impero»), 74/1, gennaio 1929, pp. 83-85.

sieme con i romanzieri, i giornalisti e altri, mettessero le loro penne prima di tutto al servizio degli obiettivi politici cui miravano i governi dei rispettivi paesi. I loro scritti sull'Oriente assumono quindi un tono di pregiudizio o di astio, celando ciò che non era nell'interesse politico mostrare e mostrando ciò che non era nell'interesse politico nascondere⁸.

Nonostante tutto, però, anche con gli scrittori che realizzarono improvvide commistioni tra politica e letteratura si tenta di separare il politico dall'artista, e di formulare un giudizio sulla produzione letteraria che non sia influenzato dalle convinzioni ideologiche del suo autore. Per esempio, il francese Maurice Barrès viene criticato severamente (e non poteva essere che così, essendo egli il teorizzatore del più rigido nazionalismo francese e assertore dei diritti coloniali della Francia)⁹ per il fatto di aver visitato il Medio Oriente come cittadino di un Paese che aveva precisi interessi politici sull'area, da lui pienamente condivisi e sostenuti, mentre si loda l'artista che, malgrado tutto, aveva saputo scrivere su quei luoghi pagine affascinanti e immortali. Scrive ancora Ḡāmātī:

Egli è noto per essere sostenitore del 'culto dell'io', fautore del colonialismo e del progetto di estendere l'influenza francese sui Paesi orientali ... Egli ha messo la sua penna al servizio del colonialismo ..., afferma che i popoli orientali non sono pronti a camminare fianco a fianco dei popoli occidentali, essendo inferiori a questi dal punto di vista umano. Se però dobbiamo giudicare i due libri che egli ha scritto sull'Oriente, *Une enquête aux pays du Levant* («Taḥqīq fī bilād al-Šarq al-adnā») e *Un jardin sur l'Oronte* («Ḥadīqa 'alā nahr al-'Āṣī»), da un punto di vista letterario, vi riscontriamo un'originalità nella descrizione, una precisione nell'espressione, una vasta immaginazione che non ritroviamo in tanti altri libri che suoi compatrioti hanno dedicato allo stesso soggetto ... Se Barrès non avesse infilato la politica e la religione in tutto ciò che ha scritto sull'Oriente, quelle due opere sarebbero tra le cose migliori scritte sugli orientali, e questo a giudizio degli orientali stessi¹⁰.

Al contrario, lo scrittore Henry Bordeaux, che viene presentato come l'allievo di M. Barrès, perché era colui che con maggior convinzione ne sosteneva le idee, mostrandosi nei suoi libri sull'Oriente non meno aggressivo del

⁸ Ḥabīb Ḡāmātī, *al-Adibāt al-ūrūbbiyāt*, cit., p. 1211.

⁹ M. Barrès rivendicava l'annessione alla Francia della Siria e del Libano (Paesi sui quali la Francia esercitava un mandato), così come era avvenuto con la Tunisia e il Marocco. Su M. Barrès si veda A. Thibaudet, *Storia della letteratura francese dal 1789 ai nostri giorni [1936]*, trad. di J. Graziani, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 501-506.

¹⁰ Ḥabīb Ḡāmātī, *Udabā' Faransā alladīna anṣafū al-Šarq wa zumalā'uhum alladīna asā'ū ilayhi* («Gli scrittori francesi che hanno reso giustizia all'Oriente ed i loro colleghi che lo hanno danneggiato»), «al-Hilāl», 41/7, 1 maggio 1933, pp. 878-884, part. pp. 879-880.

maestro, non aveva saputo efficacemente dosare le sue convinzioni politiche con le esigenze della letteratura e dell'arte, dando vita ad opere di pura propaganda, prive quindi di valore:

Egli non dimentica mai, nemmeno per un istante, di essere un francese e che la Francia è mandataria sulla Siria e il Libano, e che tale deve restare ... Bordeaux appartiene alla schiera di coloro che ... visitano l'Oriente senza guardare, e se guardano non vedono o non vogliono vedere, e se sentono non ascoltano e non vogliono ascoltare¹¹.

L'opera 'orientale' nella quale Bordeaux aveva presentato, a giudizio di molti critici, un'immagine degli arabi assolutamente distante dalla verità era *Yamilé sous les cèdres*. In questo romanzo, ambientato in Libano e pubblicato nel 1923¹², il narratore francese si sarebbe affidato esclusivamente alla sua fantasia, trascurando intenzionalmente la realtà della vita libanese, e questo al fine di offrire al lettore europeo l'immagine falsata di un mondo legato a tradizioni arcaiche barbare e feroci, ostile al nuovo e incapace di edificare una società basata sulle regole della convivenza civile. L'obiettivo naturalmente era giustificare la presenza 'civilizzatrice' della Francia in Medio Oriente e mostrare la natura intrinsecamente intollerante degli arabi¹³. Anche il libanese As'ad Dāgīr, che aveva tradotto il romanzo in arabo con il titolo *'Umar wa Ġamīla*, aveva preferito tagliare quei passi in cui, a suo parere, Bordeaux aveva descritto l'intolleranza come il sentimento cui erano improntate le relazioni tra le diverse comunità religiose in Libano. Non solo, infatti, egli riteneva tale rappresentazione falsa, ma anche dannosa per la società mediorientale¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, pp. 880-881.

¹² Il romanzo narra l'infelice storia d'amore tra un giovane musulmano, Omar, e la bella e coraggiosa Yamilé, appartenente a una famiglia maronita della regione del Kesrawan. Il romanzo si conclude con la morte di Yamilé, che viene uccisa dai suoi familiari per essersi innamorata del musulmano Omar, e per averlo in seguito sposato.

¹³ Lo studioso francese Albert Thibaudet definisce *Yamilé sous les cedres* «tendenzioso romanzo dell'occupazione francese». Cfr. *Storia della letteratura francese*, cit., p. 468.

¹⁴ In particolare, As'ad Dāgīr aveva tagliato dal romanzo di Bordeaux tutti i riferimenti agli scontri tra maroniti e drusi avvenuti in Libano nel 1860, che costituiscono lo sfondo su cui si svolge la vicenda narrata. Lo scrittore libanese Michel Salīm Kāmid fu il solo, in quell'occasione, a criticare la scelta di Dāgīr, accusandolo di aver deturpato l'opera. A suo giudizio, questa meritava di essere proposta integralmente in quanto conteneva per gli arabi, ma soprattutto per i libanesi, una lezione straordinaria. Alla luce dei fatti cruenti del 1860, Bordeaux aveva voluto dare un contributo personale al processo di pacificazione della società libanese ancora ferita da quella tragedia,

Un ennesimo difetto attribuito agli orientalisti improvvisati è quello di non riuscire a percepire né le differenze che esistono all'interno della realtà che viene definita orientale — realtà multiforme, ma che essi trattano come se fosse un unico blocco compatto —, né di cogliere le difformità tra le varie epoche, attribuendo all'età moderna fenomeni tipici del passato, ormai superati. Questi scrittori europei non si sentono mai vincolati, nelle loro opere, a un tempo e a un luogo.

Sarebbe stato soprattutto Pierre Frondaie ad aver dato prova di assoluta incapacità (o mancanza di volontà) di rilevare le forti differenze, i molteplici contrasti che esistono all'interno del mondo arabo e perfino all'interno della stessa società, attribuendo agli uni ciò che appartiene agli altri:

Tra coloro che hanno scritto sull'Oriente c'è Pierre Frondaie; a lui si deve rimproverare il fatto di aver lasciato briglia sciolta alla sua fantasia più del dovuto, e di aver mescolato ciò che ha visto in Marocco e Algeria con ciò che ha visto in Egitto, Siria e Libano. Gli abitanti dei paesi musulmani, ai suoi occhi, sono tutti arabi; le loro tradizioni, i loro usi e costumi, la loro lingua, la loro storia, sono ai suoi occhi un blocco assolutamente uniforme, dato che sono tutti arabi ... Nella sua opera, intitolata *L'eau du Nil* («Mā' al-Nīl»), vi sono tante inezie e sciocchezze da risultare ridicole. Frondaie, nei suoi scritti sull'Oriente, non è stato giusto, ma d'altronde le sue opere dal punto di vista letterario non valgono nulla ...¹⁵.

Ma lo scrittore francese che ottiene una netta condanna per l'aggressività che manifesta nei confronti degli orientali, per la volontà di considerare la civiltà occidentale come l'unica forma di civiltà possibile, e che non esita a dividere l'umanità in categorie distinte e separate, ponendo da una parte i popoli civilizzati europei destinati a dominare, e dall'altra il resto dell'umanità che

cosicché egli giudica *Yamilé* un romanzo immortale, in cui l'autore aveva saputo rappresentare l'antica vita libanese qual era veramente. «La fantasia non vi ha alcuna parte — scrive Kāmid — né vi si respira profumo di affettazione. *Monsieur* Bordeaux è il solo occidentale che sia riuscito a rappresentare e a ritrarre quella vita con i suoi colori teneri e tristi ... Questo romanzo è superiore a tutti gli altri romanzi francesi che sono stati scritti sul nostro paese ...». Cfr. Michel Salīm Kāmid, *Sūriyā wa Lubnān fī nazar al-Ġarb* («Siria e Libano agli occhi dell'Occidente»), «al-Muqataf», 75/1, giugno 1929, pp. 74-79, a p. 76. H. Bordeaux è anche autore di un'opera sui viaggiatori occidentali in Oriente, intitolata *Voyageurs d'Orient*, 2 voll., Paris, Librairie Plon, 1926, e del libro *Dans la montagne des Druzes*, pure del 1926, una sorta di diario del viaggio che egli effettuò nel *ġabal al-Drūz* in Siria. Anche queste opere furono recensite da Michel Salīm Kāmid. Si veda «al-Muqataf», 75/2, luglio 1929, pp. 193-196.

¹⁵ Ḥabīb Ġāmātī, *Udabā' Faransā*, cit., p. 883.

può solo essere dominato, è Louis Bertrand, che si merita l'appellativo di «colonialista razzista»¹⁶:

Quest'uomo ha il cuore nero come la pece. Egli ha affermato che l'Occidente dovrebbe organizzare una nuova crociata. Le pagine che ha scritto sull'Egitto sono quanto di più spregevole abbia finora partorito la mente di uno scrittore ... Se c'è uno scrittore che gli egiziani e i loro fratelli arabi dovrebbero ricevere addirittura a suon di bastonate, questo è Bertrand¹⁷.

Tra le riviste prese in esame la sola a non esprimere un giudizio critico nei riguardi di L. Bertrand, e in genere degli altri scrittori francesi che, come lui, furono sostenitori di una visione reazionaria e che, insieme all'appoggio dato alla politica colonialistica occidentale, si pronunciarono spesso contro la democrazia, mettendo in discussione i principi stessi della Rivoluzione francese, fu *Al-Mašriq*. Il fatto che per alcuni di questi scrittori si realizzò, in quegli anni, un ritorno alla religione cattolica, vista però in un'ottica fortemente conservatrice, una religione che, come afferma il critico francese René Lalou, essi associavano alle «idee di ordine e di gerarchia»¹⁸, fu la ragione che spinse *Al-Mašriq*, la quale esprimeva il punto di vista dei gesuiti libanesi, ad elogiarli, a manifestare nei loro confronti un'ammirazione che confligge con le forti riserve che altre riviste arabe espressero invece nei loro riguardi. Louis Cheikho, prestigioso direttore di *Al-Mašriq*, usa toni entusiasti per parlare di Bertrand, esaltandone la fede e la devozione, soffermandosi sul suo progetto di glorificazione della religione cattolica, senza mai accennare alle scelte reazionarie che egli effettuò sia in politica interna sia estera¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 885.

¹⁸ R. Lalou, *Histoire de la littérature française contemporaine (1870 à nos jours)*, 2 voll., Paris, Presses Universitaires de France, 1946, vol. I, p. 90.

¹⁹ Cheikho condannerà invece gli scrittori che esprimevano quello che si può definire uno «scetticismo disincantato» nei confronti della religione, in virtù del quale essi poterono in realtà conservare un sereno distacco da ogni fanatismo e intolleranza, e farsi paladini di un sentimento di solidarietà universale, sconosciuto agli scrittori cattolici integralisti. È il caso di Anatole France, verso il quale Cheikho usò parole durissime, allorché ne commemorò la morte, avvenuta nel 1924. Cfr. L. Cheikho, *Al-dunyā wa 'l-dīn fi 'ām ḥamsa wa 'iṣrīn* («Il mondo e la religione nell'anno mil-lenovecentoventicinque»), «al-Mašriq», 24/1, gennaio 1926, pp. 58-62, a p. 58.

Se L. Bertrand non ha remore a rivelare apertamente le sue convinzioni riguardo a una sostanziale divisione del mondo e degli uomini, vi sono altri scrittori che, pur coltivando nell'intimo la medesima volontà di dominio, si servono di parole ambigue, di «parole mielate per nascondere il male che pervade l'animo europeo, che coltiva l'inclinazione all'egemonia e al colonialismo»²⁰. Uno di questi artisti, che guardano con timore ai mutamenti che si stanno verificando in Oriente, perché dimostrano a un Occidente fino a poco prima convinto del contrario che l'Oriente «immutabile» ha cominciato a cambiare, ed è ora in grado di avanzare con la corrente del progresso dopo essere rimasto stagnante per secoli, è Paul Valéry. L'egiziano Ibrāhīm al-Miṣrī analizza nello specifico il pensiero del poeta francese riguardo ai rapporti tra Occidente e Oriente come egli lo formula nell'opera *Regards sur le monde actuel*, e vi scorge sostanzialmente la preoccupazione di un intellettuale convinto della necessità che l'Occidente continui ad esercitare la propria egemonia sui popoli orientali, in virtù della sua pretesa superiorità²¹. Valéry si oppone così a quello che Ibrāhīm al-Miṣrī chiama lo «spirito nuovo», lo «spirito universale» che, a suo parere, stava diffondendosi nel mondo, e che avrebbe portato, infine, alla fusione di tutte le culture in una sola e al trionfo di un sistema mondiale che non facesse più gli interessi di un gruppo o di una nazione, ma di tutti gli uomini. In questo futuro sistema mondiale sarebbero sorte istituzioni sovranazionali, con il fine di garantire la serenità, il progresso e la pace per tutti, figli di un'unica civiltà. Scrive al-Miṣrī:

A me pare che ... Valéry rimanga nel più profondo un vero europeo. Ossia non è il destino dell'umanità ad interessarlo; è solo il destino dell'Europa a suscitare dentro di lui rabbia, preoccupazione e ribellione. Egli è un europeo che difende l'Europa e richiama l'attenzione dei suoi figli verso ciò che ne minaccia il futuro; egli cerca di correggerne la politica tradizionale nell'interesse dell'Europa e non nell'interesse dell'umanità. Ma chi suscita dentro di lui queste sensazioni e contro chi egli invoca la riforma dell'Europa? Rispondo senza esitare: contro l'Oriente e contro gli orientali. Egli teme per l'Europa l'assalto dell'Oriente, armato con le sue stesse armi. Guarda all'Estremo Oriente come a un nemico acerrimo che cresce, si irrobustisce, si civilizza e si accinge a compiere il gran salto. E non solo l'Estremo

²⁰ Ibrāhīm al-Miṣrī, *Nazarāt fi 'l-'ālam al-ḥādīr* («Sguardi al mondo odierno»), «al-Hilāl», 40/1, 1 novembre 1931, pp. 81-87, a p. 86.

²¹ Benché Paul Valéry non abbia scritto un libro di viaggio o un'opera che si possa classificare come 'orientale', viene qui citato perché il suo libro *Regards sur le monde actuel* contiene valutazioni sulla realtà orientale che suscitano scalpore tra i critici arabi.

Oriente, egli teme tutti i paesi dell'Oriente arabo ... Così avverte gli europei che devono stare in guardia, aprire gli occhi sui pericoli che li circondano ... Egli dice loro di rinunciare ai conflitti del passato e di formare un fronte unito contro l'Oriente e la sua rinascita²².

Intellettuali come Valéry oppongono all'auspicato progetto della creazione di istituti sovranazionali il disegno di un'unione degli stati europei, che si dovrebbe realizzare non sulla base di un'identità fortemente sentita e condivisa, di una comune cultura, bensì dell'egoismo sociale e dell'intolleranza razziale, ma, soprattutto, sulla base della comune ostilità nei confronti dell'Oriente, la cui avanzata dev'essere in tutti i modi contrastata, se non si vuole perdere il predominio che oggi l'Europa esercita²³:

Di ogni unità che l'Europa realizza è l'Oriente a pagare il prezzo. Questo è ciò che dobbiamo capire. Io con l'amore profondo che porto a Valéry come poeta ed artista, e con tutto il rispetto per il suo ultimo libro [*Regards sur le monde actuel*], non posso impedirmi di provare orrore quando lo sento dire che i politici europei hanno svenduto la loro civiltà agli orientali ..., come se la civiltà dovesse essere limitata a una sola razza a esclusione delle altre, a un solo continente a esclusione degli altri, o a una sola idea ... Non è questo il colonialismo in sé?²⁴.

A parere di al-Miṣrī, Valéry esprime una concezione del mondo e della vita che appartiene al passato; egli non sarebbe in grado di cogliere lo spirito dell'epoca – di solidarietà e collaborazione tra le diverse culture – e di adeguarsi. Intimorito dall'idea che l'Europa possa perdere la supremazia che oggi esercita, e incapace d'altronde di rendersi conto delle implicazioni negative che tale atteggiamento, qualora dovesse persistere, avrebbe per l'Europa stessa, egli invoca un isolamento che, alla fine, si sarebbe rivelato controproducente. Secondo al-Miṣrī, infatti, l'unica speranza per l'Europa di conservare il suo primato anche in futuro sta nel mettere la sua scienza, la sua cultura e la sua civiltà al servizio dell'umanità, ponendosi alla guida di quel nuovo orien-

²² Ibrāhīm al-Miṣrī, *Nazarāt fi 'l-'ālam al-ḥādir*, cit., pp. 86-87.

²³ Si può osservare che al-Miṣrī presenta una valutazione sempre negativa del progetto di unione degli Stati europei, caldeggiato già in quegli anni da alcuni intellettuali occidentali. Egli percepisce tale progetto essenzialmente come un tentativo di creare un blocco antiorientale che impedisca il rafforzamento dell'economia dei Paesi asiatici, mantenendoli in uno stato di dipendenza dall'Europa. Si veda per esempio la recensione effettuata da al-Miṣrī al libro di Lucien Romier, *La promotion de la femme* («Irtiqā' al-mar'a»), «al-Hilāl», 39/9, 1 luglio 1931, pp. 1337-1341.

²⁴ Ibrāhīm al-Miṣrī, *Nazarāt fi 'l-'ālam al-ḥādir*, cit., p. 87.

tamento che si va osservando nel mondo, e che solo le può garantire un prestigio autentico. Ogni progetto contrario, spiega al-Miṣrī,

non farà che accrescere nell'altro blocco la consapevolezza delle proprie forze, lo spingerà ad unirsi e ad allearsi, e allora forse la situazione potrebbe capovolgersi. La vittoria potrebbe davvero arridere all'Oriente 'rinascete', operoso, ambizioso, come lo stesso Valéry prevede²⁵.

Il famoso orientalista e scrittore Ernest Renan – che fu di frequente oggetto di interesse da parte della stampa araba – non suscitò nei critici un giudizio unanime, bensì sentimenti di varia natura, talvolta anche fortemente ostili.

I giudizi negativi della rivista *Al-Mašriq* furono condizionati dalle posizioni scettiche espresse dall'orientalista francese in materia religiosa, ovvero dalle riserve che Renan esprime nei confronti della divinità di Cristo, in particolare nella sua celebre opera *Vie de Jésus*. Anche la rivista *Al-Manār* («Il Faro»), fondata al Cairo da Muḥammad Rašīd Riḍā nel 1899, usa spesso nei confronti di Renan parole dure, stigmatizzando il tono denigratorio di cui l'orientalista francese si servì talvolta nel rappresentare la realtà islamica ed araba²⁶. Da parte sua, invece, il critico della rivista *Al-Hilāl*, Ḥabīb Ġāmātī, inserisce Renan nel gruppo di coloro che si occuparono delle questioni orientali con imparzialità, sostenuto, in questa sua tendenza a registrare la verità, dal fatto di non essere né un romanziere e neppure un politico, bensì uno studioso e uno storico. Renan sarebbe rifuggito dalla fantasia ingannevole per attenersi ai fatti. Ġāmātī non teneva, peraltro, in conto che molti di quegli autori che e-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Lo stesso Muḥammad Rašīd Riḍā usò toni aspri nei confronti di Renan, in occasione della commemorazione che l'Università egiziana del Cairo aveva organizzato, nel 1923, per il centenario della nascita dello scrittore francese. Si legge sulla rivista: «Renan è uno scrittore francese eloquente, ma anche un eretico, diventato famoso in Egitto e in altri paesi arabi per la sua conferenza sull'Islām e la scienza, in cui usa tutta la forza della sua eloquenza per calunniare l'Islām e la nazione araba ... La cosa sorprendente è che l'Università si sia data pena di commemorare, in occasione del centenario della sua nascita, quest'eretico, calunniatore delle religioni islamica e cristiana insieme, benché non abbia prodotto alcunché di utile per l'umanità ...». Cfr. Muḥammad Rašīd Riḍā, *Dikrā Renan fi 'l-ġāmi'a al-miṣriyya* («La commemorazione di Renan all'Università egiziana»), «al-Manār», 24/4, 16 aprile 1923, pp. 303-309, a p. 303. Anche Naġīb al-Armanāzī scrisse, in quell'occasione, un articolo molto critico in cui esprimeva forti riserve verso le idee di Renan, in particolare quelle riguardo all'Islām, che l'orientalista francese giudicava incapace di assimilare le conquiste della modernità. Si veda *Ṭā'ifa min arā' Renan* («Alcune delle idee di Renan»), «al-Muqataf», 63/1, luglio 1923, pp. 9-17.

gli aveva censurato per i pregiudizi nutriti verso i semiti e gli orientali erano stati in larga misura influenzati proprio dalle teorie di Renan, che fu uno dei maestri della generazione francese nel periodo tra il 1870 e il 1890²⁷, e che contribuì a dare una giustificazione 'scientifica' alle teorie relative a una diversità sostanziale tra le razze, ed alla superiorità della razza ariana rispetto a quella semitica²⁸.

Alle scrittrici e letterate europee che avevano lasciato memoria dei propri viaggi orientali si riconosce generalmente una maggiore aderenza alla realtà rispetto ai colleghi uomini, una volontà e una capacità di trattare imparzialmente le cose orientali, e di adempiere così ai doveri dell'ospitalità ricevuta²⁹.

Un posto rilevante lo occupa la francese Juliette Adam, a cui numerose riviste dedicarono in più occasioni articoli in cui si metteva in rilievo il vincolo speciale che la legò all'Egitto, tramite il leader nazionalista Muṣṭafā Kāmil:

[Juliette Adam] è colei che si batté per l'Egitto come un titano, servendosi della sua penna come di un'arma, e che fu per Muṣṭafā Kāmil una specie di cassa di risonanza che rilanciò in ogni parte dell'Occidente le parole di quel leader nazionalista ... in un periodo in cui la sua voce era la voce stessa dell'Egitto, e i suoi auspici erano gli auspici dell'Egitto ... *Madame Juliette* ... è una di quelle scrittrici che si sono gettate nella mischia ... delle controversie politiche, e lo hanno fatto con fede e

²⁷ Sull'influenza che Renan esercitò sulla vita culturale francese di quel periodo si veda Lalou, *Histoire de la littérature*, cit., vol. I, pp. 15-21.

²⁸ Renan scrive tra l'altro: «Ainsi la race sémitique se reconnaît presque uniquement à des caractères négatifs: elle n'a ni mythologie, ni épopée, ni science, ni philosophie, ni fiction, ni arts plastiques, ni vie civile; en tout, absence de complexité, de nuances, sentiment exclusif de l'unité ... L'infini, la diversité, le germe du développement et du progrès semblent refusés aux peuples dont nous avons à parler. En tout chose, on le voit, la race sémitique nous apparaît incomplète par sa simplicité même». Cfr. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Calmann Lévy, s.d., pp. 16-17.

²⁹ Sin dalla prima metà dell'Ottocento l'Egitto fu meta di visitatrici europee. Una delle prime donne europee a visitare la Valle del Nilo e a risiedervi fu la francese Suzanne Voilquin che, dopo aver aderito al sansimonismo, accolse l'invito di 'Padre' Barthélemy Enfantin (uno dei principali discepoli di Saint-Simon, che si volse verso posizioni mistiche e i cui seguaci si proponevano una riforma dell'umanità) a recarsi in quel paese. Del suo soggiorno in Egitto, durato dal 1834 al 1836, S. Voilquin parla estesamente nella sua autobiografia pubblicata nel 1865. Si veda S. Voilquin, *Memorie di una figlia del popolo, La sansimoniana in Egitto*, trad. di G. Conti, Firenze, Giunti, 1989, pp. 103-231.

lealtà, con imparzialità e coraggio, per il bene dell'Oriente e per la libertà, non per il bene dell'Occidente e del colonialismo³⁰.

Henriette Renan fu un'altra donna che conquistò l'ammirazione incondizionata di coloro che ne se occuparono, a differenza di suo fratello Ernest. Già nel 1912 il poeta Amīn al-Rīḥānī aveva usato, parlando di lei, parole di elogio³¹. Da parte sua, Ḥabīb Ġāmātī giudica Henriette Renan la letterata europea

che più ammirò le civiltà orientali antiche, la bellezza della natura nelle regioni dell'Oriente, la più nobile delle donne che misero piede in terra santa, la più eloquente scrittrice che parlò dell'anima orientale, dell'indole orientale, del genio dell'Oriente³².

La sola scrittrice le cui opere furono stroncate, poiché in esse esprimeva giudizi sull'Oriente viziati dalle sue convinzioni politiche oltre che dalla mancanza di competenza, e che fu censurata anche sotto il profilo umano, fu Paule-Henry Bordeaux³³, figlia di Henry Bordeaux, della quale Ġāmātī afferma:

Ha ereditato dal padre la malattia di dare giudizi affrettati, di parlare di cose che non capisce e di occuparsi di argomenti di cui ha solo una vaga conoscenza. I suoi scritti sull'Oriente non vivranno a lungo perché mancano di ciò che mancava anche a quelli di suo padre: un pensiero brillante, un ingegno acuto, un intuito infallibile, e una descrizione degli eventi e della realtà fedele e scrupolosa³⁴.

³⁰ Ḥabīb Ġāmātī, *Al-Adibāt al-urūbbiyāt*, cit. p. 1212. Fu la rivista *Al-Muqataṭaf* a dedicare uno dei primi articoli alla scrittrice francese. Cfr. *Madām Adam*, 29/9, settembre 1904, pp. 819-821.

³¹ Amīn al-Rīḥānī, *Renan wa šaḡiqatuhu fi Sūriyā sanat 1860* («Renan e sua sorella in Siria nel 1860»), «al-Hilāl», 20/8, 1 maggio 1912, pp. 480-484, a p. 484. Henriette non scrisse alcuna opera, ma ispirò spesso il fratello Ernest, che le dedicò pagine di grande intensità nella prefazione alla sua famosa opera *Vie de Jésus*, in cui ammette il suo debito (e la sua riconoscenza) verso la sorella. Henriette accompagnò il fratello nel viaggio che egli effettuò in Oriente, su incarico del governo francese, nel 1860-61. Ammalatasi in Libano, morì nel settembre del 1861, e fu sepolta in un paesino della montagna libanese non distante da Biblos.

³² Ḥabīb Ġāmātī, *al-Adibāt al-urūbbiyāt*, cit. p. 1212.

³³ Una delle opere orientali di Paule-Henry Bordeaux si intitola *Une princesse babylonienne chez les Druzes*. Pubblicato nel 1928, il romanzo è ambientato in Libano. Nel 1933 fu tradotto in arabo da Michel Salīm Kāmid.

³⁴ Ḥabīb Ġāmātī, *al-Adibāt al-urūbbiyāt*, cit., p. 1214.

Passando, infine, agli autori ai quali si riconosce il merito di aver cercato di trasmettere, nei propri scritti, l'immagine dell'Oriente più verosimile possibile, il posto d'onore lo ottiene Alphonse de Lamartine. Al poeta francese viene espressa ammirazione unanime per aver egli giudicato, si afferma, nella famosa opera *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient*³⁵, gli orientali con rispetto e imparzialità, invocando un avvicinamento tra Oriente e Occidente sulla base di nobili sentimenti e di interessi comuni, e non una contrapposizione frontale. Le maggiori riviste dell'epoca dedicarono al poeta, nel 1933, in occasione del centenario del suo viaggio in Oriente, lunghi articoli³⁶, e Ğāmātī esprime un sentimento pressoché comune allorché afferma:

noi arabi, avremmo dovuto festeggiare il centenario del viaggio di Lamartine in Oriente come un grande avvenimento [letterario], così come hanno fatto in Francia, e questo perché l'Oriente è debitore al poeta, il quale ne ha preso le parti e ne ha descritto le virtù³⁷.

Per lo scrittore romantico francese il viaggio in Oriente sarebbe stato il ritorno a una specie di patria ideale, che egli aveva sognato per tutta la vita. Scrive il poeta Māriūs Šumayyil:

Egli partì, come un moderno Ulisse, alla ricerca della sua Itaca e l'Itaca di Lamartine non era altro che l'Oriente, a cui egli anelava perché potesse riflettere il suo genio e lasciare così a questo mondo di tenebre, tormentato da dubbi e tragedie, un bene che lo nutre da un secolo a questa parte³⁸.

Ğābīb Ğāmātī pone Lamartine su un piano di superiorità rispetto agli altri scrittori francesi che si erano occupati dell'Oriente, in virtù del suo desiderio

³⁵ L'opera fu pubblicata nel 1835. Nel 1853 Lamartine scrisse *Nouveau Voyage en Orient*, questa volta dopo un soggiorno in Asia Minore.

³⁶ Si veda per esempio il lungo articolo, in cinque puntate, pubblicato dalla rivista *Al-Mašriq* e firmato da Aġnatiūs Sarkīs, *Lamartine fi Lubnān wa Sūrīya, tammūz 1832-nīsān 1833* («Lamartine in Libano e in Siria, luglio 1832-aprile 1833»), 31/4, aprile 1933, pp. 270-277; 31/5, maggio 1933, pp. 372-380; 31/6, giugno 1933, pp. 439-445; 31/7, luglio 1933, pp. 526-533; 31/8, agosto-settembre 1933, pp. 607-612.

³⁷ Ğābīb Ğāmātī, *Kātib faransī anšafa al-Šarq* («Uno scrittore francese che ha reso giustizia all'Oriente»), «al-Hilāl», 41/5, 1 marzo 1932, pp. 649-653, a p. 650.

³⁸ Māriūs Šumayyil, *Lamartine fi rubū' al-Šarq* («Lamartine nei territori dell'Oriente»), «al-Muqtataf», 83/2, luglio 1933, p. 139-149, a p. 139.

sincero di conoscere quelle verità che i suoi connazionali ignoravano sugli orientali, proponendosi poi di divulgarle appena rientrato in patria. Sarebbe stato il profondo senso di giustizia e il desiderio di lottare contro ogni vessazione a spingere Lamartine a meditare un simile progetto. Di conseguenza, sostiene Ğāmātī,

tutte queste qualità, unite al talento poetico di Lamartine e alla sua propensione istintiva per l'Oriente, hanno fatto della sua relazione di viaggio [sul Medio Oriente] il più sincero resoconto mai scritto da un viaggiatore occidentale³⁹.

I critici europei concordano invece, in linea di massima, sul fatto che lo scrittore e poeta francese, in realtà, maturò la decisione di pubblicare la sua relazione di viaggio solo molto tempo dopo essere tornato in patria, e che, colpito da una crisi interiore che lo indusse a rinunciare ad alcune delle sue antiche convinzioni politiche, filosofiche e religiose, tagliò gran parte delle sue memorie, e vi aggiunse molto altro, mescolando cioè la realtà con la fantasia, l'utile con il dilettevole, intendendo per dilettevole leggende e poesie, e per utile le sue idee sociali che riteneva meritevoli di essere divulgate⁴⁰.

Per concludere, si deve rilevare che i collaboratori delle riviste prese in esame non opposero mai all'atteggiamento di chiusura verso le culture extraeuropee, espresso da alcuni degli autori le cui opere essi recensirono, un analogo rifiuto. Nella maggior parte dei casi, i critici arabi dimostrarono la capacità di guardare alla cultura europea in profondità e nelle sue molteplici manifestazioni, e affermarono la volontà di stabilire salde connessioni con le correnti culturali occidentali più aperte e democratiche. Il merito di questi intellettuali arabi sta nell'aver saputo cogliere la complessità della cultura europea, che aveva espresso (in particolare, negli anni compresi tra le due guerre) movimenti reazionari e illiberali, ma aveva anche dato vita a correnti culturali dalla portata rivoluzionaria per il futuro dell'umanità. Negli articoli in cui si occupò della

³⁹ Ğābīb Ğāmātī, *Kātib faransī*, cit., p. 650.

⁴⁰ Anche E. Said giudica Lamartine «incorreggibile creatore di un Oriente del tutto immaginario». Cfr. *Orientalismo*, cit., p. 179.

cosiddetta letteratura esotica, Ibrāhīm al-Miṣrī⁴¹ fece di frequente accenno anche ai nuovi movimenti culturali europei (con i quali egli si dichiara in piena sintonia), che, contrariamente a quanto sostenevano i conservatori vecchio stile, affermavano la necessità di scambio e di collaborazione con altre civiltà, in particolar modo tra gli artisti e gli scrittori. Mu'āwiyya Nūr, che per *Al-Muqtataf* scrisse alcuni articoli dedicati a movimenti e autori dell'avanguardia occidentale⁴², si dichiara spiritualmente vicino a quel gruppo di scrittori europei la cui azione era improntata alla ricerca di cooperazione tra diverse culture. Alla testa di questo movimento, spesso definito di «nuovo umanesimo», i critici arabi pongono l'inglese Herbert G. Wells⁴³ e il francese Romain Rolland⁴⁴. Intellettuali come Wells e Rolland si proponevano il nobile obiettivo di servire tutti gli uomini, non solo gli europei, e questo perché temevano il danno che derivava dall'assecondare sentimenti di ostilità reciproca tra le nazioni; soprattutto, essi avevano saputo ricavare una lezione dalla tragedia della prima guer-

⁴¹ Ibrāhīm al-Miṣrī fu, tra l'altro, esponente del gruppo letterario d'avanguardia *Ġamā'at al-Madrasa al-Ḥadīṭa* («Il gruppo della Scuola Moderna»), i cui membri furono influenzati in modo sostanziale dalla cultura e dalla letteratura europee. Essi si erano formati leggendo autori francesi, inglesi, americani e italiani. Tra questi ultimi, i più noti erano Dante, Boccaccio e Pirandello. Furono però gli scrittori russi, come Puskin, Gogol', Lermontov, Turgenev, Tolstoj, Dostoevskij, etc., a suscitare l'ammirazione degli scrittori del gruppo. Su *al-Madrasa al-Ḥadīṭa* cfr. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea*, cit., pp. 220-222; S. Hafez, *The Genesis of Arabic Narrative Discourse*, London, Saqi Books, 1993, pp. 215-232.

⁴² Si veda tra l'altro l'articolo intitolato *Al-ittigāhāt al-ḥadīṭa fi 'l-funūn wa 'l-ādāb al-mu'āšira* («Le moderne tendenze nelle arti e nelle letterature contemporanee»), 80/3, marzo 1932, pp. 298-302, dedicato alle nuove correnti letterarie inglesi, espresse da autori come Aldous Huxley, D.H. Lawrence e Virginia Woolf.

⁴³ Cfr. in particolare l'articolo di Mu'āwiyya Nūr, *Al-isti'mār wa 'l-ḥadāra* («Il colonialismo e la civiltà»), «al-Muqtataf», 84/4, aprile 1934, pp. 417-422, a p. 418. Nel corso degli anni, H.G. Wells sollecitò l'interesse di numerosi critici arabi. Tra coloro che più di frequente si occuparono dello scrittore inglese si ricorda l'egiziano Salāma Mūsā, il quale gli dedicò molti articoli, pubblicati soprattutto sulla rivista *Al-Hilāl*. Cfr. *Man as'ad ḥalā^{an}: nahnu am aslāfunā? Rā'y al-mistir Wells, al-kātib al-inkilīzī al-mašhūr* («Chi vive una condizione più felice: noi o i nostri antenati? L'opinione di mister Wells, il famoso scrittore inglese»), «al-Hilāl», 35/10, 1 giugno 1927, pp. 991-992; *Maḡnūn am malik* («Folle o re?»), *ibid.*, 35/10, 1 agosto 1927, pp. 1166-1171; *'Uzamā' al-'ālam al-'ašara, man hum wa li-madā 'uzamā'?* («I dieci uomini insigni del mondo, chi sono e perché sono insigni?»), *ibid.*, 36/8, 1 giugno 1928, pp. 916-924. Inoltre, Salāma Mūsā dedicò a Wells molte pagine del suo libro sulla letteratura inglese contemporanea, intitolato *Al-adab al-inkilīzī al-ḡadīd* («La nuova letteratura inglese»), al-Qāhira, al-Maṭba'a al-'ašriyya bi-Miṣr, 1933.

⁴⁴ Nel 1927 'Umar Fāḥūrī tradusse in arabo l'opera di Romain Rolland, *Mahatma Ghandi*, scritta nel 1924, in cui lo scrittore francese espone l'idea ghandiana della non violenza.

ra mondiale, che era scoppiata per avere le nazioni coltivato ciecamente sentimenti come l'inimicizia razziale, l'odio, l'avidità, mettendo in atto una politica miope finalizzata al raggiungimento di vantaggi immediati, senza curarsi delle conseguenze nefaste nel lungo periodo⁴⁵.

⁴⁵ Mu'āwiyya Nūr, *Al-isti'mār*, cit., p. 418.

ERMETISMO 'PROFETICO' E 'MAGICO' IN UNA FONTE ARABA
DEL *LIBER DE QUATTUOR CONFECTIONIBUS*

CARMELA BAFFIONI

Il *Liber de quattuor confectionibus* è un insieme di 'ricette' che consentirebbero di catturare, senza cacciarli, animali feroci, animali selvatici, uccelli e rettili. Esso è conservato nel ms Montpellier 277, risalente al XV secolo (ff. 64r-65v)¹. Il testo è noto nel mondo latino già nel XIII secolo, attraverso Guglielmo di Alvernia e lo *Speculum astronomiae*². Una sua versione araba, di parecchio anteriore, si trova nell'Epistola 52 del *corpus* degli Iḥwān al-Ṣafā'³, dedicata alla magia.

Già Yves Marquet, uno dei maggiori studiosi degli Iḥwān, fa riferimento a questo testo, riportandone anche l'*incipit*⁴, ma lo ricollega alla «scuola di medi-

¹ Cfr. R.P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, I. L'astrologie et les sciences occultes*, avec un appendice sur l'Hermetisme arabe par L. Massignon, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1981 (rist. anast. ed. 1950).

² Cfr. A. Sannino, *Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone*, «Studi Medievali», 41, 2000, pp. 151-209, a p. 180. L'edizione del testo di cui ci occupiamo si trova alle pp. 180-189.

³ Cfr. *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā' wa Hullān al-Wafā'*, 4 voll., Bayrūt, Dār al-Ṣādir, 1957 (d'ora in poi indicato come *Rasā'il*), vol. IV, pp. 450, 17-455, 21, tradotto in C. Baffioni, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Rasā'il degli Iḥwān al-Ṣafā'*, Roma, Istituto Nazionale per la Storia antica, 1994, alle pp. 421-430; per il riferimento alla versione latina cfr. *ibid.*, p. 425. Alla luce della collazione fra i due testi, sarebbe ora possibile apportare qualche modifica a tale traduzione, che fu comunque, a quanto ne so, la prima in una lingua occidentale.

⁴ Nella forma: «Dixit Aristoas: Vidistine, Hermetem [*sic*], hec animalia silvatica sive lupos vel aves qualiter possint capi hec predicta? Dixit Hermes: O Aristoas ... etc.». Cfr. Y. Marquet, *Les références à Aristote dans les Épîtres des Iḥwān al-Ṣafā'*, in *Individu et société. L'influence d'Aristote*

cina» di Montpellier ponendolo fra il XIV e il XV secolo⁵. Più in particolare, egli lo considera «di bassa qualità» (sembrerebbe, sia dal punto di vista linguistico che da quello dei contenuti), oltre che lontano dalla versione degli Iḥwān⁶.

Ho però avuto modo, recentemente, di collazionare i due testi (d'ora in poi, rispettivamente, *QC* e *I*), e di dedurre che l'*excerptum* iḥwāniano – nonostante che significative differenze sussistano fra loro, sia nella struttura, sia nel contenuto – può essere considerato almeno come uno degli esemplari sui quali si fondò l'anonimo traduttore latino⁷.

Su tale base, appare legittimo proporre alcune considerazioni conseguenti all'«ermetismo» di *QC*. Se, come sembra fuor di dubbio, *I* ne è almeno un antecedente, potrà essere considerato anch'esso un testo ermetico e, se sì, in che senso? E più in generale: in che rapporto si trova *I* con gli altri testi ermetici contenuti, secondo Marquet, nell'*Epistola sulla magia*⁸?

dans le monde méditerranéen (Actes du Colloque d'Istanbul, Palais de France, 5-9 Janvier 1986), éd. T. Zarcone, Istanbul-Paris-Rome-Trieste, Éditions Isis, 1988, pp. 159-164, a p. 164.

⁵ Cfr. Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā de dieu à l'homme*, Lille, Service de reproduction des Thèses, 1973, p. 155 e relativa nota 115; Id., *Les références*, cit., p. 163, nota 2.

⁶ Cfr. Y. Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jābir ibn Ḥayyān et les «Frères de la Pureté»*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1988, p. 21.

⁷ Anche l'editrice considera *QC* «quasi certamente una traduzione dall'arabo» (cfr. A. Sannino, *art. cit.*, p. 180), ma non dà alcuna ulteriore indicazione. Marquet pensa pure, prima ancora, ad un tramite siriano (cfr. *La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā*, cit., p. 155, nota 115). Che *QC* sia certamente una traduzione dall'arabo è anzitutto dimostrato dalle frequenti trascrizioni, sia dei nomi delle quattro misture, sia di altri termini, quasi sempre con assimilazione dell'articolo. Abbiamo poi traduzioni/calchi legati all'etimologia o al significato primario dei termini arabi, e traduzioni letterali che confermano tale origine. Inoltre, l'autore è particolarmente attento a certe particolarità dell'arabo (ad esempio, l'esplicitazione degli indeterminati o delle varie funzioni di *wa* oltre a quella di congiunzione), o, ancora, ha cura di esplicitare forme verbali assenti in arabo (copula o verbi di possesso). La collazione rende possibili emendamenti su entrambi i testi. Qualche volta l'arabo appare frainteso, qualche altra le aggiunte sono vere e proprie glosse del traduttore, o comunque successive al testo, per non parlare di possibili interventi autonomi del traduttore latino. Dalle numerose integrazioni esplicative del testo arabo e dalle discrepanze fra *I* e *QC*, talora assai significative, si rileva altresì che il traduttore latino doveva confrontare almeno due modelli, in alcuni casi anche molto diversi fra loro. I risultati particolareggiati della mia collazione si possono trovare in C. Baffioni, *Un esemplare arabo del Liber de Quattuor Confectionibus*, in *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione emetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*. Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001, ed. P. Lucentini-I. Parri-V. Perrone Compagni, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 40), 2003, pp. 295-313.

⁸ L'Epistola 52, intitolata *Sulla quiddità della magia, dei talismani e del malocchio*, è molto oscura, e stilisticamente si differenzia in modo notevole dalle altre del *corpus*; Alessandro Bausani la considera di non grande valore, e sottolinea come essa manchi in molte redazioni dell'enci-

Marquet dimostra che gran parte dell'Ep. 52 è costituita da una serie di citazioni «ermetiche»⁹, consistenti in testi di argomento astronomico-astrologico, oroscopi, talismani, incantesimi¹⁰. Fra questi si troverebbe *I*, in merito al quale lo studioso osserva che gli Iḥwān «prendono molto sul serio» la confezione delle ricette, sebbene l'alto numero di ingredienti e la difficoltà della preparazione le rendano di fatto irrealizzabili¹¹. L'«ermetismo» di *I* è peraltro confermato da un dato che ho già avuto modo di rilevare, e cioè che il *Kitāb al-maḥzūn*, nel quale si dichiara rinvenuta la descrizione delle misture, è da identificarsi, come dimostra in vari luoghi l'Epistola iḥwāniana, col *Kitāb al-Ustūṭās* attribuito a Hermes¹².

Ma la questione della collocazione dottrinale di *I* si annuncia più complessa di quanto appaia a prima vista. Ricordiamo anzitutto che, secondo Marquet, al posto della «bassa» conclusione di *QC* se ne troverebbe presso gli Iḥwān al-Ṣafā una «più filosofica»¹³. In verità, nella parte finale del testo comparabile

clopedia (cfr. *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità, Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwān al-Ṣafā*, Napoli, Istituto Universitario Orientale [Dipartimento di Studi Asiatici], 1978, pp. 12 e 279).

⁹ I testi «ermetici» dovrebbero cominciare a p. 428, 7 dell'Epistola, ove sarebbe citato un frammento del *Kitāb al-Ustūṭās* (ms Par. 2577, f. 24; cfr. Baffioni, *Frammenti*, cit., pp. 404-405); da p. 429, 20 si susseguono altre citazioni ermetiche (tradotte *ibid.*, pp. 405-435). A p. 429, 20-21 è citato un *Kitāb Arṣṭmāhs* (Ἀριστομάχος?), forse corruzione del *Kitāb al-Istamāhīs* (per altre ipotesi cfr. Baffioni, *Frammenti*, cit., p. 405); ancora secondo Marquet, a p. 443, 9 si riprende con le citazioni dal *Kitāb al-Ustūṭās* (ms 2577, f. 23). A p. 445, 12-13 si fa riferimento all'autore di un «Aṣṭiṭās» e a p. 445, 14-15 al «libro di Hermes».

¹⁰ Tali testi sono tradotti in Baffioni, *Frammenti*, cit., pp. 404-435, ove si possono trovare anche i riferimenti agli studi di Marquet. Di particolare importanza mi sembra la descrizione dei metodi per prelevare organi umani, quali sangue (*Rasā'il*, cit., vol. IV, p. 446, 1-8) e cervello (*ibid.*, p. 447, 5-10), e di come mescolarli a cibo per formare pozioni magiche. Questi testi possono, tra l'altro, chiarire l'espressione di *I*, p. 452, 17: «E se vuoi, sgozzalo sul posto e preleva dai suoi organi ciò che vuoi», che non trova riscontro in *QC*.

¹¹ Cfr. Marquet, *Les références*, cit., pp. 163-164 e Id., *La philosophie des alchimistes*, cit., pp. 20-21, nota 2. Qui l'autore aggiunge che l'idea delle ricette può essere stata ispirata dai *Geoponica* di Cassiano Basso, attraverso uno o più intermediari.

¹² Cfr. *Rasā'il*, cit., vol. IV, pp. 443, 10 e 17; 444, 7; 456, 6. Di più: alle parole «fī 'l-kitāb al-maḥzūn» di p. 450, 20 corrisponde in latino il loro calco perfetto, «in libro thexauricato»; e a quest'opera si faceva riferimento già in apertura di citazione, con le parole «Wa dukira fī kitābihi» (*I* p. 450, 17), ove la lettura del verbo al passivo – *dukira*, «è ricordato», o «è menzionato», e non *dakara*, «ricordò» o «menzionò» – appare confermata dalle parole che seguono.

¹³ Cfr. Marquet, *Les références*, cit., p. 164.

con *QC* c'è solo una fugace allusione ai veleni emessi da alcuni degli animali che si intende catturare e al loro antidoto, mentre vi manca (o vi è estremamente condensata) anche la parte che in *QC* riguarda la quantità ponderale delle misture, da usarsi per sortire effetto. Confrontiamo:

<i>I</i> p. 455, 15-21	trad. del testo arabo	<i>QC</i> 65rb
Qultu ¹ : kayfa ² yaḥtarisu ³ al-raḡul ⁴ min ⁵ dālika ⁶ waqt ⁷ aḥd ⁸ hādihi ⁹ 'l-sibā ¹⁰ ?	Dissi ¹¹ : come ² si guarderà ³ l'uomo ⁴ da ⁵ ciò ⁶ nel momento ⁷ della presa ⁸ di questi ⁹ animali da preda ¹⁰ ?	Dixit ¹ Aristoa: – Qualiter ² ergo fiet ut caveat ³ sibi homo ⁴ ab ⁵ eis ⁶ , cum ⁷ voluerit capere ⁸ hos ⁹ lupos ¹⁰ ? –
Qāla ¹¹ : ḥirzu ¹² -hu fi ¹³ 'l-aḥlāt ¹⁴ allatī ¹⁵ waṣaftu ¹⁶ la-ka.	Disse ¹¹ : La sua protezione ¹² [è] nelle ¹³ mistioni ¹⁴ che ¹⁵ ti ho descritto ¹⁶ .	Dixit ¹¹ : – Custodia ¹² est in ¹³ confectione ¹⁴ quam ¹⁵ predixi ¹⁶ .
Qultu: Kayfa yaṣna'u? Qāla: ya'ḥud ¹⁷ min ¹⁸ al-ḥilī ¹⁹ alladī ²⁰ yasta'milu ²¹ fi ²² ayy ²³ al-anwā ²⁴ arāda ²⁵ ,	Dissi: Come si fa? Disse: Prenda ¹⁷ della ¹⁸ mistione ¹⁹ che ²⁰ usa ²¹ per ²² qualsiasi ²³ specie ²⁴ vuole ²⁵ ,	Accipiet ¹⁷ de ¹⁸ confectione ¹⁹ qua ²⁰ utitur ²¹ , et ex ²² quacumque ²³ voluerit ²⁵ specie ²⁴ de lupis vel animalibus vel serpentibus, incipiet ²⁷ que ²⁶ et comedet aliquid ²⁸ ,
fa ²⁶ -yabda ²⁷ qabla kull šay ⁱⁿ²⁸ fa ²⁹ -yudīb ³⁰ šay ⁱⁿ³¹ min ³² -hu	e ²⁶ cominci ²⁷ prima di ogni cosa ²⁸ a ²⁹ sciogliere ³⁰ una parte ³¹ di ³² essa	et ²⁹ solvet ³⁰ aliquid ³¹ ex ³² confectione eadem quam voluerit ex qualicumque harum confectionum
qadr ³³ niṣf miṭqāl bi ³⁴ -qadr ³⁵ niṣf ³⁶ ūqiya ³⁷ duhn ³⁸ al-simsim ³⁹ ,	nella misura ³³ di mezzo miskal con ³⁴ la misura ³⁵ di mezza ³⁶ oncia ³⁷ di olio ³⁸ di sesamo ³⁹ ,	pondus ³³ quattuor mercalorum cum ³⁴ pondere ³⁵ dimidie ³⁶ uncie ³⁷ ex unguento ³⁸ acincen ³⁹
wa ⁴⁰ yamsaḥ ⁴¹ bi ⁴² -hi ⁴³ yaday ⁴⁴ -hi ⁴⁵ wa ⁴⁶ manḥiray ⁴⁷ -hi wa fammi-hi wa ⁴⁸ waḡhi ⁴⁹ -hi sā'atan ⁵⁰ ,	e ⁴⁰ unga ⁴¹ con ⁴² esso ⁴³ le sue ⁴⁴ mani ⁴⁵ e ⁴⁶ le sue narici ⁴⁷ e la sua bocca e ⁴⁸ la sua faccia ⁴⁹ per un'ora ⁵⁰ ,	post ⁴⁰ extergat ⁴¹ de ⁴² ea ⁴³ super manus ⁴⁴ suas ⁴⁵ ac ⁴⁶ nares ⁴⁷ ac ⁴⁸ faciem ⁴⁹ ,
wa qadamay-hi	e i suoi piedi	brachia quoque ac ventrem suum, nec non et cubitos
mash ^{an51} raqīq ^{an52} , tumma ⁵³ ya'mal ⁵⁴ mā ⁵⁵ waṣaftu ⁵⁶ la-ka,	con un'unzione ⁵¹ sottile ⁵² , poi ⁵³ faccia ⁵⁴ quel ⁵⁵ che ⁵⁵ ti ho descritto ⁵⁶ ,	extensione ⁵¹ subtili ⁵² et equali ⁵⁰ , deinde ⁵³ eat et faciat ⁵⁴ secundum quod ⁵⁵ dixi ⁵⁶ ,
fa-inna ⁵⁷ dālika ⁵⁸ yakūnu ⁵⁹ ḥirz ^{an60} la-hu min ⁶¹ kull ⁶² šay ⁱⁿ⁶³ yataḥawwafa-hu min 'ādiya 'l-sumūm.	e ⁵⁷ quello ⁵⁸ sarà ⁵⁹ di protezione ⁶⁰ per lui da ⁶¹ ogni ⁶² cosa ⁶³ che possa temere dall'offesa del veleno.	quia ⁵⁷ hoc ⁵⁸ erit ⁵⁹ tutamen ⁶⁰ de ⁶¹ omni ⁶² re ⁶³ .

¹⁴ Scil., dal veleno di cui si parla in precedenza.

Sulla conclusione di *I* – cioè, su come essa debba essere identificata o intesa – torneremo. Ma vorrei ora far notare – ciò che secondo me è ancor più rilevante – che l'introduzione di *I* è profondamente diversa da quella di *QC*, che si apre con un'invocazione a Gesù Cristo, seguita dal titolo del testo che si va a tradurre¹⁵:

In Christi nomine amen. Incipit Liber secundum Hermetem de quattuor confectionibus ad omnia genera animalium capienda.

Il confronto prosegue poi così. Ci sono anzitutto alcune righe 'comuni' ai due testi:

<i>I</i> p. 450, 17-20	trad. del testo arabo	<i>QC</i> f. 64ra
Wa dukira fi kitābi-hi: anna-hu sa'ala-hu fa-qāla' la-hu: hal ⁷ an hādihi ³ 'l-wuḥūš ⁴ wa 'l-sibā ⁵ wa ⁶ 'l-ṭayr ⁷ wa 'l-hawāmm kayfa ⁸ tašā'u yuṣādu ⁹ dālika ¹⁰ ?	Ed è ricordato nel suo libro che gli chiese e gli disse: questi ³ animali feroci ⁴ e animali da preda ⁵ e ⁶ uccelli ⁷ e rettili come ⁸ vorresti che sia preso ⁹ ciò ¹⁰ ?	Dixit ¹ Aristoa: – Vidisti-ne ² Hermes hec ³ animalia silvatica ⁴ , scilicet lupos ⁵ et ⁶ aves ⁷ , qualiter ⁸ possunt capi ⁹ hec ¹⁰ predicta ¹⁰ ;
wa 'l-ṭayr hal ilay-hi ¹¹ wuṣūl ¹² bi ¹³ -ḥilat ⁱⁿ¹⁴ laysat ¹⁵ ka- ¹⁶ ḥilat ¹⁷ al-'awāmm ¹⁸ wa ¹⁹ ṣaydi ²⁰ -him ²¹ ?	E gli uccelli, [c'è] per essi ¹¹ un [modo di] giungere ¹² con ¹³ un artificio ¹⁴ che non sia ¹⁵ come ¹⁶ l'artificio ¹⁷ delle masse ¹⁸ e ¹⁹ la loro ²¹ caccia ²⁰ ?	tamen pervenitur ¹² ad ea ¹¹ per ¹³ aliquam ¹⁴ scientiam ¹⁴ non ¹⁵ sicut ¹⁶ per ingenia ¹⁷ universitatis ¹⁸ vulgi ¹⁸ nec ¹⁹ sicut est venacio ²⁰ eorum ²¹ .
Qāla ²² : Na'am waḡadtu ²³ fi ²⁴ 'l-kitāb ²⁵ al-maḥzūn ²⁶ min ²⁷ asrār ²⁸ al-'ulūm ²⁹ al-ḥāfiyya ³⁰ .	Disse ²² : Sì ho trovato ²³ [il metodo] nel ²⁴ libro ²⁵ conservato ²⁶ fra ²⁷ i segreti ²⁸ delle scienze ²⁹ occulte ³⁰ .	Dixit ²² Hermes: – O Aristoa, inveni ²³ in ²⁴ libro ²⁵ thesauricato ²⁶ ex ²⁷ secretis ²⁸ scientiarum ²⁹ occultarum ³⁰ ,

A questo punto, al contrario di *I*, *QC* espleta l'«oggetto» del ritrovamento:

que Arod, id est Gabriel, dum doceret Ismenum ea, id est Adam, scientiam naturarum animalium, et eum quasi spiritu propheticie imbueret in *anatigit* et ceteris curationibus, scivit quod Ismenus nesciebat aliquod ingenium in captione horum animalium ferarum, nisi per venacionem et preparacionem laqueorum, ostenditque in hoc secreta occulta ex secretis subtilioris scientiae, quibus iungentur ad invicem. Et hoc opere docuit eum captione eorum qualiter perveniret ad ea, non per venacionem, iacullacionem vel laqueorum preparacionem quemadmodum facit vulgus, et per hoc fuit secretum *entrezigit* – alibi *anatigit* – super animalia.

¹⁵ Cfr. Sannino, *art. cit.*, p. 185.

¹⁶ La seconda parte di *QC* non è interrogativa, ma assertiva, al contrario che in *I*.

Dunque, in *QC* si fa allusione ad una sorta di scienza profetica, originariamente insegnata ad Adamo, alla quale viene *opposta* quella di Aristotele: là dove *QC* prefigura il contrasto fra gli «ingenia» (e l'arte venatoria) del volgo e una «scientia» che sarà confidata ad Aristotele da un Hermes assimilato all'arcangelo Gabriele, per gli Iḥwān al-Ṣafā' il mezzo 'magico' per catturare determinati animali selvatici, diverso dalla caccia o dagli espedienti dell'uomo comune, non è che un «artificio», opposto a un altro «artificio». Infatti, i due testi a questo punto così procedono:

<i>I</i> p. 450, 21-22	trad. del testo arabo	<i>QC</i> f. 64ra
Fa-qāla la-hu: Anta ¹ ayd ^m muḡādib ² bi ³ -rūḥāniyyati ⁴ -ka ⁵ al-amma ⁶ al-musta'mila ḡami ⁷ asrār ⁸ al-'ulūm ⁹ al-ḥafīyya ¹⁰ wa ¹¹ laṭā'ifa ¹² -hā ...	E disse a lui: Tu ¹ pure attrarrai ² attraverso ³ la tua ⁴ spiritualità ⁴ universale ⁶ che fa uso di tutti ⁷ i segreti ⁸ delle scienze ⁹ occulte ¹⁰ e ¹¹ le loro sottigliezze ¹² ...	Et tu ¹ , Aristoa, attrahis ² per ³ spiritum ⁴ tuum ⁵ universalem ⁶ superiorem, et universa ⁷ secreta ⁸ scientiarum ⁹ occultarum ¹⁰ ac ¹¹ naturalium per subtilitatem ¹² tuam ...

E durante il dialogo, l'allusione all'arcangelo che insegna ad Adamo i metodi di cattura tornerà anche più tardi, reiterando la diversa prospettiva di *QC* rispetto a *I*, dove al posto di tale allusione si trova ancora una volta, semplicemente, *fī 'l-asrār*:

<i>I</i> pp. 450, 24-451, 1	trad. del testo arabo	<i>QC</i> f. 64ra
Qāla: wa ¹ anā ² mubayyinū ³ -ka ⁴ 'ammā ⁵ sa'alta ⁶ , wa mubayyin la-ka ⁹ al-ḥaqq, wa ⁷ mufassir ⁸ dālika fī ¹⁰ [451] 'l-asrār ¹¹	Disse: e ¹ io ² ti ⁴ spiegherò ³ ciò che ⁵ hai chiesto ⁶ e ti ⁹ spiegherò la verità e ⁷ la esplicherò ⁸ nei ¹⁰ segreti ¹¹	Et ¹ iam ego ² propalabo ³ tibi ⁴ quod ⁵ interrogasti ⁶ me, et ⁷ exponam ⁸ tibi ⁹ in ¹⁰ ipsis secretis ¹¹ que docuit Aroth Ismenum in ¹² capcione ¹³ ferasum ¹⁴ , scilicet luporum ¹⁵ et ¹⁶ avium ¹⁷ , per ¹⁸ ingenium ¹⁹ <et> scientiam ²⁰ .
fī ¹² aḥd ¹³ hādīhi 'l-wuḥūṣ ¹⁴ wa 'l-sibā ¹⁵ wa ¹⁶ 'l-ṭuyūr ¹⁷ bi ¹⁸ -ḥilat ¹⁹ al-ḥikma ²⁰ ...	sulla ¹² presa ¹³ di questi animali feroci ¹⁴ , animali da preda ¹⁵ e ¹⁶ uccelli ¹⁷ con ¹⁸ l'artificio ¹⁹ della sapienza ²⁰ ...	

È lecito immaginare che proprio alla tradizione profetica echeggiata in *QC* potrebbe essersi ispirato il giudizio di Guglielmo di Alvernia ricordato dalla Sannino, secondo cui l'alternativa alla caccia proposta nel testo ermetico sarebbe da ravvisare nel potere persuasivo della parola, la quale viene così quasi assunta al rango di una preghiera alla divinità; e se in qualche modo il potere

delle *confectiones* in se stesse ne appare di conseguenza sminuito, esse vengono tuttavia giustificate in quanto riportate all'ambito della filosofia naturale¹⁷.

Quella che a Marquet appariva decisamente come un'atetesi da parte degli Iḥwān al-Ṣafā' era spiegata col fatto che questi autori consideravano Hermes-Idrīs l'ultimo *imām* del ciclo profetico apertosi con Adamo, e si rendevano quindi ben conto di quanto anacronistico sarebbe stato fare di Aristotele l'allievo di Hermes; donde, allo stesso tempo, il silenzio sul nome dell'interlocutore del «sapiante»¹⁸. Ma l'assenza di questo passo in *I* può avere ben altro significato.

Possiamo infatti notare che più volte, nell'enciclopedia, Hermes il «triplice nella scienza» è non soltanto citato, ma altresì assimilato al profeta Idrīs¹⁹; invece, nel riportare le 'ricette', gli Iḥwān non sembrano affatto volerle considerare un risultato di sapienza 'profetica', ma si incentrano esclusivamente sugli aspetti tecnici degli incantesimi.

L'interpretazione 'profetica' non sembra d'altronde adattarsi neppure agli altri testi «ermetici» riportati nell'Ep. 52, dai quali si inferisce sì l'importanza della parola, ma come una delle componenti essenziali dell'incantesimo, le altre essendo: misture corrette; disposizione, determinazione e intenzione giuste; salvaguardia delle misture dai contatti fisici e dalla luce²⁰. Sarebbe insomma un'ingiustificata forzatura collegare questi testi all'Hermes 'profeta'.

Un'interpretazione in senso 'profetico' della 'parola' si trova invece nell'esordio del *Kitāb sirr al-ḥalīqa*, sia esso una traduzione da Apollonio di Tiana, ovvero un apocrifo arabo dell'epoca di al-Ma'mūn:

Qāla Balīnūs al-ḥakīm fī kitābihi hādā: Aqūlu 'alā itri kitābi hādā wa aṣifu 'l-ḥikma allatī uyyadtu bihā li-tasma'ū ḥikmatī wa tanfada fī afhāmikim wa tuḥāmira ṭabā'i'akum, fa-man ittaṣala kalāmī bi-ṭabā'i'ihī fa-taḥarrakat lahu ṭabā'i'uhu fa-huwa kāmil al-ṭibā' salīm min al-a'rāḍ naqī al-nafs min al-zulma al-ḥā'ila baynahu wa bayna ṭālib al-ḥikma, fa-yastamaddu bi-quwwatihā min quwwat al-kalām 'alā qadr quwwatihā wa 'alā qadr ittiṣāl al-kalām bihā, fa-taqwā bi-mā istamadta bihi min laṭīf al-kalām 'alā iqtibās al-ḥikma wa 'l-nazar min iḥtilāf tarkīb al-ṭabā'i' wa 'ilal al-aṣyā'. Wa man lam tataḥarrak ṭabā'i'uhu min istimā' kalāmī, fa-inna dālika min iltibās al-zulma bi-nūrihi wa katrat al-ḡilaḥ al-ḥā'il bayna laṭīfihi wa bayna 'l-taṣā'ud

¹⁷ Cfr. Sannino, *art. cit.*, pp. 180-182.

¹⁸ Cfr. Marquet, *Les références*, cit., p. 164.

¹⁹ Cfr. *Rasā'il*, cit., vol. I, pp. 138, 5-8; 225, 19-226, 2; vol. II, p. 231, 2 e Baffioni, *Frammenti*, cit., pp. 68, 94-95, 189.

²⁰ Cfr. *Rasā'il*, cit., vol. IV, p. 450, 6-9 e Baffioni, *Frammenti*, cit., p. 420.

fi darağ al-ḥikma ka-mā ḥāl al-sihāb al-muzlim bayna nūr al-baṣar al-nayyar wa bayna 'l-ittiṣāl bi-anwār al-kawākib al-mu'ḍiya (I, 1.1.1)²¹.

«Disse il sapiente Balīnūs in questo suo libro: 'Parlerò seguendo questo mio libro e descriverò la sapienza dalla quale sono stato assistito, perché udiate la mia sapienza ed essa penetri nelle vostre menti e pervada le vostre nature; colui alle cui nature si congiunge la mia parola e le cui nature siano poste in moto per essa, [diventa] perfetto di natura, immune dagli accidenti, con anima libera dalla tenebra che si frappone fra lui e chi ricerca la sapienza, e trae ispirazione dalla loro (*scil.*, delle nature del discente) forza, attraverso la forza della parola, a misura della loro forza e a misura della congiunzione della parola con esse; dunque [anche] tu diverrai capace, attraverso ciò da cui avrai tratto ispirazione, per la sottigliezza della parola, di possedere la sapienza e di osservare la varietà della composizione delle nature e delle (o: 'le') cause delle cose. Ma colui le cui nature non saranno poste in moto dall'ascolto della mia parola, ciò per la mescolanza della tenebra con la sua (*scil.*, della parola) luce e per la grande densità che si frappone fra la sua (*scil.*, della parola) sottigliezza e l'ascensione nei gradi della sapienza, [si trova nello] stesso stato delle nubi tenebrose [che si frappongono] fra la luce della vista illuminata e la congiunzione con le luci degli astri brillanti»).

Da questo passo, ambiguo se non altro per le molteplici possibilità di coordinazione grammaticale offerte dall'arabo, si deduce l'esistenza di una «forza della parola», subito dopo detta «sottile», che, scaturita da una trafila 'profetica', assicura a chi si pone in sintonia con essa la conoscenza delle intime strutture e delle leggi di tutte le cose.

Il passo è sorprendentemente simile a quello che segue alla conclusione del 'ricettario magico' tradotto in *QC*:

Qāla al-tilmīd: Qultu li 'l-ḥakīm: Wağadtu fi dālīka 'l-kitāb ma'a quwwa rūḥāniyya hādā 'l-kalām alladī yatakallamu bi-hi 'alā 'l-duḥna li 'l-bahīma allatī lā ta'qilu, wa mā ma'nā al-kalām bi-ḥayawān lā 'aqla lahu wa lā fahm, wa an al-ḥakīm al-awwal qaṭa'a al-kalām 'alā nīranğāt al-'ālam al-aşğar li-tarakkub 'aqlihi wa fahmihi, fa-mā bāluhu waḍ' dālīka 'l-ḥayawān alladī lā 'aqla la-hu? Fa-ağābahu al-ḥakīm: Hādā 'l-kalām lam yuḍa' li-şay' mim mā dakarta, wa lam yuqsam 'alā 'l-'aql wa 'l-fahm, wa qad wağadtu fi 'l-kitāb al-maḥzūn an ġawāhir al-kawākib allatī waşaftu laka ma'ḥūda min al-rūḥāniyya al-ūlā al-mu'allafa fi tarkībika alladī huwa al-insān, li-annahū lā yatimmu illā bi-taḥrīk minka, fa-ğū'ila dālīka 'l-kalām laka lā li 'l-ğayr, hādā min asrār al-'ulamā', fa-ḥfazhu wa lā taḥruğhu ilā 'l-ğayr, fa-innahū takūnu fasād' 'azīm, wa taḥta mā aḥbartu laka kanz' 'azīm. Wa in wuffiqta li-fahmihi wa innamā huwa laka lā li 'l-ḥayawān, wa lā li 'l-'ālam al-aşğar, li-annahū lā yatimmu

²¹ Cfr. Balīnūs, *Kitāb sirr al-ḥaliqa wa şan'at al-ṭabī'a*, ed. U. Weisser, Ḥalab, Ma'had al-turāt al-'ilmī al-'arabī, 1979, pp. 1, 5-2, 2.

illā bi-taḥrīk' minka, fa-ğū'ila dālīka 'l-kalām laka lā li 'l-ğayr, wa hādā min asrār al-'ulamā'²².

«Disse l'allievo: 'Ho chiesto al sapiente: Ho trovato in quel libro, assieme alla forza di una spiritualità, questa formula da recitare con la fumigazione per le bestie che non intendono, ma qual è il significato del [recitare] una formula a un animale che non ha intelletto né ragione? Il primo sapiente ha interdetto la formula per gli incantesimi del microcosmo a causa della composizione del suo intelletto e della sua ragione, allora perché fissare ciò per l'animale che non ha intelletto? Il sapiente gli rispose: Questa formula non è fissata per nulla di ciò che hai menzionato, né riguarda l'intelletto e la ragione, ma ho trovato nel Libro segreto che le sostanze degli astri che ti ho descritto sono guidate dalla prima spiritualità unita alla tua composizione, cioè l'uomo, poiché essa (*scil.*, la formula) non si completa se non quando è messa in movimento da te, infatti quella formula è stata posta per te, non per altro, questo [fa parte] dei segreti dei dotti, dunque conservala e non esternala ad altri, ché [in quel caso] diventerà una grande rovina, mentre sotto ciò che ti ho comunicato [c'è] un tesoro grande. E se sei assistito dalla sua ragione, essa [è] per te, non per l'animale, e neppure per il microcosmo, perché non si completa se non quando è messa in movimento da te, infatti quella formula è stata posta per te, non per altro, e questo [fa parte] dei segreti dei dotti»).

Quel che è chiaro da queste righe è che l'allievo chiede al sapiente che senso ci sia a utilizzare una formula (con questo termine traduco stavolta l'ar. *kalām*) in aggiunta alla «forza della spiritualità» di chi compie gli incantesimi, se essa dev'essere rivolta ad animali privi di intelletto, e perciò incapaci di capire il valore della parola, tanto più che essa è stata interdetta, all'origine, agli uomini dotati di ragione.

Il testo però è molto corrotto, e lo dimostrano non solo le numerose ripetizioni, ma anche gli emendamenti che si rendono necessari per dar senso alla traduzione che ho appena proposto. Anzitutto, se l'esordio si traducesse come sarebbe richiesto dalla struttura della frase – cioè: «Ho trovato in quel libro assieme alla potenza della spiritualità di questa formula ...» –, esso non darebbe senso, la frase resterebbe sospesa. Ma per tradurre come ho fatto, bisognerebbe leggere *ma'a quwwa li-rūḥāniyya mā* [o anche, con lieve differenza di significato, *min al-rūḥāniyyāt*] *hādā 'l-kalām*. Inoltre, invece di *fa-mā bāluhu waḍ' dālīka 'l-ḥayawān alladī lā 'aqla lahu* dovremmo leggere *fa-mā bāluhu waḍ' dālīka [al-kalām] li 'l-ḥayawān alladī lā 'aqla lahu*, a meno di non voler intendere il *lahu* (ma mi pare ipotesi insostenibile) come dipendente da *waḍ'*, e non come collegato ad *al-ḥayawān alladī*. Con tutto ciò, queste righe restano

²² Cfr. *Rasā'il*, cit., vol. IV, p. 456, 1-12 e Baffioni, *Frammenti*, cit., pp. 429-430.

non meno ambigue dell'esordio del *Sirr* sopra riportato, con il quale peraltro condividono gran parte della terminologia. Perciò la mia traduzione consegue direttamente dall'interpretazione che ho ritenuto di poter attribuire all'esordio del *Sirr*. Come nel *Sirr* la 'vera sapienza' (*ḥikma*) sarà acquisita allorché il discente con tutto se stesso si sarà unito alla parola di Balīnūs, ed egli diverrà allora dotato della forza di cogliere la varietà e le cause di tutte le cose, così anche nel passo iḥwāniano la formula serve all'allievo, non all'oggetto dell'incantamento – sia esso animale irrazionale o razionale, quest'ultimo indicato nel testo come «microcosmo». L'allievo, però, è colui che porta a compimento la formula, «ponendola in movimento» grazie alla sua unione con la «prima spiritualità», *al-insān*. In tal modo, gli sarà possibile dominare persino gli astri. Quanto alla «prima spiritualità», abbiamo ragione di supporre che si tratti dell'«uomo perfetto» che tanto variamente costella l'universo filosofico esoterico islamico²³.

Parrebbe dunque che anche per gli Iḥwān al-Ṣafā' l'unione fra mondo celeste e mondo naturale si realizzi grazie al medio della 'spiritualità' di chi pronuncia l'incantesimo, nel senso che l'unione della spiritualità dell'allievo con quella dell'«uomo perfetto» porrebbe i corpi celesti in grado di agire su quelli naturali – e dunque anche di portare a compimento l'efficacia delle «quattro misture» appena descritte.

In questo testo troviamo anche l'invito all'allievo a non divulgare la formula a chi non è in grado di comprenderla. L'esortazione alla segretezza ci riporta ancora una volta in modo esplicito al *Sirr*, e più precisamente al giuramento di Balīnūs²⁴, ov'egli invita i propri discendenti affinché

²³ Questa interpretazione appare confermata dal proseguimento del passo (in *Rasā'il*, cit., vol. IV, pp. 456, 13-457, 4), da cui appare chiaro che la formula magica può operare negli animali razionali, a prescindere dal fatto che essi sono per natura in grado di ascoltare o vedere chi opera l'incantesimo; di conseguenza, opera anche negli animali irrazionali, provocando in essi qualcosa di analogo a sentimenti di amore o odio, di desiderio di separazione o di divisione, e simili. Questo, a condizione che chi opera l'incantesimo sia giusto nella sua spiritualità e la formula non sia cristallizzata in ciò che egli compie (se intendo bene le parole: *in ṣadaqta rūḥāniyyataka wa lam turattab fi-mā taf'alahu*). Dal momento che l'animale razionale, grazie alla ragione – cioè alla perfezione della sua natura – potrebbe annullare l'effetto dell'incantesimo, e d'altra parte, nullo sarebbe l'incantesimo pure se l'animale razionale non avesse coscienza del fatto che l'operazione sta avendo luogo, si conclude che gli incantesimi operati sul «microcosmo» sono ben più mirabili di quelli operati sugli animali irrazionali.

²⁴ Dove sembra sia rivelata l'intera sapienza di Hermes (cfr. Balīnūs, *Kitāb sirr al-ḥaliqa*, cit., l'intero prologo e specialmente i parr. I, 3, 1-2). Si noti invece che, al contrario, la sapienza ermetica

yaḥfuzūhu (*scil.*, il libro rivelato da Hermes) miṭl ḥifz anfusihim wa lā yadfu'ūhu ilā ḡarīb^m abad^m ... wa lā yaqra'a kitābī ḥādā aḥad^m min al-nās illā azdād 'ilm^{m25}.

(«lo proteggano come se stessi e non lo diano mai a un estraneo ... e non legga il mio libro nessuno che non sia estremamente ricco di scienza»).

Tale invito alla segretezza si spiega nel *Sirr* col fatto che attraverso il libro si conoscerà la scienza dei segreti della creazione (*'ilm sarā'ir al-ḥaliqa*) e l'opera della natura (*ṣan'at al-ṭabī'a*)²⁶, e, nello stesso tempo, col fatto che tale scienza è riservata a *aḥibbā'ī wa ḥāṣṣatī min naslī* («i miei amati e i miei eletti della mia progenie») ²⁷, donde, ancora una volta, l'invito ai discenti:

lā tuḡayyirū kitābī ḥādā wa lā tadfa'ūhu ... ilā ḡayrikum wa lā tuḥarriḡūhu min ay-dikum

(«non alterate questo mio libro e non datelo ... a nessuno e non fatelo uscire dalle vostre mani») ²⁸.

Contenuti e tono del passo iḥwāniano che abbiamo appena letto rendono estremamente probabile che esso sia da identificarsi proprio con quella che, secondo Marquet, è la 'vera' e più 'filosofica' conclusione di *I* rispetto a *QC*, come già attestano le parole *ḥādā 'l-kalām* a p. 456, 1, che non possono riferirsi alla generale 'sapienza ermetica' finora esposta, bensì alludono chiaramente alla formula da pronunciare usando le misture appena descritte²⁹.

Ma le somiglianze fra l'esordio del *Sirr* e *I* non si fermano qui; del resto, l'opera di Balīnūs è, agli Iḥwān, ben familiare³⁰. Nel *Sirr* la tenebra mentale e

riportata dagli Iḥwān è soltanto «una goccia nel mare» (cfr. *Rasā'il*, cit., vol. IV, p. 457, 6), ed espressa per allusioni, altrimenti il danno della rivelazione [a chi è indegno] sarebbe grande (*ibid.*, p. 462, 2-5; cfr. Baffioni, *Frammenti*, cit., p. 434).

²⁵ Cfr. Balīnūs, *Kitāb sirr al-ḥaliqa*, cit., pp. 12, 4-5 e 12, 11-13, 1.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 4, 12. Le stesse parole sono scritte sulla stele che regge la statua di Hermes nel racconto dell'iniziazione, cfr. pp. 5, 7 e 6, 6-7, e nella *Tabula smaragdina*, nelle forme *ṣan'at al-ṭabī'a* (p. 7, 5) e *sirr al-ḥaliqa wa 'ilm 'ilal al-aṣyā'* (p. 7, 6). In questi medesimi termini, la scienza ermetica è poi descritta (p. 7, 8-9) come possesso acquisito di Balīnūs.

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 12, 2.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 12, 8-10.

²⁹ Vedi *supra*, p. 24.

³⁰ Sui riecheggiamenti del *Sirr* in varie dottrine dell'enciclopedia iḥwāniana si vedano i miei studi: *L'influenza degli astri sul feto nell'Enciclopedia degli Iḥwān al-Ṣafā'*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 23, 1997, pp. 409-439; *Antecedenti greci e arabi delle dottrine degli Iḥwān al-Ṣafā' sulla sensazione*, in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del*

lo spessore della materia sono espressamente identificati come il più grave ostacolo alla luce della parola, in quanto impediscono alla sua sottigliezza di elevarsi verso la sapienza. Perciò, il paragone con le nubi di cui Balīnūs si serve per chiarire questo concetto³¹ spiega anche perfettamente *I*, p. 450, 22, ambiguo sia per la vocalizzazione che per il significato: *ka-ğadb šu'ā' al-šams nūr al-'ālam wa quwāhu*.

Anche i due termini chiave di *I* – *rūhāniyya*, pl. *rūhāniyyāt*, cui corrisponde il lat. *spiritus*, e *hilt*, pl. *ahlāt*, cui corrisponde il lat. *confectio* – ci riportano a Balīnūs. Infatti, comunemente *rūhāniyya* designa, nelle epistole ihwāniane, la «spiritualità» che governa ogni astro, mentre in *I* è usato in due sensi ben diversi da questo: le prime due volte (p. 450, 21 e 23), per indicare lo «spirito intelligente» dell'interlocutore di Hermes; in tutto il resto del testo, per indicare gli «spiriti» degli animali che potranno essere catturati grazie alle misture.

Anche per Balīnūs uno degli strumenti (dei «sensi interni») per comprendere l'arcano è la *fikra*³². Entrambe le accezioni di *rūhāniyya* si collegano poi all'uso dell'altro termine chiave, *hilt*, *ahlāt*, che solitamente designa, in filosofia araba della natura, sia gli «umori» (χυμοί) sia le «crasi» (κράσεις, μίξεις), come dimostra il passo che abbiamo appena letto (successivo a *I*³³ nell'Ep. 52 e in cui è ancora ripresa la menzione delle «quattro misture»).

Da tutto ciò concludiamo che *I* è stato profondamente influenzato dal *Sirr*, pur sottacendone la premessa 'profetica'. Al contrario, la lettura di *QC* ci dimostra che esso conserva la premessa 'profetica', senza mai cogliere gli altri echi del *Sirr*.

Torniamo ad esempio al confronto fra *I*, p. 450, 21-23 (che ho già citato nella parte iniziale, da un altro punto di vista) e il suo corrispondente latino:

<i>I</i> p. 450, 21-23	Trad. del testo arabo	<i>QC</i> f. 64ra
Fa-qāla la-hu: Anta' ayd ^m muğāḍib' bi ³ -rūhāniyyati ⁴ -ka ⁵ al-āmma ⁶	E disse a lui: Tu' pure attrarrai ² attraverso ³ la tua ⁵ spiritualità ⁴ universale ⁶	Et tu ¹ , Aristoā, attrahis ² per ³ spiritum ⁴ tuum ⁵ universalem ⁶

Vicino Oriente, a cura di R.B. Finazzi-A. Valvo, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001, pp. 27-53; *The angelology system in the Iḥwān al-Šafā'*, in *Arabistika i isljamoznanie. Studii po clučaj 60-godiščinata na doc. d.f.n. Penka Samsareva*, ed. S. Evstatiev-H. Čobanova-I. Djulgerov, Sofija, Universitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski", 2003, 2 vols., vol. II, pp. 435-442.

³¹ Vedi *supra*, p. 28.

³² Cfr. *Kitāb sirr al-haliqa*, cit., p. 2, 8.

³³ Che si conclude a p. 455, 21.

al-musta'mila ḡami ⁷ asrār ⁸ al-'ulūm ⁹ al-ḡafiyya ¹⁰ wa ¹¹ laṭā'ifa ¹² -hā	che fa uso di tutti ⁷ i segreti ⁸ delle scienze ⁹ occulte ¹⁰ e ¹¹ le loro sottigliezze ¹²	superiorem, et universa ⁷ secreta ⁸ scientiarum ⁹ oclutarum ¹⁰ ac ¹¹ naturalium per subtilitatem ¹² tuam,
ka ¹³ -ḡadb šu'ā' ¹⁴ al-šams ¹⁵ nūr ¹⁶ al-'ālam ¹⁷ wa ¹⁸ quwā ¹⁹ -hu ²⁰ ,	come ¹³ [è] l'attrazione [da parte] dei raggi ¹⁴ del sole ¹⁵ della luce ¹⁶ del mondo ¹⁷ e ¹⁸ delle sue ²⁰ forze ¹⁹ ,	quemadmodum ¹³ radii ¹⁴ solis ¹⁵ lumen ¹⁶ mundi ¹⁷ , et ¹⁸ eius ²⁰ fortitudines ¹⁹
wa lasta ²¹ ta'qilu 'an šay ⁱⁿ²² min ²³ al-'ulūm al-ḡafiyya ²⁴ wa ²⁵ 'l-asrār ²⁶ al-laṭīfa ²⁷	e non ²¹ comprenderai nulla ²² delle ²³ scienze occulte ²⁴ e ²⁵ dei segreti ²⁶ sottili ²⁷	non ²¹ tradis oblivioni, nec negligis aliquid ²² ex ²³ secretis ²⁶ oculis ²⁴ et ²⁵ subtilibus ²⁷ nullumque dimittis ingenium neque subtilitatem
illā ²⁸ ḡadabta ²⁹ -hā ³⁰ bi ³¹ -rūhāniyyati ³² -ka ³³ .	se non ²⁸ li ³⁰ avrai attratti ²⁹ con ³¹ la tua ³³ spiritualità ³² .	quam ³⁰ non ²⁸ attrahas ²⁹ per ³¹ spiritum ³² tuum ³³ .

Come si vede, *QC* ha integrato pesantemente il contesto di *I*, p. 450, 22: invece di collegare – come nell'arabo – le parole *wa quwāhu* («e le sue forze») a quanto precede («la luce del mondo»), le ha rese oggetto di «non tradis oblivioni», aggiungendo poi un nuovo verbo di significato affine, «nec negligis aliquid», da cui far dipendere la traduzione delle ultime parole arabe, «delle scienze occulte e dei segreti sottili» (*min al-'ulūm al-ḡafiyya wa 'l-asrār al-laṭīfa*), che diventano: «ex secretis oculis et subtilibus». Ma ancora una volta bisogna riconoscere che il *pattern* corretto è quello arabo, tanto più che il traduttore, per dare coerenza alla propria versione, deve pure aggiungere «nulloque dimittis ingenium neque subtilitatem quam non attrahas per spiritum tuum», invece di «a meno di non averle attratte col tuo spirito» (*illā ḡadabtahā bi-rūhāniyyatika*).

Mentre in *I* il sapiente dice all'allievo che attrarrà col suo spirito universale, che si serve di tutti i segreti delle scienze occulte e delle loro sottigliezze, *QC* aggiunge «ac naturalium» e sostituisce, interpretando, «per subtilitatem tuam», riferendosi cioè ancora una volta ad Aristotele. Ma le parole *wa laṭā'ifahā* appartengono a una locuzione ricorrente in arabo quando si parla di scienze destinate ad «eletti», cioè proprio il tipo di scienze oggetto dell'enciclopedia ihwāniana.

Mi sembra chiaro che nelle righe ora esaminate *I* lasci intendere che, dopo l'insegnamento di Hermes, anche l'allievo sarà in grado di attrarre gli animali col suo *spirito*, in quanto capace di servirsi dello speciale artificio che lo porrà in grado di intendere tutti i segreti e le sottigliezze delle scienze occulte: scien-

ze e segreti non comprensibili – artificio non attingibile –, a meno che lo *spirito del discente*, condizionato dall'*insegnamento del sapiente*, non li 'attragga', allo stesso modo, dice il testo, in cui i raggi del sole attraggono la luce e le forze del mondo. Sembrerebbe, dunque, qui configurata una 'tensione' del minore verso il maggiore – del meno luminoso e meno sapiente verso il più luminoso e più sapiente –, che esclude qualsiasi autonomia del primo rispetto all'altro. E se questa interpretazione è esatta, essa giustificherebbe anche, sul piano filologico, sia l'uso del perfetto *gādabta*, sia quello del verbo *lasta ta'qilu*, sia pure con il corredo della particella 'an, di difficile comprensione³⁴.

Dunque, *QC* non sembra aver compreso bene il senso del riecheggiamento del *Sirr*. Lo stesso si può rilevare esaminando altre modifiche in *QC* rispetto a *I*. Esaminiamo infatti quest'altra, rilevante deviazione 'teorica' nel contesto di *I*, p. 451, 3:

<i>I</i> p. 451, 2-4	trad. del testo arabo	<i>QC</i> f. 64ra
wa sal ¹ 'am- ² mā ³ badā ⁴ la-ka ⁵ uğib ⁶ -ka ⁷ ,	e chiedi ¹ su ² ciò ³ che ³ ti ³ è ap- parso ⁴ , ti ⁷ risponderò ⁶ ,	interroga ¹ de ² hoc ³ quod ³ tibi ⁵ incipit apere ⁴ et narabo ⁶ tibi ⁷ ;
wa ⁸ -til ⁹ al-fikr ¹⁰ wa ¹¹ 'l-nazar ¹² fī ¹³ 'l-umūr ¹⁴ al-gāmiḍa ¹⁵ al- muğlaqa ¹⁶ 'alay-ka,	e ⁸ dilungati ⁹ nel ⁹ la riflessione ¹⁰ e ¹¹ nello studio ¹² delle ¹³ cose ¹⁴ oscure ¹⁵ e serrate ¹⁶ per te,	fac ⁹ ergo ⁸ prolixam ⁹ cogitacio- nem ¹⁰ tuam et scientiam et ¹¹ as- pectum ¹² in ¹³ rebus ¹⁴ profundis ¹⁵ , et suspensis ¹⁶ ,
fa-inna ¹⁷ bi ¹⁸ -yad ¹⁹ -ī ²⁰ mafātīḥ ²¹ al-a'māl, wa ²² asrār ²³ al-asrār ²⁴ , wa 'ilal al-asrār,	invero ¹⁷ nella ¹⁸ mia ²⁰ mano ¹⁹ [stanno] le chiavi ²¹ delle opere e ²² i segreti ²³ dei segreti ²⁴ e le cause dei segreti,	quia ¹⁷ in ¹⁸ manu ¹⁹ mea ²⁰ sunt claves ²¹ futurorum et abscondi- torum; apud me est hospicium cogitacionis et aspectus ac ²² se- creta ²³ secretorum ²⁴ ,
wa ²⁵ lastu ²⁶ aktumu ²⁶ -ka ²⁷ min ²⁸ -hā ²⁹ šay ³⁰ .	e ²⁵ non ²⁶ ti ²⁷ nasconderò ²⁶ di ²⁸ esse ²⁹ nulla ³⁰ .	nichil ²⁹ que ²⁵ ex ²⁸ eis ²⁹ tibi ²⁷ ce- labo ²⁶ .

Qui, al posto dell'arabo *fa-inna bi-yadī mafātīḥ al-a'māl, wa asrār al-asrār, wa 'ilal al-asrār* («invero nelle mie mani sono le chiavi delle opere, i segreti dei segreti e le cause dei segreti»), il latino dà «quia in manu mea sunt claves futurorum et absconditorum; apud me est hospicium cogitacionis et aspectus ac secreta secretorum», dove è nuovamente adombrata una *scienza* omnicomprensiva, concernente eventi e oggetti futuri e nascosti – cioè, per definizione, gli oggetti della profezia –, opposta a una *tecnica* magica, espressa dal termine *a'māl*.

³⁴ In *Un esemplare arabo*, cit., p. 305 ho rilevato che il corrispondente latino farebbe presupporre una lez. *wa lasta taqfūlu 'an šay'* (anche perché il verbo 'aqala non regge di solito 'an).

Insomma, il traduttore latino non è in consonanza né col *Sirr*, e neppure col generale contesto dell'Epistola iḥwāniana.

Ma il fatto che, al contrario, *QC* conservi proprio l'interpretazione in chiave 'profetica' del ricettario – interpretazione che, come abbiamo visto, è anch'essa riconducibile al *Sirr* – ci consente a questo punto di proporre alcune conclusioni sui due testi, sia di tipo storico-filologico che dottrinale.

La stretta derivazione di *QC* da *I* mi ha già indotto a domandarmi se *I* sia solo un esemplare di *QC*, o, invece, una (copia di?) quel suo 'originale' arabo che, secondo Marquet, non esiste più. La risposta, naturalmente, si avrà solo se saremo abbastanza fortunati da reperire altre versioni arabe di *QC*³⁵. Vale comunque la pena di ricordare che gli studi, soprattutto di Marquet e di chi scrive, sugli Iḥwān al-Šafā' consentono di asserire che essi elaborano materiali risalenti agli inizi del X, o addirittura al IX secolo. Ora, gli echi del *Sirr* contenuti in *I* rafforzano l'ipotesi dell'«antichità» dei materiali usati dagli Iḥwān – e, probabilmente, anche dell'antichità di *I*, il che potrebbe farcelo considerare quanto meno una copia fedele (a parte l'esordio) proprio dell'«originale arabo» di *QC*, che il traduttore latino potrebbe poi aver integrato con versioni successive. Si tenga anche conto del fatto che, sebbene allo stato attuale delle cose tale traduttore non sia identificabile, alcuni fonemi nelle trascrizioni sembrerebbero collocarlo in ambiente ispanico: e certo agli inizi dell'XI secolo, ma probabilmente anche prima, l'enciclopedia iḥwāniana veniva diffusa in Spagna³⁶.

Un ulteriore problema è posto dalla storia della rivelazione ad Adamo. Il confronto fra *I* e *QC* ha consentito di stabilire che il traduttore latino deve avere avuto a disposizione almeno due versioni del ricettario. Nonostante che il *Sirr* fosse ben noto al mondo latino, ragioni storiche e dottrinali inducono a rinunciare all'ipotesi più estrema, cioè che tale racconto sia una finzione del traduttore a inquadramento della sua versione del ricettario. Ugualmente improbabile

³⁵ Cfr. per questo *Un esemplare arabo*, cit., p. 311.

³⁶ In forma isolata, e sotto falsa attribuzione, alcuni trattati iḥwāniani sono pervenuti al Medioevo latino (cfr. A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī*, Münster, Aschendorffschen Buchhandlung, 1897) attraverso al-Mağrīṭī, che li portò in Spagna, secondo la tradizione agli inizi dell'XI secolo. Ma molto resta da chiarire su questa cronologia, come dimostra P. Carusi, *Le traité alchimique Rutbat al-ḥakīm. Quelques notes sur son introduction*, Appendice a *Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura*, in *Religion versus Science in Islam: a Medieval and Modern Debate*, a cura di C. Baffioni, «Oriente Moderno», 80, 2000, pp. 491-502, part. pp. 494-500.

è anche che egli abbia fuso assieme le fonti del ricettario che aveva a disposizione con un'altra, diversa, contenente l'allusione ad Adamo 'profeta', magari adattandola al contesto delle *confectiones*.

Ritengo piuttosto che in almeno una delle versioni arabe del ricettario confluite in *QC* fosse contenuta la storia della rivelazione ad Adamo, perché troppi sono gli echi del *Sirr* riscontrabili in *I*, dal quale però il traduttore latino si è volutamente allontanato, sia pur continuando a conservare la connotazione profetica di un altro modello (del prototipo?): egli, evidentemente, riteneva che la citazione del racconto di Adamo conferisse, o anche solo accentuasse, il carattere 'ermetico' delle ricette.

È peraltro ben chiaro che se *I* è modello di *QC*, non solo ciò conferma inequivocabilmente il carattere 'ermetico' di *I*, ma le 'contaminazioni' con Balīnūs dimostrerebbero che il redattore di *I* (o dell'intera Ep. 52?) riteneva ermetico anche il *Sirr*, o almeno una sua parte. Ciò è importante, perché la natura estremamente composita di quest'opera ci impedisce tuttora di optare per una soluzione globale e/o definitiva del problema, ad onta del fatto che nel Balīnūs arabo sia, com'è ben noto, conservato il testo della *Tabula smaragdina*.

Inoltre, se gli Iḥwān al-Ṣafā' hanno fatto un *collage* da una raccolta di testi ermetici sotto l'ispirazione del *Sirr*, viene confermata la supposizione di Marquet³⁷, che gli attori del dialogo, esplicitati in *QC* come «Hermes» e «Aristoa» ma mai nominati in *I*³⁸, siano piuttosto Hermes e Apollonio di Tiana.

Salta, naturalmente, agli occhi di tutti che nell'esordio del *Sirr* non si parla di Adamo. Resta perciò da spiegare perché, come ho sopra ipotizzato, nel presunto 'originale' iḥwāniano Adamo ed Hermes abbiano potuto essere associati insieme.

Ricordiamo che, secondo il racconto del *Kitāb dakīrat al-Iskandar*, Hermes nascose gli scritti scientifici ante-diluviani in un tunnel presso una spiaggia, donde furono prelevati da Balīnūs e da costui trasmessi ad Aristotele³⁹.

³⁷ Cfr. Marquet, *Les références*, cit., p. 163 e Id., *La philosophie des alchimistes*, cit., p. 21.

³⁸ Dove le varie parti del discorso sono introdotte semplicemente da *qāla*, «disse», e da *qultu*, «dissi» (il primo usato sia per il «sapiente», sia per il suo interlocutore-allievo, e il secondo a introdurre le richieste di quest'ultimo). Più in dettaglio: all'affermazione *Wa dukira fi kitābihi* fa riscontro in *QC* una domanda di Aristotele: *Dixit Aristotas: - Vidistine Hermes*. In *I* p. 450, 20 abbiamo la risposta di Hermes (*Qāla: Na'am*), cui corrisponde in *QC*: *Dixit Hermes: - O Aristoa*. In *I* p. 450, 21 abbiamo: *Fa-qāla lahu, Anta*, riferito all'interlocutore, cui corrisponde in *QC*: *- Et tu, Aristoa*. Al *Qāla* di *I* p. 450, 24 non corrisponde niente in *QC*; a quello di *I* p. 455, 14 corrisponde invece: *Dixit Aristotas*. Infine, in *I* p. 455, 15 troviamo un *Qultu*, cui fa riscontro ancora una volta un *Dixit Aristotas*. Osserviamo anche, di passaggio, che in *QC* la prima persona non si trova mai.

³⁹ Cfr. *EL*₂, s.v. «Hirmis» (M. Plessner), vol. III, p. 463b.

Questo ci consente certamente di comprendere il passaggio in *QC* dalla docenza Hermes-Balīnūs a quella Hermes-Aristotele, ma, soprattutto, si riconduce alla tradizione sunnita che pone Idrīs (col quale si identifica, come si è detto, Hermes) tra Adamo e Noè⁴⁰. Per questo è possibile ipotizzare che il prototipo arabo del ricettario contenesse entrambi i nomi, e che il traduttore latino (o il/un suo modello arabo) ne abbia serbato memoria citando, in apertura, la trafila della docenza a ritroso: Aristotas, Hermes, Ismenum/Adam, Arod/Gabriel.

Che Aristotele fosse considerato depositario di una sapienza 'profetica' è topica ampiamente diffusa in Islām, e dimostra una volta di più, come ho già scritto, la contaminazione della *falsafa* con la sapienza di matrice ismā'ilita⁴¹. Tale contaminazione è condivisa anche dagli Iḥwān al-Ṣafā', e in modo eminente, nel momento in cui essi recepiscono la (falsa) tradizione che fa di 'Alī «l'Aristotele di questa *umma*»⁴².

Abbiamo, altresì, dedotto che gli Iḥwān ritenevano che il *Sirr* sarebbe stato un utile sostegno alla citazione dei testi 'ermetici' dell'Ep. 52. Ciò nonostante, essi hanno espunto dal testo del ricettario la sua introduzione 'profetica'. Ciò appare confermato, sul piano testuale, dal fatto che la frase che corrisponde a quella che in *QC* precede il racconto di Adamo (*Na'am wağadtu fi 'l-kitāb al-mahzūn min asrār al-'ulūm al-ḥafiyya*) è priva di oggetto⁴³.

Ma come si spiega questa vera e propria 'censura' nei confronti dell'interpretazione della parola preposta all'opera di Balīnūs? Mi sembra che la spiegazione di ciò si trovi proprio nel fatto che l'Ep. 52 è dedicata alla magia. La magia fa capo a un ambito sapienziale definito dagli Iḥwān come *naḥsānī bi-wasaṭ al-ṭabī'a*, «animico per mediazione della natura», ma non alla sapienza profetica *tout court*, che sulla falsariga delle loro concezioni emanatistiche gli Iḥwān chiamano 'aqlī, «razionale»⁴⁴. Nell'enciclopedia, la funzione dello «spirito» emanante da Dio a sostegno del discente è costantemente espressa dal verbo *ayyada*, «aiutare, assistere»⁴⁵, e *ta'yyid* è chiamata l'operazione propria dell'Intelletto Agente nel sistema del filosofo e *dā'ī ismā'ilita* Abū Ya'qūb al-

⁴⁰ Cfr. *EL*₂, s.v. «Idrīs» (G. Vajda), vol. III, p. 1030b.

⁴¹ Cfr. *Un esemplare arabo*, cit., p. 312.

⁴² La tradizione è citata nell'Ep. 50, cfr. *Rasā'il*, cit., vol. IV, p. 263, 2-4 e Baffioni, *Frammenti*, cit., pp. 351-352.

⁴³ Cfr. il confronto fra *I*, p. 450, 20 e *QC*, f. 64ra proposto *supra*, a p. 25.

⁴⁴ Cfr. *Rasā'il*, cit., vol. IV, pp. 408, 11-409, 1 e Bausani, *op. cit.*, p. 281.

⁴⁵ Ma ci sono addirittura passi dell'enciclopedia, che appaiono in consonanza con tale dottrina: cfr. ad es. quelli delle Epp. 32 e 40, in *Rasā'il*, cit., vol. III, pp. 198, 4 e 352, 16 rispettivamente.

Siġistānī. Si tratta, certamente, della medesima forma di sostegno evocata da Balīnūs in riferimento ad Hermes, in apertura del *Sirr*, mediante la forma *uyya-dtu*.

Possiamo dunque supporre che gli Ihwān abbiano ritenuto che il 'ricettario' ermetico non meritasse di essere inquadrato da un riferimento ad Hermes profeta, cioè l'Hermes/Idrīs riconducibile, come abbiamo appena visto, ad Adamo. Com'è pure ben noto, infatti, l'idea di Adamo 'primo profeta' è uno dei capisaldi delle tradizioni di matrice ismā'īlita, sia religiose che filosofiche; ma evidentemente, esistevano per l'autore dell'Ep. 52 forme di 'ermetismo', se non estranee, inferiori almeno alla parte più 'nobile' dell'insegnamento della *ismā'īliyya*. Ancora una volta dunque gli Ihwān hanno seguito la prassi consueta nella trasmissione di fonti a loro antecedenti, quella cioè di inserirle nell'enciclopedia dopo averle modificate in consonanza con la loro generale dottrina.

LE RÔLE DE LA «FEMME LIBRE» DANS LA SOCIÉTÉ HAOUSSA

SERGIO BALDI

La traduction d'une langue à l'autre pose toujours des problèmes, à plus forte raison quand il s'agit d'établir des équivalences entre des langues dont les cultures et les traditions sont très éloignées. C'est le cas pour certains mots haoussa, qui reçoivent dans la littérature occidentale une traduction inadéquate et même souvent qui induit en erreur. En voici quelques exemples.

La société haoussa traditionnelle est essentiellement musulmane, bien qu'elle comprenne certaines communautés «païennes» (*Māguzāwā*) ou chrétiennes. L'Islām, présent depuis bien avant le XV^e siècle, ne s'est vraiment imposé qu'à partir de 1804, avec le *ġihād* de Shehu Usuman dan Fodio (le shaikh 'Uthman, fils de Fodio). Les Haoussa ne constituent pas un groupe tribal, mais une communauté de gens d'origines ethniques différentes, qui parlent la même langue. Leur émergence résulte d'une émigration dans le Soudan occidental en provenance du Nord, probablement au cours du X^e siècle de notre ère, si toutefois l'on se fie à des sources telles que la *Chronique de Kano*¹, dont la validité chronologique peut être mise en doute. Ces immigrants se mêlèrent d'abord aux «autochtones», qui étaient des chasseurs-cueilleurs non musulmans, avant de leur ravir le pouvoir au bout de quelques générations.

Bien que la plus grande partie des Haoussa soient actuellement musulmans, on observe dans leur société la survivance de coutumes préislamiques qui font penser à

¹ H.R. Palmer, *Sudanese Memoirs being mainly of a number of Arabic manuscripts relating to the Central and Western Sudan*, 3 vols., Lagos, Government Printer, 1928 (repr. London, Frank Cass & Co., 1967), vol. III, qui contient la *Chronique de Kano*.

une organisation matriarcale, où la femme devait jouer un rôle important.

La société haoussa traditionnelle a une structure pyramidale, dont la base est formée par les «hommes du commun» (*talakāwā*), et le sommet par le «chef» (*sarkā*). Entre ces deux pôles, il y a toute une organisation sociale très hiérarchisée. Dans une position très proche du *sarkā*, il y a sa mère, qui est à la tête des *kārūwà*, dont elle reçoit les redevances imposées sur leur travail.

La traduction du mot haoussa *kārūwà*² (*W kārūwa*) par «femme libre» de préférence à «prostituée» («prostitute» dans les dictionnaires anglais), vise à écarter de l'esprit du lecteur un rapprochement trompeur avec la «prostituée» de type européen.

Guy Nicolas à cet égard affirme ceci dans sa thèse de doctorat, publiée en 1975:

Un mariage forcé est de plus en plus voué à l'éclatement. En effet, au lieu de se trouver obligée de revenir chez ses parents en cas de désaccord avec son époux, de subir la contrainte de ceux-ci, s'ils sont désireux de maintenir une alliance honorifique ou fondée sur l'affinité des *surūkai*³, ou répugnent à rendre la prestation matrimoniale au mari et à entretenir la jeune femme et parfois ses enfants, une femme peut alors librement se rendre à la ville et y vivre provisoirement du commerce de son corps. Ce type de «prostitution» n'a rien de méprisable, et le sort de la «femme libre» *hausā* (*karuwa*) n'a rien de détestable. Elle n'a pas à craindre les entreprises d'un «souteneur» et peut à tout moment se remarier avec un «client» qui lui plaît. Cela arrive très fréquemment. Beaucoup de bonnes épouses et de bonnes mères ont eu plusieurs maris et plusieurs périodes de «prostitution» au cours de leur existence. La polygamie contribue à cette émancipation féminine. L'épouse d'un homme polygame n'a de relations avec lui que par brèves périodes et mène une vie de célibataire le reste du temps⁴.

Cette institution est établie depuis longtemps chez les Haoussa. Voici ce qu'en dit M.G. Smith, dans un manuscrit inédit:

[It] is a means of escape for women married against their will. Such women, normally members of the ruling class, who were subject to the strictest seclusion, could, if they successfully risked the hazard of the journey in the slave-raiding days, make their way to another Emirate and appeal for help to the woman who was the

² Le mot *karuwa* (sg. *kārūwà*, pl. *kārūwai*) est un mot haoussa, qui, selon Abraham signifie: «(1) thief, (2) profligate man, harlot, ... (4) what a self-controlled man of the world!» (cf. R.C. Abraham, *Dictionary of the Hausa language*, London, Hodder and Stoughton, 1962², p. 491b).

³ *Sūrūkai* est le pluriel de *sūrūkī*, que Abraham traduit par «father-in-law» (*ibid.*, p. 829b).

⁴ G. Nicolas, *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris, Institut d'Ethnologie (Muséum national d'Histoire naturelle. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie LXXVIII), 1975, p. 180.

recognised head of prostitutes there. She would help them with money and housework and put them in touch with clients. These women have today a social status quite different from that of the newer class of 'peripatetic' casual prostitutes who are the product of modern conditions. They usually make an independent income from some craft. Each of them selects a small number of men with whom she maintains a permanent relationship. They approach her with gifts such as accompany a normal courtship, and the relationship is not noticeably commercial to either of the parties; that is, there is no immediate or standard payment and no demand for it⁵.

Les relations para-matrimoniales entre hommes et femmes adultes relèvent du même principe, ainsi que celles qui se nouent entre hommes et femmes libres (*kārūwai*) vivant, occasionnellement ou non, du commerce de leur corps. En effet, la *kārūwà* choisit souvent ses partenaires, et la gratification qu'elle reçoit ressemble au don offert à la jeune fille. La situation de la *kārūwà* ressemble d'ailleurs à celle de la jeune fille. Elle permet à la femme de retrouver, après la rupture d'un mariage déplaisant, la liberté et les charmes de la vie pré-matrimoniale.

Un aspect de l'extension de la situation du marché à la vie sociale réside dans la pratique de ladite «prostitution» féminine (*kārūwancī*). La ville et le marché ont en effet permis aux femmes désireuses de s'émanciper de la tutelle de leur époux ou de leur chef d'enclos — ce dernier étant tenu de les engager à retourner chez le mari en cas d'escapade —, de trouver dans cette activité une solution qui leur laisse toute indépendance. La «femme libre» n'est aucunement, en effet, la fille perdue des mauvais quartiers européens, et elle n'est pas non plus le rebut de la société. C'est simplement une femme qui vit temporairement des présents qui lui sont offerts par ceux qui la désirent, en échange de ses faveurs. Elle trouve généralement un logement dans un enclos appartenant à une dignitaire de la *Iyà*. Le revenu de ses charmes lui appartient entièrement. Et elle est toujours susceptible de se remarier. Sa situation diffère peu de celle des jeunes filles, qui se rendent aux rendez-vous galants en choisissant les prétendants les plus généreux. Libre comme elles, et plus encore dans la mesure où elle dispose librement d'elle-même, la principale différence qui l'en distingue est le fait que la jeune fille désire conserver sa virginité, laquelle est publiquement contrôlée lors de son mariage (pratique qui tend cependant à tomber en désuétude).

L'institution de *kārūwancī* semble être ancienne dans la culture haoussa.

⁵ Cit. in *Survey of African Marriage and Family Life*, ed. A. Phillips, London-New York, Published for the International African Institute by Oxford University Press, 1953, p. 141.

Baba de Karo nous dit qu'elle est la même aujourd'hui qu'auparavant:

Some prostitutes were the daughters of *malams*, some were the daughters of noblemen, some were the daughters of commoners; if their parents had arranged marriages for them against their will, they ran away and became prostitutes. Then and now, it's all the same; there have always been prostitutes⁶.

M.G. Smith écrit ceci:

karuwai are 'social deviants' in the Hausa culture. We believe, however, that we can show that *karuwai* in Eastern Niger are not social deviants, but represent a common stage in life for the woman. Therefore, we also feel one cannot translate *karuwa* as 'prostitute'⁷.

Une meilleure traduction de *kārùwà* serait peut-être «courtisane», comme le suggère Suzanne Bernus⁸.

Jacqueline Nicolas, quant à lui, affirme que, dans la ville de Maradi (plus à l'Ouest dans la République du Niger), on ne parle plus de *kārùwà* mais de *zawārā*:

Il est en effet curieux de noter que les prostituées, qui autrefois portaient le nom de *karuwa* (femmes de mauvaises vie [*sic*]) donné par l'Islam, se nomment maintenant *zawara* (femmes-libres) ... La 'femme libre' est d'ailleurs utilisée par le parti PPN-RDA comme égérie! C'est d'ailleurs lui qui a fait changer le nom de *karuwa* en celui de *zawara*. Les *zawara* défilent le jour de la fête nationale, font partie de la jeunesse du Parti, sont utilisées pour propager les mots d'ordre⁹.

Les «femmes libres» jouent effectivement un rôle important sur le plan social, en plus de celui qu'elles ont notamment au sein du parti politique, dont elles forment un des éléments les plus actifs. Beaucoup d'entre elles, s'adonnent

⁶ Cf. M. Smith, *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa*, London, Faber and Faber, 1954, p. 63.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 25: «Female *karuwai* besides practising prostitution, engage actively in craft and trade, and are the traditional supporters and exponents of the cult of spirit-possession (*bori*), for which their status suits them. As *karuwai* they are deviants from the Islamic norm of marriage for all adults, and as social deviants they are the traditional custodians of religious deviance in the spirit-possession cult».

⁸ Cf. S. Bernus, *Particularismes ethniques en milieu urbain: l'exemple de Niamey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1969, p. 156: «Le terme français de 'prostituée' ... traduit mal la situation réelle qu'occupent les *wei kuru*, femmes de tout le monde (en songhay), ou *karuwai* (en hausa). Il semble que le terme de 'courtisanes' serait plus adéquat».

⁹ Cf. J. Nicolas, *Les juments des dieux: rites de possession et condition féminine en pays Hausa (Vallée de Maradi, Niger)*, «Études Nigériennes», 21, 1967, pp. 58-59.

en même temps au culte *Bòrì* et toutes dépendent de la *Innà*¹⁰.

M. Bovin observe que la période pendant laquelle une femme est une *kārùwà*

may vary between some weeks and several years. The amount of external beauty and her ability to act the role as *karuwa* determines whether a woman is going to be successful as a *karuwa*. The extent of demand, which she is able to work up, is important to her rank as *karuwa*. She must alter her behaviour; she must be open, cheeky, entertaining in her conversation, and well dressed to attract the men. A *karuwa* may come to the bar in Maïné, flirt with men and hold their hands. A Manga *karuwa* will change from the long dress with long sleeves worn by a *kamu* to a short-sleeved blouse and skirt, or a dress with tight-fitting bodice — and she may change from the hairstyle of the married woman to the 'page-boy' style¹¹.

Quand la femme devient plus âgée, son attractivité et sa fertilité se réduisent, mais l'âge, justement, lui confère de la respectabilité. Le statut de *kārùwà* ne représente pas un véritable choix pour elle et son statut devient graduellement plus stable, comme *kumurjo*, mariée ou non. La *kumurjo* non mariée (divorcée ou veuve) est la seule de toutes les femmes qui, en plus de la liberté complète, peut conserver un prestige féminin¹².

En réalité, la prostitution n'est pas un phénomène nouveau en Afrique. Il n'est pas sûr, d'autre part, qu'il y ait plus de prostituées maintenant qu'auparavant. Mais sans doute la «prostituée» a-t-elle été 'marchandisée' par le colonialisme, et les filles ont perdu progressivement leur rôle et leur statut social. Bovin remarque que: «The role that the professionals play in the city must be said to be fundamentally different from *karuwai* in Maïné and Garawa which we compared to the role of a *geisha*»¹³.

¹⁰ Cf. G. Nicolas, *Dynamique sociale*, cit., p. 214.

¹¹ Cf. L. Høltedahl-M. Bovin, *Karuwai — 'free women' in Manga (Eastern Niger). The karuwa institution: women's alternative to marriage in Eastern Niger*, «Borno Society Newsletter», 38-39, 1999, pp. 35-113, à la p. 95.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ *Ibid.*, p. 101.

SOME SHORT REMARKS ON THE *CANON TABLES*
IN ETHIOPIC MANUSCRIPTS*

ALESSANDRO BAUSI

A: The Canon tables of the Abbā Garimā Gospels: the state of the art

«Canon tables are sets of numbers – ten different concordance tables – that indicate parallel passages of the Four Gospels», an «ingenious invention of Bishop Eusebius of Caesarea (d. 339-340 A.D.)», which «utilizes a system of numbered text sections, conventionally known as *Ammonian sections* ... Canon tables function as prefatory material in manuscripts of the Four Gospels»¹. The *Canon tables* of the Ethiopic *Gospels* have been studied now for a respectable time, at least since the early sixties. Their iconography has provided important elements for an answer to crucial questions of historical and cultural matter, on the roots of the Late Antique Aksumite civilization, and in particular: a) on the prevalent marks of Aksumite Christianity²; and b) the preservation of the Late Antique heritage.

The *Gospels* of Abbā Garimā in particular, invite to search, and confirm the possibility of finding new relevant relics – iconographic, but also textual –

* This is a revised version of a paper read at the «Sixth International Conference on the History of Ethiopian Art», Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, Addis Ababa, 5-8 November, 2002.

¹ Cf. M. Heldman, *Canon Table*, in *Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*, ed. P. Corby Finney, St. Louis, USLM, 2003; cf. also E. Balicka Witakowska, *Canon tables*, in *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 1. A-C*, ed. S. Uhlig, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003, pp. 680-681.

² Which seems to be definitely of Greek origin, after the first enthusiasm for the evidence of Syriac elements (cf. below).

dating from the Late Antique Kingdom of Aksum up to the edge of the 12th/13th c.³

Canon tables and portraits of the *Evangelists* of the *Abbā Garimā Gospels* (= AG), together with the miniatures of the *tempietto* and of a particular rectangular building, have been studied earlier than the text of the *Gospels*⁴, but we have not yet any reference publication on the miniatures, and it is still difficult to form a clear idea on them, especially on the *Canon tables* series⁵. The important catalogue by Macomber⁶ of the materials microfilmed by Donald Davies, is the only reliable guide, but it is a «privately reproduced» book, and it is not easy to find. However pictures of all the extant *Canon tables* of the two older sets seem to have been published (two folios are lost) in the studies

³ On this respect, everyone looks at the research project «Safeguarding Religious Treasures of the Ethiopian Orthodox Church», funded by the EU and directed by Jacques Mercier, with great hopes, and the first reports seem to confirm these expectations, cf. J. Mercier, *La peinture éthiopienne à l'époque axoumite et au XVIII^e siècle*, «Académie des Inscriptions & Belles Lettres. Comptes Rendues», 2000, pp. 35-71.

⁴ Quite recently evaluated and studied in substantial contributions by R. Zuurmond, cf. *Novum Testamentum Aethiopicum: The synoptic gospels. General introduction. Edition of the Gospel of Mark*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH (Äthiopistische Forschungen 27 A and B), 1989; Id., *Novum Testamentum Aethiopicum. The Gospel of St. Matthew*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (Äthiopistische Forschungen 55), 2001; Id., *The Textual Background of the Gospel of Matthew in Ge'ez*, «Aethiopica», 4, 2001, pp. 32-41.

⁵ I confess that I have neither been able to consult the mss. directly or in microfilm, although I must acknowledge Jacques Mercier's generous offer of a copy in 2000, nor M. Heldman's Ph.D. Thesis (*Miniatures of the Gospels of Princess Zir Ganala: An Ethiopic Manuscript Dated A.D. 1400/1401*, St. Louis, Washington University, 1972). I would like to thank Marilyn Heldman, who is preparing a detailed study on the iconography of the *Canon tables*; cf. already S. Uhlig, *Äthiopische Paläographie*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag GMBH (Äthiopistische Forschungen 22), 1988, p. 145, note 134a, who quotes as forthcoming the study by M. Heldman *Late antique Miniatures preserved in Ethiopic Gospels at Abba Garima Monastery*; cf. also Heldman, *Canon Table*, cit., for her advise while preparing this paper.

⁶ W.F. Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts from Abbā Garimā, Ašatan (Church of St. Mary), Axum (Church of Zion), Dabra Bizan, Dabra Dāmo, Dabra Libānos, Gunda Gundē, Kebrān, Lālibalā (Church of the Savior of the World; Emmanuel Church), Maqalē, Ura, Kidāna Mehṛat, Monastery of Dabra Dāgā (Church of St. Stephen), Monastery of Lake Zewāy, Dabra Maryam, National Library and Haiq from microfilms in the collection of Dr. Donald Davies, De Land, Florida and Godfrey, Ontario, and of the Hill Monastic Manuscript Library, St. John's University, Collegeville, Minnesota, Collegeville Minn., Privately reproduced, 1979.*

by Leroy⁷ and Davies⁸, and through the studies by Macomber⁹ and Heldman¹⁰, it is possible to identify all the published pictures. The most recent contribution by Mercier¹¹ is mainly dedicated to the illuminations, with discussion of the radiocarbon dating to the 6th/7th c. A.D.

Looking back at the first investigation of the *Canon tables* by Leroy on AG-I, as one might expect, it is easy to find a number of errors, due to the hypothesis that apart from the only portrait of the *Evangelist* known at the moment, all the remnant 13 decorated pages in AG-I belonged to one and the same set: Leroy attributed nine pages to the canons and four pages to the *Letter of Eusebius*¹². Even in his successive study on AG-II and AG-III (according to him: «Garima II»), Leroy does not seem to have realized that there are distinct sets of canons¹³, although he states the existence of a «manuscrit complémentaire»¹⁴, which is AG-II.

The presentation by Heldman¹⁵ is very clear. In the three *Abbā Garimā Gospels* AG-I, AG-II, AG-III, bound in two mss.¹⁶, she distinguishes two older

⁷ J. Leroy, *L'Évangélique éthiopien du Couvent d'Abba Garima et ses attaches avec l'ancien art chrétien de Syrie*, «Cahiers archéologiques», 11, 1960, pp. 131-143; Id., *Un nouvel évangélique éthiopien illustré du monastère d'Abba Garima*, in *Synthronon. Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. Recueil d'études par André Grabar et un groupe de ses disciples*, ed. A. Grabar et al., Paris, Librairie C. Klincksieck (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 2), 1968, pp. 75-87.

⁸ D.M. Davies, *The dating of Ethiopic Manuscripts*, «Journal of Near Eastern Studies», 46/4, 1987, pp. 287-307. Of course, *Evangelists* and *Canon tables* have been republished several times in other publications.

⁹ *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, cit.

¹⁰ M. Heldman et al., *African Zion. The sacred art of Ethiopia. Catalogue by Marilyn Heldman with Stuart C. Munro-Hay*, ed. R. Grierson, New Haven-London, Yale University Press, 1993.

¹¹ *La peinture éthiopienne*, cit.

¹² Cf. Leroy, *L'Évangélique éthiopien*, cit., pp. 133, and 134-135, figs. 1, 2, 3, 4.

¹³ Cf. *Un nouvel évangélique éthiopien*, cit., pp. 82-83; Lepage does not comment upon this point (cf. C. Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin à partir des miniatures de deux manuscrits éthiopiens du XIV^e siècle*, «Cahiers archéologiques», 35, 1987, pp. 159-196).

¹⁴ Cf. *Un nouvel évangélique éthiopien*, cit., p. 82.

¹⁵ *African Zion*, cit., pp. 129-130, Cat. 52-53.

¹⁶ AG-I in the first, and AG-II and AG-III in the second: cf. Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, cit., pp. 1-4 on AG-I, *ibid.*, pp. 5-8 on AG-II, and *ibid.*, pp. 9-11 on AG-III; note that Macomber speaks of «Reels» 1, 2 and 3, and that the ff. of AG-II and AG-III are numbered consecutively; this is due to the disorder and to the mutual change of ff. between the main three *Abbā Garimā Gospels*.

sets of *Canon tables*, belonging respectively to AG-I and AG-III¹⁷: 1) two pages of the *Letter of Eusebius* plus eight pages of *Canon tables*; and 2) three pages of the *Letter of Eusebius* plus seven pages of *Canon tables*; 3) AG-II too has a set of *Canon tables*, but of much lower quality. Moreover AG-I has one portrait of *Evangelist*; AG-III has four portraits; and AG-II has no portrait. There is the possibility either that the five portraits are the remnants of two sets of portraits, or that we have a complete set plus one portrait of a donor (I would exclude the latter possibility). Finally, in AG-III, besides the *Canon tables*, are found a *tempietto* and the particular building whose explanation is large part of Leroy's¹⁸ study.

AG-I

According to Heldman

One set of decorated canon tables originally consisted of three pages of Eusebian prologue and seven pages of richly embellished architectural frames. The arch of the frames rests upon rather short, wide columns, and their curtains have parted to reveal the sacred number of parallel Gospel passages¹⁹.

This series is to be identified with that of ms. AG-I as follows (I have indicated the original sequence of *rectos* and *versos* for the *Canon tables*; the folios are according to Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, p. 1):

Letter of Eusebius, *recto*, *verso*, *recto*, ff. 25^v, 25^r, and 11^v = Leroy, *L'Évangélique éthiopien*, pp. 135-136, figs. 2 left, 3 right, 4 left; canon I (*Mt Mk Lk Jn*), *verso*, f. 11^r = Leroy, *ibid.*, p. 137, fig. 5 right; canon II (*Mt Mk Lk*), *recto*, f. 12^r = Leroy, *ibid.*, p. 136, fig. 4 right; canons III (*Mt Lk Jn*) and IV (*Mt Mk Jn*), *verso*, f. 12^v = Leroy, *ibid.*, p. 139, fig. 7 left; canon V (*Mt Lk*), *recto*, f. 7^r = Davies, *The dating of Ethiopic Manuscripts*, p. 299, fig. 1; canons VI (*Mt Mk*) and VII (*Mt Jn*), *verso*, f. 7^v = Leroy, *L'Évangélique éthiopien*, p. 137, fig. 6 left; canons VIII (*Lk Mk*), IX (*Lk Jn*) and X^{Mt} X^{Mk}, *recto*, f. 9^v = Leroy, *ibid.*, p. 135, fig. 1 = Id., *La pittura etiopica durante il medioevo e sotto la dinastia di Gondar*, Milano, Electa

¹⁷ Heldman, *African Zion*, cit., says «AG-II/III».

¹⁸ *Un nouvel évangélique éthiopien*, cit.

¹⁹ *African Zion*, cit., p. 129, and Cat. 52.

Editrice, 1964, p. 21, fig. 7 left; canons X^{Lk} X^{Jn}, *verso*, f. 9^r = Leroy, *L'Évangélique éthiopien*, p. 139, fig. 8 right.

Leroy, *Un nouvel évangélique éthiopien*, p. 77, fig. 6 right is an empty arcade surmounted by a shell (cf. Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, p. 6 «Empty frame», in AG-II, f. 258^r), which, according to Leroy, p. 82 was to host the *Letter of Eusebius*, opinion which can now be seriously questioned. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice*, B, pp. 44-47 relies on Macomber, but as for the *Canon tables*, he attributes to AG-I only ff. 17^v and 11^r.

AG-III

According to Heldman

A second set of decorated canon tables originally consisted of two pages of Eusebian prologue and eight pages of architectural frames, with slender, tapered columns and bell-shaped capitals²⁰.

The first half of the *Letter of Eusebius* is lost, but indeed it is really possible that the whole text was comprised in two pages only, as the *desinit* consists of exactly the second half of the text. This series is to be identified with that of ms. AG-III, as follows (I have indicated the original sequence of *rectos* and *versos* for the *Canon tables*; the folios are according to Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, pp. 2 and 6):

Letter of Eusebius, *recto*, f. 10^r of AG-I = Leroy, *L'Évangélique éthiopien*, p. 135, fig. 1 = *La pittura etiopica*, p. 21, fig. 7 right; cf. also Mercier, *La peinture éthiopienne*, cit., p. 37, fig. 1: the f. retains only the *desinit*; canon I (*Mt Mk Lk Jn*), *verso*, f. 10^v of AG-I = Leroy, *L'Évangélique éthiopien*, p. 137, fig. 5 left; canon II (*Mt Mk Lk*), *recto*, f. 8^r of AG-I = Leroy, *ibid.*, p. 137, fig. 6 right; canons III (*Mt Lk Jn*) and IV (*Mt Mk Jn*), *verso*, f. 8^v of AG-I = Leroy, *ibid.*, p. 139, fig. 8 left; the f. with canons V-VII is lost (cf. Davies, *The dating of Ethiopic Manuscripts*, p. 297, commentary on fig. 2 by M. Heldman: the pages of the canons were originally eight); canons VIII (*Lk Mk*) and IX (*Lk Jn*), *recto*, f. 257^r of AG-II = Leroy, *Un nouvel évangélique éthiopien*, p. 80, fig. 7; canons X^{Mt} X^{Mk}, *verso*, f. 257^v of AG-II

²⁰ *African Zion*, cit., p. 129, and Cat. 53.

= Leroy, *ibid.*, p. 77, fig. 6 left; canons X^{Lk} X^{Jn}, *recto*, f. 260^v of AG-II = Davies, *The dating of Ethiopic Manuscripts*, p. 300, fig. 2.

According to Zuurmond's and Macomber's description²¹, in the three mss. AG-I, AG-II and AG-III there would be a total of only four portraits of *Evangelists*; cf. however the only portrait in AG-I, in Leroy²², and the four ones in AG-II and AG-III, in Leroy²³. I wonder if this discrepancy, as well as other minor ones, may be imputed to the time elapsed since Leroy's first publication and the successive Davies' microfilming of the ms. I would be curious to know which is the present state of the ms.

The distribution of the canons in AG-I and AG-III may be summarized as follows.

²¹ Zuurmond's (*Novum Testamentum Aethiopicum*, cit., B, pp. 48-50) description relies on Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, cit.: according to him, in AG-III (= his Manuscript 2) the *Letter of Eusebius* and the *Canon tables* are displaced in AG-I, ff. 8^r-9^v, and AG-II (= his Manuscript 3), ff. 257^r-v and 260^v; there are four miniatures of *Evangelists*: Matthew, in AG-II, f. 259^v; Mark, f. 310^v; Luke, f. 344^v; John, in AG-I, f. 4^v.

²² *L'Évangélaire éthiopien*, cit., p. 134, fig. a = *Un nouvel évangélaire éthiopien*, cit., p. 76, fig. 4.

²³ *Un nouvel évangélaire éthiopien*, cit., pp. 76-77, figs. 1, 2, 3, 5.

	Abbā Garimā I Gärīma 1 in Mercier, <i>La peinture éthiopienne</i>	Abbā Garimā III Gärīma 2 in Mercier, <i>La peinture éthio- pienne</i>	
Leroy, <i>L'Évangélaire éthio- pien</i> , p. 135, fig. 2 left	a Letter of Eusebius	a Letter of Eusebius	lost (cf. Macomber, <i>Cata- logue of Ethiopian Manu- scripts</i> , p. 9)
Leroy, <i>ibid.</i> , p. 136, fig. 3, right	b Letter of Eusebius	b Letter of Eusebius	Leroy, <i>L'Évangélaire é- thiopien</i> , p. 135, fig. 1 right
Leroy, <i>ibid.</i> , p. 136, fig. 4 left	c Letter of Eusebius	1 I ¹ I ²	Leroy, <i>ibid.</i> , p. 137, fig. 5 left
Leroy, <i>ibid.</i> , p. 137, fig. 5 right	1 I ¹ I ²	2 II ¹ II ² II ³	Leroy, <i>ibid.</i> , p. 137, fig. 6 right
Leroy, <i>ibid.</i> , p. 136, fig. 4 right	2 II ¹ II ² II ³	3 III IV	Leroy, <i>ibid.</i> , p. 139, fig. 8 left
Leroy, <i>ibid.</i> , p. 139, fig. 7 left	3 III IV	4 (? V)	lost (cf. Davies, <i>The dat- ing of Ethiopic Manu- scripts</i> , p. 297)
Davies, <i>The dating of Ethiopic Manuscripts</i> , p. 299, fig. 1	4 V ¹ V ² V ³	5 (? VI VII)	lost (cf. Davies, <i>ibid.</i>)
Leroy, <i>L'Évangélaire éthio- pien</i> , p. 137, fig. 6 left	5 VI ¹ VI ² VII	6 VIII IX	Leroy, <i>Un nouvel évan- gélaire éthiopien</i> , p. 80, fig. 7
Leroy, <i>L'Évangélaire éthio- pien</i> , p. 135, fig. 1 left	6 VIII IX X ^{Mt} X ^{Mk}	7 X ^{Mt} X ^{Mk}	Leroy, <i>Un nouvel évan- gélaire éthiopien</i> , p. 77, fig. 6 left
Leroy, <i>L'Évangélaire éthio- pien</i> , p. 139, fig. 8 right	7 X ^{Lk} X ^{Jn}	8 X ^{Lk} X ^{Jn}	Davies, <i>The dating of Ethiopic Manuscripts</i> , p. 300, fig. 2

AG-III distributes the canons in eight pages, while AG-I distributes the canons in seven pages, *i.e.* exactly as in some other very old mss.²⁴ Although it is impossible for me to check all the mss. quoted in his study appositely devoted to the *Canon tables* in the Ethiopic mss., the statement by Leroy²⁵ that all the oldest Ethiopic mss. distribute the canons in seven pages, exactly as in the Eusebian model, must be slightly reviewed: Leroy poses canons VIII, IX and X^{Mt} in the 6th page, and canons X^{Mk}, X^{Lk} and X^{Jn} in the 7th page; he also notes that mss. from Gunda Gundē make exception as they distribute the canons in eight pages²⁶. However the model proposed by Leroy differs from AG-I: AG-I and other very old mss. distribute the canons in seven pages, but: canons VIII, IX, X^{Mt}, and X^{Mk} in the 6th page, and canons X^{Lk} and X^{Jn} in the 7th page²⁷. Nordenfalk²⁸ already suggested that in absence of a serious text-critical study of the *Canons*, their distribution in pages and columns could be a useful hint to their classification. The first distinction advanced by Nordenfalk was that between «größere griechische Kanonfolge» and «kleinere griechische Folge»²⁹, the first, in ten pages, being later, while the older series, in seven pages, had a structure of the type 6th page: VIII IX X^{Mt}, 7th page: X^{Mk} X^{Lk} (2 cols.) X^{Jn} (3 cols.), or even 6th page: VIII IX, 7th page: X^{Mt} (1 col.) X^{Mk} (2 cols.) X^{Lk} (3 cols.) X^{Jn} (3 cols.); or 6th page: VIII IX X^{Mt} (2 cols.) X^{Mk} (2 cols.); 7th page: X^{Lk} (3 cols.) X^{Jn} (3 cols.)³⁰. Finally, to the difference of Leroy³¹, Nordenfalk is

²⁴ Cf. J. Mercier, *L'arche éthiopienne. Art chrétien d'Éthiopie. 27 septembre 2000 – 7 Janvier 2001. Pavillon des Arts*, Paris, Paris Musées, Éditions des musées de la Ville de Paris, 2000, p. 54, who quotes the mss. «Hayq, Däbrä Mä'ar, Arsima, Lalibela»; also the Dabra Libānos ms. of the *Gospels*, ff. 2^r-6^v, can be added, certainly a later ms., cf. A. Bausi, *Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea*, «Rassegna di Studi Etiopici», [38, 1994, pp. 13-69 (I part); 39, 1995, pp. 25-48 (II part); 41, 1997, pp. 13-56 (III part)], 41, 1997, pp. 13-23, pl. 1.

²⁵ J. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique des Canons d'Eusèbe en Ethiopie*, «Cahiers archéologiques», 12, 1962, pp. 173-204, on p. 198.

²⁶ Cf. Leroy, *ibid.*, p. 197, but not confirmed by Mercier, *La peinture éthiopienne*, cit., p. 40, note 11; let's note that it is possible that they resume a particular prototype, peculiar to this monastery.

²⁷ Cf. Mercier, *L'arche éthiopienne*, cit.

²⁸ C. Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte*, 2 vols. [Textband and Tafelband], Göteborg, Oscar Isacson's Boktryckeri A.-B. (Die Bücherornamentik der Spätantike 1), 1938, p. 52.

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 57 ff.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 69.

³¹ *Recherches sur la tradition iconographique*, cit.

very clear in talking of two groups of Greek and Greek-dependent mss., the Ethiopic being no doubt a Greek-dependent type.

AG-II

As far as AG-II is concerned, very few miniatures have been published: cf. the *Letter of Eusebius* = Leroy, *Un nouvel évangélaire éthiopien*, p. 80, fig. 8: the f. retains only the *incipit*; canons V, *verso* and VI-VII, *recto* = Davies, *The dating of Ethiopic Manuscripts*, p. 301, fig. 3³².

The tempietto in the Abbā Garimā manuscripts

In the AG-II and AG-III ms. are also found a *tempietto*, f. 258^{v33} and a particular rectangular building³⁴ with two deers, with no clear parallels, f. 260^{v35}. C. Lepage³⁶ has suggested its Sasanid origin, while according to Heldman³⁷, the rectangular building «originally completed the second set of canon tables» (*i.e.* that of AG-III), and I presume that this may be inferred from the style of the columns of the building, while the question of the original position of the *tempietto*, and consequently of the possible contemporary pres-

³² Full description is found in Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, cit., p. 5. Zuurmond's (*Novum Testamentum Aethiopicum*, cit., B, pp. 50-52) description relies on Macomber: according to him, in AG-II (= his Manuscript 3) the *Letter of Eusebius* and the *Canon tables* are in ff. 128-132; there is no other miniature.

³³ Cf. Leroy, *Un nouvel évangélaire éthiopien*, cit., p. 81, fig. 11: note that the drawing of the *tempietto*, *ibid.* below the picture, is a mirror image; on the other side, in the picture of the *tempietto* can be read some reverse letters, probably stamped from the front text on the following *recto* page, f. 259^r, where was the «End of the treatise, *Synoptic Presentation concerning the Agreement of Texts of the Four Gospels*», cf. Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts*, cit., p. 6; we can therefore exclude that the letters belong to a caption.

³⁴ Cf. Macomber, *ibid.*: «Miniature of the entrance to a palace or church».

³⁵ Cf. Leroy, *Un nouvel évangélaire éthiopien*, cit., p. 81, fig. 12; Mercier, *La peinture éthiopienne*, cit., p. 38, fig. 2.

³⁶ Cf. *Contribution de l'ancien art chrétien d'Éthiopie à la connaissance des autres arts chrétiens*, «Académie des Inscriptions & Belles Lettres. Comptes Rendues», 1990, pp. 799-822, on p. 809; cf. also Mercier, *La peinture éthiopienne*, cit., pp. 42-43.

³⁷ *African Zion*, cit., p. 130.

ence of a *tempietto* and of the rectangular building in the same ms., is still an open one. Anyway, it seems clear that Ethiopia has preserved two very old prototypes of final decoration of *Canon tables* – although many scholars agree that the *Canon tables* decoration, together with the *tempietto* and the rectangular building, are very likely to have been produced outside of Ethiopia in the 6th/7th c.³⁸ We may also wonder whether the later peculiar Ethiopian iconography of the theme can be explained as a variation, but also conflation and development of these two base models.

Leroy³⁹ thought that the rectangular building was an *unicum*, representing one of the small monuments which adorned ancient gardens, and the *tempietto* too, so called much more properly than *fountain of life*, should be referred to this context: according to him, the position of the deers excludes an allusion to baptismal symbolism, and the *fountain of life* in the *Gospels* of Saint-Médard de Soissons⁴⁰, one of the most famous carolingian ms., could have built the Paradise scene after the model of the double architectural figuration in AG-III⁴¹.

There are some *tempiettos* preserved in mss. different from the *Gospels*: e.g. a ms. of the *Psalms*⁴² of unknown provenance, now belonging in a private French collection⁴³, and again a ms. of the *Psalms* from Dabra Warq⁴⁴: neither

³⁸ Cf. M. Heldman in Uhlig, *Äthiopische Paläographie*, cit., p. 145; Heldman, *African Zion*, cit., p. 119; Mercier, *La peinture éthiopienne*, cit., pp. 42-45.

³⁹ *Un nouvel évangélaire éthiopien*, cit., p. 85.

⁴⁰ Bibliothèque Nationale, Paris, Lat. 8850, cf. *ibid.*, fig. 10; cf. P.A. Underwood, *The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels*, «Dumbarton Oaks Papers», 5, 1950, pp. 41-138, *passim*, esp. 67 ff., and fig. 26.

⁴¹ Cf. Leroy, *Un nouvel évangélaire éthiopien*, cit., pp. 86-87.

⁴² Cf. E. Balicka-Witakowska, *Un psautier éthiopien illustré inconnu*, in *On the Dignity of Man. Oriental and Classical Studies in Honour of Frithiof Rundgren*, ed. T. Kronholm et al., Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1986 (= «Orientalia Suecana», 33-35, 1984-86), pp. 17-48, on p. 22, pl. I, *tempietto*, and fig. 1, architectural frame.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 17 and 32. Note that the first folios of this ms. have notes in Portuguese and Latin which have been published and studied by R. Pankhurst, *On two Portuguese folios in a Medieval Ethiopic MS*, «The Book Collector», 35/4 (Winter), 1986, pp. 463-474; cf. also G. Fiaccadori, *Prototipi miniati dell'Ottateuco etiopico*, «Bollettino del Museo Bodoniano di Parma», 8, 1994, pp. 69-102, on p. 100, note 66. The Ethiopic text (cf. Pankhurst, *ibid.*, p. 468, pl. 4) – L. Ricci, *Enbāqom apprendista?*, «Rassegna di Studi Etiopici», 31, 1987, pp. 252-257, on pp. 254-255 has immediately contested the attribution to Zar'a Yā'qob, maintaining that the syntax revealed a translation from a foreign language – can be clearly identified: it is the *Lex lata Constantini Augusti de Arii damnatione* (cf. CPG nr. 2041 = CPG nr. 8519 [CPG = M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, 4 vols., Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Series Graeca), 1974-83]),

of them has the kind of deers called *bābulā* (cf. below), but at least in the latter there are three kinds of birds, as Balicka-Witakowska could probably realize from the captions⁴⁵.

Anyway, the cultural origin of the Ethiopian *tempiettos* in later mss. has been and certainly somehow remains, a matter of great uncertainty. Leroy⁴⁶ entitled his article on ms. AG-I in the name of a Syriac origin, but in his later study on the Ethiopic *Canon tables* explicitly denied this hypothesis⁴⁷, and underlined the affinities with Byzantine, Georgian and especially Armenian mss.⁴⁸ A clue to a Syriac origin of the Ethiopian *tempiettos* was the Ethiopic term of apparent Syriac origin, *bābulā*⁴⁹, designation which however is absent from the Abbā Garimā miniatures; on the other side, other names point to a clearly Arabic origin⁵⁰. Leroy criticized the concept of «Copto-Byzantine» art, while maintaining the obvious importance of the relations between Ethiopia and Egypt, but not especially intended for the miniatures⁵¹, and finally leaving a possibility of relation with Greek models⁵².

Lepage⁵³ has focused more precisely on a Greek origin: he may be right in alleging the evidence of the term *qamar*, which occurs in the *Canon tables*, as

and is very likely to be a direct translation from the Greek. To my knowledge, there is only another Ethiopic ms. of this text.

⁴⁴ [a p. 54] Cf. S. Chojnacki, *Major themes in Ethiopian painting. Indigenous developments, the influence of foreign models and their adaptation from the 13th to the 19th century*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH (Äthiopistische Forschungen 10), 1983, p. 186.

⁴⁵ Cf. *Un psautier éthiopien*, cit., p. 22, fig. 33: from the fig. it is impossible to tell if there is any caption.

⁴⁶ *L'Évangélaire éthiopien*, cit.

⁴⁷ Cf. Id., *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., pp. 197, note 1, and 203, on the early disappearance of the *Canon tables* in the Syriac mss.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 198-200, and 203, note 3, with reference to possible relations with Armenians in Palestine and in Ethiopia; on p. 198, the attribution of nine pages of *Canon tables* to ms. AG-I is wrong (cf. above).

⁴⁹ So also J. Leroy-S. Wright-O. Jäger, *Ethiopia. Illuminated manuscripts* (UNESCO World art series), New York, Published by the New York Graphic Society by arrangement with UNESCO, 1961, comment on pl. VII.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 200.

⁵¹ Even the *Canon tables* are almost totally absent, and with no architectural frames (*ibid.*, p. 202); the discovery in Egypt of Greek *Canon tables* on papyrus has not substantially changed the context (cf. C. Nordenfalk, *Canon tables on papyrus*, «Dumbarton Oaks Papers», 36, 1982, pp. 29-38, on pp. 30, note 8, and 36, esp. on the importance of the Ethiopic mss.).

⁵² Leroy-Wright-Jäger, *Ethiopia*, cit., p. 203.

⁵³ *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., pp. 159-160.

derived from the Greek *kamārā* (καμάρα) «vault», although the Greek term does not occur in the Greek text of the *Letter of Eusebius*, while *qamar* is present in its Ethiopic version – hypothesis independently advanced also by Zuurmond⁵⁴, who besides *qamar* quotes also pl. 'aqmār and pl. pl. 'aqmārāt. Leslau⁵⁵ quotes only Post-biblical Hebrew *qāmar* as a Greek loanword, and considers the meaning of «counting, computing» etc. as denominative from the Arabic loanword *qamar* «moon»; as there is no Semitic parallel which can decide the question, it is possible that a «table» framed by a «vault» and used as a 'computing' table is at the origin of this meaning⁵⁶. Resuming Leroy's conclusion⁵⁷ on the lack of baptismal symbolism of the deers in the ms. AG-III, Lepage⁵⁸ extended it to all Ethiopic mss.⁵⁹: the Ethiopic mss. would strictly reflect a lost Greek model dating before the 10th c.; the baptismal theme for the *tempietto* is a development proper to the carolingian *Gospels*, where the original gazelles (*bābulā*) as preserved in the Ethiopic mss. became harts or stags, and the whole scene was interpreted as a *fountain of life* with strong baptismal symbolism; peacocks, cypresses, and floreal motifs on the top of the *tempietto* are to be attributed to the Oriental archetype, and so is the caption on the harmony of the four Gospels⁶⁰.

B: On some terms of animals in the Canon tables

This listing of some terms of animals which appear in the *Canon tables* had been conceived in the hope that it could convey something on the cultural origin of their iconography in Ethiopia, but this remains a task to come. Of some interest is the first textual witness of the term *bābulā*. Generic terms

⁵⁴ *Novum Testamentum Aethiopice*, cit., A, p. 20, note 29.

⁵⁵ W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987, p. 432.

⁵⁶ On clues to a direct derivation of the *Letter of Eusebius* from a Greek *Vorlage* cf. Bausi, *Su alcuni manoscritti*, cit., 1997, pp. 19-21; transl. of the *Letter of Eusebius* and commentary on technical terms in R.W. Cowley, *New Testament Introduction in the Amdemta Commentary Tradition*, «Ostkirchliche Studien», 26, 1977, pp. 144-192, on pp. 162-164, and *passim*.

⁵⁷ *Un nouvel évangélaire éthiopien*, cit., p. 85, cf. above.

⁵⁸ *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., p. 161, and note 25.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 161-162.

⁶⁰ Cf. Nordenfalk, *Canon tables on papyrus*, cit., p. 36, note 41.

(such as 'of etc.), of exclusively iconographic but not linguistic interest, have not been considered.

Here follows the complete indication of the quoted mss. as well as the main bibliographical references. Of course, for every term the source is indicated. – Bibliothèque Nationale, Paris, Éthiopien 32⁶¹. – Boru Sellāsē, Ethiopia, EMMML 4762⁶². – British Library, London, Or. 481⁶³. – Dabra Ma'ār, Tegrāy, Ethiopia⁶⁴. – Dabra Māryām, Sarā'ē, Eritrea⁶⁵. – Kebrān, Tānāsee, Ethiopia, Ms. 1⁶⁶. – Ġähgāh Giyorgis, Ethiopia⁶⁷. – Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa, IES 3475a-b⁶⁸. – Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa, IES 5023a-b⁶⁹. – London, private collection⁷⁰. – Māryām Magdalāwit, Tegrāy, Ethiopia⁷¹. – National Library, Addis Ababa, Ms. 5 = Ḥayq Estifānos, Krestos Tasfāna⁷². – Nationalmuseum, Stockholm, B 2034⁷³. – Pierpont Morgan Library, New York, Ms. 828⁷⁴. – Qeddest Arsimā, Dāq, Ethiopia⁷⁵.

ረቆወ: rāqewa.

Māryām Magdalāwit, f. 10^r, *desinit* of the *Letter of Eusebius*⁷⁶.

⁶¹ Cf. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice*, cit., B, pp. 61-62; E. Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans crucifié dans l'art éthiopien: recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'antiquité tardive*, Warszawa-Wiesbaden, ZAS PAN (Bibliotheca nubica et aethiopica. Schriftenreihe zur Kulturgeschichte um das Rote Meer 4), 1997, pp. 125-126.

⁶² Cf. Balicka-Witakowska, *ibid.*, cit., pp. 128-129.

⁶³ Cf. Fiaccadori, *Prototipi miniati*, cit., pp. 75-76 and *passim*, notes 29-31.

⁶⁴ Cf. Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans crucifié*, cit., pp. 126-127.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 127-128; Bausi, *Su alcuni manoscritti*, cit., 1994, pp. 24-44.

⁶⁶ Cf. E. Hammerschmidt, *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee 1: Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des heiligen Gabriel auf der Insel Kebrān*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland Band XX 1), 1973, pp. 84-91.

⁶⁷ Cf. Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans crucifié*, cit., pp. 132-133.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 127.

⁶⁹ Cf. Heldman, *African Zion*, cit., pp. 127, Cat. 57, and 132.

⁷⁰ Cf. Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans crucifié*, cit., p. 133.

⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 130-131.

⁷² Cf. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice*, cit., B, pp. 62-63; Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans crucifié*, cit., pp. 124-125.

⁷³ Cf. Balicka-Witakowska, *ibid.*, pp. 119-121.

⁷⁴ Cf. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice*, cit., B, pp. 63-65; Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans crucifié*, cit., p. 130.

⁷⁵ Cf. Balicka-Witakowska, *ibid.*, pp. 131-132.

⁷⁶ Cf. *Rock-hewn churches of Eastern Tigray. An account of the Oxford University Expedition to Ethiopia 1974*, ed. B. Juel-Jensen-G. Rowell, Oxford, Oxford University Exploration Club, 1975, p. 77.

Explanation

The term, if the transcription is correct, is obscure.

ሰገን፣ *sagan*, ሰገኑ፣ ባሕር፣ *sagana bāhr*, ሰገን፣ *sag^wan*, ሰገኖ፣ *sag^wano*, ሰገኖ፣ *sagano*.

a) ሰገን፣ *sagan*.

Dabra Māryām, Sarā'ē, unknown f., *tempietto*⁷⁷.
IES 3475a-b, f. 1' (fragm.), *tempietto*⁷⁸.
National Library, Addis Ababa, Ms. 5, f. 14', *tempietto*⁷⁹.

b) ሰገኑ፣ ባሕር፣ *sagana bāhr*.

Bibliothèque Nationale, Éthiopien 32, f. 7', *tempietto*⁸⁰.

c) ሰገን፣ *sag^wan*.

Boru Sellāsē, f. 8', *tempietto*⁸¹.
Māryām Magdalāwit, f. 14', *tempietto*⁸².
Qeddest Arsimā, unknown f., *tempietto*⁸³.

Note that in Kebrān, Ms. 1, f. 11', *tempietto*, notwithstanding Leroy⁸⁴, who quotes «deux paons ... avec leur nom: *Sagwan*», there is no caption⁸⁵.

d) ሰገኖ፣ *sag^wano*.

British Library, Or. 481, f. 99', *tempietto*, but arranged in the subject «Annunciation to Zacharia»: examined directly in the microfilm⁸⁶.

⁷⁷ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 188, fig. 12.

⁷⁸ Cf. Heldman, *African Zion*, cit., p. 122, Cat. 55, and p. 131.

⁷⁹ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 175, fig. 2 and Pāwlos Šādawā, *Un manoscritto etiopico degli Evangelii*, «Rassegna di Studi Etiopici», 11, 1952, pp. 9-28, on p. 14 «struzzo»; ሰገን፣ is a misprint.

⁸⁰ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., pp. 177, fig. 4, and 178, note 3, with a commentary that reports A. Caquot's opinion (note that notwithstanding Leroy's *ibid.*, p. 179, the ms. has *sagana* and not «*sagwana*») and Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., p. 168, fig. 11, but not numbered.

⁸¹ Cf. Getatchew Haile, *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville. Vol. X: Project Numbers 4001-5000*, Collegeville Minn., Hill Monastic Manuscript Library, St. John's University, 1993, p. 298.

⁸² Cf. *Rock-hewn churches of Eastern Tigray*, cit., p. 77, pl. 101.

⁸³ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 189, fig. 13.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 186.

⁸⁵ Cf. Leroy-Wright-Jäger, *Ethiopia*, cit., pl. VII; also Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 195, fig. 19, which however is a drawing; Id., *La pittura etiopica*, cit., pl. II.

⁸⁶ Cf. Leroy, *ibid.*, p. 197.

e) ሰገኖ፣ *sagano*.

London, private collection, f. 1', *tempietto*⁸⁷.

Explanation

The term means «ostrich»; it is probably of Cushitic origin⁸⁸: *sagano* is the Ethiopic and Amharic form⁸⁹; *sagan* is the Tigrinya and Tigre form⁹⁰, and *sag^wan* is the Tigrinya and Amharic form⁹¹; if *sag^wano* can be interpreted as a mixed form, this would let us guess that in the captions may appear terms of presumably not literary tradition; however, this conclusion may not be extendible to all the mss. and witnesses.

ባቡላ፣ *bābulā*.

National Library, Addis Ababa, Ms. 5, f. 14', *tempietto*⁹².
Bibliothèque Nationale, Éthiopien 32, f. 7', *tempietto*⁹³.
Pierpont Morgan Library, Ms. 828, f. 6', *tempietto*⁹⁴.
Dabra Māryām, Sarā'ē, unknown f., *tempietto*⁹⁵.
Dabra Ma'ār, unknown f., *tempietto*⁹⁶.

⁸⁷ Cf. D. Appleyard, *Ethiopian manuscripts*, London, Jed Press, 1993, p. 13, fig. above, and p. 16 for the captions.

⁸⁸ Cf. C. Brockelmann, *Abessinische Studien*, Berlin, Akademie Verlag (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 97. Band, 4 Heft), 1950, pp. 25-26.

⁸⁹ Cf. A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicæ*, Lipsiae, T.O. Weigel, 1865, p. 398; Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., p. 492; Th.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, 2 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 584.

⁹⁰ Cf. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit.; Th.L. Kane, *Tigrinya-English Dictionary*, 2 vols., Loisdale Ct.-Springfield VA, Dunwoody Press, 2000, p. 782; E. Littmann-M. Höfner, *Wörterbuch der Tigrē-Sprache. Tigrē-Deutsch-Englisch*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1962, p. 198.

⁹¹ Cf. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit.; Kane, *Amharic-English Dictionary*, cit., p. 584, properly *sagan*.

⁹² Cf. Pāwlos, *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14; Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 175, fig. 2 and E. Balicka-Witakowska, *L'oiseau dans la cage: exemple éthiopien*, «Orientalia Suecana», 40, 1991, pp. 53-71, on p. 56.

⁹³ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 177, fig. 4.

⁹⁴ Cf. Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln*, cit., pl. 38, but f. 8' is a mistake; P.W. Skehan, *An Illuminated Gospel Book in Ethiopic*, in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, ed. D. Miner, Princeton NJ, Princeton University Press, 1954, pp. 350-357, figs. 265-289, see fig. 266 and Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 181, fig. 6.

⁹⁵ Cf. Leroy, *ibid.*, p. 188, fig. 12.

⁹⁶ Cf. Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., p. 169, fig. 12.

Kebrān, Ms. 1, f. 11^r, *tempietto*⁹⁷.

Ġähgäh Giyorgis, *tempietto*⁹⁸.

Boru Sellāsē, f. 8^r, *tempietto*⁹⁹.

Explanation

Ṣāwlos¹⁰⁰ refers to Dillmann¹⁰¹, where really only 𐌒𐌒𐌂 is found («‘no-men avis fictae: *አዕዋፊ: 𐌒𐌒𐌂: 𐌈ው-እ-ቲ: አጎርጋናት: ፫፻*, Lib. Myst. *Crediderim esse aves illas Muhammedicas *abābīl* Sur. 105,3’, Lud.»). Skehan simply tries to identify the animals¹⁰². A first hint to a possible Syriac explanation was advanced by Leroy, Wright and Jäger¹⁰³ and more precisely by Leroy¹⁰⁴, who proposed a link with the Greek βούβαλος *boubalos*, through the Syriac *būblō* (or *bohlā*). The term is not registered in the dictionaries of Ge‘ez¹⁰⁵, and is obscure also to a great reader of Ge‘ez texts like Getatchew¹⁰⁶.*

⁹⁷ Cf. Leroy–Wright–Jäger, *Ethiopia*, cit., pl. VII and Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., pp. 186 and 195, fig. 19, which is a drawing.

⁹⁸ Cf. Leroy–Wright–Jäger, *Ethiopia*, cit., pl. XXVIII.

⁹⁹ Cf. Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, cit., p. 298 «seen also are two deer (?), *bābulā*».

¹⁰⁰ *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14.

¹⁰¹ *Lexicon Linguae Aethiopiae*, cit., p. 516 s.v. 𐌒𐌒𐌂.

¹⁰² Cf. Skehan, *An Illuminated Gospel Book*, cit., p. 352: «The traditional stags have become African antelopes, and are so designated (*babūlā*: the same is done in Paris Bibliothèque Nationale ms. Eth. 22)».

¹⁰³ Cf. *Ethiopia*, cit., comment on pl. VII: «I due animali sono indicati col nome di *Baboula*, termine che non esiste in etiopico, ma riprende una parola siriana che indica il *bubalus*, buca selvatica; questo semplice particolare fa supporre che l’archetipo di questi Canonici etiopici venisse dalla Siria», quoted from the Italian Edition, *Etiopia. Codici miniati* (Collezione UNESCO dell’arte mondiale), Milano, New York Graphic Society in collaborazione con l’UNESCO, 1961.

¹⁰⁴ *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 200, through A. Caquot.

¹⁰⁵ Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopiae*, cit.; Leslau, *Comparative Dictionary of Ge‘ez*, cit.; Kefla Giyorgis, *Kidāna Wald Keflē, Dasstā Takla Wald, Maṣṣāfa sawāsew wages wamazgaba qālāt ḥaddis. Nebābu bage‘ez fečew bāmāreññā*. Ba’Artistik māttamiyā bēt, 1948 ‘a. me. [= 1955/56 d.C.].

¹⁰⁶ Cf. *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, cit., p. 298 «*bābulā* ‘deer (?)’». There are three equivalents of Latin *bubalus* in Dillmann (*Lexicon Linguae Aethiopiae*, cit., p. 1444 s.v., cf. *ibid.*, p. 84 s.v. *ḥariš*, p. 569 s.v. *torā*, p. 1148 s.v. *gāmus*), but the regular correspondent of Greek *boubalos* seems to be *torā* (cf. also Leslau, *Comparative Dictionary of Ge‘ez*, cit., p. 578 «kind of African gazelle»; Kefla Giyorgis, *Maṣṣāfa sawāsew*, cit., p. 894).

The Syriac term has the meaning of the Greek *boubalos*, *bos sylvestris*, and certainly not that of «deer»¹⁰⁷. A relationship of the Syriac with the Greek term, in the absence of a Semitic etymology, seems obvious, but in turn the Greek *boubalos* poses problems of its own: it may be related to βούς *boús*, «ox», a well attested Indo-european word, but its first meaning is that of «antelope d’Afrique»¹⁰⁸, and so even in Greek it could be a loanword, secondarily approached to *boús*.

In a *Miracle of Libānos*, to my knowledge, the first textual witness of the term, the Ethiopic *bābulā* is glossed with ‘*agāzēn*, «antelope», an Ethiopic term too¹⁰⁹, but attested also in Tigrinya¹¹⁰ – and as a Tigrinya term it is intended in the passage of the *Miracle of Libānos* – and in Amharic¹¹¹. Here follows the passage¹¹².

304 ወተጋብአ፡ ጎቤ፡ ጎበ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡² ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡³ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡⁴ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡⁵ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡⁶ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡⁷ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡⁸ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡⁹ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹⁰ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹¹ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹² ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹³ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹⁴ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹⁵ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹⁶ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹⁷ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹⁸ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡¹⁹ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²⁰ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²¹ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²² ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²³ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²⁴ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²⁵ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²⁶ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²⁷ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²⁸ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡²⁹ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡³⁰ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡ ለጎ፡

¹⁰⁷ Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus Tomus I*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1879, p. 462: «*būblō* m., *būblō* f., *bos sylvestris*, pl. *būblē = tūrē dbr*’, BB; [ar.] *bqr* ‘*lwḥsn*. [syr.] *būblē wbūblōtō*, BA, K. Confert Lagard. Sans. [...] et Celt. *bual* vel *buelyn*. Male exponit BB. *cervus* [syr.] ‘*aylō* it. BA. [ar.] *al-‘ayl*. Cf. [syr.] *bwbwlvw*»; the same in C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum. Editio secunda aucta et emendata*, Halis Saxonum, Sumptibus Max Niemeyer, 1928, p. 57.

¹⁰⁸ Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968-80, p. 188, with reference to O. Schrader–A. Nehring, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Volkergeschichte Alteuropas*, 2 vols., Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter, 1917-29, vol. I, p. 52 and vol. II, p. 293.

¹⁰⁹ Cf. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopiae*, cit., p. 805; Leslau, *Comparative Dictionary of Ge‘ez*, cit., p. 12; Kefla Giyorgis, *Maṣṣāfa sawāsew*, cit., p. 200, with a fig.

¹¹⁰ Cf. Kane, *Tigrinya-English Dictionary*, cit., p. 1543, where is given ‘*agāzēn* as the usual form.

¹¹¹ Cf. Kane, *Amharic-English Dictionary*, cit., p. 1330, ‘*agāzan*, ‘*agāzen*.

¹¹² For the mss. and details I refer to my critical edition, cf. A. Bausi, *La «Vita» e i «Miracoli» di Libānos*, 2 vols., Lovanii, In aedibus Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 595-596, Scriptorum Aethiopicorum 105-106), 2003, text pp. 119-120, transl. pp. 68-69.

304¹⁻² om. *D* | ² (om. *D*); "ገ: *A* | ³ ጎ: *D* | ⁴ (# *B*) | ⁵ om. *A* | ⁶ (# *B*) | ⁷⁻⁸ (# *DE*); አራዊት: *A* | ⁹ om. *A*; ም" *D* | ¹⁰ "ፍብርት: *D* | ¹¹ አ" *A*; አገብእት: *D* | ¹² ወጊ" *D* | ¹³ ቶ" *AD* | ¹⁴ (# *E*); ወበ" *AD* | ¹⁵ (# *E*); ጎ" *AD* | ¹⁶ (# *E*) | ¹⁷ (# *E*); om. *A*; "ዚገ: *B* | ¹⁸ con.; በቡ" *AD*; "ቡልሰ: *BE* | ¹⁹⁻²⁰ om. *AD* | ²¹ አጋዛን: *A* | ²² (# *E*); om. *AD* | ²³ (# *E*); ጎ" *D* | ²⁴ (# *E*) | ²⁵ (# *D*); ወጎ" *B*; ወሐራዊያ: *E* | ²⁶ (# *E*); ወኮፍገር: *A*; "ፍገር: *D* | ²⁷ (# *E*); ወፍ" *D* | ²⁸ (# *D*); "ሳማ: *BE* | ²⁹ (# *ABDE*) | ³⁰ ቆ" *BE*.

304 Many monks gathered round him, wondering how he had lived alone in that desert land, with hunger and thirst, coldness and nakedness, heat and fatigue, in company of wild beasts, with lions, leopards, hyaenas, hyrax, gazelles, *bābulāt*, *nagēyāt*, 'ahrew, *kanāzīr*: *bābulā* is to say 'agāzēn (antelope) in the language of 'Aksum, *nagēyāt* is *ḥarmāz* (elephant), and *ḥarāwyā* and *kanāzīr* are *maflas* (the wild boar) and *ḥasamā* (pig)¹¹³. Let's go back to our previous speech.

The Greek *boúbalos* is also attested in a Ge'ez text in the form ቢባሉስ: *bibālos*, in the *Acts of St. Mark*¹¹⁴, probably a text of Aksumite age, translated directly from the Greek¹¹⁵, where it is again glossed as 'agāzēn, «antelope». The Syriac character of the Ethiopic *bābulā* is apparent from its ending -ā, and this could be a strong evidence against the hypothesis of a parallel, but independent derivation from the Greek *boúbalos*. However it must be noted that in parallel hagiographical narratives of the *Acts of St. Mark*¹¹⁶ the term corre-

¹¹³ Ethiopic terms followed by Tigrinya glosses: for 'agāzēn, *ḥarmāz*, *maflas* and *ḥasamā* as Tigrinya terms, cf. Kane, *Tigrinya-English Dictionary*, cit., pp. 1543, 185, 537, 201.

¹¹⁴ Cf. Getatchew Haile, *A new Ethiopic Version of the Acts of St. Mark (EMML 1763, ff. 224^r-227^r)*, «Analecta Bollandiana», 99, 1981, pp. 117-134.

¹¹⁵ Cf. Getatchew, *ibid.*, p. 127 ወአጎዘዎ: ወወደዩ: ሐብሉ: ወስተ: ክሳዩ: ወሰሐብዎ: እንዘ: ይብሉ: ንስሕቦ: ለቢባሉስ: ወስተ: በቁሉ: ወሰመደዎ: እንከ: ቢባሉስ: (!) እስመ: ነዊጎ: ገጹ: ዘበ: ትርጓሜው: ዐገዘን: and p. 132 «They seized him, put a rope round his neck, and dragged him saying, 'Let us drag the *bibalos* through the Bucoles'. (They called him *bibalos*, meaning antelope, because his face was long)»; concerning this last sentence, Getatchew, p. 132, note 35 thinks that «What is presented here in the parenthesis could be the note of translator into Ge'ez», and that «He has apparently βούβαλις in mind, but judging from his transcription, *bibalos*, even the text he was translating from had βούβαλος 'Buffalo': indeed, *boúbalos* has exactly the same meaning of *boúbalis*, and does not mean «buffalo».

¹¹⁶ *Gadla ḥawāryāt* and *Synaxary* (cf. Getatchew, *ibid.*, p. 132, note 35), as it is well-known, the second depending upon the first, but also in other texts reported by Dillmann (*Lexicon Linguae Aethiopicæ*, cit., pp. 1101-1102).

sponding to the Greek *boúbalos* is ዳቤላ: *dābēlā*, «billy goat, ram, bull»¹¹⁷, probably a term of Cushitic origin¹¹⁸. No need to say that the discussion is open, and that I have only tried to bring forth new elements. I do not want to advance hypothesis which could have no basis, but I wonder if this term, either conceived as part of a series, or as one of the elements of a mixed form, may have played any role in the creation of the Ethiopic *bābulā*.

ክንገር: *kenzer*.

Dabra Māryām, Sarā'ē: unknown f., *desinit* of *Geṣṣāwē ser'āt*¹¹⁹.

Dabra Ma'ār, unknown ff., *Canons* III-IV and V¹²⁰.

National Library, Addis Ababa, Ms. 5, ff. 11^v-12^r, *Canons*¹²¹.

Explanation

The term *kenzer* means «pig»; it is a loanword from the Arabic *ḥinzīr*; *kenzer* is attested also in Tigrinya¹²².

ክራዊያ: *karāwiyā*, ክወርት: *kāwert*, ክዶር: *kāyr*.

a) ክራዊያ: *karāwiyā*.

Boru Sellāsē, ff. 3^r-4^r, *Letter of Eusebius*, and 5^v-6^r, *Canons*, pages 3 and 4: ክራዊያ: *karāwiyā*¹²³.

Māryām Magdalāwit, f. 14^r, *tempietto*¹²⁴.

¹¹⁷ Cf. Dillmann, *ibid.*, pp. 1101-1102; Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., p. 120.

¹¹⁸ Cf. Brockelmann, *Abessinische Studien*, cit., p. 22.

¹¹⁹ Cf. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopicæ*, cit., A, pp. 8-9; Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 188, fig. 11: to the contrary of the indicated *Letter of Eusebius*; Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., p. 189, note 10.

¹²⁰ Cf. Lepage, *ibid.*, p. 163, figs. 7 and 8: fig. 8 is wrongly published as a mirror image.

¹²¹ Cf. Pāwlos, *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14 «porco».

¹²² Cf. Kane *Tigrinya-English Dictionary*, cit., p. 1654; W. Leslau, *Arabic Loanwords in Tigrinya*, «Journal of the American Oriental Society», 76, 1956, pp. 204-213 [repr. in Id., *Arabic Loanwords in Ethiopian Semitic*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, pp. 186-210], on pp. 210 and 200, respectively: both authors pose an Arabic base *ḥanzīr*.

¹²³ Cf. Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, cit., p. 298.

¹²⁴ Cf. *Rock-hewn churches of Eastern Tigray*, cit., p. 77, pl. 101.

b) ካውርት: *kāwert*.

National Library, Addis Ababa, Ms. 5, ff. 11^v-12^f, *Canons*: ካውርት: *kāwert*¹²⁵.

c) ካይር: *kāyr*.

Bibliothèque Nationale, Éthiopien 32, ff. 5^v and 6^f, *Canons* VI-IX and X^{1-III} 126

Explanation

The term is obscure. The grouping together of the three terms is hypothetical. A relationship between the second and third term seems likely: *kayr* may derive from **kawir*, and *kawert* may be a plural.

ጉንባሕ: *g^wenbāḥ*.

Pierpont Morgan Library, Ms. 828, f. 6^f, *tempietto*¹²⁷.

Explanation

The term means «hornbill»¹²⁸; it is probably of Cushitic origin¹²⁹; according to Dillmann¹³⁰ «Non reperitur nisi compositum», in 'abbāg^wenbāḥ etc.; cf. however the witness of the ms.

ጉዕራ: *g^we'rā*.

Pierpont Morgan Library, Ms. 828, f. 6^f, *tempietto*¹³¹.

Qeddest Arsimā, unknown f., *tempietto*¹³².

Boru Sellāsē, ff. 4^v-5^f, *Canons*, pages 1 and 2¹³³.

¹²⁵ Cf. Pāwlos, *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14.

¹²⁶ Cf. Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., p. 162, figs. 5 and 6.

¹²⁷ Cf. Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln*, cit., pl. 38, but f. 8^f is a mistake; Skehan, *An Illuminated Gospel Book*, cit., fig. 266, and p. 352: «a term that could be applied to any large-bodied bird, and is in fact used natively of the hornbill» and Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 181, fig. 6.

¹²⁸ Cf. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicæ*, cit., p. 1176, s.v. *gumbāḥ*; Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., p. 3, s.v. 'abbāg^wenbāḥ.

¹²⁹ Cf. Brockelmann, *Abessinische Studien*, cit., p. 26.

¹³⁰ *Lexicon Linguae Aethiopicæ*, cit.; similarly Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit.

¹³¹ Cf. Nordenfalk, *Die spätantiken Kanontafeln*, cit., pl. 38, but f. 8^f is a mistake; Skehan, *An Illuminated Gospel Book*, cit., fig. 266 and Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 181, fig. 6.

¹³² Cf. Leroy, *ibid.*, p. 189, fig. 13.

¹³³ Cf. Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, cit., p. 298.

National Library, Addis Ababa, Ms. 5, f. 13^v, *Canons*¹³⁴.

Dabra Māryām, Sarā'ē, unknown f., *tempietto*: ጉዕራ: *g^we'rā* and ጉዕራ: *g^wa'rā*¹³⁵.

Explanation

The term is obscure.

ጉዛ: *g^wazā*.

Dabra Māryām, Sarā'ē, unknown f., *desinit* of *Geṣṣāwē ser'āt*¹³⁶.

Explanation

The term means «bird of prey, falcon, hawk»¹³⁷; the Cushitic origin proposed by Brockelmann¹³⁸ is considered unlikely by Leslau¹³⁹.

ዱራ: *durrā*.

Dabra Ma'ār, unknown ff., *Letter of Eusebius*, pages 1 and 2¹⁴⁰.

Māryām Magdalāwit, f. 9^f, *incipit* of the *Letter of Eusebius*¹⁴¹, and f. 14^f, *tempietto*¹⁴².

National Library, Addis Ababa, Ms. 5, ff. 9^f, *Letter of Eusebius*, 10^v-11^f, *Canons*: ዱራ: *durrā'a*¹⁴³.

Explanation

The term means «parrot»; it is a loanword from the Arabic *durra*¹⁴⁴.

¹³⁴ Cf. Pāwlos, *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14.

¹³⁵ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 188, fig. 12.

¹³⁶ Cf. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopicæ*, cit., A, pp. 8-9; Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 188, fig. 11; cf. above.

¹³⁷ Cf. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicæ*, cit., p. 1190, s.v. *g^wezā*, *guzā*; Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., p. 210.

¹³⁸ *Abessinische Studien*, cit., p. 26.

¹³⁹ *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit.

¹⁴⁰ Cf. Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., pp. 160, fig. 2, and 161, fig. 4.

¹⁴¹ Cf. *Rock-hewn churches of Eastern Tigray*, cit., p. 77, pl. 97: wrongly translated as «chicken».

¹⁴² Cf. *ibid.*, pl. 101.

¹⁴³ Cf. Pāwlos, *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14.

¹⁴⁴ Cf. I. Guidi, *Vocabolario amarico-italiano*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1901 [repr. 1953], p. 653; Leslau, *Arabic Loanwords in Ethiopian Semitic*, cit., p. 332; Kane, *Amharic-English Dictionary*, cit., p. 1732.

ጢር: *tir*, **ጢራ:** *tirā*, **ጢይራት:** *ṭayrāt*, **ጢይይያት:** *ṭarāyeyāt*.

a) **ጢር:** *tir*: Nationalmuseum, Stockholm, B 2034, f. 9^r, *tempietto*: **ጢር:** *tir*¹⁴⁵.
IES 5023a-b, ff. 2^v, *Canons*¹⁴⁶.
Boru Sellāsē, ff. 6^v-7^v, *Canons*¹⁴⁷.
Māryām Magdalāwit, f. 13^v, *Canons* X^{lk} and X^{jn}¹⁴⁸.

b) **ጢራ:** *tirā*: British Library, Or. 481, f. 99^r, *tempietto*, but arranged in the subject «Annunciation to Zacharia»: examined directly in the microfilm¹⁴⁹.

c) **ጢይራት:** *ṭayrāt*: Bibliothèque Nationale, Éthiopien 32, f. 2^v, second page of the *Letter of Eusebius*¹⁵⁰; note that on f. 6^v, canon X^{IV}: the caption is not readable (probably: **ጢር:** ...:)¹⁵¹.

National Library, Addis Ababa, Ms. 5, ff. 9^v-10^r, *Letter of Eusebius*, 12^v-13^r, *Canons*¹⁵².

d) **ጢይይያት:** *ṭarāyeyāt*: Pierpont Morgan Library, Ms. 828, f. 5^v, *Canons*¹⁵³.

Explanation

In general, the root *ṭyr*, «to fly» is borrowed from Arabic¹⁵⁴, but the dictionaries of Ethiopic have only *tir* as «magic, sorcery»¹⁵⁵. Arabic *ṭayr*, «bird» is at the origin of *ṭayrāt*, an external plural; *ṭarāyeyāt* may also be connected with Arabic *ṭayr*; probably it is a misinterpretation of *ṭayrāt*; *tirā*, as already said of *bābulā*, may denounce a Syriac ending *-ā*¹⁵⁶.

¹⁴⁵ Cf. Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans crucifié*, cit., p. 120, fig. 108.

¹⁴⁶ Cf. Heldman, *African Zion*, cit., pp. 127, Cat. 57, and 132, with a short commentary on the term and reference to Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., pp. 600-601: note that to the contrary of what is indicated, f. 1^v, on p. 126, is canon II, with three series of parallel columns, of *Mt Mk Lk*: the third column of the third series of parallel columns ends on f. 2^r, p. 127 *left*; on the same f. 2^r follow canons III and IV; on f. 2^v there is canon V alone.

¹⁴⁷ Cf. Getatchew, *A catalogue of Ethiopian manuscripts*, cit., p. 298.

¹⁴⁸ Cf. *Rock-hewn churches of Eastern Tigray*, cit., p. 77, pl. 100.

¹⁴⁹ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 197.

¹⁵⁰ Cf. Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., p. 161, fig. 3.

¹⁵¹ Cf. Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 164, fig. 3.

¹⁵² Cf. Pāwlos, *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14 «volatili».

¹⁵³ Cf. Skehan, *An Illuminated Gospel Book*, cit., fig. 265 and Leroy, *Recherches sur la tradition iconographique*, cit., p. 181, fig. 6.

¹⁵⁴ Cf. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., p. 601; cf. also Bausi, *Su alcuni manoscritti*, cit., 1997, p. 18, note 10.

¹⁵⁵ Cf. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., p. 600.

¹⁵⁶ Cf. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, cit., p. 274 s.v. *ṭayrō*, *ṭayrā*.

ጣዎስ: *tāwos*, **ጣዎስኣ:** *tāwos'a*.

Dabra Ma'ār, unknown f., *incipit of the Letter of Eusebius*: **ጣዎስ:** *tāwos*¹⁵⁷.

Māryām Magdalāwit, f. 9^r, *incipit of the Letter of Eusebius*¹⁵⁸.

National Library, Addis Ababa, Ms. 5, f. 9^r, *Letter of Eusebius*: **ጣዎስኣ:** *tāwos'a*¹⁵⁹.

Explanation

The term means «peacock»¹⁶⁰; it derives from the Greek *ταῶς taōs*; same term in Arabic, but there is not need to guess an Arabic intermediation.

¹⁵⁷ Cf. Lepage, *Reconstitution d'un cycle protobyzantin*, cit., p. 160, fig. 2.

¹⁵⁸ Cf. *Rock-hewn churches of Eastern Tigray*, cit., pl. 97: on p. 77 the term is given as **ሐውላ:** *hawel*; the interpretation as a misreading for **ጣዎስ:** *tāwos* must be verified.

¹⁵⁹ Cf. Pāwlos, *Un manoscritto etiopico*, cit., p. 14 «pavoni».

¹⁶⁰ Cf. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopiae*, cit., p. 1239; Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, cit., p. 599.

LA POESIA DI MAḤMŪD DARWĪŠ,
LA NOSTALGIA DELLA BELLEZZA

FRANCESCA MARIA CORRAO

Nel mondo arabo tra il XIX e il XX secolo l'affermarsi di un importante movimento letterario ha favorito la nascita di un nuovo tipo di scrittura. L'impatto con l'Occidente prima, e le guerre di liberazione poi, hanno costituito due momenti di trasformazione sociale e culturale tale da determinare un profondo cambiamento nella compagine sociale.

Lo spostamento, se non addirittura la cancellazione dei confini geografici alla fine dell'Impero ottomano, ha portato alla nascita degli stati nazionali e delle nuove classi sociali che hanno espresso un nuovo orientamento culturale. Si sono così sfumati anche i confini tra la letteratura religiosa e quella laica, tra oralità e scrittura, tra stile alto e basso, serio e grottesco, tra prosa e verso. Questo strano miscuglio di elementi eteroclitici, di forme intermedie, che già aveva conosciuto nella storia della letteratura araba momenti di particolare vigore e fecondità – si pensi all'Egitto Mamelucco e all'Andalusia –, vede, ora come allora, l'affermarsi di una nuova arte verbale. Il caso del poeta Maḥmūd Darwīš¹ ne è rappresentativo. La sua poetica esprime, nel contenuto e nella

¹ Il poeta Maḥmūd Darwīš (Birwa, Palestina, 1942) ha vissuto in Israele dove ha lavorato come giornalista sino al 1971; in quella data emigra a Beirut dove vive sino al 1982, quando si sposta a Parigi; recentemente ha lasciato l'Europa per tornare in Medio Oriente ed attualmente vive tra la Giordania e la Palestina. Opere dell'autore, traduzioni e studi critici: *Awrāq min al-zaytūn* («Foglie d'ulivo»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1964; *'Ašiq min Filistīn* («Un amante della Palestina»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1966; *Aḥir al-layl* («Alla fine della sera»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1967; *Al-'ašāfir tamūtu fi 'l-ḡalīl* («Gli uccelli muoiono in gloria»), Bayrūt, Dār al-'ādāb, 1970; *Ḥabibatī tanḥaḍu min nawmihā* («L'amore mio si desta dal sonno»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1970; *Uḥibbukī aw lā uḥibbukī* («Ti amo o non ti amo»), Bayrūt, Dār al-'ādāb, 1972; *Muḥāwala raqam 7* («Settimo tentativo»), Bayrūt, Dār al-'ādāb, 1974; *Tilka šūratuhā wa hādā intiḥār al-'āšiq* («Quella è la sua imma-

gine e questo è il suicidio dell'amante»), Bayrūt, 1975; *A'rās* («Nozze»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1977; *Madīh al-zill al-'ālī* («Elogio della grande ombra»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1978; *Hiṣār li-madā'ih al-baḥr* («Assedio agli inni del mare»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1985 (1ª ed. Tūnis, Dār širās li 'l-našr, 1984); *Hiya uḡniyya, hiya uḡniyya* («È un canto, è un canto»), Bayrūt, Dār al-kalima li 'l-našr, 1986; *Ward aqall* («Una rosa di meno»), Bayrūt, al-Mu'assasat al-'arabiyya li 'l-dirāsāt wa 'l-našr, 1986; *Diwān* («Canzoniere»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1987¹²; *Ma'sāt al-narḡīs, malhāt al-fidda* («La tragedia del narciso, la commedia dell'argento»), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 1988; *Qa-sā'id marsūma li-Tall al-za'tar* («Poesie disegnate per Tall al-Zatar»), poesie di Darwīš; Tāhir Bin Ḡallūn, Yūsuf Šā'ig, disegni di Diyā' al-'Azzāwī, Bayrūt, Dār al-muṭallaḡ li 'l-tasmīm wa 'l-ṭibā' wa 'l-našr, 1989; *Arā mā urīdu* («Vedo quel che voglio»), Dār al-Bayḏā', Dār tubqāl, 1990; *Aḥad 'ašar kawkaban* («Undici astri»), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 1992; *Limādā tarakta 'l-ḥiṣān waḥīdan* («Perché hai lasciato il cavallo da solo»), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 1995; *Sirīr al-ḡarība* («Il letto della straniera»), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 1999; *Ḡidāriyya* («Murale»), Bayrūt, Riad al-Rayyes Books, 2000. Opere in prosa: *Widā'an ayyatuhā 'l-ḥarb widā'an ayyuhā 'l-salām* («Addio guerra, addio pace»), Bayrūt, Munazzamat al-taḥrīr al-filistīniyya, 1974; *Šay'un 'an al-waṭan* («A proposito della patria»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1975; *Yawmiyyāt al-ḥuzn al-'ādī* («Cronache di ordinaria tristezza»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1986; *Dākira li 'l-nisiyān* («Una memoria per l'oblio»), Bayrūt, al-Mu'assasat al-'arabiyya li 'l-dirāsāt wa 'l-našr, 1987; *Fī wasf ḥālatinā* («Descrizione della nostra condizione»), Bayrūt, Al-kalimah li 'l-našr, 1987; *Ābirūn fī kalām 'ābir* («Transitano su parole transitorie»), Bayrūt, Dār al-'awda, 1994; *Al-rasā'il. Bi 'l-iṣṭirāk ma'a Samīḥ al-Qāsim* («Le lettere. In collaborazione con Samīḥ al-Qāsim»), Bayrūt, s.e., s.d. Traduzioni: *Sand and other poems*, select. and trad. R. Kabbani, London, Routledge and Kegan, 1968; *Versi di fuoco e di sangue*, trad. I. Naouri, Roma, Ufficio della Lega degli Stati Arabi, 1969; *Vers le monde, hors du monde*, in *Histoires et nouvelles de Palestine*, Paris, Le Sycomore, 1979; *Rien qu'une autre année: Anthologie poétique*, Paris, Minuit, 1983; *Palestine, mon pays: l'affaire du poème*, Paris, Minuit, 1988; *Plus rares sont les roses*, Paris, Minuit, 1989; *Poèmes palestiniennes: chroniques de la tristesse ordinaire*, Paris, Cerf, 1989; *Au dernier soir sur cette terre*, trad. E. Sanbar, Paris, Actes Sud, 1994; *Une mémoire pour l'oubliée*, trad. Y. Gonzalez-Quijano-Farouk Mardam-Bey, Paris, Actes Sud, 1994; *Memory for forgetfulness*, trad. Ibrahim Muhawi, Berkeley, University of California Press, 1995; *Lettre de l'absent à l'absent*, trad. E. Sanbar, «Revue d'Etudes Palestiniennes», 55-57, 1995, pp. 3-5; *Pourquoi as-tu laissé le cheval à sa solitude?*, Paris, Actes Sud, 1996; *La Palestine comme métaphore. Entretiens*, Paris, Sindbad-Actes Sud, 1997; *Meno Rose*, trad. G. Scarcia-F. Rombaldi, Venezia, Cafoscarina, 1997; *Once Astros*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2000; *La Terre nous est étroite*, trad. E. Sanbar, Paris, Gallimard, 2000; *Perché hai lasciato il cavallo nella sua solitudine*, trad. L. Ladikoff Guasto, Genova, San Marco dei Giustiniani, 2002. Alcune poesie dell'autore sono presenti in raccolte collettive tradotte quali: G. Canova, *La poesia della resistenza palestinese*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1971; AA. VV., *Palestina: versi della resistenza*, Roma, E.A.S.T., 1971; AA. VV., *Versi della resistenza palestinese*, trad. W. Dahmash, Roma, E.A.S.T., 1972; AA. VV., *Poesie e canti della Resistenza Palestinese*, Milano, Edizioni Movimento Studentesco, 1972; AA. VV., *Palestina. Poesie*, presentazione di B. Scarcia, Palermo, Ila Palma, 1982; *Victims of a Map*, trad. Abdullah al-Udhari, London, Saqi Books, 1984; *Modern Poetry of the Arab World*, trad. Abdullah al-Udhari, London, Penguin Books, 1986; *La terra più amata. Voci della letteratura palestinese*, introduzione di L. d'Eramo, a

forma, lo stravolgimento di una popolazione proiettata dalla cupa oppressione ottomana alla lotta nazionalista; il poeta ricostruisce la memoria di un popolo sfaldato dal succedersi di dominazioni che, per ignavia o protervia, hanno a lungo cercato di cancellarne la storia e i confini. Agli inizi del secolo scorso la Palestina era una terra povera e con pochi punti di riferimento culturale; così gli intellettuali palestinesi emigravano verso i centri di rinascita culturale che all'epoca erano più attivi. Nel breve giro di un secolo l'identità palestinese viene fondata e si sviluppa attraverso le pagine di una produzione letteraria, scritta il più delle volte in esilio, e destinata a diventare tra le più significative della cultura araba contemporanea.

La storia della letteratura palestinese esprime alcuni tra i più importanti rappresentanti della letteratura araba. Ricordo al-Šayḥ Yūsuf al-Nabhanī (1850-1932), i fratelli Ibrāhīm Tuqān (m. 1941) e Fadwa (m. 2003), che insieme alla ricerca letteraria a cura di Salmā Ḥadrā' al-Ḡayyūsī segnano con le loro opere il delicato passaggio dalla poesia in rima al verso libero e alla prosa. Un importante contributo, a livello tanto di contenuti che di forme e ritmi, è dato dai cristiani, tra cui spicca il nome di Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā. Infatti nella sua opera di traduttore, prosatore e poeta si riscontra un'importante influenza religiosa oltre alla presenza di riferimenti alla mitologia delle civiltà più antiche; l'apporto di tale *humus* culturale si concretizza nell'adesione al movimen-

cura di P. Blasone-T. Di Francesco, Roma, il Manifesto, 1988; G. Bannura, *Intifada*, trad. L. Ladikoff, Modena, Bollettario libri, 1992; AA. VV., *Il sogno dei gigli bianchi*, presentazione di W. Dahmash, Monsano-Ancona, Edizioni musicali, 1996; AA. VV., *12 écrivains palestiniens*, Paris, Centre Nationale du Livre, Les Belles Étrangères, 1997. Studi critici sull'autore: M.M. Badawī, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; *Modern Palestinian Literature*, ed., tr. Salma al-Khadrā' al-Jayyusi, New York, Columbia University Press, 1992; S. Hafez, *The Genesis of Arabic Narrative Discourse*, London, Saqi Books, 1993; Jihad Khadin, *Mahmoud Darwich: une traversée poétique*, «Revue d'Etudes Palestiniennes», 49, 1993, pp. 93-100; Ibrahim M. Abū-Hashshash, *Tod und Trauer in der Poesie des Pālestiniensers Mahmūd Darwīsh*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen, Band 164), 1994; 'Abd al-Karīm Ḥasan, *al-Darwish yakhdaru fawqa ḡid' al-sindiyan* («Il Derviscio rinverdisce sul tronco del leccio»), «al-Ma'rifa», 33/371, 1994, pp. 123-161; C. Dobzynskij, *Les quatre vents de la poésie: Palestine, Arabie, Israel: paroles et destins croisés. Mahmoud Darwich, Chawqi Abdelamir, Israel Eliraz*, «Europe», 786, 1994, pp. 190-196; Boutros Ḥallāq, *L'Universalité de deux voix singulières: Mahmoud Darwich, Edward Kharrāt, autobiographie et polyphonie*, «Revue d'Etudes Palestiniennes», 57-59, 1996, pp. 79-88; I. Camera d'Afflito, *Letteratura araba contemporanea*, Roma, Carocci, 1998.

to letterario chiamato *Tammūz fi 'l-madīna* («Tammūz in città»), come magistralmente evidenziato negli studi di Shmuel Moreh² e Ṣabrī Ḥāfīz.

Su questo fertile terreno nasce l'opera di Darwīš, sfuggito con la famiglia alle prime razzie nemiche, rifugiatosi poi in Libano al tempo della guerra; da lì di nuovo in patria sino a quando la prigionia lo porterà alla difficile scelta dell'esilio.

A Beirut partecipa al movimento letterario *al-Ādāb al-ḥazīranī* («La letteratura di giugno»)³, cui fanno capo i collaboratori della rivista *al-Ādāb* («Le Lettere»). Si distingue subito per l'uso del verso libero e soprattutto per l'impegno politico. La sua opera si inserisce nella corrente del realismo e risente del clima di apertura intellettuale libanese. Sono gli anni in cui la rivista *Ši'r* («Poesia») traduce Withman, Neruda, Lorca, ma sicuramente per Darwīš sarà più forte l'influenza di Majakowskij e Sartre sul piano critico. Tali influssi s'innestano su un solido impianto letterario di matrice classica araba. Se infatti la figura della madre e della amata/patria possono rimandare alla memoria i temi cari a Gor'kij, lo sviluppo dei temi mistici, la nostalgia della bellezza dei poeti arabo-andalusi, o l'evocazione di personaggi classici come al-Mutanabbī allontanano ogni dubbio sull'impianto arabo della sua produzione poetica.

Un elemento particolare della poesia di Darwīš, che lo distingue da tanti autori 'impegnati' della sua stessa generazione, è il tema della bellezza.

Il poeta ha il merito di sapere esaltare la bellezza anche nel dolore, di riuscire a riconoscerla anche nella più triste desolazione, e di ricordare il sogno a chi non ha più speranza. La nostalgia per la patria perduta ricorda un tema caro al poeta siciliano Ibn Ḥamdīs e al principe andaluso al-Mu'tamid b. 'Abbād. La lontananza magnifica il ricordo e la sofferenza imprime nuovo valore e senso all'esistenza.

La vita quotidiana con il rapido rincorrersi degli eventi non lascia tempo per la riflessione, solo l'immagine folgorante del poeta ci impone di guardare la realtà con l'occhio dell'anima.

In un saggio di alcuni anni fa Muṣṭafā Badawī, nel presentare i poeti arabi della *muqāwama*, constatava che la loro fortuna nei paesi arabi era molto legata al momento politico⁴. Darwīš, anni dopo la fine dell'esperienza di Beirut, ri-

² S. Moreh, *Modern Arabic Poetry 1800-1970*, Leyden, Brill, 1976.

³ Cf. *Modern Poetry of the Arab World*, cit., pp. 23-24; M. Ruocco, *L'intellettuale arabo tra impegno e dissenso*, Roma, Jouvence, 1999, p. 151.

⁴ Badawī, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, cit., pp. 222-223.

conosceva che, in quel tragico periodo della storia, gli intellettuali avevano vissuto la particolare condizione di sentirsi 'influenti' rispetto agli eventi politici; presto l'incanto si sarebbe rotto, tuttavia le poesie dei poeti palestinesi, e in particolare quelle di Darwīš, avrebbero mantenuto tutta la forza della testimonianza politica. Le sue poesie, per i temi dell'attaccamento alla propria terra e della difesa della propria identità, sono ancora oggi un punto di riferimento ideale in tutta la comunità araba; per un pubblico che va dal Marocco sino all'Iraq, Darwīš rappresenta la memoria di un popolo; è l'aedo le cui tragedie e le cui speranze sono quelle della sua gente. Egli, come il bardo dell'epoca preislamica, è il portavoce della comunità araba delusa dalle mille aspettative disattese, ma che non rinuncia a proiettare verso il futuro il sogno di un passato meraviglioso. Il poeta palestinese nel suo esilio viaggia con la sola valigia dei ricordi; la sua odissea è ambientata nel mondo moderno che, per lui come per molti, è arido e ingrato quanto lo è un deserto di pietre.

La vita del poeta è segnata dalle innumerevoli sconfitte militari e politiche del suo popolo, dalla prigionia, dall'esilio e infine, sul piano più strettamente personale, da una grave malattia. Darwīš è riuscito a mutare questa amara e dolorosa esperienza in una maturità che lo ha portato ad una nuova consapevolezza di segno positivo, che egli così definisce:

... avant je croyais que la poésie participait de la lutte, aujourd'hui je ne pense pas qu'elle ait une fonction immédiate. L'influence poétique est très lente, c'est une affaire d'accumulation. Ce qui m'a permis d'adoucir le ton est la distance. La distance m'a permis de m'observer moi-même, d'observer l'occupation, le paysage et la prison, en y ajoutant une mesure de sainteté; la poésie s'est transformée en culte de la beauté, un culte libéré de toute obligation ...⁵.

Come una crisalide si trasforma in una splendida farfalla, il dolore ha fatto approdare Darwīš ad una superiore sensibilità che lo rende capace di scorgere la bellezza della vita in ogni suo aspetto. Il culto della bellezza non è superficiale esercizio retorico, ma capacità di valorizzare ogni singola cosa, anche la più umile. Il ritmo dato all'espressione poetica esalta l'immagine completando il senso della metafora.

⁵ *Je ne reviens pas, je viens; Mahmoud Darwich s'entretien avec Helit Yeshurun*, trad. S. Bitton, «Revue d'Etudes Palestiniennes», 61 (9 n.s.), autunno 1996, p. 56 (1^a ed. in «Hadarim», 12, primavera 1996).

Il tema particolarmente caro a Darwīš riguarda la patria e la negazione della sua esistenza per volontà dei colonizzatori. La terra per l'autore di *'Āšiq min Filistīn* (1966) è la più bella e cara come per qualsiasi essere umano, ma per il poeta palestinese l'amore per il paesaggio è carico di una forte valenza politica. L'opera di Darwīš, soprattutto la più recente, si presta ad una doppia lettura, a causa del senso politico che la rivendicazione del negato diritto all'esistenza viene ad acquisire, proprio come, nel poema mistico, ad una prima percezione superficiale ne segue una seconda, più profonda. Nell'opera di Darwīš la donna amata è la patria; tale binomio donna/patria, già presente in altri celebri autori coevi, come al-Bayātī o Qabbānī, subisce un'evoluzione, e con il passare del tempo si sposta dalla materialità fisica verso il concetto astratto. Tale processo procede di pari passo con l'odissea esistenziale del poeta, come egli stesso definisce la propria vita identificandosi con l'eroe omerico. I poeti moderni Darwīš attinge con parsimonia al glorioso passato della cultura araba, perché è più assorbito dalla realtà contingente, a cui guarda per fronteggiare il predominio fisico e culturale degli invasori. È un attento conoscitore della letteratura europea, da cui trae la forma e i simboli che meglio rispondono al suo pensiero per stravolgerli e farli propri. Così ad esempio Ulisse diventa il simbolo dell'uomo che vaga in cerca della propria identità. Un altro celebre personaggio che ritorna nell'opera di Darwīš, rivisitato in chiave moderna, è il poeta classico al-Mutanabbī che è considerato il compagno di strada ideale, il modello le cui vicissitudini evocano l'ineluttabile ripetersi degli eventi storici, puntuali ed ossessivi come la ciclicità dei ritmi stagionali⁶.

Le poesie del primo periodo di Darwīš sono pervase da un sentito impegno politico mutuato dall'esperienza sartriana, e dai simbolismi del mito della rinascita cari ai poeti della rivista *Ši'r*. I diversi elementi acquistano nella poetica di Darwīš caratteristiche molto particolari: l'oggetto più semplice evoca un universo di sentimenti intimi che sollecita il lettore a varcare il proprio limite onirico e a riconoscersi nelle immagini e nelle sensazioni suscitate. Il cantore della Palestina descrive il paese per metafore, scegliendo luoghi e sensazioni private che coinvolgono emotivamente il lettore, facendolo partecipe di quella bellezza e del dolore che ne accompagna il distacco. La metafora poetica diventa simbolo politico ed è caricata dalla forza dei sentimenti che il poeta su-

⁶ *Riḥlat al-Mutanabbī ilā Miṣr* («Viaggio di Mutanabbī in Egitto»), in *Hiṣār li-madā'ih al-baḥr*, cit., pp. 35-48.

scita con i suoi timbri densi di una poesia essenzialmente detta. La sofferenza per la Palestina si identifica così col rimpianto di ogni essere umano per il paradiso perduto, e ognuno può ritrovare in essa il proprio dolore.

Il poeta ha vissuto molti anni all'estero, ma la lingua e i sentimenti espressi nelle sue opere sono rimasti vicini a quelli dei suoi connazionali. Nel tempo Darwīš ha mantenuto un linguaggio piano, immediato, di facile comprensione che aiuta a dare un senso alla sofferenza di un difficile orizzonte esistenziale. Tale scelta linguistica corrisponde ad una precisa posizione ideologica, la volontà di attingere dal reale non rimanda ad utopie astratte o surreali; Darwīš è un poeta impegnato a combattere nel quotidiano per sopravvivere, e per questo usa simboli e immagini prese a prestito dal lessico familiare, come il candore delle lenzuola stese, o il profumo del caffè della madre⁷. Rievocare immagini del passato non è però rammarico compiaciuto per il poeta, ma è motivo di orgoglio, come ad esempio quando ricorda la pietraia, luogo del lavoro paterno, e dalla sua aridità riesce a far emergere la speranza in un raggio di sole. La sua lingua è scevra da immagini retoriche, la struttura è essenziale e il ritmo è melodioso, come il suono del flauto e il timbro dei salmi sacri che riecheggiano nella memoria di chi, in viaggio, porta con sé solo i ricordi.

Per il poeta l'esilio è un'esperienza destrutturante che spezza l'abitudine e la monotonia del calvario quotidiano; neanche in questo il poeta trova compiacimento, e allora rompe con la prigionia fisica e spirituale e si costringe ad uscire dall'isolamento per confrontarsi con gli altri esiliati della terra, uomini provenienti da realtà diverse, ma con cui condivide le privazioni: la mancanza della casa, del passaporto, dell'identità⁸. Il poeta lontano dalla sua terra è costretto a ri-nascere, a ri-organizzare, come direbbe Prigogine, la propria esistenza, a ri-costruire la propria identità. Tale condizione lo avvicina emotivamente ad altri esuli, fisici o mentali, del nostro tempo; nel muoversi in questa direzione, approda ad una riflessione più profondamente spirituale, che produce una risposta unificante. Il sogno della patria nell'immaginario del poeta è un terreno che dietro all'apparenza arida nasconde l'infinita fertilità del racconto mitico. La terra del poeta è il luogo privilegiato da cui sorgono i valori più alti dell'esistenza, dove la forza della memoria del passato manifesta il potere rigenerativo della vita:

⁷ Cfr. Ruocco, *L'intellettuale arabo*, cit., pp. 150-153.

⁸ Cfr. *Fī intiṣār al-'ā'idīm* («In attesa dei reduci»), in *Dīwān*, cit., pp. 113-114; a proposito degli altri esiliati si veda ancora *Dākira li 'l-nisiyān*, cit., p. 167.

Scrivi!
Sono un nome senza cognome
paziente in un paese dove ogni cosa
vive col fremito di rabbia
le mie radici ...
prima che nascesse il tempo
prima che avessero inizio le ere
prima del cedro e degli ulivi
prima che germogliasse la vegetazione⁹.

Nelle poesie di Darwīš numerosi elementi concreti fanno riferimento alla patria; nella prima fase, precedente l'esilio, troviamo la parola «patria» in un contesto semantico definito da oggetti concreti come la terra, la madre, la casa:

la mia casa è la capanna di un guardiano
di legni e canna ...
e il mio indirizzo:
sono di un villaggio indifeso, dimenticato
dalle strade senza nome
e tutti gli uomini nel campo o nella pietraia¹⁰.

Sin dalla prima produzione poetica Darwīš aveva scelto un linguaggio semplice, senza però rinunciare all'uso di simboli e metafore. La struttura della lingua e le parole sono sempre rimaste chiare e lineari, proprio per essere immediatamente comprensibili a tutti¹¹. Darwīš sente l'urgenza di tenere conto di un mondo che produce nuove realtà, e rigenera il suo linguaggio per mantenerlo il più possibile aderente ai cambiamenti.

I luoghi della memoria evocati da Darwīš sono cari a qualsiasi palestinese, sono la casa e la terra di chiunque. La bellezza del sogno della patria è legata alle emozioni familiari, con cui il poeta si riconcilia quando in prigione ricorda la madre:

⁹ *Biṭāqa huwiyya* («Carta d'identità»), in *Dīwān*, cit., pp. 73-76. Questa e le seguenti traduzioni nel testo sono mie.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ L'impegno del poeta a mantenere una lingua accessibile alla gente comune è riassunto nel verso: «And if the simple cannot understand our poems / Better for us to forget them / And resort to silence». Cfr. Mona Mikhail, *Iltizām: Commitment and Arabic Poetry*, in *World Literature Today*, 53, 1979, pp. 595-600.

Anelo il pane di mia madre
e il caffè di mia madre, il tocco di mia madre
... lasciami, se non torno
tizzone per il forno del tuo fuoco
e filo di bucato sul tetto della tua casa¹².

Per il bardo della causa palestinese, dal giorno dell'esilio la terra è diventata il luogo della sua *rêverie*. Nel recitare la sofferenza dell'esilio il poeta sublima l'angusto linguaggio della retorica del «nazionalismo». La tragedia dell'identità palestinese assume la dimensione universale di un dramma epocale; l'enunciato politico finisce con il coincidere con i sentimenti più intimi dell'esule, al quale la parola «patria» ricorda la casa paterna distrutta, la vita privata polverizzata, ed evoca i valori assoluti della dignità della vita.

La bellezza struggente di una casa lontana, la brusca separazione dai luoghi familiari fanno parte di un dramma umano che travalica i limiti del tempo e dello spazio, senza incorrere nel rischio dell'inconsistenza retorica.

Questo allontanamento fisico e mentale provoca una frattura tra il poeta esule e chi è rimasto in patria, e per l'esule diventa possibile indagare i territori intimi della memoria¹³.

Nella seconda fase, dopo l'esilio, le allegorie diventano sempre più astratte, il poeta usa i sensi per evocare la bellezza di una patria che non esiste più: il profumo, il sapore, la melodia. Sono metafore che complessivamente ricorrono in tutta la sua produzione poetica salvo acquisirle, in questa fase, una maggiore valenza. La bellezza del luogo resta sempre iscritta nel doppio registro dell'esperienza umana del poeta e in quella politica dell'aedo dei palestinesi.

La patria, per Darwīš, travalica le carte geografiche, ed è percepibile stimolando il ricordo attraverso i cinque sensi:

¹² *Ilā ummī* («A mia madre»), in *Dīwān*, cit., pp. 98-99. Qui il poeta usa la parola «madre» nel doppio senso, di madre fisica, al cui compleanno sono dedicati i versi, e di madre politica, la Palestina.

¹³ *La Palestine comme metaphore*, cit., p. 188. La distanza dalla realtà e la minore adesione alla sofferenza di chi vive la tragedia dell'occupazione aveva già prodotto una polemica nel 1974, tra Darwīš e il poeta Samīl al-Qāsim; in occasione di una petizione firmata da quest'ultimo si chiedeva il riconoscimento delle parti coinvolte nel conflitto e l'immediato cessate il fuoco in nome del rispetto dei diritti umani. Per Darwīš tale scelta era un tradimento della causa palestinese.

sappiamo, eravamo un popolo, ora siamo pietre
sappiamo, eri un paese e ora sei fumo ...
del caffè la geografia è il profumo ...¹⁴.

La patria è associata ai profumi di una terra lontana dove si vuole tornare, alla dolcezza di una melodia particolare, allo splendore di una visione in sogno, al gusto dolce e amaro dei sapori semplici di casa:

Le casupole dei miei cari in cima alla sabbia
e io con la pioggia veglio
figlio di Ulisse che aspetta la posta dal nord ...
voci dei miei cari fendono il vento, sfondano i forti
oh madre nostra, attendici alla porta, torniamo! ...
Cosa hai cucinato? Torniamo
hanno saccheggiato gli otri di olio, madre, e i sacchi di farina
porta i legumi dei campi! porta l'erba!
Torniamo! ...¹⁵.

La casa è il sogno lontano, ma la terra è dove la pianta umana sviluppa la propria esistenza, e i palestinesi sono radicati da sempre in terra di Palestina; allora il poeta scrive con foga versi che provocano un'interpellanza alla Kneset:

Allora, uscite dalla nostra terra
dalla nostra terra ferma, dal nostro mare
dal nostro grano, dal nostro sale, dalla nostra ferita
da ogni cosa, uscite
dal ricordo, dalla memoria¹⁶.

Con il passare degli anni e l'accumularsi delle delusioni, la terra del sogno assume una dimensione verticale, rimane sospesa tra la luna e il piano esistenziale; in un nuovo rapporto con il cosmo il paese diventa la metafora della vita che affronta le avversità del destino:

¹⁴ *Dīwān*, cit., pp. 445-457.

¹⁵ *Fī intiṣār al-'ā'idīm*, cfr. *supra* nota 8.

¹⁶ *Passant parmi des paroles passagères*, in *Palestine, mon pays*, cit., pp. 46-49.

una strada larga
una ragazza
è uscita ad accendere la luna
un paese lontano
un paese senza traccia¹⁷.

Le tracce di questa terra diventano ferita, segno del dolore profondo che questa lontananza scava nell'esistenza del poeta:

ah, ferita mia ostinata
la mia patria non è una valigia
e io non sono un viaggiatore
io sono l'amante e la terra l'amata¹⁸.

Darwīš rappresenta oggi la memoria di un popolo errante, è il portavoce di un clan che vaga esule alla ricerca di un'oasi nel deserto dell'esistenza presente. A tratti questo tragico peregrinare sembra avviarsi verso la conclusione, ma poi la speranza si rivela essere un miraggio. Lontano dalla tragedia dei campi profughi il valore di questa esperienza umana e poetica non si esaurisce, anzi acquisisce i tratti di una tragedia epocale; l'opera di Darwīš indaga nel nostro animo profondo e ci aiuta a capire il dramma esistenziale che attraversa l'umanità del nostro tempo, dell'uomo spaesato in un'epoca che si evolve più in fretta di quanto i nostri sensi non riescano a percepire. La bellezza della speranza racchiusa in un sogno ci sollecita una reazione. Il vate si fa profeta, come già Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, e il suo messaggio ideale proietta nel futuro un'identità nuova coerente con l'evolversi dello spazio fisico e mentale:

Le foglie dell'albero siamo noi,
le parole di un tempo rotto, siamo noi
il flauto, se la casa si separa dal flauto. Siamo noi
...
noi chiediamo al nostro specchio
solo ciò che ci somiglia
noi chiediamo alla terra dell'umanità
un piedistallo per la nostra anima
siamo l'acqua della voce che ci chiamerà
e non sentiamo ...
Noi chi siamo e cosa siamo. A cosa serve il luogo?¹⁹

¹⁷ *Lahn ġaġarī* («Melodia gitana»), in *Hiṣār li-madā'ih al-baḥr*, cit., p. 11.

¹⁸ *Yawmiyyāt ġurḥ filistinī* («Diario di una ferita palestinese»), in *Dīwān*, cit., pp. 342-351.

Il lungo esilio e gli esiti incerti di un interminabile conflitto politico spingono sempre di più il poeta sul piano dell'onirico, sino a fargli rinnegare l'importanza del luogo materiale.

I luoghi vivono nel ricordo come il rimpianto di un evento lontano nello spazio e nel tempo: la patria, gli uomini, le civiltà non sono che vuote parole cancellate dal passare del tempo, solo la poesia rimane. Il poeta sublima nel verso la bellezza della sua patria, proiettando il suo sogno nostalgico al di là dello spazio e del tempo, là dove la Palestina si incontra con il mito andaluso:

Nell'ultima serata in questa terra ci separiamo dai giorni
Dagli arbusti, contiamo le coste che portiamo
E quelle che lasciamo. Là. Nell'ultima serata
Diremo addio al nulla, né troveremo il tempo della nostra fine
Restando ogni cosa in quello stato. Rinnova i nostri sogni il luogo ...
Colmiamo gli occhi di monti che cingono le nubi. Conquiste e riconquiste
E un tempo antico che a questo tempo nuovo rende le chiavi delle nostre porte
Conquistatori, entrate nelle case, bevete il nostro vino ...
Dopo un lungo assedio, dormite sul piumino dei nostri sogni
Le lenzuola sono messe, il profumo alle porte è asperso, e numerosi specchi
Entrate, noi ne usciremo, sino all'ultimo.
E sotto la pelle cercheremo
Quel che fu la nostra storia intorno a voi per contrade lontane
E alla fine ci chiederemo:
c'era l'Andalusia?
Là o laggiù?
Sulla terra ... o nella poesia²⁰.

In questi versi si respirano i profumi, i colori di una patria svanita che vive solo nelle parole. In questo poema del 1992, *Undici astri sull'epilogo andaluso*, il poeta ricorda il quinto centenario della caduta di Granada. Il contesto semantico è chiaramente più evanescente, la Patria è *focus word* collegata a parole chiave che evocano eventi storici conclusi. Il ricordo non è nostalgico per un paradiso perduto, il poeta rimpiange la fine di un'epoca di tolleranza che ha portato alla fine della pacifica convivenza delle tre religioni monoteiste. La bellezza sopravvive nel ricordo del poeta, nelle parole che evocano nel nostro immaginario un'Andalusia scomparsa, un tempo mitico di pace e di armonia

¹⁹ [a p. 79] *Ta'ammulāt sarī'a fi madīna qadīma wa 'amīla sāhil al-baḥr al-abyaḍ al-mutawassiḥ* («Rapide riflessioni in una città antica e attiva lungo il Mar Mediterraneo»), in *Ḥiṣār li-madā'ih al-baḥr*, cit., pp. 117-140.

²⁰ *Aḥad 'aṣar kawkaban*, cit.

come era la Palestina nel ricordo della prima infanzia di Darwīš; una Palestina che si rifiuta di scomparire nonostante le difficoltà del tempo presente, un progetto ideale che rimane vivo nel sogno travalicando le difficoltà contingenti. Il rapporto tra la realtà e il sogno è sempre vivo in un poeta che non ha mai smesso di sentirsi politicamente impegnato nel presente. Il suo rapporto con la politica è però più sfumato. Nell'ultimo volume, dove narra l'esperienza con la morte che stava per schiudergli le porte del paradiso perduto, allorché un brusco risveglio lo ha riportato alla dura realtà della vita. In questo poema ritorna il mito di Icaro che per avvicinarsi al sole si brucia:

Tutte le volte in cui io mi sono avvicinato al Vero le ali si sono bruciate e sono resuscitato dalle ceneri²¹.

Ma il poeta come un'Idra rinasce per riconciliarsi con la ricerca mistica di Dio:

Io sono come il dialogo tra visionari, ho evitato il mio corpo e la mia anima per perfezionare il mio primo viaggio verso il Vero che mi ha bruciato e si è dileguato. Io sono l'assenza, io sono l'esule celestiale ...²².

In questa esistenza la condizione di esule è transitoria, l'esperienza terrena è l'errore che permette al poeta di manifestare la forza dell'immaginario creativo:

Non dico e non indico un luogo.
Il luogo è mio tramite ed errore.
Io sono oltre, che dai miei passi vola verso l'immaginazione²³.

Il riconciliarsi alla realtà attraverso il percorso dell'esperienza mistica sembra essere una tappa obbligata dei poeti più fecondi e originali della letteratura araba contemporanea. Tale scelta faceva già parte dell'esperienza di Nāzika al-Malā'ika, come anche di Adonis. Ma se per la prima la consapevolezza di riconquistare un percorso interiore per affrontare l'esistenza esteriore ha portato alla ristrutturazione del suo percorso poetico nei modi e nei termini della poesia tradizionale, per Adonis questa ha significato una rivoluzione più pro-

²¹ *Ġidāriyya*, cit., p. 13.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ *Ibid.*, p. 16.

fonda nel suo percorso critico e poetico²⁴. Adonis ha rielaborato una lettura filosofica della poesia classica per rifonderla nella realtà presente. Per Darwīš il percorso è stato diverso, più intimo e dirompente; le diverse fasi della sua produzione poetica testimoniano l'alternarsi della predominanza della prosa sul verso e del verso sulla prosa, del realismo sull'astrazione e viceversa, caratteristico della letteratura araba. La caduta profonda della poesia, superata dalla produzione in prosa negli anni ottanta, viene riscattata dalla potenza dello slancio del nuovo percorso poetico. L'alternarsi delle vocazioni, talvolta poetiche, talvolta prosastiche, sembra connettersi all'alternarsi di precise fasi storiche, che forse coincidono con il cambio generazionale: si pensi ad esempio al succedersi tra al-Ġāhiz e Abū Tammām, o tra Abū Nuwās e Hamadānī. Nel caso di Darwīš lo sradicamento è ripetuto, e l'autore è costretto a rinnovarsi nella nuova realtà che si trova ad affrontare, nell'esilio dalla sua terra e, quando si è trovato in fin di vita, nell'allontanamento temporaneo dal suo corpo. Quest'ultimo momento estremo lo ha riconciliato con l'essere nella sua essenza più pura svincolata da ogni attaccamento alla realtà concreta e al tempo presente, portandolo nel limbo del linguaggio universale.

²⁴ Cfr. R.P. Campbell, *Arab Literature and the revolution: some contemporary writers in Iraq, Syria and Palestine*, «CEMAM Reports», 2, 1974, pp.160-161; F.M. Corrao, *Adonis. Nella pietra e nel vento*, Messina, Mesogea, 1999, pp. 43-45.

L'EREDITÀ ISLAMICA DEL CORONAMENTO CON MERLI
DI PALAZZO CORIGLIANO
E DI ALCUNI EDIFICI NAPOLETANI
FRA RINASCIMENTO E BAROCCO

MARIA VITTORIA FONTANA

Negli ultimi anni del secolo appena trascorso tre Dipartimenti dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (oggi Università degli Studi di Napoli "L'Orientale") – fra cui quello di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, del quale è stata a lungo direttrice Clelia Sarnelli Cerqua – si sono trasferiti nel palazzo, restaurato nell'occasione, posto ad angolo fra piazza San Domenico Maggiore¹ e via San Biagio de' Librai, noto come Palazzo Corigliano². In realtà il palazzo, già dei di Sangro, acquisì questo nome soltanto nei primi decenni del 1700, allorché – dopo una lunga storia di vendite e di lasciti testamentari – entrò a far parte delle proprietà dei Saluzzo, duchi di Corigliano³.

Un tempo il palazzo era caratterizzato da un coronamento di merli – di forma molto diversa da quelli cosiddetti 'guelfi', visibili ancora oggi su alcuni

¹ Lo spazio dell'attuale piazza è pressappoco il medesimo ricavato, con l'abbattimento di alcune case, da Alfonso I il Magnanimo alla sua ascesa al trono, nel 1442 (cfr. M. Miele, *La Basilica di San Domenico Maggiore in Napoli*, Napoli, tip. Laurenziana, 1977, p. 19).

² Prima dell'insediamento dei suddetti Dipartimenti l'Istituto Universitario Orientale ha condotto ricerche archeologiche nel sottosuolo del palazzo e ha pubblicato un volume che raccoglie, oltre al resoconto di tali ricerche, una dettagliata analisi storica e storico-artistica delle vicende dell'edificio nel corso dei secoli: *Palazzo Corigliano tra archeologia e storia*, a c. di I. Bragantini-P. Gastaldi, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1985.

³ Cfr. G. Vitale, *Una residenza nobile napoletana tra Cinque e Settecento*, in *Palazzo Corigliano*, cit., pp. 93-115.

edifici cittadini – modanati nella parte superiore secondo un modello ben riferibile al repertorio islamico.

I merli di coronamento nell'Islām e suoi antecedenti

Uno dei più illustri studiosi della storia dell'arte musulmana, Ugo Monneret de Villard⁴, ha espresso una teoria interessante, sebbene riferita a un'origine che non può essere ritenuta univoca:

come certo deve essere d'origine nabatea l'uso di fregiare il vertice o la linea terminale di un edificio di una dentellatura di merli, che non hanno nessuna funzione se non decorativa: tali fregi di merlature li troveremo in epoca omayyade nei castelli califfali come nelle moschee⁵.

Lo stesso Monneret de Villard⁶, infatti, successivamente fa riferimento a un'altra fondamentale area di provenienza del motivo, cioè quella iranica:

le cornici impiegate nel monumento di 'Ammān sono di due tipi. L'una, che chiude in alto il fregio di arcature che forma lo zoccolo, è a denti di sega. Tale tipo si riscontra già nel palazzo di Ardašīr I (242-272) a Firūzābād e in quello di Bahrām V Gōr (420-438) a Sarvistān [fig. 1]. Ad 'Ammān anche gli archivolti delle nicchie sono decorati a denti di sega. Il secondo tipo di cornice è quello che coronava le quattro facciate della corte [fig. 2]: dai pochi guasti frammenti superstiti che un tempo si vedevano, essa era di tipo classico a dentelli e, sembra, a decorazione di foglie.

Si tornerà fra breve sui merli di 'Ammān, ma è opportuno chiarire sin da questo momento che la terminologia che verrà usata in questo testo sarà 'inver-

⁴ Cfr. *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica. Le origini e il periodo omayyade*, Venezia-Roma, Leo S. Olschki, 1968 (1ª ed. 1966), p. 31.

⁵ «Sotto Yazīd II, nel 104 H. (722-723 e.v.) il governatore di al-Madīna, 'Abd al-Wāḥid, restaura il tetto della moschea e lo munisce di merli (*šurufāt*)» (*ibid.*; per le fonti cfr. la relativa nota 1); si veda anche J. Sauvaget, *La Mosquée omeyyade de Médine*, Paris, Vanoest, 1947, pp. 52, 73-74, con relative note. È opportuno ricordare che R. Naumann (*Architektur Kleinasiens von ihre Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit*, Tübingen, Deutsches Archäologisches Institut, 1955, pp. 370-371) sosteneva anch'egli un'origine sud-arabica di questi merli identificando negli Aramei il popolo che, intorno alla fine del II millennio a.C., avrebbe 'esportato' nei territori siriani e limitrofi questo particolare tipo di decorazione architettonica (tesi peraltro confutata da G. Garbini, *The Stepped Pinnacle in Ancient Near East*, «East and West», 9/1-2, 1958, pp. 85-91, alle pp. 87-88).

⁶ *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, cit., p. 73.

tita' rispetto a quella di Monneret de Villard: per merli a «denti di sega» si intenderanno quelli della fig. 2, per merli «a gradini» quelli della fig. 1.

Sono questi due tipi di merli che, con alcune varianti, troviamo diffusi nell'architettura protoislamica dell'area siro-giordana, mesopotamico-iranica, yemenita, nonché iberica⁷.

I merli gradienti sono di origine mesopotamico-iranica ben più antica dell'età partico-sasanide, se ne veda un esempio nel modello di edificio urarteo (VIII-VII secolo a.C.) di una placca di bronzo proveniente dagli scavi britannici di Toprak Kale (Turchia orientale nella zona del Lago di Van), conservata al British Museum di Londra⁸; o nella scalinata d'ingresso alla *apadāna* (VI-V secolo a.C.) della Persepoli achemenide⁹. Peraltro è piuttosto interessante notare l'adozione di questi merli nelle corone di alcuni sovrani sasanidi – per esempio Šāpūr I e II –; circostanza già verificatasi in età achemenide, come è possibile osservare nella corona della famosa testina di 'principe' in lapislazzuli trovata a Persepoli e conservata al Museo Nazionale di Tehran¹⁰. Con ogni probabilità questo motivo (ornamentale) doveva godere in Iran di un particola-

⁷ Molto più ampio è il repertorio dell'area egiziana (cfr. K.A.C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1952-60) e magrebina (cfr. G. Marcais, *L'Architecture Musulmane d'Occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicilie*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1955) che avrà infatti la sua influenza nelle merlature degli edifici siciliani d'età normanna (cfr. nota 20) e nelle imitazioni di queste ultime nel fenomeno ottocentesco siciliano neo-islamico. Cfr. R. Paone, *Architettura "moresca" a Palermo: alcune cappelle nel cimitero di Sant'Orsola*, in *E il buio albeggia da Oriente. Aspetti d'orientalismo in Sicilia tra riferimenti all'Islam ed allo specifico siculo islamico, l'esotismo*, Atti della giornata di studio (Palermo 1999), a c. di A. Pellitteri, Palermo, Università di Palermo, 1999, pp. 65-85.

⁸ Cfr. R. Ghirshman, *Arte Persiana. Proto-iranici, Medi e Achemenidi*, Milano, Feltrinelli, 1964 (ed. orig. Paris, 1963), fig. 354.

⁹ Esempi di rappresentazioni di edifici con merli a gradini di età ancora più antica, risalenti al XIII secolo a.C., sono alcuni sigilli medio-assiri (cfr. Garbini, *The Stepped Pinnacle*, cit., p. 86, figg. 6-7; per esemplari assiri risalenti al IX secolo a.C. cfr. anche le figg. 3-4 di M.S. Mate, *Parapet Crestings in Architectural Ornamentation*, «Bulletin of the Deccan College Research Institute», 19/3-4, 1959, pp. 280-287). Il fatto che il coronamento di merli a gradini sia comparso, in Assiria, in un primo momento su edifici adibiti a scopi religiosi e solo successivamente, nel corso del I millennio a.C., su altri edifici induce G. Garbini (*The Stepped Pinnacle*, cit., p. 86) a ipotizzare che esso avesse un significato religioso e che fosse impiegato originariamente come simbolo della montagna sacra (per altre interpretazioni si veda Garbini, *ibid.*, cit., nota 21; P. Callieri, *A proposito di un'iconografia monetale dei dinasti del Fārs post-achemenide*, «OCNUS», 6, 1998, pp. 25-38, a p. 33).

¹⁰ Cfr. Ghirshman, *Arte Persiana*, cit., fig. 294.

re carattere di eccellenza per essere adottato quale 'coronamento' di teste di rango oltre che di edifici regali e religiosi¹¹.

Anche i merli a denti di sega sono attestati in area iranica pre-islamica, un bell'esempio è fra gli stucchi che decorano il palazzo del Kūh-i Hvāga, nel Šīstān, databile ad età partico-sasanide¹².

Il partito decorativo dei merli gradienti – sia quelli a gradini sia quelli a denti di sega (più o meno smussati) – era largamente impiegato anche in area indiana e centro-asiatica, con ogni probabilità come eredità del patrimonio artistico iranico¹³. Era peraltro attestato anche un tipo di merli «tripetaliformi», come si può osservare nel coronamento dell'edificio cupolato rappresentato nella scena del compianto funebre e della rinascita di Siyāvūš dipinta sulla parte meridionale della sala principale del tempio II di Pjandžikent, in Sogdiana, VII secolo¹⁴.

Nell'arte proto-islamica, come già affermava Monneret de Villard¹⁵, l'impiego dei merli a denti di sega – definiti «a dentelli» dallo studioso – è quasi sempre abbinato a ornati vegetali posti al loro interno. Oltre all'esempio

¹¹ Su questo tipo di coronamento architettonico adottato sul rovescio di alcune monete iraniche si veda Callieri, *A proposito di un'iconografia monetale*, cit.

¹² Cfr. R. Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanides*, Paris, Gallimard, 1962, fig. 54.

¹³ Se ne vedano esempi in G. Combaz, *L'Inde et l'Orient classique*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1937, pp. 38-40, tavv. (13)-16; A. Filigenzi, *Elemento decorato d'arco di una pseudo-nicchia*, in *Alessandro Magno. Storia e mito*, catalogo della mostra (Roma, 21 dic. 1995-21 maggio 1996), a cura di C. Alfano, Roma, Leonardo Arte, 1995, nr. e ill. 102; H. Härtel-M. Yaldız, *Miraculous Crossing of the Ganges*, in *Along the Ancient Silk Routes. Central Asian Art from the West Berlin State Museum*, catalogo della mostra (New York, April 3-June 20 1982), New York, The Metropolitan Museum of Art, 1982, p. 89, nr. e ill. 26.

¹⁴ Cfr. N.S. Bajmatova, "Kupol'noe sooruženie" v stennoj rospisi Pendžikenta, in *Ozbekiston Moddiy Madaniyati Tarixi, The History of Material Culture of Uzbekistan (30 – Edition)*, ed. T.Sh. Shirinov, Samarkand, Academy of Sciences of Uzbekistan, Branch of Samarkand, Institute of Archaeology, 1999, pp. 166-183, con ill. Sul rapporto fra questo edificio e l'architettura centro-asiatica si vedano L.I. Rempel', *La maquette architecturale dans le culte et la construction de l'Asie centrale préislamique*, in *Cultes et monuments religieux dans l'Asie centrale préislamique*, éd. F. Grenet, Paris, CNRS, 1987, pp. 81-88 e M. Mode, *Sixth Century Sogdian Art and Some Buddhist Prototypes*, in *Proceedings of the Twelfth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists held in Helsinki University 5-9 July 1993*, ed. A. Parpola-P. Koskikallio, 2 vols., Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1994, vol. II, pp. 527-538.

¹⁵ *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, cit., p. 73; cfr. *supra*.

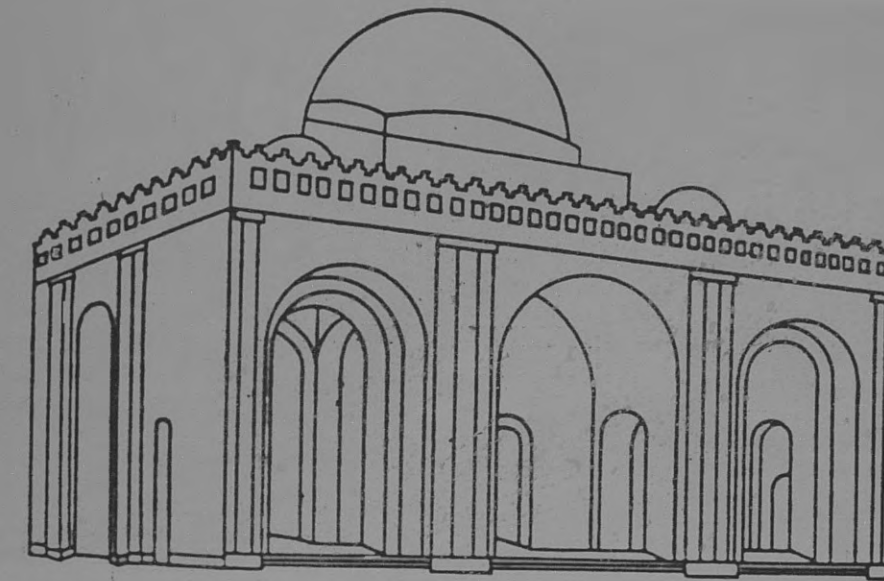


fig. 1 – Sarvistān (Iran), ricostruzione prospettica della facciata del palazzo (V secolo) con coronamento di merli a gradini (da Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanides*, 1962).

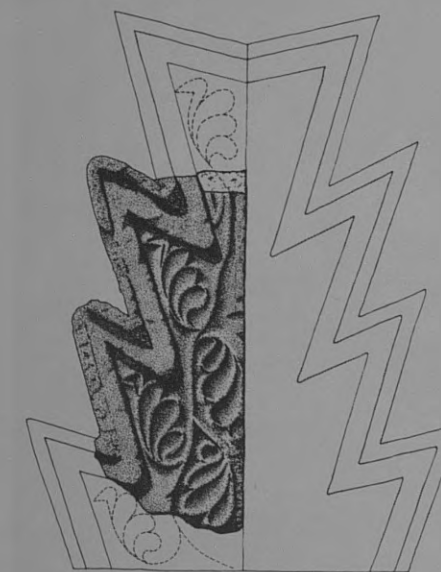


fig. 2 – 'Ammān (Giordania), merli a denti di sega del coronamento del palazzo (2° quarto VIII secolo) (da Almagro Gorbea, *El Palacio Omeya de Amman*, cit.).

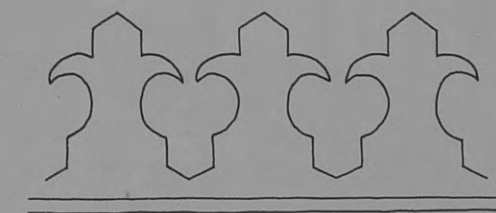


fig. 3 – Cairo, *madrassa*-mausoleo di Umm al-Sulṭān Ša'bān (1368-69), coronamento di merli tripetaliformi (disegno di Danilo Rosati).



fig. 4a - Dipinto di Ascanio Luciani eseguito con ogni probabilità fra il 1662 e il 1688 e raffigurante Palazzo Corigliano (sulla destra) e l'abside di S. Domenico Maggiore a Napoli (Galleria degli Uffizi di Firenze).



fig. 4b - Particolare di fig. 4a.

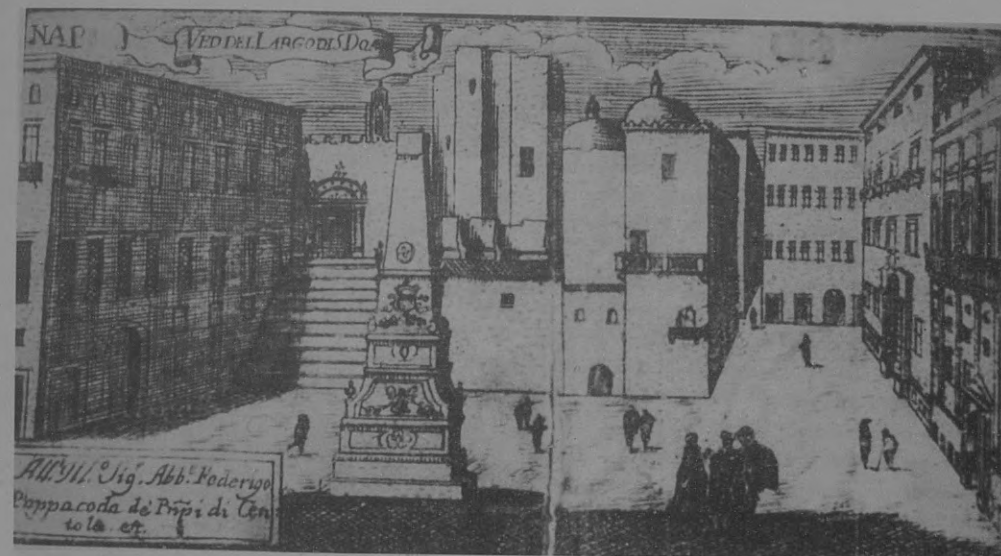


fig. 5 - Incisione di Domenico Antonio Parrino eseguita negli ultimi anni del XVII secolo e raffigurante la piazza S. Domenico Maggiore di cui si osservano la basilica, Palazzo Corigliano (primo a destra) e, al centro, la guglia votiva non ancora terminata (da D.A. Parrino, *Napoli, città nobilissima e antica e fedelissima*, 2 voll., Napoli, Parrino, 1700).



fig. 6 - Particolare della pianta di Alessandro Baratta, 1628, in cui sono ben visibili i merli di coronamento della basilica di S. Domenico Maggiore vista prospetticamente; non sono visibili, invece, i merli di palazzo Corigliano visto dall'alto (Napoli, collezione Bowinkel; da De Seta, *Napoli fra Rinascimento e Illuminismo*, cit.).

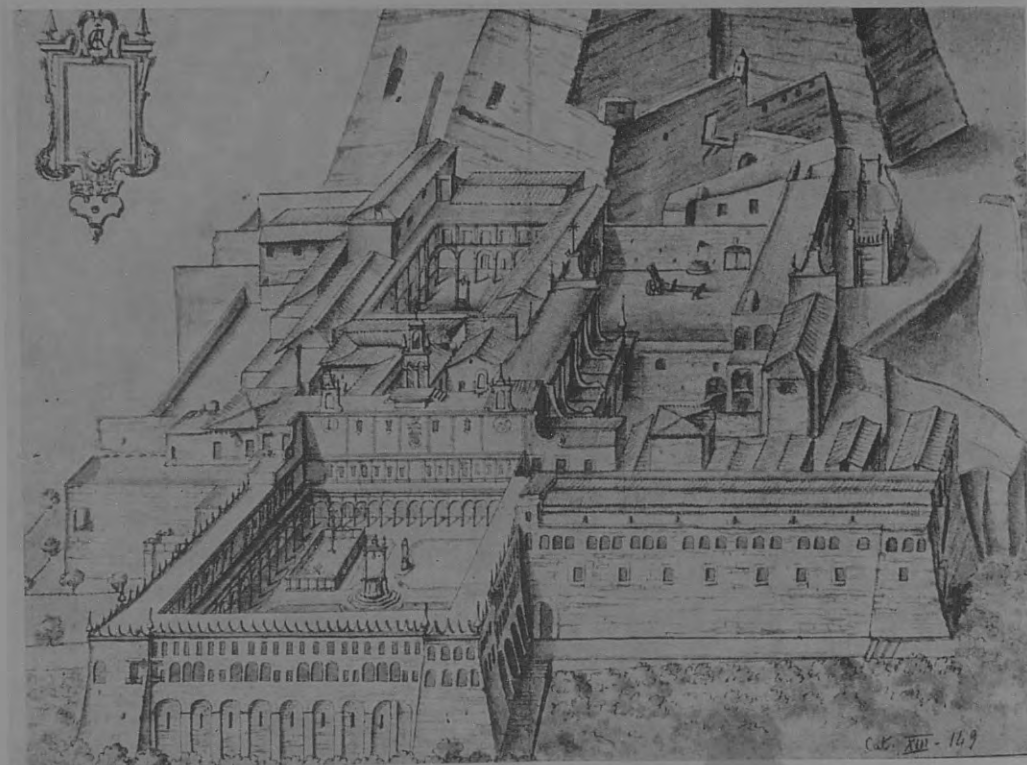


fig. 7 - Incisione di Antonio Baldi, *Veduta prospettica della Certosa di San Martino*, 1712, a Napoli, in cui è riconoscibile il coronamento di merli del muro esterno del chiostro (Napoli, Società di Storia Patria; da Causa, *L'arte nella certosa di San Martino*, cit.).

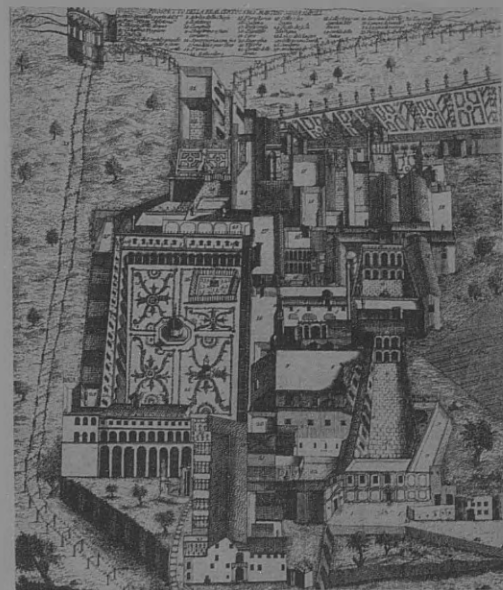


fig. 8 - Incisione pubblicata nel 1777 nell'opera di padre Tromby sulla storia dell'ordine certosino, illustrante una veduta d'insieme della certosa di S. Martino nel cui angolo in alto a sinistra è raffigurato anche il belvedere («coffee-house») dei monaci con coronamento di merli, edificato da Nicola Tagliacozzi Canale intorno alla metà del XVIII secolo (da Causa, *L'arte nella certosa di San Martino*, cit.).



fig. 9 - Dipinto di Domenico Gargiulo detto Micco Spadaro, *La Peste*, 1656, che raffigura il largo del Mercatello a Napoli, attuale piazza Dante, sulla cui sinistra è situato un edificio con coronamento di merli a gradini (da G. Doria, *Il museo e la certosa di S. Martino*, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1964).

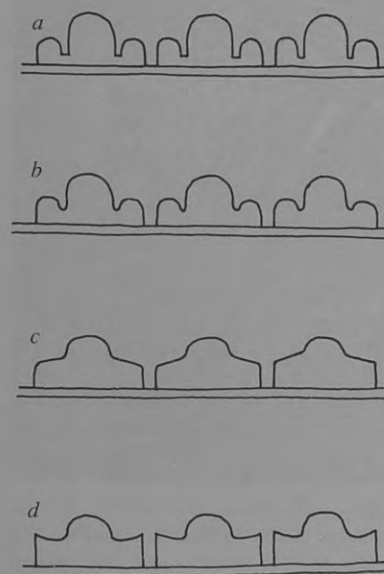


fig. 10a-d - Napoli, palazzo Cellammare, inizi del XVI secolo, coronamento di merli gradienti scutiformi tripartiti (disegni di Danilo Rosati).



fig. 11 - Particolare della pianta di Antony Lafrery, 1566, in cui con il numero 56 è indicato il cinquecentesco Palazzo Cellammare, con coronamento di merli gradienti scutiformi (Napoli, Istituto per gli Studi Storici; da C. De Seta, *Napoli*, cit.).

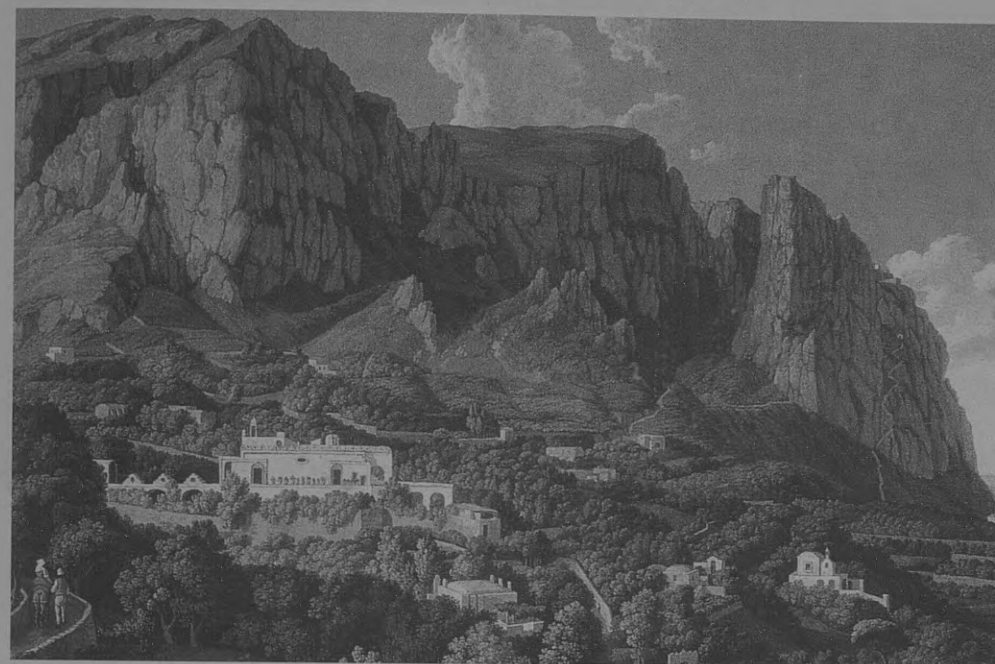


fig. 12 - Dipinto di Jacob Philip Hackert, 1792, che raffigura una residenza estiva di Ferdinando IV di Borbone nell'isola di Capri, nella ristrutturazione di metà XVIII secolo fatta eseguire da sir Nathan Thorold, con coronamento di merli (Napoli, Museo di San Martino; da De Seta, *Capri*, cit.).



fig. 13 - Fiumefreddo Bruzio (Cosenza), casa fortificata lungo le mura medievali, probabile costruzione di difesa contro gli attacchi pirateschi del XVIII secolo, con coronamento di merli a denti di sega (da Touring Club Italiano, *Attraverso l'Italia*, VIII. Puglia, Lucania, Calabria, Milano, Touring, 1937).

vicino-orientale di 'Ammān già ricordato da Monneret de Villard¹⁶, si possono citare esempi di un'area occidentale quale Madīnat al-Zahrā' (Spagna, moschea e *Salon rico*, X secolo¹⁷) e di un'area orientale quale Sirāf (Iran, moschea del venerdì, seconda fase, IX secolo¹⁸).

È di un tipo particolare, «tripetaliforme», il cui lobo centrale ha il maggiore sviluppo (cfr. anche, *supra*, la pittura di Pjandžikent), quello a cui, per la sua terminazione superiore, si è ispirata la forma dei merli di Palazzo Corigliano¹⁹ – che a sua volta si è ispirato o ha ispirato il tipo «gigliato» dei merli della vicina basilica di S. Domenico (cfr. *infra*)? –: riscontrabile, per esempio, su un certo numero di edifici del Cairo mamelucco, quale la madrasa-mausoleo di Umm al-Sulṭān Ša'bān (1368-69; fig. 3) e altri²⁰.

I merli di coronamento di Palazzo Corigliano e degli edifici napoletani

Leggiamo nella 'guida' di Napoli pubblicata nel 1692 dal frate Carlo Celano²¹ che «più non vedesi il famoso cornicione di piperno che coronava que-

¹⁶ Cfr., oggi, anche gli studi di A. Almagro Gorbea, *El Palacio Omeya de Amman*, I. *La Arquitectura*, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura – Dirección General de Relaciones Culturales, 1983 e A. Northedge, *Studies on Roman and Islamic 'Ammān*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

¹⁷ Cfr. B. Pavón Maldonado, *Las almenas decorativas hispanomusulmanas* (Cuadernos de Arte y Arqueología 1), Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1986.

¹⁸ Cfr. D. Whitehouse, *Siraf III. The Congregational Mosque and other Mosques from the Ninth to the Twelfth Centuries*, London, The British Institute of Persian Studies, s.d. [ma 1980], fig. 9.

¹⁹ Dei merli a denti di sega ha ereditato la caratteristica di una decorazione interna (cfr. *infra*).

²⁰ Sui merli d'Occidente ispiratisi a quelli islamici cfr. M.S. Briggs, *Architecture*, in *The Legacy of Islam*, a cura di sir T. Arnold-A. Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931, pp. 155-179, alle pp. 171-172 e fig. 83 (relativamente anche al Palazzo Ducale di Venezia; su quelli di quest'ultimo, in particolare, cfr. P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, II. *Il Trecento*, Torino, UTET, 1971 [rist.], pp. 155-156). Su quelli dell'architettura normanna e i loro prototipi musulmani cfr. G. Marçais, *Manuel d'art musulman, l'Architecture. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, Auguste Picard, 1926, figg. 111-113; U. Scerrato, *Arte islamica in Italia. L'architettura*, in F. Gabrieli-U. Scerrato, *Gli Arabi in Italia. Cultura, contatti e tradizioni*, Milano, Scheiwiller, 1979, pp. 307-342; G. Bellafiore, *Architettura in Sicilia nelle età islamica e normanna (827-1194)*, Palermo, Arnaldo Lombardi, 1990, *passim*.

²¹ C. Celano, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli divise dall'autore in dieci giornate per guida e comodo de' viaggiatori. Con aggiunzioni di Giovan Battista Chiarini*, a c. di A. Morziello-A. Profeta-F.P. Macchia, Napoli, Edizioni Scientifiche

st'edifizio», in quanto, in seguito ai danni subiti dal palazzo dopo il terremoto del 1688, gli architetti, che «in quel tempo ferono più danni, che il terremoto stesso», decisero di rimuoverlo del tutto. Possediamo una documentazione visiva di questo «cornicione di piperno» – che già Giuseppe Ceci²² individuava in «quegli enormi merli, che osserviamo nel quadro, ornati da trofei di armi e di insegne» – nel dipinto a cui Ceci per l'appunto fa riferimento e da lui stesso riprodotto²³. Si tratta dell'opera seicentesca²⁴ (proprietà degli Uffizi di Firenze, data in deposito presso l'Istituto Italiano per il Medio e l'Estremo Oriente, oggi IsIAO, di Roma; figg. 4a-b) di Ascanio Luciani (m. 1706)²⁵. Nel quadro è effettivamente ben visibile il coronamento di merli del palazzo. Essi sono di configurazione rettangolare terminante superiormente in foggia modanata di tipo «tripetaliforme» e decorati con una decorazione scolpita di armi e armature.

Lo sviluppo relativo alla storia di questi merli si 'tinge di giallo' nel momento in cui osserviamo un'immagine del palazzo e del suo coronamento in un'incisione successiva eseguita da Domenico Antonio Parrino, pubblicata per la prima volta nel 1700 (fig. 5)²⁶. I merli ci sono ancora ma sembrerebbero di forma semplicemente rettangolare (come se fossero stati 'tagliati' a metà altezza)²⁷. L'incisione, realizzata probabilmente negli ultimi anni del XVII secolo, è sicuramente successiva al terremoto del 1688: non tanto, o non soltanto, per la presenza della guglia, necessariamente ancora non terminata²⁸, al centro della piazza, quanto per gli evidenti danni provocati dal terremoto del 1688 all'abside della chiesa di S. Domenico, quest'ultima effettivamente – nell'incisione – priva del suo coronamento di merli (cfr. invece il quadro di Luciani alle

Italiane, 1970 (1ª ed. 1692; 1ª ed. a c. di Salvatore Palermo 1792; 1ª ed. con note di Chiarini 1858), vol. III, pp. 1009-1010.

²² Cfr. *Il largo di S. Domenico*, «Napoli Nobilissima», 15, 1906, pp. 161-162, a p. 162.

²³ *Ibid.*

²⁴ Dipinta fra il 1662 e il 1688 (cfr. Vitale, *Una residenza nobile napoletana*, cit., pp. 104-105).

²⁵ Cfr. G. Ceci, *Ascanio Luciani*, in *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler vor der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. U. von Thieme-F. Becker, 37 voll., 1907-1950, Leipzig, Wilhelm Engelmann, vol. XXIII, 1929, p. 437.

²⁶ Ripubblicata da Parrino nelle edizioni successive della sua 'guida' (1712-1714 e 1725) e pubblicata anche nell'edizione di Celano del 1970 (*Notizie del bello*, cit., vol. III, p. 1045).

²⁷ «Merli guelfi» li definisce Vitale, *Una residenza nobile napoletana*, cit., p. 103.

²⁸ La guglia fu deliberata per voto popolare dopo la peste del 1656 e iniziata nel 1658, ma fu finita soltanto nel 1737 da Domenico Antonio Vaccaro. Sull'assenza della guglia nel quadro di Luciani si veda Vitale, *Una residenza nobile napoletana*, cit., p. 105.

figg. 4a-b). Chi dunque fa riferimento al vero: Celano con la sua affermazione «più non vedesi il famoso cornicione di piperno» o l'immagine con merli mozzati lasciataci da Parrino? Difficile, inoltre, ipotizzare una fase di merli in rovina immediatamente post-terremoto e precedente all'intervento degli architetti che «ferono più danni, che il terremoto stesso» in quanto nella figura i merli risultano perfettamente squadri e non in disfacimento.

Ad ogni buon conto almeno nei primi anni del Settecento i merli spariscono del tutto e vengono 'sostituiti' da un ultimo piano aggiunto, con copertura a spioventi e tegole, come è possibile osservare nell'illustrazione di Paolo Petrini contenuta nel volume da lui pubblicato nel 1718²⁹.

Mettendo da parte, a questo punto, le vicende relative all'irrisolto 'giallo', il nostro interesse si concentrerà sui merli del palazzo così come sono stati raffigurati nel dipinto di Ascanio Luciani (fig. 4b). In base all'attenta ricostruzione fattane da Giuliana Vitale³⁰ almeno il basamento del palazzo potrebbe essere datato al primo quarto del 1500 e già Labrot³¹ affermava: «quando Ferrante di Sangro diventa proprietario del palazzo Corigliano nel 1525 ne fa ultimare la facciata in uno stile molto diverso da quello del Mormando»³².

Per quanto, dunque, piuttosto elaborati e decorati al loro interno, questi merli si rifanno a un uso senza dubbio molto frequente in un certo numero di edifici, ecclesiastici e civili, della Napoli tardo-rinascimentale³³. In realtà, i merli che in età rinascimentale e successiva fungevano da coronamento delle costruzioni erano molto più prossimi al modello a gradini o a denti di sega importato anch'esso dai vicini territori islamici. Si tratta di merli gradienti, con terminazione solo molto raramente fitomorfa: tipi entrambi riscontrabili nel

²⁹ P. Petrini, *Facciate delli palazzi più cospicui della città di Napoli*, Napoli, 1718 [*non vidi*]; ma cfr. *Palazzo Corigliano*, cit., fig. 69.

³⁰ Cfr. Vitale, *Una residenza nobile napoletana*, cit., part. pp. 100-102.

³¹ G. Labrot, *Baroni in città. Residenze e comportamenti dell'aristocrazia napoletana 1530-1734*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1979, p. 83, nota 60.

³² Cfr. anche G. Borrelli, *Il palazzo Corigliano in piazza San Domenico Maggiore in Napoli*, «Realtà del Mezzogiorno», 4, 1971, pp. 319-340; 11, 1971, pp. 1157-1187; 12, 1971, pp. 1285-1315. Fu nel 1506 che Giovanni di Sangro, padre di Ferrante, aveva comprato un gruppo di case sulla cui area verrà edificato il palazzo (cfr. V. Abbate, *Il fregio a metope e triglifi sulla facciata*, in *Palazzo Corigliano*, cit., pp. 116-121, a p. 116).

³³ Cfr. nota 60.

corpo aggiunto con balcone, sulla destra, e nell'abside della basilica di S. Domenico Maggiore raffigurata nel quadro di Luciani (fig. 4a)³⁴.

La basilica di S. Domenico Maggiore fu voluta da Carlo II d'Angiò (1285-1309) già prima del suo avvento al trono³⁵ ed edificata negli anni compresi fra il 1283 e il 1324³⁶. Le sue vicende sono molto complesse: prima del 1688 aveva subito già altri terremoti nel corso del XV secolo, di cui uno molto grave il 4 dicembre 1456³⁷, l'incendio del 1506 pare avesse danneggiato soprattutto gli interni e furono specialmente questi ultimi a subire i rimaneggiamenti barocchi sei e settecenteschi. Si potrebbe ipotizzare per i merli una datazione successiva al 1456 quando la chiesa fu ricostruita, a spese dei nobili della zona, per opera di Novello da San Lucano. È addirittura possibile pensarli antecedenti? origina-

³⁴ «Il cornicione era munito di merli a due scalini; altri merli a due punte si veggono in fondo sulle alte mura della crociera. Ma i più graziosi, a forma di gigli, erano quelli dell'abside, che ora sono quasi tutti smussati» (Ceci, *Il largo di S. Domenico*, cit., p. 161). Già un'incisione di metà XIX secolo, pubblicata in R.M. Valle, *Descrizione storica, artistica, letteraria della chiesa, del convento e de' religiosi illustri di S. Domenico Maggiore di Napoli dal 1216 al 1854 incominciata dal P.M. Fr. Raffaele Maria Valle e continuata da Benedetto Minichini*, Napoli, Stamperia del Vaglio, 1854, ill. fra le pp. 20 e 21, mostra lo stato della chiesa dopo gli ultimi restauri di Travaglini (cfr. F. Travaglini, *Illustrazione di un progetto di restauro della chiesa di S. Domenico Maggiore*, Napoli 1849 [non vidi], ma anche C.N. Sasso, *Storia de' Monumenti di Napoli e degli architetti che gli edificavano dallo stabilimento della monarchia, sino ai nostri giorni*, Napoli, Federico Vitale, 1856); attualmente essa è rivestita di intonaco che ricopre il tufo e privata delle maioliche gialle e azzurre della cupoletta (cfr. R. Pane *et al.*, *Il centro antico di Napoli. Restauro urbanistico e piano di intervento*, 2 voll., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971, vol. II, p. 219). I tipi di merli presenti nel restauro ottocentesco e attualmente ancora visibili sono addirittura quattro.

³⁵ Sul quale si insediò, di fatto, soltanto nel 1288.

³⁶ La chiesa fu costruita, assieme al convento, accanto allo studio domenicano, fondato nel 1269 e retto da Tommaso d'Aquino (cfr. C. Minieri Riccio, *Studi storici sopra 84 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli, tip. R. Rinaldi e G. Sellitto, 1876, p. 77).

³⁷ Su quest'ultimo, devastante terremoto e sulle conseguenze riportate, in particolare, dalla chiesa, cfr. Anonimo, *Il terremoto del 1456*, «Archivio Storico per le province napoletane», 10, 1885, pp. 345-359, part. p. 349: «s. Domenico tutto aperto e fracassato» e E. Motta, *I terremoti di Napoli negli anni 1456 e 1466*, «Archivio Storico per le province napoletane», 12, 1887, pp. 151-155, a p. 152: «Sancto Domenico ha avuto tanta ruyna che cum X.^m [10.000] ducati non si aconciarà». Si vedano anche la *Cronica di Napoli* di Notar Giacomo, codice degli ultimi anni del XV e dei primi del XVI secolo (in *Cronica di Napoli di Notar Giacomo*, a c. di P. Garzilli, Napoli, Arnaldo Forni, 1980 [1^a ed. 1845], p. 97) e C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti di Alfonso I. d'Aragona. Dal 15 aprile 1437 al 31 di maggio 1458* (II^a parte), «Archivio Storico per le province napoletane», 6, 1881, pp. 411-461, a p. 458.

ri?³⁸ Quanto alle opere successive al terremoto del 1456 Gleijeses afferma: «anche se fu necessaria per la statica della chiesa l'aggiunta di alcuni pilastri e di alcune volte, si cercò di rispettarne la forma originaria sfruttando le pietre e i marmi che si erano potuti salvare»³⁹. Alluderebbe anche ai merli (?) lo stesso Gleijeses⁴⁰ allorché asserisce «ecco perché lo stile "oltramontano" [= gotico] assunse nuovi aspetti peculiari con reminiscenze lombarde o arabo-moresche o classiche»⁴¹. Venditti⁴² scrive: «l'abside ... si conclude con curiose merlature rustiche, che sembrano *anticipare* la più ricca soluzione adottata nel rifacimento tardo-cinquecentesco della certosa di S. Martino, accostandosi per altro alla casa Catena di Procida»⁴³ (corsivo mio) e dunque lo studioso pare essere dell'opinione di datare i merli quanto meno al XVI secolo non avanzato.

In realtà non sono riportati merli nell'immagine dell'abside della basilica, dipinta nella seconda metà del XV secolo, nella *Tavola Strozzi*⁴⁴. Nella mappa di Jan van Stinemolen all'Albertina di Vienna (datata al 1582, ma la rappresentazione della città è da attribuirsi alla prima metà del XVI secolo⁴⁵) il comples-

³⁸ Ma vedi, *infra*, l'immagine della basilica nella *Tavola Strozzi*. Sugli architetti che potrebbero essere stati gli artefici dell'erezione della basilica cfr. V. Gleijeses, *La piazza di S. Domenico Maggiore in Napoli*, Napoli, Delfino, 1972, p. 62.

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁴¹ Non è invece molto chiaro, a mio avviso, ciò che vuole dirci De Rinaldis: «Ma in quel che fu salvo dalle deturpazioni e falsificazioni ottocentesche in San Domenico ... ci è dato cogliere i segni d'una fase dei più poveri prodotti, nei quali gli elementi esotici d'importazione venivano rinnegati anzi che superati, distrutti o banalizzati anzi che sostituiti con altri» (A. De Rinaldis, *Forme tipiche dell'architettura napoletana nella prima metà del Quattrocento*, «Bollettino d'Arte», 4/4, 1924-25, pp. 162-183, a p. 163).

⁴² A. Venditti, *Urbanistica e architettura*, in *Storia di Napoli*, 10 voll. (1967-1971), Napoli, Società editrice Storia di Napoli, vol. III, 1969, pp. 665-829, a p. 736.

⁴³ Per i merli relativi a questi altri due edifici si veda *infra*.

⁴⁴ Cfr. il particolare a colori in C. De Seta, *Napoli fra Rinascimento e Illuminismo*, Napoli, Electa, 1991, fig. 27. La *tavola Strozzi* illustra il trionfo navale della flotta di Ferrante I d'Aragona che rientra nel porto di Napoli dopo la vittoria d'Ischia del 7 luglio del 1465; fu scoperta da Corrado Ricci a Firenze in casa Strozzi, attualmente è conservata al Museo di San Martino a Napoli (R. Filangieri, *Rassegna critica delle fonti per la storia di Castel Nuovo*, Napoli, I.T.E.A., 1938, p. 31 e nota 1; cfr. anche C. De Seta, *L'immagine di Napoli dalla tavola Strozzi a Jan Bruegel*, in *Scritti di storia dell'arte in onore di Raffaello Causa*, a c. di P. Leone de Castris, Napoli, Electa, 1988, pp. 105-117, alle pp. 110-111).

⁴⁵ Cfr. De Seta, *Storia della città di Napoli dalle origini al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 224-225.

so monastero e basilica⁴⁶, rappresentati sulla collina ancora isolati in un'insula destinata ad orti, sono disegnati con un tratto che non lascia spazio a eventuali particolari quali merli o altro⁴⁷. È solo nella grande pianta murale in dieci fogli di Alessandro Baratta (1628 la prima edizione, Napoli, collezione Bowinkel, fig. 6; e 1670 la seconda) che sono ben evidenti i merli gradienti dell'intera facciata absidale: sembrerebbe questo dunque il documento visivo più antico in nostro possesso⁴⁸.

È stato citato precedentemente un brano di Venditti che faceva riferimento a «merlature rustiche» di un «rifacimento tardo-cinquecentesco» della certosa di S. Martino. Il monastero dell'eremo di S. Martino fu iniziato nel 1325 anch'esso per volontà di Carlo d'Angiò e compiuto nel 1368 dalla regina Giovanna I (1343-1382), ma i primi certosini vi erano entrati sin dal 1337. Nell'ultimo ventennio del XVI secolo cominciarono radicali lavori di decorazione e di ampliamento ed è a queste opere che evidentemente Venditti attribuisce anche i merli, modanati. Questi ultimi sono documentabili visivamente già ai primi del 1700, come è attestato nell'illustrazione di Antonio Baldi, *Veduta prospettica della Certosa di San Martino*, 1712 (Napoli, Società di Storia Patria, fig. 7) e dunque prima dell'intervento di Tagliacozzi Canale. È solo intorno alla metà del XVIII secolo, infatti, che l'architetto scenografo Nicola Tagliacozzi Canale completa la facciata esterna della certosa (quella sulla piazzetta) e l'atrio del monastero; a lui si deve anche la sistemazione degli «orti della Certosa», con il belvedere («coffee-house»)⁴⁹. Nel belvedere Tagliacozzi Cana-

⁴⁶ Ben visibili in un ingrandimento della pianta pubblicato *ibid.*, tav. 45. Cfr. anche Id., *Cartografia della città di Napoli. Lineamenti dell'evoluzione urbana*, 3 voll., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1969, tav. VI[12]B e *Napoli*, Roma-Bari, Laterza (Le città nella storia d'Italia), 1981, fig. 66.

⁴⁷ I particolari degli edifici non sono individuabili nemmeno nella pianta di Antony Lafrey (1566; cfr. M. Schipa, *Una pianta topografica di Napoli del 1566*, «Napoli Nobilissima», 4/11, 1895, pp. 161-166 e *Palazzo Corigliano*, cit., fig. 61) né in quella di Nicolò van Aelst (1590 [?]; cfr. De Seta, *Cartografia della città di Napoli*, cit., tav. VIII[17]).

⁴⁸ Successivamente i merli sono documentati, come si è già detto, sia dal dipinto di Luciani (figg. 4a-b) sia dall'incisione di Parrino (fig. 5). I merli gradienti non costituiscono l'unico elemento di carattere islamico nei dettagli architettonici della basilica. Infatti il campanile seicentesco che sostituisce la precedente torre campanaria in piperno (cfr. Gleijeses, *La piazza di S. Domenico Maggiore in Napoli*, cit., p. 79; Venditti, *Urbanistica e architettura*, cit., p. 734) presenta una copertura cupolata su un tetrapilo con pianta a croce di Malta e merli monopedaliformi di sapore indo-musulmano a coronamento della terrazza su cui il tetrapilo insiste.

⁴⁹ R. Causa, *L'arte nella certosa di San Martino a Napoli*, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1973, pp. 80-81.

le sicuramente ripropone il coronamento dei merli (se ne veda la riproduzione del 1777 nell'incisione in Tromby, fig. 8⁵⁰) ma, probabilmente, conferendo ad essi un'impronta diversa: infatti terminano — negli angoli e a intervalli — a picca⁵¹.

Un altro edificio napoletano, purtroppo oggi scomparso e di non sicura identificazione, recava un coronamento a merli gradienti del tipo a gradini⁵²; esso è individuabile in un quadro che dipinge il largo del Mercatello, attuale piazza Dante, nel 1656. Si tratta del dipinto di Domenico Gargiulo, detto Micco Spadaro (1610-prima del 1675), *La peste*, conservato al Museo di S. Martino a Napoli (fig. 9). Alisio afferma:

in primo piano, si vede port'Alba ..., come appariva prima delle trasformazioni del 1797, quando fu ampliato l'accesso e ne fu uniformato lo stile al disegno del foro vanvitelliano ... Dietro le mura si elevano il campanile del Gesù, la cupola maiolica, il campanile di S. Sebastiano⁵³ ed un altro edificio — forse il belvedere del monastero — terminante con la consueta decorazione a merli arcuati che ancora illeggiadrisce alcune fabbriche monastiche napoletane⁵⁴.

Nicolini asserisce:

vi si vede, a sinistra, una porta — port'Alba — ... La murazione di cui si è tenuta parola più su è perfettamente riconoscibile dall'ornato a zig-zag che ne fregia l'orlo superio-

⁵⁰ «L'incisione è tratta dalla monumentale opera del padre Tromby: *Storia del patriarca San Brunone e del suo Ordine Cristiano*. Tomo VI (1777) p. 148» (Causa, *ibid.*, didascalia dell'illustrazione a p. 83).

⁵¹ La metà del Settecento è un'epoca in cui Napoli subisce in pieno il fascino dell'esotico, dalla *chinoiserie* alla *turquerie* e infatti «a questo momento dell'architetto Tagliacozzi Canale bisognerà riferire la caratteristica decorazione della volta di due delle stanze del Quarto del Priore... il fregio decorativo... con spiritosi motivi di *chinoiserie* sarebbe di mano di Gaetano Magri» (Causa, *ibid.*, nota 167 bis).

⁵² In particolare, essi sono forati nella parte centrale — per consentire il passaggio dell'aria — secondo un modello già applicato nei territori orientali sin dall'età preislamica, per esempio la torre della città sasanide di Fīrūzābād; se ne veda una ricostruzione in D. Huff, *Architecture sassanide*, in *Splendeur des Sassanides. L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642]*, catalogo della mostra (Bruxelles, 12 février au 25 avril 1993), Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, 1993, pp. 45-61, fig. 37.

⁵³ Sulla storia della chiesa e del convento, sino al loro disuso, cfr. G.A. Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, Napoli, Stamperia del Fibreno, 1872, pp. 110-111.

⁵⁴ G. Alisio, *L'ambiente di Piazza Dante in antichi rilievi inediti*, «Napoli Nobilissima», N.S. 4, 1964-65, pp. 185-192, a p. 188.

re ... un fabbricato quadrato, merlato, con quattro finestroni da ciascun lato in alto, e finestre di minor dimensioni con inferriate più in giù⁵⁵.

Il particolare delle finestre sbarrate potrebbe confermare l'ipotesi di Alisio e cioè che l'edificio con merli gradienti possa essere identificato in un corpo del monastero⁵⁶, situato nel giardino che aveva come demarcazione le mura stesse della città⁵⁷, e cioè in «quello spazio che è tra le mura della città ove si conserva l'aglio, va poi ad uscire alla porta Alba per dentro le mura, e di là alla contrada che dicono comunemente all'Ammiragliato»⁵⁸. Quest'edificio era ancora in piedi a metà XVIII secolo dal momento che è riconoscibile anche in un'incisione di Antonio Parrino, 1751, riprodotta da Gleijeses⁵⁹.

L'ultima costruzione napoletana a cui si farà riferimento⁶⁰ è il bellissimo palazzo Cellammare, sito in via Chiaia. Eretto al principio del XVI secolo per

⁵⁵ F. Nicolini, *Il largo del Mercatello*, «Napoli Nobilissima», 14/11, 1905, pp. 166-171, a p. 168. Cfr. anche Id., *Dalla porta reale al palazzo degli studi*, II. *La murazione di Don Pedro di Toledo, Porta Reale*, «Napoli Nobilissima», 14/9, 1905, pp. 129-135, a p. 135 e nota 5. Un'interpretazione del quadro è anche in V. Gleijeses, *La piazza Dante in Napoli*, Napoli, Del-fino, 1972, p. 22: «cupola di San Sebastiano, un campanile che riteniamo del Gesù Nuovo e fra i caseggiati il palazzo Maddaloni e la Chiesa dello Spirito Santo con la porta Reale».

⁵⁶ La cupola che sormonta la chiesa di S. Sebastiano, visibile nel quadro, fa parte del programma settecentesco di riedificazione del complesso monastico operato da Giuseppe Nuvolo (cfr. Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, cit., p. 110).

⁵⁷ Nicolini, *Dalla porta reale al palazzo degli studi*, cit., p. 135.

⁵⁸ F. Capecelatro, *Diario di Francesco Capecelatro contenente la Storia delle cose avvenute nel Reame di Napoli negli anni 1647-1650 ora per la prima volta messo a stampa sul manoscritto originale con l'aggiunta di vari documenti per la più parte inediti; ed annotazioni dal Marchese Angelo Granito, Principe di Belmonte*, 3 voll., Napoli, tip. Nobile, 1850-54, vol. II, p. 590.

⁵⁹ Cfr. *La piazza Dante in Napoli*, cit., tav. fra le pp. 48 e 49.

⁶⁰ Come si è detto la Napoli cinque e seicentesca possedeva un numero di edifici con coronamento a merli gradienti senza dubbio maggiore rispetto a quello che ci resta, e non erano soltanto le fabbriche monastiche a essere così ornate (cfr. *supra*, Alisio, *L'ambiente di Piazza Dante*, cit., p. 188, e la pianta di Alessandro Baratta, 1670, che illustra, con il numero 44, il complesso conventuale dei Santi Severino e Sossio in De Seta, *Napoli fra Rinascimento e Illuminismo*, cit., fig. 38) ma anche i palazzi: se ne vedano alcuni nel bel prospetto sul mare della *Cavalcata che si fé in questa fid.ma Città di Napoli nelle nozze reali delle cattoliche Maestà di Carlo secondo re delle Spagne e della Regina Maria Luisa Borbone*, 1680, di autore ignoto (Alessandro Baratta?), collezione Del Franco, Napoli (De Seta, *Storia della città di Napoli*, cit., tavv. 77-81, in part. tavv. 78 e 81; una copia più antica col medesimo prospetto, oggi dispersa, raffigurava una cavalcata reale del 1630), nell'incisione disegnata da F.B. Wernot, della prima metà del XVIII secolo, collezione Del Franco, Napoli (De Seta, *ibid.*, cit., tav. 115), nonché nelle due edizioni (1628 e 1670) di Alessandro Baratta (De Seta, *ibid.*, *passim*).

l'abate Gian Francesco Carafa come casa di campagna, restaurato e ampliato nel 1722 da Antonio Giudice, principe di Cellammare e diplomatico⁶¹. Nel XVIII secolo sul basamento cinquecentesco in piperno l'edificio viene decorato con stucchi e Ferdinando Fuga vi inserisce nel 1726 il famoso portale⁶². I merli del palazzo presentano quattro varianti del tipo gradiente scutiforme tripartito (fig. 10a-d) e risalgono alla costruzione originaria dal momento che sono riconoscibili già nella mappa di Antony Lafrery, del 1566⁶³, nella quale il palazzo è contrassegnato dal numero 56 (fig. 11). Fra i vari abitanti del palazzo che si succedono nel corso del Settecento è da annoverare, fra il 1786 e il 1799, il pittore Jacob Philip Hackert; quest'ultimo, noto paesaggista tedesco (1737-1807), ci ha lasciato la riproduzione di un edificio coronato di merli gradienti, situato nel verde dell'isola di Capri.

Si tratta della residenza di Ferdinando IV di Borbone che commissionò il dipinto (1792) a Hackert (fig. 12). L'impianto dell'edificio è seicentesco, fu costruito dal vescovo Michele Gallo Vandeneinde, passò poi alle monache teresiane nel 1721 e in seguito a sir Nathaniel Thorold (m. 1761) che lo ristrutturò nella forma visibile nel quadro (nel frattempo era passato per varie mani sino ai Borboni⁶⁴) e forse risale a quell'epoca il coronamento di merli. Il nome popolare dell'edificio è «lo Palazzo» o «palazzo inglese» (nei primi anni del XIX secolo fu abitato dal governatore inglese dell'isola, Lowe)⁶⁵.

Capri non è la sola isola del golfo partenopeo ad ospitare edifici con merli gradienti, è già stata nominata da Venditti⁶⁶ la «casa Catena» a Procida⁶⁷.

⁶¹ Cfr. F. Pezzullo, *Giardini delle case palatiate a Chiaia*, in *Napoli, stratificazione storica e cartografia tematica*, ed. M. Rosi, Napoli, Giannini, 1991, pp. 60-65, alle pp. 62-63.

⁶² *Ibid.*, p. 62.

⁶³ Conservata nella biblioteca dell'Istituto per gli Studi Storici (già Istituto Benedetto Croce) a Napoli (cfr. Schipa, *Una pianta topografica di Napoli*, cit.).

⁶⁴ Cfr. C. De Seta, *Capri*, Torino, ERI, 1983, pp. 109, 111.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 111. Per un altro edificio caprese con coronamento di merli gradienti si veda l'incisione *Première Vuë de l'Isle de Caprée prise dans la partie septentrionale de l'Isle ou est située la petite Ville ou Port de Capri en face du Golphe et de la ville de Naples* di Joseph de Longueil tratta da un disegno di Claude-Louis Châtelet (Parigi, 1750-1795), nel quinto volume del *Voyage Pittoresque ou Description des Royaumes de Naples et Sicile* che l'abate Richard de Saint-Non pubblicò a Parigi fra il 1781 e il 1786 (cfr. L. Fino, *Capri nelle stampe. Vedute costumi e scene di vita popolare*, Napoli, Arte Tipografica, 1990, p. 33, fig. 7c).

⁶⁶ *Urbanistica e architettura*, cit., p. 736; cfr. *supra*.

⁶⁷ Illustrata in G. Cosenza, *Gli spazi nell'architettura di Procida*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1968, fig. 168 (priva di didascalia).

Il fenomeno è sicuramente rintracciabile anche in altre aree del napoletano e dell'Italia meridionale in genere, come è possibile osservare in una casa fortificata lungo le mura medievali di Fiumefreddo Bruzio (Cosenza), probabile costruzione di difesa contro gli attacchi pirateschi del XVIII secolo, con coronamento di merli a denti di sega, in un'immagine tratta da una vecchia fotografia del Touring Club Italiano (fig. 13).

MONETE AUREE DELLA SICILIA ARABA
NEL MUSEO NAZIONALE ARCHEOLOGICO DI NAPOLI*

VINCENZA GRASSI

Il sistema monetario islamico era basato sul *dīnār* aureo, usato dapprima come sinonimo del *solidus* bizantino, ma ridotto con la riforma di 'Abd al-Malik a g 4,25 e così conservato dai suoi successori fino all'epoca fāṭimide, e sul *dirham* d'argento. Di entrambi i nominali esistevano pure delle frazioni. Furono proprio tali monete divisionali ad affermarsi nella circolazione monetaria in Sicilia che si limitò al quarto di *dīnār* chiamato *rub* 'o *rubā 'ī*¹, introdotto dagli Aḡlabidi nell'Africa del Nord nel III/IX secolo, e al sedicesimo di *dirham*, chiamato *ḥarrūba*². L'assenza di monete di rame fu compensata, secondo P. Balog³, dall'uso di gettoni di vetro come moneta fiduciaria. In effetti, questi

* Ringrazio la Soprintendenza Archeologica delle Province di Napoli e Caserta per aver autorizzato lo studio e la pubblicazione delle monete, e la curatrice del Medagliere del Museo Nazionale Archeologico di Napoli, dr.ssa Teresa Giove, per avermi messo a disposizione il materiale fotografico presentato in questa sede. Sono grata, inoltre, al personale del Medagliere per la fattiva collaborazione. Il presente contributo è stato letto in occasione del II Congresso Internazionale di Numismatica e di Storia Monetale, *Assemani Symposium on Islamic Coinage*, tenutosi il 17 maggio 2003 presso il Museo Bottacin di Padova.

¹ Cfr. *El*₂, s.v. «Tari» (V. Grassi), vol. X, pp. 238-240.

² Paul Balog ha segnalato la presenza nella monetazione araba della Sicilia di monete d'argento stellate che introducono una nuova unità ponderale con una media di circa 1 grammo o 5 ḥarrūbe (*ḥarrūbāt*). Cfr. *La monetazione della Sicilia araba e le sue imitazioni nell'Italia meridionale*, in *Gli Arabi in Italia*, a cura di F. Gabrieli-U. Scerrato, Milano, Libri Scheiwiller, 1979, p. 615.

³ *Ibid.* Si vedano pure *The Fāṭimid Glass Jeton*, «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», 18-19, 1971-72, pp. 175-264 + 12 tavv., con seguito *ibid.*, 20, 1973, pp. 121-212 + 17 tavv.; *Fāṭimid and Post-Fāṭimid Glass Jetons from Sicily*, «Studi magrebini», 7, 1975, pp. 125-148 + 4

gettoni, chiamati *sanaġāt*, erano già stati adottati precedentemente in altre parti dell'impero con la funzione di campioni ponderali. In contrapposizione con le fonti arabe, che ritraggono la Sicilia come una terra opulenta, l'uso di nominali inferiori all'unità monetaria, anche se diffuso capillarmente, dimostrerebbe l'esistenza di una economia abbastanza modesta che si avvaleva di transazioni con piccolo capitale⁴.

Se vogliamo distinguere la monetazione della Sicilia araba dalle sue imitazioni, dobbiamo considerare il periodo di effettiva occupazione dell'isola da parte degli Arabi, che termina con l'arrivo dei Normanni e la presa di Palermo nel 464 E./1072 d.C.

L'oro aġlabide non reca mai l'indicazione della zecca, per cui non vi è certezza che sia stato battuto in Sicilia, anche se è legittimo supporre che, secondo la consuetudine in uso, la zecca di Palermo abbia iniziato a battere monete immediatamente dopo la conquista della capitale. I califfi fāṭimidi fecero grandi emissioni in Sicilia e, pur non distaccandosi completamente dal prototipo, introdussero alcune innovazioni quali le leggende šī'ite, in cui compariva il nome di 'Alī, e una disposizione delle iscrizioni secondo cerchi concentrici. La disposizione delle leggende dei conî non è fissa e il protocollo del regnante compare a volte sul dritto e altre sul rovescio⁵.

I testi usati si limitano alla *šahāda* o «professione di fede», detta in numismatica *kalima*, e alla missione profetica (Cor., IX, 33 parziale), mentre solo a partire dal terzo califfo, al-Manṣūr (334 E./945 d.C.), compare sulla leggenda marginale il nome della zecca. Sempre in questo periodo assistiamo ad un mutamento nel tipo di scrittura: i caratteri perdono quella rigidità tipica del cufico semplice per acquistare una maggiore qualità ornamentale che culmina nelle emissioni di al-Zāhir.

Una caratteristica leggenda šī'ita della monetazione fāṭimide, presente già sulle emissioni di al-Mu'izz, compare su un quarto di *dīnār* del suo successore, inventariato col n. Fm 405, e recita: «da'ā al-imām Nizār li-tawḥīd Allāh al-

tavv.; *Fāṭimid Glass Jetons: Token Currency or Coin-Weights?*, part I, «Journal of Economic and Social History of the Orient», 24, 1981, pp. 93-109.

⁴ L'osservazione è stata ribadita da diversi studiosi, in tempi più recenti si veda ad esempio L. Travaini, *Il successo della moneta araba d'oro medievale in Sicilia e in Italia meridionale (X-XIII secolo)*, «Levante», 31/3, 1989, pp. 21-27, a p. 22.

⁵ Sulla difficoltà di individuazione del dritto e del rovescio sulle monete islamiche si vedano J.L. Bacharach-H.A. Awad, *The Problem of the Obverse and Reverse in Islamic Numismatics*, «Numismatic Chronicle», 12, ser. 7, 1973, pp. 183-190 e N.M. Lowick, *Addendum, ibid.*, pp. 190-191.

Gaffār⁶». L'iscrizione sintetizza il concetto di 'chiamata alla vera religione' dell'Islām šī'ita che si racchiude nella fede nel *tawḥīd*, concetto che implica non solo la fede nell'unità e unicità di Dio, «ma anche nella Sua Scrittura, nel Profeta e negli "inviati" che lo hanno preceduto, nel Giorno del Giudizio e nella Resurrezione»⁷.

Infine le emissioni di al-Mustanṣir bi 'llāh presentano una grande varietà nella disposizione delle leggende. Il tipo «a ruota stellata», che era già apparso nel 408 E. e nel 409 E. nelle emissioni di al-Ḥākim, sembrava essere una emissione tipicamente siciliana, ma l'inconsistenza di tale credenza è stata dimostrata dalla scoperta di monete dello stesso tipo su cui compare come zecca Mahd[iyya]⁸.

Nel Medagliere del Museo Nazionale Archeologico di Napoli figurano 22 monete auree⁹ appartenenti al periodo della Sicilia araba che risultano inventariate nel Catalogo del Fiorelli, la prima grande raccolta di monete medievali dell'Italia meridionale dopo l'opera del Vergara¹⁰. Dieci di queste monete, inventariate con i nn. 222-9, 230, 231, appartenevano alla collezione Santangelo, descritta sin dal 1815 nella guida del Romanelli, ed acquistata dal Municipio di Napoli il 5 agosto 1865 per la somma di L. 215.000 e successivamente esposta nel Museo Nazionale. Sin da allora tale collezione era nota anche per la rarità di alcuni pezzi attribuiti ai «regoli dell'Italia Meridionale anteriori al secolo XII», tra cui figurano, nella sezione «i»), i «Califfi di Sicilia». Si tratta di nove monete

⁶ Per la traduzione letterale si veda oltre, p. 105.

⁷ Cfr. A. Straface, *Islam: ortodossia e dissenso*, Roma, Edizioni Lavoro, 1998, p. 102.

⁸ Cfr. N. Lowick, *Un ripostiglio di monete d'oro islamiche e normanne da Agrigento*, «Bollettino di Numismatica», 6-7, 1986, p. 148.

⁹ Ad eccezione di Fm 404, le monete non figurano in G. Oman, *Monete con iscrizioni arabe nel Medagliere del Museo Nazionale di Napoli*, «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», 9-11, 1962-64, pp. 175-207, che per il periodo aġlabide annovera 26 monete d'argento e per quello fāṭimide il succitato quarto di *dīnār*. Umberto Scerrato, nel suo catalogo *Arte islamica a Napoli. Opere delle raccolte pubbliche napoletane*, Napoli, Istituto Universitario Orientale (Monografie 45), 1967, p. 159, ne menziona sette: Fm nn. 398, 399, 402, 405, 409 e SM 231. (Le abbreviazioni Fm e SM stanno rispettivamente per «Fiorelli medievali» e «Collezione Santangelo»).

¹⁰ *Monete del regno di Napoli*, Roma, 1715, cit. in D. Spinelli, *Monete cufiche battute dai Principi Longobardi, Normanni e Svevi nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli, Tipografia dell'Iside, 1844, p. XV.

(nn. 222-230) delle quali non viene riferita l'autorità che le ha emesse e di un quarto di *dīnār* di tipo stellato attribuito ad al-Mustansir bi 'llāh (n. 231)¹¹.

Le monete dei califfi di Sicilia compaiono anche nella sezione 9 della parte prima del volume dedicato alle monete del Medagliere¹². Questa prima parte, dedicata alle monete anteriori al XII secolo, comprende le monete medievali possedute dai monaci di Monteoliveto, dal Carelli, dal Notaroberto, dal Poli, come pure quelle presenti nel Medagliere della Regia Zecca che nel 1863 erano state trasferite al Museo Nazionale. Le 11 monete inventariate nella sezione 9 recano i numeri 398, 399-400, 401-402, 403, 404, 405-407, 408-9. Con la sola eccezione di Fm 398, tutte le monete riguardano emissioni dei califfi fātimidi.

Il Fiorelli catalogò le emissioni dei califfi arabi con la sola indicazione dell'autorità, senza indicazione delle leggende. Pertanto, si è pensato di offrire in questa sede una selezione di undici quarti di *dīnār*, scelti per il loro stato di conservazione, dei quali è stata data una lettura integrale, per quanto possibile, delle leggende. I risultati di questo esame mi hanno consentito di proporre in quattro casi una diversa attribuzione delle monete, o almeno di suggerire una più esatta collocazione cronologica grazie ai materiali comparativi indicati nei riferimenti bibliografici. D'ora in poi ci riferiremo alle monete con il numero connotativo, ovvero Fm e SM con il relativo numero, senza indicazione del nominale, in quanto si riferiscono tutte a quarti di *dīnār*.

Riassumiamo in sintesi alcune osservazioni:

a) Fm 398, attribuito erroneamente da Fiorelli ad «Abu Abbas ben Muhammad ben Ibrahim Ben Agjab [*sic*] (841-857 d.C.)»¹³, va posposto cronologicamente in quanto si tratta di una emissione di Ibrāhīm II b. Aḥmad (261-289 E./874-902 d.C.) sulla quale compare il nome Balāḡ, nome proprio di uno degli schiavi preferiti di Ibrāhīm II¹⁴, che probabilmente aveva la funzione di respon-

¹¹ Si veda la prefazione a G. Fiorelli, *Catalogo del Museo Nazionale di Napoli. Collezione Santangelo, Monete del medioevo*, Napoli, Stabilimento Tipografico in S. Teresa, 1867.

¹² G. Fiorelli, *Catalogo del Museo Nazionale di Napoli. Monete del Medioevo e Moderne*, Napoli, Stabilimento Tipografico in S. Teresa, 1866.

¹³ Attribuzione confermata nel catalogo di Scerrato, *loc. cit.*

¹⁴ Si veda al-Mālikī, *Riyād al-nufūs*, I, Le Caire, 1951, cit. in Muḥammad Abū-l-Faraj al-'Ush, *Monnaies aḡlabides, étudiées en relation avec l'histoire des Aḡlabides*, Damas, Éditions d'Amérique et d'Orient, 1982, p. 32 e nota 100.

sabile della zecca. Il testo di al-Mālikī conferma la lettura di Lavoix¹⁵ come nome proprio «incerto» di un sovrintendente della zecca ed esclude la lettura *Balāḡi/balāḡī*, che prevede la presenza di una *yā'* finale in conformità con gli studi precedenti, presa in considerazione, sia pure alternativamente, da Muḥammad Abū-l-Faraj al-'Ush¹⁶ e da Maria Amalia De Luca¹⁷. Il trattamento ornamentale del gruppo *'ayn/ḡayn*, come si presenta sulla moneta in questione, lo si ritrova nella epigrafia lapidaria, dove è prevista anche la possibilità di spostare il corpo della lettera nella parte alta del rigo per permettere l'intero sviluppo della semicirconferenza terminale entro il rigo immaginario¹⁸.

b) Per Fm 399, già correttamente attribuito da Fiorelli, è stato individuato l'anno di emissione, ovvero il 337 E.

c) Fm 405 e 407, attribuiti erroneamente da Fiorelli ad «Abu Ali Hassan Ali al-Dhera Leaziz Din illah [*sic*] 1020-1036», sono in realtà emissioni di Abū Maṣṣūr Nizār al-'Azīz bi 'llāh (365-386 E./975-996 d.C.). Del primo si è riuscita ad individuare la zecca, Ṣiqilliyya, e l'anno di emissione, il 387 E. Si tratta di una emissione postuma della quale abbiamo riscontro in un'opera di prossima pubblicazione a cura di Giulio Bernardi, il *Catalogo di una collezione e appunti per un repertorio tipologico di monete cufiche d'oro, dall'epoca della*

¹⁵ Cfr. *Catalogne des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale, II. Espagne et Afrique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1891, p. 360.

¹⁶ *Loc. cit.* Lo studioso passa in rassegna le precedenti letture e ipotizza, in modo a mio parere poco convincente, che la *yā'* finale sia un pronome possessivo di prima persona singolare e che *Balāḡī*, ovvero «il mio Balāḡ», sia un'espressione di affetto e di attaccamento del regnante nei confronti di questo schiavo da lui preferito.

¹⁷ *Le monete con leggenda araba della Biblioteca Comunale di Palermo, Parte I*, Palermo, Città di Palermo, 1998, p. XXXI. L'opera, frutto di uno studio laborioso iniziato nel 1991, prende in esame le monete studiate e classificate da B. Lagumina, *Catalogo delle monete arabe esistenti nella Biblioteca Comunale di Palermo*, Palermo, Stabilimento Tipografico Virzi, 1892 (rist. anast. Bologna, Arnaldo Forni Editore, 1978), e in parte riordinate da F. Sapio Vitrano, *Il Nummarius islamico e normanno della Biblioteca Comunale di Palermo*, Palermo, Municipio di Palermo, 1975, nonché alcune monete inedite. Ho pertanto ritenuto opportuno citare questo testo aggiornato come riferimento bibliografico per la collezione di monete arabe conservate presso la Biblioteca Comunale di Palermo.

¹⁸ Una esemplificazione di tale trattamento è reperibile in Aida S. Arif, *Arabic Lapidary Kūfīc in Africa*, London, Luzac & Company Ltd., 1967, p. 39 sgg. Inoltre sono abbastanza comuni *ducti* ambigui per le lettere con terminazioni semicircolari sotto il rigo che, per l'assenza dei punti diacritici, possono risolvere in modo analogo la forma finale o la forma iniziale o mediana seguita da una *yā'* finale, come per esempio *صلی/صلى*, molto frequente nell'epigrafia funeraria egiziana dei primi secoli dell'egira.

riforma di 'Abd al-Malik alla conquista mongola di Baghdad. Il quarto di *dīnār* del 387 E. con zecca Şiqilliyya a nome di al-'Azīz è stato inventariato col riferimento «Califfi fatimidi – al-'Aziz – n° 3064CI 387H g 0.99 (C1260)»¹⁹.

d) Fm 400, attribuito erroneamente da Fiorelli ad «Ismail Abu Thaer Almansur Billah [sic] 945-953 d.C.», è una emissione di Abū 'Alī al-Manşūr al-Ḥākīm bi-amr Allāh (386-411 E./996-1021 d.C.) in cui la parte della leggenda marginale con data e zecca è del tutto assente. I pochi esemplari datati che presentano caratteristiche analoghe si collocano cronologicamente tra il 390 e il 393 E.

e) Per SM 222 sono stati individuati la zecca, Şiqilliyya, e l'anno di emissione, ovvero il 421 E., anno d'introduzione della leggenda in campo su tre righe²⁰, che rimarrà stabile fino alle ultime emissioni del 427 E./1035 d.C.

f) Per Fm 404, pur lasciando inalterata l'attribuzione ad Abū 'l-Ḥasan 'Alī al-Zāhir li-I'zāz Dīn Allāh (411-427 E./1020-1036 d.C.), va precisato che si tratta di una emissione postuma del 428 E./1036-37 d.C.²¹. Una ulteriore conferma della lettura della data la dobbiamo al fatto che le emissioni del 429 E./1037-38 d.C. presentano una diversa disposizione delle leggende²². La zecca individuata è Şiqilliyya.

g) Un'ultima osservazione riguarda le emissioni di al-Mustanşir bi 'llāh (427-487 E./1036-1094 d.C.). Fm 408 e 409 sono emissioni coeve con zecca Şiqilliyya.

Per quanto riguarda SM 231, benché non sia noto l'anno di emissione, possiamo ipotizzare una sua collocazione cronologica in quanto la sua tipologia, che presenta al centro un globetto accostato da due globetti sui lati, è stata sinora riscontrata su monete datate tra il 442 e il 448 E. Il rovescio presenta un anelletto sotto la parola *mu'minīn*, in corrispondenza dell'arco di collegamento

¹⁹ Ringrazio per la segnalazione Giulio Bernardi di Trieste, membro dell'Associazione numismatici italiani professionisti.

²⁰ Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1892, pp. 89-90. Inoltre le emissioni precedenti presentano un puntino sopra e sotto la leggenda in campo. Cfr. De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., nn. 157-176.

²¹ Queste emissioni postume trovano una spiegazione nel clima di grande incertezza politica che sconvolse la Sicilia alla morte del califfo fātimide. Cfr. M. Amari, *Storia del Musulmani di Sicilia*, II, Firenze, Le Monnier, 1858, pp. 375-378.

²² Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, n. 235, pl. III, e n. 236: cfr. De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., n. 269.



Fm 398 (267 E./880-881 d.C. s.z.)



Fm 399 (337 E./948-949 d.C. Şiqilliyya o Palermo)



Fm 405 (38[6] E. ?/996 d.C. Şiqilliyya)



Fm 407 (s.d. s.z.)



Fm 400 (s.d. s.z.)



SM 225 (4xx E./1009-1021 d.C. s.z.)



SM 222 (421 E./1030 d.C. Şiqilliyya)



Fm 404 (42[8] E./1036-1037 d.C. Şiqilliyya)



Fm 408 (s.d. Şiqilliyya)



Fm 409 (s.d. Şiqilliyya)



SM 231 ([442-448] E. ?/1050-1057 d.C. Şiqilliyya o Palermo)

tra la 'ayn e la dāl nella parola Ma'add, che forse potrebbe fornire un elemento aggiuntivo²³.

TESTI

Nella presentazione delle leggende sono stati adottati i seguenti criteri:

le parentesi uncinate < > indicano parti del testo non chiaramente leggibili e sono seguite da un punto interrogativo (?) nel caso di lettura dubbia;

le parentesi quadre [] indicano parti ricostruite, ma illeggibili, o lettere mancanti, mentre i numerali mancanti o non ricostruibili nelle date sono indicati con la lettera «x»;

le parti assenti nel testo sono segnalate da puntini ...;

il segno / nella traduzione delle leggende indica la loro disposizione in righe.

Il peso è riferito in grammi ed il diametro Ø in millimetri.

Abbreviazioni: AV = oro; D = dritto; R = rovescio; s.d. = senza data; s.z. = senza zecca.

Quarto di *dīnār* – AV

Fm 398 - n. inv. 54911

g 1,05 Ø mm 14

Riferimenti bibliografici:

R. Spahr, *Le monete siciliane dai Bizantini a Carlo I d'Angiò (582-1282)*, Zürich-Graz, Association internationale des numismates professionnels, 1976, p. 105 n. 5 c (267 E.); Muḥammad Abū-l-Faraj al-'Ush, *Monnaies aḡ-labides*, cit., p. 84 n. 100; De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., pp. 169-173, nn. 27-38 (267 E.); cfr. anche S. Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, vol. IV, London, ed. R.S. Poole, 1879, II, n. 203.

²³ Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, p. 121 data questa tipologia entro un periodo compreso tra il 442 e il 446 E., ma la lettura di De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., p. 301, nn. 296-297 sposta al 448 E. il termine ultimo. Per l'anelletto cfr. Lowick, *Un ripostiglio*, cit., pp. 157-158, 164, n. 8 del 460 E., battuto durante l'occupazione ziride di Palermo, che, però, segue una tipologia successiva con 6 globetti intorno a quello centrale.

Autorità: Ibrāhīm II b. Aḥmad (261-289 E./874-902 d.C.).

Zecca: non indicata.

Anno: 267 E./12 agosto 880-31 luglio 881 d.C.

D

In campo leggenda in quattro righe:

لا اله الا
الله وحده
لا شريك له
بلاغ

Non c'è dio all'infuori / di Dio l'Unico / che non ha soci / Balāg

Leggenda marginale:

[محمد] رسول الله <رسوله> [بالهدى و دين] الحق ليظهره على الدين كله
[Muḥammad] è l'inviato di Dio «Ha in<viato> [con la retta guida e
la Religione] della Verità perché prevalga sulle religioni tutte»
[Cor., IX, 33 parziale, trad. A. Bausani]

R

In campo leggenda in cinque righe:

غلب
محمد
رسول
الله
ابراهيم

GLB²⁴ / Muḥammad / è l'inviato / di Dio / Ibrāhīm [sic]

Leggenda marginale:

بسم الله ضرب هذا الدينار سنة سبع وستين [و مائتين]
Nel nome di Dio È stato battuto questo *dīnār* nell'anno sette sessanta
[e duecento]

²⁴ Il motto dei califfi aḡlabidi fu interpretato nel 1868 da Frederic Jacob Soret come *galaba*, «ha vinto, ha trionfato», cfr. *Éléments de numismatique musulmane (trois lettres)*, Bâle, 1868, p. 29, in Muḥammad Abū-l-Faraj al-'Ush, *Monnaies aḡlabides*, cit., p. 40. Successivamente è invalsa la lettura *gālib*, «il vincitore, il conquistatore», in considerazione del fatto che nel cufico l'*alif* di prolungamento, usata per l'allungamento della vocale *fatha*, viene spesso omessa.

Quarto di *dīnār* – AV

Fm 399 - n. inv. 54912

g 1,05 Ø mm 15

Riferimenti bibliografici:

Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, n. 90 (338 E. al-Mahdiyya); Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 109 n. 7 (337 E.) e per la doppia cornice lineare p. 110 n. 9 (341 E.); De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., nn. 21-22 (338 e 33x E. al-Mahdiyya) che presentano un globetto al centro della leggenda in campo sul D.

Autorità: Abū Ṭāhir Ismā'il al-Manṣūr bi 'llāh (334-341 E./946-953 d.C.).

Zecca: non identificata. *Ṣiqilliyya/Madīnat Ṣiqilliyya* ovvero Palermo?

Anno: [3]37 E./11 luglio 948-30 giugno 949 d.C.

D

In campo leggenda in quattro righe entro doppio cerchio lineare:

الإمام
لا اله
الا الله
المنصور بالله

L'*imām* / non c'è dio / all'infuori di Dio / al-Manṣūr bi 'llāh

Leggenda marginale frammentaria:

... ص ... سنة سبع و ثلثين [sic] و < ثلاث ؟ > مائة
... Ṣ (?) ... Nell'anno sette, trenta e <tre ?>cento

R

Disposizione della leggenda in campo come sul D:

اسماعيل
محمد
رسول الله
امير المؤمنين

Isma'il [sic] / Muḥammad / è l'inviato di Dio / *Amīr al-mu'minīn*
[Principe dei credenti]

Leggenda marginale:

محمد رسول الله ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره
على الدين كله

Muhammad l'inviato di Dio [Cor., IX, 33 parziale,
per la trad. v. *supra*]

Quarto di *dīnār* – AV

Fm 405 - n. inv. 54918

g 1,04 Ø mm 11

Riferimenti bibliografici:

Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, cit., p. 14 n. 52 ([3]66 E. *Ṣiqilliyya*), n. 61 (377 E. *Ṣiqilliyya*) pl. I; Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 112 n. 14 (366 E.); De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., n. 39 (s.d. *Ṣiqilliyya*), p. 215. Per il D cfr. anche Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, nn. 134, 135, 136, 137.

Autorità: Abū Maṣṣūr Nizār al-'Azīz bi 'llāh (365-386 E./975-996 d.C.).

Zecca: *Ṣiqilliyya*.

Anno: 387 E./997-8 d.C.

D

Globetto al centro di un cerchio lineare stretto con duplice leggenda circolare intorno.

Leggenda circolare interna:

لا اله الا الله و محمد رسول الله

Non c'è dio all'infuori di Dio e Muḥammad è l'inviato di Dio

Leggenda circolare esterna:

بسم الله ضرب [ب] هذا الدين (sic) بصقلية سنة سبع و ثمانين و ثلاث
(? ستة و ثمانين و ثلثمائة (sic per trecento)

Nel nome di Dio. È stato battuto questo *dīnār* [sic] in *Ṣiqilliyya*
nell'anno sette, ottanta e tre (sic per trecento)

R

Disposizione del globetto e delle leggende come sul D. Si nota un elemento difettoso sotto forma di > al di sopra del globetto.

Leggenda circolare interna:

العزیز بالله امیر المؤمنین

Al-'Azīz bi 'llāh *Amīr al-mu'minīn*

Leggenda circolare esterna:

دعا الإمام نزار لتوحيد الله الغفار

L'*imām* Nizār ha predicato l'unicità/unità²⁵ di Dio il Generoso nel perdono

Quarto di *dīnār*

Fm 407 - n. inv. 54920

g 1,02 Ø mm 11

Riferimenti bibliografici:

Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, cit., come per Fm 405; Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 112 n. 14 «altre emissioni» e per la disposizione delle leggende n. 15, tav. XV; Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, nn. 134, 135, 136, 137.

Autorità: Abū Maṣṣūr Nizār al-'Azīz bi 'llāh (365-386 E./975-996 d.C.).

Zecca: indicazione svanita.

Anno: indicazione svanita.

D

Globetto al centro di un cerchio lineare con duplice leggenda circolare marginale.

Leggenda circolare interna:

لا اله الا الله و محمد رسول الله

Non c'è d[io] all'infuori di Dio e Muḥammad] è l'inviato di Dio

²⁵ Vedi pp. 98-99.

Leggenda circolare esterna frammentaria contenente formula di zecca e data parzialmente svanita.

R

Globetto al centro di un cerchio lineare con leggenda circolare marginale.

Leggenda circolare:

العزیز باللہ امیر [المؤمنین]
Al-'Azīz bi 'llāh Amīr [*al-mu'minīn*]

Quarto di *dīnār* – AV
Fm 400 - n. inv. 54913
g 0,80 Ø mm 11

Riferimenti bibliografici:

Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, cit., p. 20 n. 81 (39x E. s.z.), pl. I; Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, nn. 156 (390 E.), 157 (393 E.); Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 113 n. 16, tav. XV; De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., nn. 41 (393 E. *Ṣiqilliyya*), 43 (3xx E. s.z.), 44 (s.d. Mahdiyya ?), 45 (s.d. *Manṣūriyya*), 46-52 (s.d. s.z.), pp. 216-220.

Autorità: Abū 'Alī al-Manṣūr al-Ḥākīm bi-amr Allāh (386-411 E./996-1021 d.C.).

Zecca: assente.

Anno: assente.

D

In campo leggenda in tre righe entro doppio cerchio lineare:

لا اله الا الله
محمد رسول الله
علي ولي الله

Non c'è dio all'infuori di Dio / Muḥammad è l'inviato di Dio /
'Alī è l'amico di Dio

Leggenda marginale con missione profetica quasi del tutto assente.

R

In campo leggenda in quattro righe entro doppio cerchio lineare:

المنصور
ابو علي الإمام
الحاكم بأمر الله
أمير المؤمنين

Al-Manṣūr / Abū 'Alī l'imām / al-Ḥākīm bi-amr Allāh / *Amīr al-mu'minīn*

Leggenda marginale con zecca e data assente.

Quarto di *dīnār* – AV
SM 225 (Califfi *fāṭimidi*)
g 0,90 Ø mm 12

Riferimenti bibliografici:

Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, cit., p. 21 n. 83 (401 E. *Ṣiqilliyya*) e n. 84 (402 E. *Ṣiqilliyya*), pl. I; Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, n. 162 s.d. e n. 168 (410 E. Tripoli); Spahr, *Le monete siciliane*, cit., pp. 114-116 nn. 17 (394 E.), 18 (396 E.), 20 (s.d.), 21 varianti a, b, ba, bb, c, tav. XV.

Attribuzione: Al-Manṣūr Abū 'Alī al-Ḥākīm (386-411 E./996-1021 d.C.).

Zecca: svanita.

Anno: [4]xx E. ?/1009-1021 d.C. Probabilmente il termine ultimo di questa emissione siciliana è il 407/9 E.

D

Tre righe di leggenda in campo entro doppio cerchio lineare:

لا اله الا الله
محمد رسول الله
علي ولي الله

Non c'è dio all'infuori di Dio / Muḥammad è l'inviato di Dio
/ 'Alī è l'amico di Dio

Leggenda circolare marginale:

محمد رسول الله ليظهره على الدين

Muḥammad è l'inviato di Dio [Cor., IX, 33 parziale]

R

Tre righe di leggenda in campo entro doppio cerchio lineare come sul D:

الإمام المنصور
ابو علي الحاكم
امير المؤمنين

L'imām al-Manṣūr / Abū 'Alī al-Ḥākim / Amīr al-mu'minīn

Leggenda circolare marginale con formula di zecca e data:

بسم الله ضرب هذا الدينار [ينار] ... سنة ... و [اربع]ماية (?)

Nel nome di Dio. Questo *d[inār]* è stato battuto ... nell'anno ... e
<quattro>cento (?)

Quarto di *dīnār* – AV
SM 222 (Califfi fātimidi)
g 0,99 Ø mm12-13

Riferimenti bibliografici:

Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, cit., p. 30 n. 118 (422 E. Ṣiqilliyya), pl. II; Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, nn. 222 (421 E.), 223, 224, 225-227 (422 E.), 228; Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 118 n. 25 (421 E.), tav. XVI; De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., pp. 261-264, nn.176-184.

Autorità: Abū 'l-Ḥasan 'Alī al-Zāhir li-I'zāz Dīn Allāh (411-427 E./1020-1035 d.C.).

Zecca: Ṣiqilliyya.

Anno: 421 E./1030 d.C.

D

Tre righe di leggenda in campo entro cerchio lineare:

لا اله الا الله
محمد رسول الله
علي ولي الله

Non c'è dio all'infuori di Dio / Muḥammad è l'invia[to] di Dio
/ 'Alī è l'amico di Dio

Leggenda circolare intorno entro altro cerchio lineare:

محمد [ا]رسل[ه] [ه]... الحق ليظهره على الدين كله
Muḥammad [Cor., IX, 33 parziale]

R

Leggenda nel campo su tre righe entro cerchio lineare come nel D:

الظاهر
لإعزاز دين الله
امير المؤمنين

Al-Zāhir / li-I'zāz Dīn Allāh / Amīr al-mu'minīn

Leggenda circolare intorno entro altro cerchio lineare come sul D:

ضرب هذا الدينار [ينار] بصقلية سنة احدى [و] عشه <رين؟> [و اربع]ماية

Questo *d[inār ?]* è stato battuto in Ṣiqilliyya nell'anno uno [e] ven<ti> (?)
[e quattro]cento

Quarto di *dīnār* – AV
Fm 404 - n. inv. 54917
g 0,97 Ø mm 12

Riferimenti bibliografici:

Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 121 n. 31 (428 E.), tav. XVI; De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., pp. 290-292, nn. 264-268 (428 E.); cfr. Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, n. 235 pl. III, n. 236, che presentano però un solo globetto sul R.

Autorità: Abū 'l-Ḥasan 'Alī al-Zāhir li-I'zāz Dīn Allāh (411-427 E./1020-1036 d.C.); emissioni postume.

Zecca: Ṣiqilliyya.

Anno: 42[8] E./25 ottobre 1036-13 ottobre 1037 d.C.

D

Leggenda in una riga nel campo con due globetti, uno sopra e uno sotto, entro cerchio lineare:

لا اله الا الله

Non c'è dio all'infuori di Dio

Leggenda marginale entro altro cerchio:

<ضرب هكذا الد[ي] نار بصقلية سنة <ثمان؟> و عشرين و ا <ربعمائة>

<Que>sto *d[i]nār*²⁶ <è stato battuto> in Ṣiqilliyya nell'anno <otto ?>, venti e q<uattrocento>

R

Leggenda in campo e globetti disposti come sul D:

محمد رسول الله

Muḥammad è l'inviato di Dio

Leggenda marginale entro altro cerchio:

الإمام الظاهر لإعزاز دين الله أمير المؤمنين أبو الحسن علي

L'*imām* al-Zāhir li-I'zāz Dīn Allāh Amīr al-mu'minīn Abū 'l-Ḥasan 'Alī

Quarto di *dīnār* – AV
Fm 408 / n. inv. 54921
g 0,99 Ø mm 16

Riferimenti bibliografici:

Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, n. 281 (438 E.), pl. III; Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 124 n. 36 varianti d (435 E.), e (438 E.), f (439 E.), tav. XVII per R; De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., pp. 298-299, nn. 287 (439 E. s.z.), 288-290 (s.d., s.z.).

Autorità: Abū Tamīm Ma'add al-Mustanṣir bi 'llāh (427-487 E./1036-1094 d.C.).

²⁶ Oman, *Monete con iscrizioni arabe*, cit., p. 180 legge *rub'*, ma il *ductus* delle lettere indica chiaramente *dīnār*.

Zecca: Ṣiqilliyya.

Anno: svanito.

D

In campo quattro righe di leggenda con due globetti al di sopra ed uno in basso entro due cerchi lineari con largo spazio tra di loro:

[لا اله الا الله]

[وحدده] لا شريك له

[محمد] رسول الله

علي ولي الله

[Non c'è dio all'infuori] di Dio / [l'Unico] che non ha soci / [Muḥammad] è l'inviato di Dio / 'Alī è l'amico di Dio

Leggenda marginale entro cerchio:

... [الدين] ر بصقة [لية] ...

... [Dīn]ār in Ṣiqi[lliyya] ...

R

Disposizione della leggenda in campo e dei globetti come sul D:

[الإمام] [أبو]

[تميم] [معد]

[المستنصر] [بالله]

[أمير المؤمنين]

L'*imām* [Abū] / Tamīm [Ma'add] / al-Mustanṣir [bi 'llāh] / Amīr al-mu'minīn

Leggenda marginale entro cerchio:

... دين الحق ليظهره ...

[Cor., IX, 33 parziale]

Quarto di *dīnār* – AV
Fiorelli 409 - n. inv. 54922
g 0,98 Ø mm 15

Riferimenti bibliografici:

Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, n. 281 (438 E.), pl. III; Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 124 n. 36 varianti d (435 E.), e (438 E.), f (439 E.), tav. XVII; De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., n. 287 (439 E.) e nn. 288-290 s.d.

Autorità: Abū Tamīm Ma'add al-Mustansir bi 'llāh (427-487 E./1036-1094 d.C.).

Zecca: Šiqilliyya.

Anno: svanito.

D

In campo quattro righe di leggenda con due globetti al di sopra ed uno in basso entro due cerchi lineari con largo spazio tra di loro:

لا اله الا الله
وحده لا شريك له
محمد رسول الله
علي ولي الله

Non c'è dio all'infuori di Dio / l'Unico che non ha soci
/ Muḥammad è l'inviato di Dio / 'Alī è l'amico di Dio

Leggenda marginale entro cerchio frammentaria:

... [الدينار بصة] لمية سنة < ...
... *Dinār* [sic] in Šiqi<lliyya nell'anno> ...

R

Disposizione della leggenda in campo e dei globetti come sul D:

الإمام ابو
تميم معد
المستنصر بالله
امير المؤمنين

L'imām Abū / Tamīm Ma'add / al-Mustansir bi 'llāh / Amīr al-mu'minīn

Leggenda marginale entro cerchio frammentaria:

محمد رسول الله ... [الحق ليظهره على الدين كله
Muḥammad [è] l'inviato di Dio [Cor., IX, 33 parziale]

Quarto di *dīnār* di tipo stellato – AV

SM 231

g 1,00 Ø mm 14

Riferimenti bibliografici:

Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins*, cit., p. 39 n. 157 (448 E. s.z.) e p. 40 n. 158 (448 E.?). Lavoix, *Catalogue*, cit., III. *Egypte et Syrie*, n. 442, pl. III e nn. 290-298 (442-446 E. o s.d.); Spahr, *Le monete siciliane*, cit., p. 126 n. 41 (442 E. Šiqilliyya), tav. XVII, e p. 127 variante c (447 E. Šiqilliyya); Balog, *La monetazione della Sicilia araba*, n. 51 (446 E. Palermo); Lowick, *Un ripostiglio*, cit., p. 157, n. 8 (460 E. Palermo); De Luca, *Le monete con leggenda araba*, cit., pp. 301-303, nn. 296 (448 E. s.z.), 297 (4[4]8 Šiqilliyya), 298-300 (s.d. s.z.), 301 (4xx E. s.z.).

Autorità: Al-Ma'add Abū Tamīm al-Mustansir bi 'llāh (427-487 E./1036-1094 d.C.).

Zecca: Šiqilliyya / Palermo?

Anno: svanito. Probabilmente 442-448 E./1050-1057 d.C.

D

Leggenda disposta su sei linee che si intersecano a gruppi di due, in tre sensi, e che sono rinchiusi in un cerchio attorno al quale corre la leggenda marginale. In centro dell'area un globetto accostato da altri due:

لا اله
الا الله
محمد
رسول
الله علي
ولي الله

Non c'è dio / all'infuori di Dio / Muḥammad / è l'inviato / di Dio 'Alī
/ è l'amico di Dio

Leggenda marginale con formula di zecca e data:

... <الدينار بمدينة؟> صقلية ...
... <*Dīnār* a Pale>rmo (?) ...

Disposizione della leggenda in campo e dei globetti come al D:

الإمام
مع
> المسد تنصر <
بالله
أمير
المؤمنين

L'imām / Ma'add / <al-Mustansir> / bi 'llāh / Amīr / al-mu'minīn

Leggenda marginale, contenente Cor. IX, 33 parziale, svanita.

VERSI INFRANTI SULLA RIVA SUD DEL MEDITERRANEO

GIUSEPPINA IGONETTI

Per sempre me ne andrò per questi lidi,
Tra la sabbia e la schiuma del mare.
L'alta marea cancellerà le mie impronte,
E il vento disperderà la schiuma.
Ma il mare e la spiaggia dureranno
In eterno.

Gibran Khalil Gibran, *Sabbia e Onda*

Scavare nelle onde, tuffarsi nel deserto: questo può fare chi si lasci prendere dalla poesia maghrebina. Il lettore infatti vi ci si abbandona, si sente a poco a poco privato del suo ruolo attivo, e si scopre trasportato in un sistema immaginario che in massima parte ubbidisce alle stesse leggi del sogno. Capita quindi che, durante la lettura, venga meno la consueta scansione della successione temporale e i momenti appaiano ora brevissimi ora lunghissimi: ora un emergere da lontani abissi, ora un nuotare velocemente sempre a pelo d'acqua. Come il romanzo o la canzone, la poesia accompagna a modo suo una storia, individuale o collettiva che sia, diventando testimone e portavoce delle grandi esaltazioni: la guerra, l'amore, il mare. Essa capta le fonti dell'emozione pura, scongiura la paura della morte, resuscita gli istanti scomparsi, siano essi i grandi eventi storici come gli attimi rari e dimenticati: il poeta gode del privilegio di uno spazio di eternità, questo presente fatto di tanti 'ieri' e che ancora domani sarà presente.

Il titolo che qui proponiamo ha due significati: il primo è orizzontale, parallelo alla costa, come la battigia ove s'infrangono le onde, allude perciò al sapere e al sentire; il secondo è verticale come il movimento dei flutti che

erodono la roccia e le spiagge ed è proprio del linguaggio poetico. Le due coordinate facilmente possono scambiarsi le parti, tramutandosi l'una nell'altra, vicinissime eppure separate tanto da diaframmi sottili e tenaci quanto da ampie anse, ove i flutti rabbiosi si tramutano in tragici gorghi.

Rapsodie méditerranéennes

Liszt scelse il termine di «rapsodia» per indicare un elemento fantasticamente epico, espressione di certi stati d'animo ove è possibile riassumere gli ideali di un popolo, di una nazione. Mediterraneo come *topos* dunque, ma è ancora possibile esaltarlo? Sì. Agli inizi del XXI secolo è più che mai necessario ed urgente, perché oggetto culturale ed identificatorio privilegiato; infatti la schiuma del tempo, la ripetizione usurata dei temi che da sempre hanno detto il *mare nostrum*, tutto il campionario di immagini attorno alle quali abbiamo costruito i nostri sentimenti, archetipi, miti, concetti, continuano a darci materia per creare sempre nuove forme verbali e concettuali. Ci sembra opportuno ricordare un concetto espresso da Fernand Braudel: l'intera storia del Mediterraneo è una molteplicità di conoscenze che rappresenta una provocazione per ogni ragionevole sintesi. Consapevoli di questa difficoltà, dobbiamo comunque considerare che ci troviamo sull'intercapedine fra due discorsi: uno storico e l'altro poetico, che fanno da assi portanti ad una struttura sulla quale si intrecciano realtà e immaginazione. Il poeta maghrebino cerca proprio in questa fessura la sua musa, ponendosi ad ogni momento il dilemma di quale dei due assi scegliere; da qui nasce la tendenza a recuperare un tempo passato in cui si esprima la totalità di questo mare.

Sappiamo bene come il Mediterraneo sia un mondo a sé al punto da coprire l'intero arco che va dall'archetipo al sogno: una vera lettura, inventario e ventaglio al tempo stesso, deve tener conto tanto dell'esegesi quanto degli impliciti, dell'espansione totale e della sua più fine distillazione in elisir. Chi vi nasce non nasce su una terra ma su una riva, e quelle acque altro non sono che il simbolo di un'osmosi fra Oriente ed Occidente. Identificarlo come uno dei miti, o una delle epistemologie fondamentali del mondo occidentale, significa

«assumerlo come un luogo centrale del secondo livello del transpersonale nella nostra civiltà»¹.

Come non sentire il respiro di Ungaretti in Jean Amrouche? Queste rive rivelano — e non vuole essere solo un'allitterazione — una voce che si oppone alla condizione decaduta e babelica delle vicende coloniali per riaffermarsi nella sua essenza originaria. Tanto nell'orizzontalità che accomuna l'Algeria al Marocco, quanto nella verticalità che determina la coincidenza di due culture, di passato e presente, esiste una ricerca di armonia che si circoscrive in uno spazio definibile solo dall'acqua, un'acqua lontana nel tempo e nello spazio ma vicina nel *logos*. Se di verticalità parlano molti poeti, forse non è superfluo pensare ad un lirismo fatto di scambi, ove il dare non è inferiore all'avere e dove poeta e lettore hanno in comune tutto lo spessore di un vissuto. La tensione poetica consiste allora nell'annullare questo squilibrio, nel ristabilire la concordanza dei tempi, e nel mantenere il passato ed il presente.

Come afferma Beïda Chikhi², la parola mediterranea, poiché è in ultima analisi dell'ordine del dicibile, dev'essere considerata nella sua totalità non selettiva secondo l'incrociarsi di assi che collegano fra loro tutte le rive. Le combinazioni sono infinite e nessuna deriva è possibile se isolata; infatti, se Nabile Farès³ scrive questo frammento ne *L'exil et le désarroi*, è per armonizzare i rapporti fra essenza ed esistenza, microcosmo e macrocosmo, onirico e geografico:

Je suis
J'existe
Comme un lien entier
de cette surface
palpable et chaleureuse
que l'on nomme le Monde

¹ G. Lo Verso, *Il Mediterraneo: una metafora per la psicoterapia*, in *Le relazioni soggettuali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, p. 73.

² *Maghreb en textes. Écriture, histoire, savoirs et symboliques*, Paris, L'Hamattan, 1996, p. 175.

³ Nato nel 1940 a Collo. Ha militato nel F.L.N., e nell'A.L.N. fino all'Indipendenza. Vive in Francia dal 1964, ha fatto studi filosofici e si interessa di letterature orali. Attualmente insegna all'Università di Grenoble. Romanzi: *Yahia, pas de chance* (1970); *Un passager de l'Occident* (1971); *Le champ des oliviers* (1972); *Mémoire de l'absent* (1974); *La mort de Salah Baye* (1980). Poemi: *Le chant d'Akli* (1971); *L'exil et le désarroi* (1976); *Chants d'histoire et de vie pour des roses de sable* (testo bilingue spagnolo-francese, per un popolo sahraoui, 1978); *L'exil au féminin* (1986). Tutte le notizie bio-bibliografiche degli autori algerini sono tratte da C. Achour, *Anthologie de la littérature algérienne de langue française*, Paris, Bordas, 1990.

mon entour
 et ma loi.
 Je n'aime pas
 les destructeurs
 de mes jouissances
 natives ondes
 d'un discours épanoui
 de grands rêves⁴.

L'evoluzione poetica avviene per dicotomie: opporre il colonialismo al mare, cioè opporre l'opacità alla trasparenza, significa prevedere un ritorno ad un luogo mitico e puro, e tanto l'essenza quanto l'appartenenza implicano sempre l'idea di un legame stretto, la dimensione di possesso di due elementi. Appartenere a uno spazio significa quindi designare un rapporto sia di sottomissione che d'identità, ed è quanto Farès indica nei primi otto versi; però la seconda parte del poema sottolinea come la colonizzazione abbia sovvertito questo legame, quasi a dimostrare come l'attaccamento alla terra non è mai definitivo, e che perciò l'unico luogo di un'identità in movimento resta il mare, esso stesso oggetto e soggetto del movimento.

Il Maghreb, e in particolar modo l'Algeria, ha conosciuto la dolorosa piaga della colonizzazione; mai come in questo caso il mare è stato un elemento che facilita il passaggio, la comunicazione e al tempo stesso la frattura, la violenza. Solo dopo una lunga guerra fratricida abbiamo visto spuntare la faticosa erba del dialogo, e per dire il presente della nazione è stato necessario passare attraverso l'irriducibilità della storia, così è stato possibile sentire e riconoscere, non come un'immaginazione futura ma come una realtà concreta, un futuro foniero di libertà, sia esso visibile o no. La guerra ha posto un *terminus ad quem* oltre il quale non era possibile andare; e così è stato, ma resta la lingua francese che continua a lambire quelle coste dando a tutto quanto sarà scritto una dimensione metatestuale. Ciò che è avvenuto prima assume un carattere di tensione verso il futuro e la cesura finale non cancella il passato. Ogni parola è naturalmente il risultato dell'interazione di ciò che è avvenuto prima e il suo contesto: in questa tensione si trova la legittimazione di un'identità:

⁴ N. Farès, *Il'exil et le désarrois*, Paris, Maspéro, 1976, p. 67.

Peuple aux abords des maux
 Avec tes flancs immenses
 Gonflés en un faisceau
 Tu bâtiras ton monde
 De cendres et de soleil
 Tribune au coeur du Feu
 Hauts reliefs des déserts
 Crépuscule sans défense
 Sortie des tâtonnements
 En échos verticaux
 Exubérance d'immédiat
 D'incontestable disparu
 aux initiales mobiles
 Ma Patrie renaît en son lieu⁵.

Nei versi di Djamel Amrani gli algerini sono finalmente un popolo a sé, vivono su una terra e quindi hanno una cultura che non è più francese⁶, eppure non si sentono ancora appagati e così, in un singulto verbale che diventa ancora e porto, ecco questi «abords des maux» ove non solo è evidente l'omofonia maux/mots – cioè mali/parole, proprio a sottolineare come la perdita di identità si riscatti paradossalmente attraverso la parola dell'Altro – ma anche il valore semantico di questi «abords» intesi non come dintorni ma come approdi. Infatti, se il Mediterraneo non è evocato esplicitamente, è comunque l'incontestabile spazio da cui è possibile affermare una parola che tende alla propria ricomposizione, e in questa ricerca si vogliono saldare tutti gli elementi distintivi del paesaggio maghrebino: gli altipiani che dominano il Sahara, il deserto, ap-

⁵ Djamel Amrani, *Soleil de notre nuit*, Rodez, Subervie, 1964, in Achour, *Anthologie*, cit., p. 83. Djamel Amrani è nato il 29 agosto 1935 a Sour-El-Ghozlane. Arrestato nel 1957, poi liberato; il suo racconto *Le témoin* resta uno dei documenti più schiacciati sulla repressione durante la guerra. Dopo il 1962 viaggia in U.R.S.S. e in Jugoslavia, diventa poi consigliere culturale dell'ambasciata algerina a Cuba. Attualmente è giornalista. Fra le sue opere ricordiamo: *Soleil de notre nuit* (1964); *Chants pour le 1 novembre* (edizione fuori commercio con acqueforti); *Bivouac des certitudes* (1968); *Aussi loin que mes regards se portent* (1972); *Il n'y a pas de hasard* (1973); *Le dernier crépuscule* (1978); *Jours couleur de soleil* (1979); *Entre la dent et la mémoire* (1981); *L'été de ta peau* (1982); *La plus haute source* (1983); *Au jour de ton corps* (1985); *Argile d'embolie* (1985); *Démener la mémoire* (1986).

⁶ «Jadis l'instituteur... / abordait en rêvant les écharde du livre / "Nos ancêtres..." / et sa langue restait suspendue, / piétinée par des cavalcades bédouines / écorchée aux frontières du texte [...] / Nos ancêtres étaient tout rongés de soleil / Et les pores crevés par les vents du désert / Dans nos corps, contenu, c'est leur espace "qui gronde"». Cf. J. Sénac, *Matinale de mon peuple*, Rodez, Subervie, 1961, in Achour, *Anthologie*, cit., p. 82.

punto, e il sole. Da questi tre elementi bisogna rinascere verticalmente perché l'Algeria è forte, non solo per i suoi fianchi immensi capaci di generare nuovi figli di un popolo nuovo, ma perché il poeta vuol chiudere in questi versi un groppo di sentimenti antichi quanto il mondo, pur destando il senso del futuro riaffermando valori mai negati eppure contesi, mai veramente discussi ma evitati dal colonizzatore. Qui i diritti del discorso poeico coincidono con quelli del discorso storico, confondendosi nel tentativo di avvicinare il futuro: il crepuscolo finalmente senza armi è la premessa per un'alba di pace; e tutto ciò vien detto come fosse una resurrezione, ragion per cui fra i tempi verbali regna il futuro.

È possibile determinare dei criteri stilistici e retorici che caratterizzino la poesia dell'Indipendenza?⁷ È difficile dare una risposta nettamente affermativa. Senza dubbio la vena poetica successiva al 1961 fondava la propria legittimità sulla capacità di vivificare la fonte stessa della sua forza, ma al di là del contenuto che ne fa un incontestabile aspetto distintivo, essa costituisce una varietà singolare, non tanto per le circostanze storiche passate o le speranze future, quanto per una sorta di tendenza all'estremismo. Tutto dipende da un estremo, sia esso iniziale o finale, proprio in virtù di quella tensione che da un passato vuole a tutti i costi proiettarsi in un futuro. Eppure il passato non sta scritto su fogli ingialliti dal tempo, sia perché è troppo recente, sia perché è difficile dimenticare un secolo e mezzo di dominio francese e sette anni di guerra; e allora bisogna prender coscienza dell'illeggibilità dei giorni a venire. Le previsioni ottimiste ed orgogliose altro non sono, nei versi di Djamil Amrane⁸, che ipotesi, e i sorrisi sono amari:

⁷ Nel 1984 Tahar Djaout pubblica un'antologia poetica: *Les mots migrants*, e nella lunga introduzione propone di distinguere, dopo Jean Amrouche, tre generazioni di poeti algerini: quelli che hanno vissuto la guerra di liberazione; quelli che hanno posto al centro della loro produzione le questioni vitali di una società politicamente indipendente, come Malek Alloula, Mourad Bourboune, Ahmed Azeggagh, Nabile Farès, Rachid Boudjedra; e infine quelli nati negli anni '50: Hocine Tandjaoui, Rabah Belamri, Djamel Imaziten, Hamid Tibouchi, A. Kaouah, A. Farhi, H. Skif, H. Nacer-Khodja, etc. Questa classificazione talvolta si rivela troppo rigida: infatti ci sono poeti assimilabili alle tre fasce, come Jean Sénac o Djamel Amrani, e altri solitari, difficilmente etichettabili, come Messaour Boulanour o Jamal Mokhnachi.

⁸ Nata in Francia, ha vissuto a Tlemcen fra il 1943 e il 1955, data dell'espulsione dei suoi genitori. Dopo un breve soggiorno in Francia torna in Algeria e conduce un'attiva vita politica. Ricercata dalla polizia, viene poi arrestata nel '57 e resta in prigione fino al 1962. Ha pubblicato dei poemi in *Espoir et parole*.

Demain peut-être
 Nous serons libres
 Demain peut-être
 La guerre sera finie
 C'est la fin
 Et tout le monde sourit
 C'est la fin
 Mais mon sourire est plein d'amertume
 Sept années de guerre
 Ne se laissent pas oublier
 [...]
 Elles vivront longtemps encore
 Cachées au plus profond de nous-mêmes⁹.

Il passato c'è stato ma l'avvenire non c'è ancora: le vicende algerine sono un'equazione a troppe incognite, e raramente si trovano soluzioni esatte. Nell'alternanza fra speranza e amarezza è necessario prendere atto del sincretismo linguistico e culturale che è rimasto sulle coste maghrebine: questo è il tributo del Mediterraneo, quasi a lenire e risarcire le dolorose ferite inferte dagli uomini.

La memoria azzurra

La poesia ritrascrive dei luoghi accordando loro non solo un senso di immediatezza, di esistenza, ma specialmente un'altra sensibilità e un'altra visibilità.

In Bachir Hadj Ali¹⁰ tutto si tramuta in un delirio, una bulimia verbale, proprio ad indicare un appetito, anzi, una fame di poesia che per essere saziata ha bisogno di tante immagini, odori, sapori pur adeguandosi, infallibile, alle ragioni del ritmo e del significato. In questa prospettiva la luce prima e l'acqua poi si configurano in un'unica metafora, come avviene nel poema *Luminosité*:

⁹ *Espoir et parole*, Paris, Seghers, 1963, cit. Achour, *Anthologie*, cit., p. 87.

¹⁰ Nato nel 1920 ad Algeri, aderisce al partito comunista algerino. Nel 1948 è capo redattore di *Liberté*. Condannato a due anni di prigione prima del 1954, diventa dirigente del P.C.A. dopo l'Indipendenza. Arrestato nuovamente nel 1965, resterà sotto sorveglianza fino al 1971. Ha scritto: *Chants pour le 11 décembre* (1961); *Notre peuple vaincra* (1961); *Culture nationale et révolution* (1963); *L'arbitraire* (racconto), seguito da poemi: *Chants pour les nuits de septembre* (1966); *Que ma joie demeure!* (1970; 2ª ed. 1981); *Le mal de vivre et la volonté d'être dans la jeune poésie algérienne d'expression française* (1977); *Mémoire-clairière* (1978); *Actuelles partitions pour demain* (1980); *Soleils sonores* (1985).

Voici des jarres frères mûres jeunes rebelles noires chaudes
 L'argile dit les mains agiles voyantes l'œil attendrit
 Docile le lait caillé polit la galette le jour le bois
 Voici des ruches blondes frileuses ovales meules khaïma¹¹
 Le miel confère leur dignité aux fleurs civilise le soleil
 Dénude le ramadan et survit aux barbares
 Voici les doigts fuselés vaporisés de legmi¹² redevance du ciel
 Le palmier meurt roi déchu d'un royaume victorieux
 Saigne dévoré par les harems de soif insatisfaite
 Je t'offre du miel du lait des dattes sur une nappe alfatière
 Je viens vers toi du lointain vert des voiles
 Vague vers son rivage fille de mers mêlées.

Nell'*ecco* iniziale risiede tutta l'organizzazione del mondo mediterraneo, è la concretezza delle cose che rivela la mente e le emozioni del poeta lacerando l'opacità del mondo; la mancanza di punteggiatura, il susseguirsi frenetico di sostantivi è forse l'unico modo per cercare di irretire e placare lo sconquasso della guerra che ha sconvolto un'identità proprio attraverso il suo modo di sentire e di vedere. Le parole assolvono il loro compito non nel descrivere ma nel nominare, nel chiamare: sono cose viventi, le cui ceneri si riaccendono in modo da rischiarare le tenebre identitarie, permettendo così la riconciliazione con la propria terra il cui accesso è determinato solo da un approdo.

Come in fotografia l'uso di una lente polarizzante permette di ottenere immagini dai colori più carichi, più densi, allo stesso modo agisce il nostro poeta con una verbalizzazione polarizzata, quindi satura, che fissa ostinatamente l'orizzonte, capace di illuminare la parola, i suoi miti e la sua memoria con la luce emanata dalla poesia. Forse nessuno riesce a toccare l'essenza, l'anima recondita del mito, eppure nel linguaggio poetico i miti possono essere ripercorsi e messi in luce, la loro funzione è quella di dar vita ad una *raison rêveuse*:

Tu es ma raison rêveuse
 Lisière de mes prairies captives
 Tu es mon épaule endormie
 Flamboiement du feuillage automnal
 Tu rapproches les colombes tu les sépares
 Patio de la maison turque
 Impasse du stratège carthaginois
 Appelle-moi ce soir appelle-moi

¹¹ Tenda, pergola.

¹² Vino di palma maghrebino.

Le vent s'est levé l'étoile brille
 Ta voix dissout mes peines
 Matinale de la distance
 Précision de la brisure
 Plus visible que l'absence
 Tu es du verbe le sel gemme
 La certitude de l'aile dépliée
 L'accord absorbé par la strophe finale
 Tu es de mes chants la lumière¹³.

La luminosità mediterranea diventa strumento di assimilazione e di riconciliazione, infatti non è solo chiarezza limpida ma può abbagliare, schiacciare e rendere opachi gli oggetti e gli uomini che camminano fra la sabbia e l'acqua. Poiché non possiamo possedere la luce, né possiamo abitarla, dobbiamo allora fruirne tramite il suo riflesso: il mare, colorato e molteplice. Esso seduce perché è un deserto ancora più carico di miraggi. Da lì la nascita di una poesia affermativa, bipolare: io e il mare, il vento si alza e con esso la voce, l'implicazione verticale è evidente. Il mare aperto di notte è più forte di qualunque uomo e di qualsiasi sensazione dicibile: solo chi lo prova lo può sapere, specie quando si vogliono scoprire territori ignoti, che non lasciano prevedere se e quando ci sarà un approdo. È lì, trasparente e notturno, chiama il poeta affinché si immerga al largo, azione tanto palinogenetica quanto devastatrice dato che il binomio parola-notte, incentrato metaforicamente nell'acqua, diventa lo strumento per recuperare la luce.

Anche la chiarezza — ci dice Yves Bonnefoy — ha i suoi miraggi. C'è questo almeno, che la poesia sente come delusione, come menzogna, un certo suolo, reale o immaginario, il Mediterraneo dello spirito. Paese dove la sensazione è così facile, così elementare, così pura, che sembra guidare al cuore delle cose: a un eterno mare, al sole, al vento. Là dove la luce non vela, non si vela¹⁴.

Dal mare originario, quello che ha conosciuto Annibale, quello solcato durante la corsa barbaresca, dal mare dunque, da quella luce, dalla polarizzazione attraverso cui è filtrata e che conferisce nitidezza ed intensità ad ogni oggetto evocato, nasce il verbo. In tutto ciò è insito il concetto di durata, se non di eternità, dato che la catalizzazione dei frammenti dell'esistenza è una sommatoria a limite infinito. Il mondo cambia, la terra non sancisce mai un'ap-

¹³ Bachir Hadj Ali, *Que ma joie demeure!*, Paris, Oswald, 1970, in Achour, *Anthologie*, cit., p. 15.

¹⁴ Yves Bonnefoy, *L'improbable*, Palermo, Sellerio, 1982, p. 106.

partenenza oscillando fra erranza e clandestinità, dal cielo ci si aspetta una baudelairiana disperazione, ma il Mediterraneo è lì, grande e aperto – nello spazio e nel tempo – come un grembo materno, pronto quindi a salvaguardare l'identità.

Bachir Hadj Ali è esemplare per la ricerca formale¹⁵, è un poeta dalle risonanze solenni e profetiche, capace di suggerire una lettura polifonica ed interculturale, come in questo poema ove esilio, erranza, clandestinità, sono non solo il doppio speculare dell'appartenenza alla grande acquatica madre, ma dipendono anche da uno stato mentale, metafisico:

Quittance
Mon Algérie de l'errance
Mon pays de parfums blancs
Les femmes se taisent
La terre fuit clandestine
Le ciel est désespérance
Sur l'exil des hommes
Grande ouverte est la mer¹⁶.

Nell'infinito del mare il poeta cerca una dimensione quasi leopardiana, nel senso che il suo malessere nasce da uno stato interiore, dal suo infinito spazio mentale. Esilio ed Algeria, terra e cielo, qualunque sia il punto di partenza dello sguardo, le distanze non variano perché queste riflessioni scaturiscono dalla relazione orizzontale mare-terra, centro-periferia, appartenenza-esilio, e tutte le loro possibili declinazioni richiedono un sentimento di allontanamento, sia esso geografico o psicologico. Tali tensioni sono leggibili non solo in chiave poetica e di evocazione di immagini, ma anche in chiave psicanalitica, come sintomi di una lacerazione interiore. In armonia con quanto afferma Rosalma Salina Borello in altra sede¹⁷, la superficie dell'acqua può quindi essere, proprio perché riflettente, il luogo privilegiato per tutte le operazioni della memoria o ancora, lacanianamente, tramite tra l'aldilà del soggetto e

¹⁵ Cfr. Ch. Bonn, Naget Khadda et Abdallah Mdarhri-Alaoui, *Littérature maghrébine d'expression française*, Vanves, Edicef-Aupelf, 1996, pp. 96-100.

¹⁶ *Que ma joie demeure*, cit., cfr. Achour, *Anthologie*, cit., p. 16.

¹⁷ Facciamo riferimento all'ottimo contributo *Oltre l'arco chiuso. Dicibilità dell'indicibile in Salvatore Quasimodo*, in *Salvatore Quasimodo. La poesia nel mito e oltre*, a c. di G. Finzi, Bari, Laterza, 1986, pp. 217-244.

l'aldilà dell'altro, proprio per il continuo travaso tra la realtà riflessa e quella riflettente.

Tanti poeti si sono abbandonati al mare, l'elemento liquido che tutto avvolge, l'archetipo femminile per eccellenza, perché il mare, benché indichi un limite, una frontiera, è per il Maghreb volto alla sua storia interna, oltre che al nuovo linguaggio – la lingua francese – che ha sconvolto l'assetto della/e lingua/e poetica/che autoctona/e (non dimentichiamo il plurilinguismo), c'è da indagare un mondo nuovo, non solo nel segno dell'acqua che comunque forma tutta una cosmogonia, ma in valori poetici nuovi, con altre immagini e colori che quindi vanno studiati in un'ottica a parte, mediterranea, appunto.

Cesellare l'azzurro

«Pour moi, le cas d'un poète, en cette société qui ne lui permet pas de vivre, c'est le cas d'un homme qui s'isole pour sculpter son propre tombeau»¹⁸.

Questa frase di Mallarmé racchiude tutto il dramma della strage degli intellettuali in Algeria e subito si pensa a Tahar Djaout¹⁹. Sfolgiando una delle tante antologie si è certi di incontrare il suo nome; e si rimane dolorosamente colpiti pensando che la sua vita fu spezzata prematuramente alle soglie della maturità, a trentanove anni, quando fu assassinato il 26 maggio 1993 ad Algeri. È stata una delle prime illustri vittime delle violenze e si sa che ogni ucciso non è solo un ucciso, è un'offesa. Con struggente rimpianto per la morte di questo grande narratore e poeta, ricordiamo una poesia in particolare, nei cui versi si trova una tragica predizione, come se vita, morte e poesia fossero un'unità inscindibile. E il mare diventa una malinconica, élouardiana musa:

La mer
qui a déjà abrité toutes les souillures
– et mes châteaux d'enfance –
m'invite au partage du ressac
Et debout sur le roc,

¹⁸ S. Mallarmé, *Sur l'évolution littéraire*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970, p. 869.

¹⁹ Nato nel 1954 ad Azeffoun (Grande Kabilia), studia ad Algeri; giornalista dal 1976. Ricordiamo fra le raccolte di poesia: *Solstice barbelé* (1975); *L'Arche à vau-l'eau* (1978); *Insulaire et Cie* (1980); *L'oiseau minéral* (1982); tre romanzi: *L'exproprié* (1984), *Les chercheurs d'os* (1984), *L'invention du désert* (1987) e una raccolta di novelle: *Les rets de l'oiseleur* (1984).

splach!
Boire, boire, boire,
boire jusqu'à la paix du sédiment.
Sous le ciel harnaché, la mer cisèle un fruit d'azur.
Je lui léguerais mon squelette²⁰.

Arduo è ricercare se stessi anche nello specchio trasparente del mare, una superficie capace di restituire i sogni dell'infanzia, come difficile è non sentire la vera voce del mare, udibile, riconoscibile, onomatopeica, consolatrice. L'inconfondibile tratto di Djaout, capace di scrivere un verso, spezzarlo e ricomporlo, elevando o trasferendo un vocabolo fino ad un senso nuovo, se necessario. Quello *splach* ci viene dal linguaggio dei fumetti, bere è un'azione compulsiva, una costrizione, altro non esiste che l'acqua salata così soffocante, che brucia la bocca e la gola, e infine il verbo *harnacher*, «bardare», che mal si addice al cielo, e che pure è il solo che riesce a stabilire un'ontologica tensione fra la vita e la morte: l'una viene e l'altra porta via, come la risacca, ed è difficile indagarne il senso; tutto sta nello «splach» della schiuma dell'onda che sbatte sullo scoglio e sparisce, quasi fosse l'unico indizio suscettibile di rivelare la presenza di quello scheletro sommerso nel silenzio e la solitudine delle maree.

Cesellando l'azzurro il Mediterraneo dà forma non solo ai sogni e alle cose, ma anche alle città, ad Algeri. Il binomio bianco-azzurro da sempre domina – nel bene e nel male – l'immaginario relativo alla costa algerina, forse è una formula troppo celebre e troppo ripetuta, ma resta così carica di riferimenti e di reminiscenze. *Paillettes poussiéreuses* è un poema di Aïcha Bouabaci ove Algeri dorme cullata dal silenzio marino. La città è personificata, ha delle palpebre, dorme come una regina velata dai leggeri drappaggi della notte:

Paillettes poussiéreuses
Sur Alger
Endormie...
Serpentins lumineux
Qui encillent
Tes yeux dorés
Sous des paupières
Profondes
Routes sinueuses
Que traverse le silence
De la mer...

²⁰ *Réminiscence d'un soleil*, in *Solstice barbelé*, Naaman, Sherbooke, 1975, p. 35.

Une poussière de lumière
Sur Alger
Noyée dans sa brume;
Alger qui dort
D'un somme de reine
Voilée de sa nuit vagabonde²¹.

Da questa notte ove si sente la risacca giù nella scogliera a picco passiamo ad un altro poema, *Alger, ma tendresse* di Hafida Ameyar, ove si riprende il mito di Ulisse: quello che facilmente può essere definito il mito fondatore del Mediterraneo. La poetessa si identifica con Penelope, quasi a dimostrare che verseggiare su quel mare di epoca in epoca non può portare dalla poetizzazione all'iper-poetizzazione perché questi versi, queste parole fuggiasche, conservano in fondo istanti intatti e riserve infinite di nostalgia.

Insulaires degoudronnées
Mes cellules de leurs entrailles, se multiplient et se disputent
Chalutier: matineux,
Qu'as-tu donc à lancer ton ancre fouineur
Dans les tréfonds fumants de ma poitrine ?
Aujourd'hui, chalutier matinal
Mes yeux scrutent l'âme de la cohorte,
Et comme Pénélope, ils sondent les pas du chevalier errant.
Amour des matins féconds
Ma bouche digamma retrouvée
Ma langue s'est déliée:
Farouche
Capricieuse
Insistante
Sur ta personne, déverse à grands flots le langage de la tendresse²².

Il linguaggio della tenerezza si spande come i flutti sui luoghi e gli esseri, è questa la magia immediata capace di esaudire tutti i desideri insoddisfatti, tutte le occasioni mancate; se la lingua si slega è perché non si ha più paura delle parole, dei sentimenti, di tutto ciò che si annoda nel più profondo delle nostre notti e che non si è capaci di condividere. Scrivere un poema non significa solo organizzare dei versi, significa anche stenderli su una pagina, 'nero su

²¹ Aïcha Bouabaci, *L'aube est née sur nos Livres*, Alger, E.N.A.L., 1985, in Achour, *Anthologie*, cit., pp. 263-264.

²² Il poema data del 1986 ed è stato pubblicato in Achour, *Anthologie*, cit., p. 264.

bianco', e così, indissociabile dal nero, ecco il bianco, lo spazio bianco, indissociabile dal testo, che equivale a comporre dei silenzi non meno significativi delle parole. Ogni poema comincia e finisce con uno spazio, all'inizio perché sancisce l'inizio della parola, alla fine per autenticare il silenzio.

«Bianca campagna, nera semenza, chi la fa sempre la pensa», ebbe a dire Sciascia usando quest'indovinello come metafora della scrittura, ma la bianca campagna non potrebbe essere un'azzurra pagina mediterranea? Il nostro breve *excursus* di poeti fatti di sole e di mare si conclude con un poema di Abdellatif Laâbi²³, per vedere nell'avventura della pagina scritta l'atto di nascita di una poesia-spazio, di una poesia-mare che si oppone agli effetti della voce di una poesia-sussurro o di una poesia-grido:

Un à un
les rêves viennent mourir sur la page
Ils se sont donné le mot
ils viennent de partout
pour mourir sur la page
comme les éléphants dans leur cimetière
J'assiste à leurs convulsions
ne peux tendre un verre d'eau
Je les regarde pour la première fois
pour la dernière fois
avant de les envelopper dans le suaire de mes mots
et les déposer sur la barque menue
qui fut jadis leur berceau
Le courant les emporte
et bien vite me les ramène
comme si le large n'était pas là-bas
mais ici sur la page²⁴.

²³ Laâbi, nato a Fès nel 1942, ha seguito studi letterari ed è stato professore di francese a Rabat. Nel 1966 ha fondato la rivista *Souffles*. Nel 1967 pubblica una raccolta di poemi: *Race*, e nel 1969 un romanzo: *L'œil et la nuit*, opponendo la desolazione di oggi ai fasti del passato. Arrestato nel 1972, resta in prigione fino al 1980. Da quest'esperienza sono nati i poemi *Le règne de barbarie* (1976), *Sous le bâillon, le poème* (1981) ed una corrispondenza pubblicata in *Chronique de la citadelle d'exil* (1983). Il racconto *Chemin des ordalies* (1982) tenta di esorcizzare questa prova. Laâbi è traduttore di testi arabi moderni; fra la sua produzione poetica e narrativa ricordiamo ancora: *Discours sur la colline arabe* (1985), *L'ecorché vif* (1986), *Tous les déchirements* (1990), *Le soleil se meurt* (1992), *Les rides du lion* (1989).

²⁴ Abdellatif Laâbi, *L'Etreinte du monde*, Paris, Editions de la Différence, 2001, p. 32.

Pagina e acqua, onde e inchiostro, suggerire l'attività poetica attraverso l'evocazione del mare significa rivelare il lavoro delle forze del Mediterraneo unito a quello della sensibilità poetica: le onde sono un territorio mentale ed intellettuale insostituibile. Queste due forze si tengono sul crinale dell'erosione dando luogo ad una vera complicità: una spuma continua di assensi e di riconoscimenti lascia sulla pagina la scia di una luce. Infatti il dialogo costante del poeta col mare fa di questi versi il luogo di una riflessione sulla nozione di creazione: le onde portano via e riconducono i versi accompagnandoli in un'avventura che non distingue il lontano dal vicino. Lasciar affiorare una parola, coglierla così com'è e presto scriverla per non dimenticare come è stata portata da un'onda schiumosa, questo è il modo più esplicito per dire quello stato così strano che si prova quando si scrive.

Il moto costante della penna e dell'onda libera un'energia essenziale: i sogni non muoiono sulla spiaggia ma sulla pagina — luogo segreto e indicibile come il cimitero degli elefanti — perché la scrittura viene da un altrove diverso da quello della parola: è proprio la parola del mare. Ma a che cosa corrisponde? Alla libertà.

ON THE PROHIBITION OF FERMENTED DRINKS IN ISLAM*

CLAUDIO LO JACONO

Among the alimentary rules present in Islamic culture, the prohibition of intoxicating drinks (*muskir*) is well-known, and deviance from it has always been judged with severity by Muslim theologians and consequently deemed one of the greatest sins (so-called *kabā'ir*). This judgment is not mitigated even when its consumption is justified on medical-pharmacological grounds¹.

This issue, like many other aspects of Islamic culture, must take its cue from pre-islamic times.

In the *Ġāhiliyya* period wine and other fermented drinks were on the whole widely consumed. However much more than wine (*ḥamr*) it was the *nabīd*, a drink made from the fermented juice of dates, which was regularly prepared and consumed. The Qurayš of Mecca were highly proud of their production and in fact they offered it to pilgrims coming in the city during *raġab*, then, the month of *'umra* a rite connected with the urban sanctuary of the Ka'ba. This very act is at the origin of the subsequent *Ġāhiliyya* ceremony of the

* This article represents a first elaboration of the speech I gave the February 20, 2003 at the Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge. I should like to avail myself of the opportunity of thanking Dr Kate Fleet, Director of the *Skilliter Centre for Ottoman Studies*, University of Cambridge, for her kind invitation and for her assistance with the text, Dr Charles Melville of the Faculty of Oriental Studies, and Acting Director of the *Centre of Middle East and Islamic Studies*, University of Cambridge, and professor Amadeo Maiello, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", for his valuable help in translation and for many suggestions aiming at an appropriate synthesis of my verbose Italian.

¹ Cfr. K. Kueny, *The Rhetoric of Sobriety. Wine in Early Islam*, Albany, State University of New York Press, 2001.

siqāya, whose root سقي <S-Q-Y> denotes «fermented drink» collectively.

Wine, intended as the product of fermented grape juice, was very rare in the Ḥiǧāzī area and it came almost entirely from distant areas such as Syria and from the remote himyaritic regions (where, according to Rodinson, it seems was in particular appreciated the Ġirbīb zone²). Ṭā'if, which had a microclimate favourable to vine-growing activities, brought the Ṭaqīf to cultivate instead the *zabīb*, a type of grape which, when dried, increases the sugar contents of the fruit (in fact the Italian term *zibibbo*, with evident derivation from our Ṭā'if grapes, indicates «raisins»).

This product, due to its high conservational qualities, was a recurring component of a traveller's diet together with dried dates (*tamr*) and *sawīq*, that is the small barley balls which, mixed with either butter or honey or *alya* (the fat of the tail of a sheep), were then either dried or roasted. The *zabīb* moreover was often used as a sweetener for the unpleasant drinking waters of wells³ and ponds.

Such was the case of the Zemzem spring, whose waters, even today, due to sea water contamination, are quite disagreeable or slightly bitter were in the past treated with the *zabīb* from Ṭā'if, or with fresh figs (*tīn*) or fresh dates (*ruṭab*). This very need made the Qurayš, notwithstanding the ancient enmity stemming from their Ḥiǧāzī commercial and political rivalry, among the best customers of the Ṭaqīf. From this perspective it is worthwhile to recall that 'Abd al-Muṭṭalib, the Prophet's grand-father, who had inherited from his own father Hāšim the honorific role of the *siqāya*, is reported to have had properties in Ṭā'if⁴.

From this traditional practice of sweetening water the Meccans must have, during the Ġāhiliyya, developed a technique for macerating or fermenting – somewhat lightly – grapes or other fruits rich in sugars.

An attestation of the above drink produced by utilising grapes is found in South-Arabian regions where the root فصى <F-Ṣ-Y> was employed to designate it. The same root, that in the Ḥiǧāzī milieu denoted the acinus, *fuṣan*.

The preparation of these drinks entailed the utilization of waters from springs often located outside the city (the so-called *ǧadīr*). Their names have

² Cf. *Et*, s.v. «ghidhā».

³ E. Braeunlich, *The Well in Ancient Arabia*, «Islamica», 1, 1924-25, pp. 41-76, 288-343, 454-528. It's well known the purchase of the wells of al-Aǧbāb from 'Abd al-Muṭṭalib, aiming at the regular necessary supplying of waters for Mecca (cf. M.J. Kister, *Some reports concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 15, 1972, pp. 61-93, on p. 75).

⁴ M.J. Kister, *art. cit.*, p. 74.

come to us through historical narratives either pre-islamic (as is the case of *Danā'ib*, connected with the devastating «Basūs War») or islamic (as the *ǧadīr* Ḥumm, three miles from Ġuḥfa, between Mecca and Medina, and often mentioned together with Rumm⁵), but we can also remember the walls of Baddar or Saǧla – the first surely dug by Hāšim (the grand-grand father of the Prophet) and the second by Hāšim himself or by Quṣayy – as well the walls of Ḥals⁶ or al-Kulāb⁷, while Umayya b. 'Abd Šams discovered the well of al-Ḥafr in the area near Mecca belonging to the B. Taym b. Murra.

In the preparation of *nabīd*, when not utilising the *zabīb* or dried figs, often different qualities of dates were used and the drink so produced was called *faḍīḥ*. When utilising honey or spelt the drink was called *bit'* (a form of cider) and from barley the bubbling *fuqqā*⁸ or *mizr*, perhaps a sort of primitive beer⁹. To all these drinks and to that obtained from the fermentation of camel milk – which during the Mamluk and Timurid periods became milk of horse (*kumis*, turkish *kamız*) – were often added ingredients, like *ḥašīš*, with the aim of enhancing the intoxicant potential of the drink.

All alcoholic beverages were sold in taverns (*ḥānūt*) run by Jews or Christians often originating from al-Ḥīra. In those places music was played and the presence of females is also attested, offering to the costumers a few moments of care-free entertainment to the dismay (we imagine) of the severe *ḥanīf*.

More than these gatherings pertaining to the sociality, linked and promoted by the consumption of alcoholic drinks, our interest shall be focused primarily on its utilisation in devotional rituals in pre-islamic times. Apart the drinking of the *nabīd* in the initial phase of the Ġāhiliyya, *ḥaǧǧ*, for which I refer to the work of T. Fahd¹⁰, what caught my attention were the libations that

⁵ Ibn Ishāq, *Al-Sīrat al-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, 'Abd al-Ḥāfiẓ Šiblī, al-Qāhira, 1375/1955², I, pp. 148 and 150.

⁶ Cf. al-Bakrī, *Mu'ǧam mā ista'ǧam*, Bayrūt, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1418/1998, I/II, p. 134.

⁷ Cf. Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, Bayrūt, Dār Šādir-Dār Bayrūt, 1404/1984, IV, pp. 472-474.

⁸ S.v. «f-q-», *Lisān al-'Arab*, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1981, V, pp. 3448c-3449a.

⁹ Later it will have resort also to rice and sorghum.

¹⁰ *La divination arabe*. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam, Paris, Sindbad, 1987 (new edition from the original printed in Strasbourg, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1966), p. 206.

accompanied the sacrifices rituals, held generally in different sanctuaries of the Arabic peninsular regions and in particular in the Ḥiǧāz.

We shall return to this question later.

The sacrifice and the offering of food (meat, wheat or wine), using the words of the Italian scholar Grottanelli, «stabiliscono i rapporti con gli dèi, e fondano la struttura interna del gruppo sociale»¹¹. The pre-islamic Arabs undoubtedly shared this perception.

The sacrifice – widely diffused in all the peninsular context, both nomadic and sedentary, of Central and Western Arabia – was either performed by the concerned person himself (as attested also in the South-Arabian context) or through the professional service of the sacrificer-divider. Most often the latter was the *sādin*, whose duty was the guardianship of a reserved grazing area (*himā*) where at times a veritable temple (*bayt*) could be located. He was the guarantor of the regularity of the rite, acting some time like a *kāhin*, interpret of the oracular divinity, like a true priest (not much less than a priest, said Wellhausen¹²).

Within this context one must reconsider the so-called gambling game of *maysir* about which T. Fahd, in his article, in the second edition of the *Encyclopaedia of Islam*, correctly notes: «it may be supposed that the victims divided up for drawing by lot were originally blood-sacrifices offered to deities».

If we consider the *maysir* not a game but rather a liturgical practice whose goal was a correct division of the meat of sacrificial animals by a sacrificer, we may perhaps find an explanation for the subsequent prohibition of the consumption of the alcoholic drinks in Islam.

On the authority of Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām al-Harawī it has been stated that the *maysir* was a gambling game which consisted in the purchasing of one or more camels (preferably she-camels) by seven persons. The camel was then handed over to a curator (*hurḍa*, *yāsir*) expert in these matters who, following the sacrifice of the animal, proceeded to divide it in 10 portions and thus assign these to the gamers through a drawing procedure (*qur'a*). For this service he was entitled to the head and the feet of the victim.

¹¹ C. Grottanelli, *Aspetti del sacrificio*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, ed. C. Grottanelli-N.F. Parise, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 153.

¹² J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin-Leipzig, W. De Gruyter & Co., 1927, p. 134.

The portions of the animal, different for quality and weight, were allotted through drawing with an unspecified number of small pointless and featherless arrows (*sahm*)¹³, seven of which indicated the winning of one or more portions, other three or four signified no win, while the drawing of the remaining arrows entailed the loss of portions won before.

There are clues, however, that the distribution of the meat was not limited to the original buyers. I suggest that it is feasible to think that part of this meat was also distributed to what we may call the spectators of the «game». A poetic passage of al-A'šā¹⁴ indicates to this possibility. Moreover the utilisation of the honorific title of *muṭanna al-ayādī* («the double sustainer or benefactor») to designate the winner of a double portion, who then proceeded to distribute both of them, would be meaningless in the absence of spectators. These are perhaps the «usefulness» of the Qur'ān, which registers positively this occasion for a protein-rich meal, in the otherwise normal poor diet of the devout Ḥiǧāzī.

It is difficult not to associate the core part of *maysir* with the divinatory practice called *istiḡsām bi-azlām*: a belomantic ritual obtained with little wooden sticks practiced, also in this case, by an officiator to whom, for his service, was granted a recompense. Thus, for the interpretation of the Meccan divinity oracular Hubal, a sum of 100 *dirham* was prescribed.

It therefore seems quite natural to ask what is the relevance of the observation based on the nebulous memory of Bedouins who, during the first half of the III/IX century¹⁵ – when the *maysir* was no longer permitted by the Qur'ān – related to al-Harawī the rules of the *maysir* understood as gambling game. I am, for myself, unable to find a logical explanation and therefore al-Harawī's reference to a game with insufficient amusing components ought to be discarded.

It has been claimed that the prohibition of the *maysir* is connected to the Qur'ānic injunction forbidding risk associated with gambling based on a drawing mechanism. Surely games, even when they implied a certain amount of chance, are not, as such, condemned by the unanimous opinion of the 'ulamā'. To underline this point it is enough to recall the much practiced game of *domino* or the Italian Renaissance *tavola reale*, otherwise *tawla*, *tavli*, *tavla*, *taḥt-e nard* or *backgammon*. Games in which chance or the random rolling of dices, at least in a

¹³ «Dart, arrow» but also «portion, share»: technical term used in polemology but also in the heritage law.

¹⁴ *Dīwān*, ed. R. Geyer, London, Gibb Memorial N.S. VI, 1928, XVIII, vv. 48-49, p. 107.

¹⁵ T. Fahd, *La divination*, cit., p. 208, note 2.

short period, could invalidate the experience and the better qualified player.

I think it is highly likely that the Qur'ānic ban stemmed from the consumption of meat deriving from the idolatrous practice upon which the *maysir* was based. This disgust seems to find confirmation in a *ḥadīth* critically analysed by M.J. Kister¹⁶ in which is related the meeting of the Prophet Muḥammad with Zayd b. 'Amr b. Nufayl, one of the Meccan *ḥanīfs*. The latter, in fact, refused to eat meat which he deemed to come from an idolatrous sacrifice not dedicated to the Only True God, even though the animal had not been 'suffocated' but, as was the normal practice even during *Ġāhiliyya*, it had been slaughtered and allowed to bleed.

Moreover neither the *qur'a* (drawing) nor the *istiḡsām bi-azlām* are procedures rejected by Islam, giving that they are preserved in Shiite milieu, both *imāmī* and *ismā'īlī*. This is clearly evident in the law of inheritance regarding cases pertaining to the so-called hermaphrodite whose primary and secondary sexual features are apparently undifferentiated. Today it is possible to utilize modern chromosomal analysis to solve the problem but in Islamic law it was the recourse to the *qur'a* which determined legally the sex of the subject and thus the relative share of inheritance¹⁷. It is interesting to note that the performer of this rite which presents strong divinatory connotations, has to be the *imām*, perfect intermediate and interpreter of the divine Will.

Leaving (but not forgetting) the disputed question of *maysir*, the link between man and the divinities was symbolized by the self-humiliation of the devotee – cutting of the hair, fasting and abstaining from any exterior luxury, including clothes – and by its donatives (<H-D-Y> is the root almost always used).

Although the typology of the offerings is not specified on the whole, these offerings was clearly 'utilitarian' in nature, with the aim to enrich, arm, dress and feed the many divinities of the pre-islamic pantheon.

Precious objects (such as the golden gazelles discovered in Zemzem well

¹⁶ M.J. Kister, 'A Bag of Meat': A Study of an Early Ḥadīth, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 33, 1970, pp. 267-275.

¹⁷ See our *Su un caso di istiḡsām nel fiqh imāmī e ismailīta-fatimide: il ricorso alla qur'āh nelle farā'id*, in *La bisaccia dello Sheikh*. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno (Quaderni del Seminario di Iranistica, uralo-altaistica e caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia), Venezia, 1981, pp. 221-224.

by the Prophet's grand-father, 'Abd al-Muṭṭalib), weapons (swords – as *al-Miḥdam*, «the Piercing» or *al-Rasūb*, «the Sharp», found by 'Alī in the Manāt treasure or, as others traditions report, in that of al-Fals or al-Munṭabiq – bows and quivers, lances and armours), a custom current among the Qurayš who every year used to hang their arms on the branches of the tree that represented *Dāt Anwāt* in Ḥunayn¹⁸. Other donations were represented by more or less precious textiles (*bazz* of cotton or silk, early forms of the *mulḥam*, but also woolen cloths made from both camels and sheep wool), food (such as flour and *sawīq* reserved for al-Lāt); honey and water from sacred springs offered to the double rock of al-Ġariyyān, to which often was also offered human blood).

The female divinity of al-Ḥalaṣa at Mecca¹⁹ was adorned with garlands and offerings of flour, wheat, barley, ostrich eggs and milk²⁰ while to al-Uqayṣir it was customary to offer flour; however, to stop it being stolen by strangers, this flour was mixed with hair treated normally with the *talbīd*, that is a cream applied to hair to free it of parasites and bugs.

But it is quite clear that the primary means to enter in contact with divinity remains the sacrifice of an animal, whose blood was poured on the sacrificial altar and the representation of the divinity itself. The Qur'ān itself makes mention of this practice in the following passage: «Their flesh and their food reach not Allah, but the devotion from you reacheth»²¹.

Blood in fact symbolizing offering of life itself, however, from a nutritional perspective it remained a protein-rich substance. We find an indirect reference to its intake relative in the Sinaitic Peninsula in Clement of Alexandria, but it is also attested in Ḥiḡāzī regions, where dire scarcity of food brought Bedouins to cut the jugular vein (*faṣīd*) of camels: according to the *Lisān al-*

¹⁸ Cf. Azraqī, *Aḥbār Makka*, ed. Ruṣḍī al-Ṣāliḥ Maḥḥas, Bayrūt, Dār al-Andalus, I, p. 130, but also T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la ville de l'Hégire*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1968, p. 58.

¹⁹ The temple of such divinity should be established «in the lowest part of Mecca (*asfal Makka*)» from 'Amr b. Luḡayy (Azraqī, *op. cit.*, I, p. 124) and it was remembered as «Ka'ba al-ṣāmiyya» was owing to the existence of the «Ka'ba al-yamaniyya» which indicated the sanctuary of the divinity of *Dū 'l-Ḥalaṣa* at Tabāla, as well mainly frequented from the Qurayš (Fahd, *Le Panthéon*, cit., p. 67). However it remains misunderstood the modalities and the time in which the Meccan Ka'ba should be consecrated to the cult of Hubal.

²⁰ Azraqī, *op. cit.*, I, p. 374.

²¹ Qur., XXII, 37 (*Sūrat al-Ḥaḡḡ*). Cf. *The Meaning of the Glorious Koran*, an explanatory translation by Marmaduke Pickthall, London, A.A. Knopf, 1930.

'Arab this very practice was at the origin of the term *bağğā*²².

As far as we know, among these different forms of offerings the holocaust is absent, unless we are ready to see in the term *al-Muḥarriq*, frequently used to refer to the Lakhmid and Ghassanid kings, an indication of such a practice, in an area which was in any case under strong Jewish influence. But we do have proof of the existence of a form of sacrifices which M.G. Guzzo Amadasi would not hesitate to define as "of communion"²³, of these the *maysir* may be a manifestation.

It's well known the almost proverbial generosity of the *sādin* of al-Uzzā, Dubayya b. Ḥaramī, who was celebrated for his «overflowing cups» (*mutara 'at min al-rawāwīq*) which he would distribute among the drinkers (*šurūb*) together with sweets made with butter (*mukallalāt min al-furnī*). It is narrated with nostalgic tones at his death that his oven (*ğafna*) due to its constant use for the devotees, was normally full of ashes.

Also well known is the image of *sacrificer* of al-'Uzzā in Naḥla who, after having slaughtered the sacrificial victim, having poured blood for the divinity, cooked the meat and judiciously shared it with the devotees present (وكانا عندها) ²⁴ (فكانوا لحوماً يقسمون هدياتهم فيمن حَضراً in Mušallal, between Mecca and Medina²⁵, or the functionary in charge of the *rifāda*, the Meccan institution responsible for the distribution of food to the pilgrims coming to pay homage to Hubal (or, perhaps, to Ḥalaṣa) in the Ka'ba. The food was constituted, basically, by the *tarīd*, obtained from the sacrificial meat, cut into pieces and boiled in a cauldron with bread and greens added, constituting an important source of proteins used to integrate the generally poor diet of the *sacrificer* as well as that of the *offerers*.

The name of Manāt requires some consideration.

Linked as a rule to the concept of «fortune» or to the idea of Destiny to whose power – as in other cultures (in particular the Greek one) – the same gods must submit, the root <M-N-H> has the primary meaning of «sacrificial share», «sacrificial portion», «arrow» of the *maysir* or «chance»; meanings these that share a common affinity that must be traced back to an institutional basis.

²² *Lisān al-'Arab*, s.v. <B-Ġ-Ġ>, I, p. 210ab.

²³ M.G. Guzzo Amadasi, *Sacrifici e banchetti*, in *Sacrificio e società*, cit., pp. 98-100.

²⁴ Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣṅām*, ed. Wahīb 'Aṭā Allāh, Paris, C. Klincksieck, 1969, F. 17e, p. 16.

²⁵ Ibn al-Kalbī, *op. cit.*, F. 10/a, p. 9.

Let's turn now to the «blood of the earth»²⁶, that is to wine and sacred libations, which according to Robertson Smith²⁷ constituted «in some sense an imitation of, and a surrogate for the primitive blood offering».

Frequent references to libations relating to all peninsular contexts and in particular to the Ḥiğāz are found. That alcohol was intimately related to rituals appears to be confirmed by the frequent use of it by the *kāhin* or the *kāhina*, that is seers who, like many biblical prophets, utilised inebriating substances to facilitate the ecstatic contact with the tribal divinity compelling them to utter expressions in *sağ*'.

Another source for use of wine is the poetry of 'Amr b. Ġu'ayd, devotee of al-Lāt in Ṭā'if²⁸. He narrates that, abstinence from wine made him similar to those who repudiated the *Rabba*, thus indicating the existence of devotion practices based on the utilisation of that alcoholic drink²⁹. 'Amr b. Ġu'ayd's observation brings to mind a similar practice current in the Palmyrian region and attested by some inscriptions which, referring to the cult of Šay' al-Qawm, warn that the divinity abstained from wine, or that it drunk only water. The implicit meaning of such inscriptions is that there must have been cults which permitted or called for sacrificial offerings containing wine³⁰.

In the Ḥiğāzī lihyanic environment, wine and its substitutes were drunk widely. In Ġurf, a little town three miles north of Yaṭrīb, over mount Uḥud, the consumption of wine is especially connected with services in honour of the divinity of Dū Ġāba³¹, «He of Ġāba»³², but this practice is attested too during the funeral banquets.

After this long but necessary introduction I wish to go back to our main argument. As it is known, the Qur'ānic view of the use of the alcoholic beverages is

²⁶ *Blood of grapes* is the symbol used by the Persian poet Rūdakī. See Ch. van Ruymbeke, *Le Vin. Interdiction et licence dans la poésie persane*, «Acta Orientalia Belgica», X, Bruxelles-Louvain La Neuve-Leuven, 1997, pp. 173-186, on p. 181.

²⁷ *Lectures on the Religion of the Semites*, London, Routledge-Thoemmes Press, 1997, p. 214.

²⁸ Ibn al-Kalbī, *op. cit.*, 14/b, p. 12.

²⁹ فإني وتركي وفضل كاسه لكالدي / كتبراً من لاة وكان يديها

³⁰ Cf. E. Littmann, *Deux inscriptions religieuses de Palmyre*, le dieu אלקים, «Journal Asiatique», 9. série, 18, 1901, pp. 374-390, on p. 386.

³¹ Cf. W. Caskel, *Liḥyan und Liḥyanisch*, Köln-Opladen, Westdeutscher Vlg., 1954, note 82.

³² Name of a thick wood of acacias and tamarisks (*atl* and *tarfā*'), place of pastures for camels, not long to Yaṭrīb, NNW towards Syria. Cf. Yāqūt, *op. cit.*, IV, p. 182, and al-Bakrī, *op. cit.*, III, p. 244.

somewhat erratic. Beginning with a positive judgement on its use, the Islamic sacred text gradually arrived at a total and complete condemnation.

The change of attitude has been explained by the so-called abrogation theory which utilize the categories of «abrogating verse» and of «abrogated verse», which nevertheless had been the focus of important and often bitter discussions in the course of the doctrinal elaboration of the Sunnite dogma pertaining to the non-created nature of the Qur'ānic text. An issue that may be linked to the analogous discussions concerning the nature of the Israelitic *Tōrah*³³.

But moving away from a theological point of view and rooting instead the Qur'ān within a historical optic, we can be permitted to make an analogy with the historifying process clearly perceptible in the Gospels. In fact in the latter we meet the enunciation of norms which clearly aim to up-date previous assertions.

Such is the case of Matthew when he reports the reasons adduced by Jesus regarding the admissibility of repudiation as contemplated by Mosaic Law:

He said to them, «For your hardness of heart Moses allowed you to divorce your wives, *but from the beginning it was not so*» (Matthew, 19:8; my italics)

upholding, thus, the view of the modulatory nature of the divine Law gearing it to the ethical-spiritual evolution of the believer.

On the issue of consumption of fermented drinks, the Qur'ān at first advances a positive judgement and does not consider the practice reproachable:

And of the fruits of the date-palm, and grapes, whence ye derive strong drink and (also) good nourishment. Lo! therein is indeed a portent for people who have sense (Qur., *Sūrat al-Nahl*, XVI, 67),

but in a subsequent passage the tone and the substance change and permissibility and non permissibility of the consumption of wine, together with the practice of *maysir* (to which we shall return), are placed on the same plane, although basically they are both condemned:

³³ See *In principio. Interpretazioni ebraiche del racconto della creazione. I Il midrash*, ed. G.P. Tasini, Roma, Città Nuova Editrice, 1988, pp. 33 ff.

They question thee about strong drink and *maysir*. Say: «In both is great sin, and [some] utility for men; but the sin of them is greater than their usefulness» (Qur., *Sūrat al-Baqara*, II, 219).

A third reference is found in *Sūrat al-Nisā'*, IV, 43, in which it seems that objections are levelled against the inebriating effects of such beverages but whose consumption is still implicitly accepted on condition that the Muslim gain his sobriety at the moment he has to perform his ritual obligations:

O ye who believe! Draw not near unto prayer when ye are drunken, till ye know that which ye utter ...

The last mention is found in *Sūrat al-Mā'ida*, V, 90-91. Here the prohibition becomes absolute. The reference is quite clear and straightforward and given that it is considered from chronological consideration the last, it acts as an abrogating verse of the previous ones:

O you who believe! Intoxicants, *maysir*, idolatrous stones, and arrows of divination are an abomination of Satan's handiwork. So avoid that [abomination] in order that you may be successful. /

Satan wants only to excite enmity and hatred between you with intoxicants and *maysir*, and hinder you from the remembrance of Allāh and from the *ṣalāt*. So, will you not then abstain?

It is legitimate to try to fathom the reasons that led to such a sudden and negative position concerning the consumption of a drink that the same Qur'ān indicates as one of the delightful rewards of Paradise?

Round them will be passed a cup of pure wine; / white, delicious to the drinkers, / neither they will have *Ghoul* (any kind of hurt, abdominal pain, headache, a sin, etc.) from that, nor will they suffer intoxication therefrom (*Sūrat al-Ṣaffāt*, XXXVII, 45-47).

The description of Paradise which the pious have been promised is that in it are rivers of water the taste and smell of which are not changed; rivers of milk of which the taste never changes; rivers of wine delicious to those who drink; and rivers of clarified honey (*Sūrat Muḥammad* or *al-Qitāl*, XLVII, 15).

While acknowledging the hypothesis that links it to an anti-Christian attitude, which is rooted in the association of wine with the sacred mystery of transubstantiation, I am of the opinion that a possible answer may be found in the second and fourth Qur'ānic passages cited above. We must consider the

fact that in both there is an association between wine and *maysir* but far more significant appears to me the fourth citation where reference to «idolatrous stones» and «divinatory arrows» is also found.

The conceptual relationship between «idolatrous stones» and the «arrows of divination» is quite clear and needs no further discussion. Far more problematic instead appears the inclusion of wine in such Qur'ānic contexts. But in my opinion it is the very inclusion that offers a key for understanding the gradual move towards prohibition outlined in the Qur'ānic passages.

It is most likely that wine, due to this association, came to be linked with forms of pre-islamic spirituality and thus it had itself to be condemned.

We may recall that a similar problem was faced by the primitive Christian community. In the *Acts*, 3 different passages (15:19-20, 28-29 e 21:25) relative to letters by Peter and Paul, affirmed:

Acts 15:19-20: Therefore my judgment is that we should not trouble those of the Gentiles who turn to God, but should write to them to abstain from the pollutions of idols and from unchastity and from what is strangled and from blood³⁴.

Acts 15:28-29: For it has seemed good to the Holy Spirit and to us to lay upon you no greater burden than these necessary things: that you abstain from what has been sacrificed to idols and from blood and from what is strangled and from unchastity. If you keep yourselves from these, you will do well. Farewell³⁵.

Acts 21:25: But as for the Gentiles who have believed, we have sent a letter with our judgment that they should abstain from what has been sacrificed to idols and from blood and from what is strangled and from unchastity³⁶.

It is hardly feasible that the injunction was against the consumption of meat as such. More likely the prohibition concerned meat coming from sacrifices offered to pagan divinities. By the way it is interesting to note that in the same passages the prohibition of consumption of blood and meat not slaughtered ritually (as practiced by Jews and later by Muslims) is affirmed. Prohibi-

³⁴ *The Holy Bible*. Revised Standard Version, New York–Glasgow–London–Toronto–Sydney–Auckland, Collins, 1973, p. 128.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 134.

tion later to be easily disregarded by Christians not only due to the gradual end of the pagan sacrificial rituals but also because of Jesus' following words (*Mark*, 7:18-23):

... And he said to them, «Then are you also without understanding? Do you not see that whatever goes into a man from outside cannot defile him, / since it enters, not his heart but his stomach, and so passes on?» (Thus he declared all foods clean.) / And he said, «What comes out of a man is what defiles a man. / For from within, out of the heart of man, come evil thoughts, fornication, theft, murder, adultery, / coveting, wickedness, deceit, licentiousness, envy, slander, pride, foolishness. / All these evil things come from within, and they defile a man»³⁷.

In concluding I would like to draw a final consideration.

In the widespread and alas growing islamophoby of the so-called Christian world it is not rare to find ironic comments on some Muslim frequent deviation from the rules against alcoholic consumption.

However the same people appear highly indulgent of deviations from the Christian sexual norms concerning pre-marital and openly flaunted adulterous relationships.

The issue of alcoholic consumption has been the object of recurring debates within the Islamic world. It was thus that the *ḥanafī* juridical and theological school permitted the use of *nabīd* only for medical purposes while others included *nabīd* in the list of permissible drinks, as was the case of Aghlabid Raqqa where was legally and openly sold.

Others have underlined the widespread use of wine and *nabīd* by the Umayyad and Abbasid caliphs while the Ismaili Qarmats permitted its consumption in given circumstances. Last but not least, reference has to be made to those imaginative subterfuges aimed at curtailing the application of the prohibition on distilled drinks, deemed different from fermented beverages.

This is that elastic zone, not always to be condemned, of *ḥiyal*, where the legal subterfuge remains one of the few exegetic tools allowing a loosening of rigid application of *Šarī'a* some time understood in a formal and – why not? – pharisaic manner, nowadays personified by those 'new doctors' of Muslim Law, obliviously of the central Islamic Tradition of eschewing excesses.

³⁷ *Ibid.*, p. 40.

PER IL TESTO DEL *ZĒNĀ ESKENDER*
(«STORIA DI ALESSANDRO»)
IL MS. CERULLI ET. 216 E LO *STEMMA CODICUM**

GIANFRANCESCO LUSINI

Il processo storico attraverso il quale la figura già leggendaria di Alessandro di Macedonia fu integrata all'interno del nuovo sistema di valori etici e politici garantito dal Cristianesimo ha avuto come punto di partenza la notissima affabulazione dello Pseudo-Callistene, redatta da un alessandrino fra III e IV secolo e più volte aggiornata per meglio corrispondere a mutamenti di cultura e di gusto¹. Per gli spunti di riflessione intorno al destino della regalità sacra e della monarchia universale, ma forse anche in virtù del limitato pregio artistico di una manifestazione letteraria 'di consumo', questo testo greco fu

* Ricerca svolta con un contributo ex-60%, a. 2000/2001 (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dip. Di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi).

¹ Opera fondamentale: R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München, Beck (Zetemata 9), 1977 (1^a ed. 1954). Rassegne generali: G. Cary, *The Medieval Alexander*, ed. D.J.A. Ross, Cambridge, Cambridge University Press, 1967 (1^a ed. 1956); D.J.A. Ross, *Alexander Historiatus. A guide to medieval illustrated Alexander literature*, London, The Warburg Institute—University of London, 1963, rist. Frankfurt, Athenäum, 1988; AA. VV., s.v. «Alexanderroman», in *Kindlers Literatur Lexikon*, I, Zürich, Kindler, 1965, pp. 390-414; L. Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medio Evo*, «Athenaeum», n.s. 43, 1965, pp. 3-80; Ch. Settis Frugoni, *Historia Alexandri elevati per gryphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1973; Ch. Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia, 1978; Ead., *La fortuna di Alessandro nel Medio Evo*, in *Alessandro Magno. Storia e Mito*, Roma, Leonardo Arte, 1995, pp. 161-173; F. Pfister, *Der Alexanderroman mit einer Auswahl aus den verwandten Texten*, Meisenheim, Hain (Beiträge zur klass. Philol. 92), 1978; S. Gero, *The Alexander Legend in Byzantium: Some Literary Gleanings*, in *Homo Byzantinus. Papers in Honor of Alexander Kazhdan*, ed. A. Cutler—S. Franklin, «Dumbarton Oaks Papers», 46, 1992, pp. 83-87; M. Centanni, *Il Romanzo di Alessandro*, Torino, Einaudi, 1991.

recepito con larghissimo favore dalle culture orientali, a partire almeno dalla tradizione armena, che nel suo nucleo antico si data al V secolo². Duecento anni più tardi, la storia di Alessandro era già parte integrante del patrimonio letterario dei cristiani d'Egitto, come testimoniano sia i frammenti superstiti di una versione copta del *Romanzo*, ascrivibile al VII secolo e intessuta di elementi affatto estranei alla tradizione greca³, sia alcune porzioni significative di opere di autori arabi cristiani, storiografi, cronografi e dossografi quali al-Makīn, Ibn al-Rāhib e Ibn Sabbā⁴, che selezionarono e svilupparono quegli aspetti del mito che furono giudicati funzionali all'economia delle rispettive opere⁴. Il retroterra di questa produzione è costituito dalla ricca tradizione letteraria siriana: la versione dello Pseudo-Callistene (*Taš'ītā d-Aleksandros*), opera di un siro nestoriano databile al VII secolo⁵, la leggenda originale in prosa

² Si riportano qui soltanto i contributi più recenti, dai quali si risale agevolmente alla bibliografia anteriore: G. Traina, *Problemi testuali dello Pseudo-Callistene armeno*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, a c. di A. Valvo, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1997, pp. 233-240; Id., *La Recensio α e i suoi paralleli orientali: osservazioni sull'edizione di Kroll*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, a c. di R.B. Finazzi-A. Valvo, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 311-322; S. Mancini Lombardi-G. Uluhogian, *Due redazioni per il Romanzo di Alessandro armeno: tessere di un mosaico perduto?*, *ibid.*, pp. 157-174; H. Simonyan, *La versione armena del Romanzo di Alessandro e i principi ispiratori dell'edizione del testo*, *ibid.*, pp. 281-287.

³ Edizione e traduzione tedesca dei frammenti: O. von Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten. Text, Übersetzung, Anmerkungen*, St.-Petersbourg, Académie Impériale des sciences, 1903. Traduzione francese: G. Maspéro, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1914, pp. 311-326. M. Cramer, *Das christliche-koptische Ägypten einst und heute*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1959, pp. 50-51, 53 e 119-120; C.D.G. Müller, s.v. «Romances. The Alexander Romance», in *The Coptic Encyclopaedia*, ed. A.S. Atiya, VII, New York, Macmillan, 1991, coll. 2059-2060; G. Lusini, *Osservazioni sulla versione copta del romanzo di Alessandro*, «Studi Classici e Orientali», 42, 1992, pp. 259-270.

⁴ G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. I (Studi e Testi 118), 1944, pp. 545-546; vol. II (Studi e Testi 133), 1947, p. 433; Samir Kh. Samir, *Les versions arabes chrétiennes du Roman d'Alexandre*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, cit., pp. 227-247; D.V. Proverbio, *Vestigia ermetiche nella tradizione prosastica araba relativa ad Alessandro Magno*, in *Scritti in memoria di Emilio Teza*, a c. di D.V. Proverbio, «Miscellanea Marciana», 12, 1997, pp. 93-124.

⁵ Studio fondamentale: Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Wien, Akad. d. Wiss. (Denkschriften d. kaiserlichen Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. XXXVIII, 5), 1890. Edizione e traduzione inglese: E.A.W. Budge, *The History of Alexander the Great being the Syriac Version*, Cambridge, Cambridge University Press, 1889, rist. Amsterdam, Philo Press, 1976, pp. 1-

(*Neshānā d-Aleksandros*)⁶ e l'omelia in versi (*Mēmra d-Aleksandros*) attribuita a Ya'qūb di Serūg (449-521), anteriormente alla versione del *Romanzo* in siriano, ma che l'opinione oggi prevalente vuole creazione più tarda, da collocare fra il 628 e il 637, nel decennio compreso fra la riconquista cristiana di Gerusalemme, ad opera dell'imperatore Eraclio (610-641), e la caduta della Città Santa in mano araba⁷.

Alle tradizioni cristiane in copto, arabo e siriano fanno riscontro le leggende trasmesse in ambito islamico, a partire dalla *Sura della caverna* (Cor., XVIII) in cui è nominato il personaggio celeberrimo di *Dū 'l-qarnayn*, «quello dalle due corna», epiteto che trasmette ad un contesto culturale del tutto nuovo i resti dell'antica iconografia egiziana del dio Ammone⁸. Da questo racconto, variamente integrato con altre fonti sia scritte sia orali, sono scaturiti i diversi filoni che compongono la tradizione islamica su Alessandro⁹: dal romanzo

254 (testo), e pp. 1-143 (traduzione). Traduzione tedesca: V. Ryssel, *Die syrische Übersetzung des Pseudo-Callisthenes, ins Deutsche übertragen*, «Archiv für das Studium der Neueren Sprachen», 90, 1893, pp. 83-134, 269-288 e 353-402. Di recente, la ricostruzione storico-letteraria del Nöldeke è stata ridiscussa da C.A. Ciancaglini, *Gli antecedenti del Romanzo siriano di Alessandro*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, cit., pp. 55-93.

⁶ Edizione e traduzione inglese: Budge, *The History of Alexander the Great being the Syriac Version*, cit., pp. 255-275 (testo), e pp. 144-158 (traduzione).

⁷ Edizione e traduzione tedesca: G.J. Reinink, *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen*, Lovanii, Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 454-455, Series Syriaca 195-196), 1983; Id., *Die Entstehung der syrischen Alexander-legende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik*, in *After Calchedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*, ed. C. Laga-J.A. Munitz-L. van Rompay, Leuven, Peeters (Orientalia Lovanensia Analecta 18), 1985, pp. 263-281.

⁸ V. Poggi, *Alessandro Magno, dal "Romanzo" alla sura "della Caverna"*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, cit., pp. 197-208; A.R. Anderson, *Alexander's Horns*, «Transactions of the American Philological Society», 58, 1927, pp. 100-122; A. Abel, *Dhu'l Qarnain, prophète de l'universalité*, in ΠΑΝΚΑΠΠΕΙΑ. *Mélanges Henri Grégoire*, III, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», 11, 1951, pp. 5-18; J.R. Krueger, *A Note on Alexander's Arabic Epithet*, «Journal of Asian and African Studies», 81, 1961, pp. 426-427.

⁹ F. Spiegel, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, Engelmann, 1851, rist. Osnabrück, Biblio, 1972; D. Carraroli, *La leggenda di Alessandro Magno. Studio storico-critico*, Mondovì, Issoglio, rist. Bologna, Forni, 1979, pp. 150-176; M. Lidzbarski, *Zu den arabischen Alexandergeschichten*, «Zeitschrift für Assyriologie», 8, 1893, pp. 263-312; Th. Seif, *Vom Alexanderroman nach orientalischen Beständen der Nationalbibliothek*, in *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Wien, Staatsdruckerei, 1926, pp. 745-770; A. Abel, *Le Roman*

convenzionalmente noto come *Storia di Dū 'l-qarnayn*, databile al 1200 circa¹⁰, alla narrazione di al-Mubaššir¹¹, dalle celebri compilazioni persiane, lo *Šāh Nāmāh* di Firdūsī (932-1020 circa)¹² e lo *Iskandar Nāmāh* di Nizāmī (1141-1210 circa)¹³, alle notizie di autori quali al-Ṭabarī (m. 311/923) e al-Mas'ūdī (m. 345/956), anch'esse ispirate in parte a fonti persiane di età sassanide per il tramite di traduzioni come quella di Ibn al-Muqaffa' (m. 139/756)¹⁴.

d'Alexandre dans la tradition islamique, in *Le Roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, Bruxelles, Office de publicité (Collection Lebeque et Nationale), 1955, pp. 55-89; F. de Polignac, *L'image d'Alexandre dans la littérature arabe: l'Orient face à l'hellénisme?*, «Arabica», 29, 1982, pp. 296-306; Id., *L'Homme aux Deux Cornes. Une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane*, «Mélanges de l'École Française de Rome», 35, 1984, pp. 29-51; T. Fahd, *La version arabe du Roman d'Alexandre*, in *2nd and 3rd International Congress on Greek and Arabic Studies*, ed. V. Christides, «Graeco-Arabica», 4, 1991, pp. 25-31; M.M. Mazzaoui, *Alexander the Great and the Arab historians*, *ibid.*, pp. 33-43; R. Macuch, *Pseudo-Callisthenes Orientalis and the Problem of Du 'l-qarnayn*, *ibid.*, pp. 223-264; M. Grignaschi, *La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse*, «Arabic Science and Philosophy», 3, 1993, pp. 205-234; F. Doufkar-Aerts, *A legacy of the Alexander Romance in Arab writings*, in *Al-Iskandar, founder of Alexandria. The search for the ancient novel*, ed. J. Tatum, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 323-343; A.M. Piemontese, *La figura di Alessandro nelle letterature d'area islamica*, in *Alessandro Magno. Storia e Mito*, cit., pp. 177-183. Edizione e traduzione inglese del testo etiopico: E.A.W. Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic Texts*, London, Clay & Sons, 1896, I, pp. 1-205 (testo), e II, pp. 1-353 (traduzione); *editio minor*: Id., *The Alexander Book in Ethiopia. The Ethiopic Versions*, London, Oxford University Press, 1976 (1^a ed. 1933), pp. 2-213 (solo traduzione).

¹⁰ E.G. Gómez, *Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro según el manuscrito ár. XXVII de la Biblioteca de la Junta para ampliación de Estudios*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1929; A.R. Anderson, *The Arabic «History of Dulcarnain» and the Ethiopic «History of Alexander»*, «Speculum», 6, 1931, pp. 434-445.

¹¹ B. Meissner, *Mubašširs Aḥbār el-Iskender*, «Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft», 49, 1895, pp. 583-627.

¹² Firdusi, *Il Libro dei Re*, poema epico recato dal persiano in versi italiani da I. Pizzi, V. Torino, Bona, 1887, pp. 204-276.

¹³ *Colloquio sul poeta Nizāmī e la leggenda iranica di Alessandro Magno*, Roma 25-26 marzo 1975, Roma, Acc. Naz. dei Lincei, 1977; M.S. Southgate, *Iskandarnamah. A Persian Medieval Alexander-Romance*, New York, Columbia University Press, 1978.

¹⁴ J. Darmesteter, *La légende d'Alexandre chez les Perses*, in *Essais Orientaux*, Paris, Librairie Centrale des Beaux-Arts, 1883, pp. 227-250; Carraroli, *La leggenda di Alessandro Magno*, cit., pp. 177-208; A. Abel, *La figure d'Alexandre en Iran*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, Acc. Naz. dei Lincei (Problemi attuali di scienza e di cultura 76), 1966, pp. 119-134; J.A. Boyle, *The Alexander Romance in the East and West*, «Bulletin of the John Ryland's Library», 60, 1977-78, pp. 13-27; J. Wolski, *Alexandre le grand et l'Iran*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 31, 1985-88, pp. 3-11.

Una perduta versione araba islamica del *Romanzo*, realizzata a partire dal testo siriano verso la metà del IX secolo, è stata invocata quale *Vorlage* dello Pseudo-Callistene etiopico, il cui titolo, nei due manoscritti superstiti, suona *Huratu la'eskender* («Viaggio di Alessandro»)¹⁵. Per il fatto di essere stata realizzata a partire da un modello islamico, questa traduzione etiopica può essere fondatamente ricondotta all'attività letteraria di un personaggio di primo piano nella storia della tradizione etiopica, quel 'Enbāqom (m. 1561) che fu traduttore dall'arabo in ge'ez¹⁶ e autore di un'opera di polemica antislamica, lo *Anqaša Amin* («Porta della Fede»)¹⁷. Di famiglia musulmana yemenita, poi convertitosi al cristianesimo, intorno al 1489 'Enbāqom si trasferì in Etiopia, dove ascese i gradi della carriera ecclesiastica fino a divenire, attorno al 1524, abate di Dabra Libānos nello Šawā (Scioa), e con ciò anche capo riconosciuto del clero regolare etiopico (*ečagē*). Per le sue origini arabe, per il suo passato religioso islamico e per la sua intensa attività letteraria, in particolare negli anni del regno di Galāwdēwos (1540-59), è probabile che a lui debba attribuirsi la traduzione del *Romanzo* dall'arabo in etiopico, come espressione anche del suo particolare interesse per la letteratura di genere 'sapienziale', testimoniato dalla versione, a lui sicuramente ascrivibile, del *Barlaam e Giosafat*¹⁸, altro romanzo etico-religioso comune a musulmani e cristiani d'Egitto.

¹⁵ K.F. Weymann, *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudocallisthenes. Eine literarkritische Untersuchung*, Kirchhain N.L., Zahn & Baendel, 1901. Per la *Sira* di Alessandro nel ms. Aya Sofya 3003-3004, datato 871 A.H. = 1466 A.D., vd. D.J.A. Ross in nota a Cary, *The Medieval Alexander*, cit., nota 19 a p. 12; R. Beylot in *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 242, e ora F. Doufkar-Aerts, *Alexander the Great in medieval popular romance: the Sira of al-Iskandar in Ms Aya Sofya 3003-3004*, in corso di stampa (*non vidi*).

¹⁶ E. Cerulli, *L'Islām nell'Africa Orientale*, in *Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1941 (Conf. e letture del Centro studi per il Vic. Or. 1), pp. 74-93, alle pp. 76-80 (= *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 99-111, alle pp. 101-103); Id., *Gli abati di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo la «lista rimata» (secc. XIV-XVIII)*, «Orientalia», 13, 1944, pp. 137-182, alle pp. 151-153; L. Ricci, *Le «Vite» di Ēnbāqom e di Yoḥannēs, abati di Dabra Libānos di Scioa*, «Rassegna di Studi Etiopici», 13, 1954, pp. 91-120; 14, 1955-58, pp. 69-107; 22, 1966, pp. 75-102; 23, 1967-68, pp. 79-219; 24, 1969-70, pp. 134-232; Id., *La «Vita» di Ēnbāqom e l'«Anqaša Amin»*, *ibid.*, 24, 1969-70, pp. 233-241; Id., *Ēnbāqom apprendista?*, *ibid.*, 31, 1987, pp. 252-257.

¹⁷ E.J. van Donzel, *Ēnbāqom, Anqaša Amin (La Porte de la Foi). Apologie éthiopienne du christianisme contre l'islam à partir du Coran*, Leiden, Brill, 1969.

¹⁸ E. Cerulli, *La letteratura etiopica*. Terza edizione ampliata, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1968, pp. 141-142.

Accanto alla versione del *Romanzo* dello Pseudo-Callistene la letteratura etiopica ha tramandato un secondo e diverso racconto, noto come *Zēnā Eskender* («Storia di Alessandro») o *Romanzo cristiano* di Alessandro, ovvero, secondo la dizione dei manoscritti, *Ba'enta gebru wamangestu la'eskender negus fequra 'egzi'abeher* («Delle opere e del regno del re Alessandro, diletto del Signore»). In questo testo, databile all'età di 'Amda Šeyon (1314-44) e perciò di un paio di secoli più antico della versione ge'ez dello Pseudo-Callistene, Alessandro assume, come nella versione copta e nella leggenda siriana, i connotati di un eroe religioso, profeta e monarca, la cui parabola terrena contiene la prefigurazione di tutti i valori ideali della regalità cristiana etiopica¹⁹. Fonti ed elementi di contenuto emergenti dallo studio di quest'opera sono stati indagati dallo scrivente in un articolo apparso nel 1996²⁰: dai rapporti con la *Volksliteratur* protobizantina (*Apocalisse* dello Pseudo-Metodio di Patara²¹, redatta in siriano fra il 644 e il 678²² e poi tradotta

¹⁹ C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina*, «Accademia Nazionale dei Lincei - Rendiconti», s. V, 8, 1899, pp. 197-285, alle pp. 274-275; I. Guidi, *[Breve] Storia della letteratura etiopica*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1932, p. 83; Cerulli, *La letteratura etiopica*, cit., pp. 46-48; L. Ricci, *Letterature dell'Etiopia*, in *Storia delle letterature d'Oriente*, dir. da O. Botto, Milano, Vallardi, 1969, p. 815. Edizione e traduzione inglese del testo etiopico: Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic Texts*, cit., I, pp. 259-353 (testo), e II, pp. 437-553 (traduzione); *editio minor*: Id., *The Alexander Book in Ethiopia. The Ethiopic Versions*, cit., pp. 236-256 (solo traduzione).

²⁰ G. Lusini, *Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica*, «Rassegna di Studi Etiopici», 38, 1994, pp. 95-118.

²¹ *Ibid.*, pp. 105-108.

²² Edizione: H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Lang, 1985, pp. 34-85, rec. da S.P. Brock in «Bibliotheca Orientalis», 44, 1987, pp. 813-816; G.J. Reinink, *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Lovanii, Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 540-541, Series Syriaca 220-221), 1993; P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. D. deF. Abrahamse, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1985, pp. 29 sgg.; M.V. Krivov, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius of Patara as a source on history of Ethiopia*, in *Proceedings of the 9th International Congress of Ethiopian Studies*, 26-29 August 1986, ed. A. Gromyko, 6, Moscow, Nauka Pub., 1988, pp. 111-117; G.J. Reinink, *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. W. Verbeke-D. Verhelst-A. Welkenhuysen, Leuven, Peeters, 1988, pp. 82-111; Id., *Der Edessenische «Pseudo-Methodius»*, «Byzantinische Zeitschrift», 83, 1990, pp. 31-45; Id., *Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, I, *Problems in the Literary Source material*, Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, ed. A. Cameron-L.I. Conrad, Princeton N.J., Darwin Press, 1992,

in greco²³; corrispondenza fra Alessandro e Olimpiade²⁴), agli elementi di derivazione alessandrina (racconto della fondazione della capitale egiziana, in rapporto con il *Kitāb murūğ al-dahab* di al-Mas'ūdī²⁵; ruolo del personaggio di nome Filone²⁶), dalle tradizioni islamiche (*Mille e una notte*²⁷ e Luqmān²⁸) a quelle cristiano-orientali (*Demonstrationes* di Afraate²⁹).

I risultati di uno studio preliminare intorno alla tradizione manoscritta del *Romanzo cristiano* di Alessandro sono stati presentati in un contributo del 1991³⁰, contenente i prolegomeni all'edizione critica del testo e le conclusioni filologiche tratte dall'esame di nove testimoni³¹:

pp. 149-187; Id., *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, «Oriens Christianus», 77, 1993, pp. 165-187.

²³ Edizione: A. Lolos, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Meisenheim, Hain (Beiträge zur klass. Philol. 83), 1976; A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge Mass., The Mediaeval Academy of America, 1932; F. Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1956; Id., *Studien zur Sageographie*, «Symbolae Osloenses», 35, 1959, pp. 5-39, alle pp. 22-28; entrambi ristampati in *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim, Hain (Beiträge zur klass. Philol. 61), 1976, risp. pp. 301-347 e 112-119.

²⁴ Lusini, *Origine e significato*, cit., pp. 108-109.

²⁵ Maçoudi, *Les Prairies d'or*, texte et traduction de [C.] Barbier de Meynard & [A.] Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie impériale, 1861-69, vol. II, pp. 420-428 = Mas'ūdī (mort en 345/956), *Les prairies d'or*, traduction française de [C.] Barbier de Meynard et [A.] Pavet de Courteille, revue et corrigée par Ch. Pellat, II, Paris, Société Asiatique, 1965, pp. 313-316; Lusini, *Origine e significato*, cit., pp. 109-110.

²⁶ *Ibid.*, pp. 110-111.

²⁷ *Le Mille e una Notte*. Prima versione integrale dall'arabo diretta da Francesco Gabrieli, Torino, Einaudi, 1969⁸, vol. II, pp. 75-88; Ch. Genequand, *Autour de la ville de bronze: d'Alexandre à Salomon*, «Arabica», 39, 1992, pp. 328-345; Lusini, *Origine e significato*, cit., pp. 111-112.

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁹ *Ibid.*, pp. 112-114.

³⁰ G. Lusini, *Sulla tradizione manoscritta dello «Zēnā Eskender»*, «Rassegna di Studi Etiopici», 33, 1989, pp. 143-155.

³¹ Inaccessibile, per il momento, resta il ms. Tübingen, Sammlung Littmann, n. 4, XX sec., descritto da M. Kamil, *Die abessinischen Handschriften der Sammlung Littmann in Tübingen*, Leipzig, Brockhaus (Abh. f. die Kunde des Morgenlandes XXI, 8), 1936, pp. 13-14. Insieme al resto della collezione esso dovrebbe trovarsi ora nella biblioteca della Deutsche Morgenländische Gesellschaft di Halle an der Saale, dopo un quarantennale deposito presso la Universitätsbibliothek di Mainz; vd. V. Six, *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee 3. Nebst einem Nachtrag zum Katalog der äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XX, 3), 1999, p. 10; cf. R. Beylot-M. Rodinson, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits éthiopiens*, Paris-Turnhout, C.N.R.S.-Brepols, 1995, pp. 76 e 102.

Roma, Acc. Naz. dei Lincei, Conti Rossini 5, XV sec. (=L)³²;
Tānāsee 27, XVII sec. (=T)³³;
Paris, B.N., Éth. 146, XVII sec. (=D)³⁴;
Wien, Hofbibl., Aeth. 19, XVII-XVIII sec. (=V)³⁵;
Paris, B.N., d'Abbadie 67, XVIII sec. (=A)³⁶;
Paris, B.N., Éth. 159, XVIII sec. (=E)³⁷;
London, B.M., Or. 818, XVIII sec. (=F)³⁸;
London, B.M., Or. 827, XVIII sec. (=G)³⁹;
Roma, B.A.V., Cerulli Et. 80, XX sec. (=C)⁴⁰.

In realtà, tra i pezzi che compongono il ricco fondo di manoscritti etiopici donato da Enrico Cerulli alla Biblioteca Apostolica Vaticana, oltre al ms. Cerulli Et. 80 si trova un secondo codice contenente il *Zēnā Eskender*: ms. Cerulli Et. 216 (=B), che però all'epoca del primo lavoro qui richiamato non risultò disponibile per lo studio. Nelle pagine che seguono, dopo una sommaria descrizione del manoscritto, procederemo quindi al confronto di questo codice

³² S. Streleyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei. Fonds Conti Rossini et Fonds Caetani 209, 375, 376, 377, 378*, Rome, Acc. Naz. dei Lincei, 1976, p. 18; Id., *Les manuscrits éthiopiens de quelques bibliothèques européennes décrits récemment (Fonds Conti Rossini, British Museum, John Rylands Library, Collections mineures)*, in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici, II. Sez. Linguistica*, Roma, Acc. Naz. dei Lincei (Problemi attuali di scienza e di cultura 191), 1974, pp. 26-27.

³³ E. Hammerschmidt-V. Six, *Äthiopische Handschriften, I. Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Wiesbaden, Harrassowitz (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XX, 4)*, 1983, pp. 141-142.

³⁴ H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1877, pp. 243-245.

³⁵ N. Rhodokanakis, *Die Äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien, Akad. d. Wiss. (Sitzungsberichte d. kaiserlichen Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. CLI, 4), 1906, pp. 75-76.

³⁶ M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection d'Abbadie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1912, p. 45 (n° 67); C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la Collection d'Abbadie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1914, p. 212 (n° 214).

³⁷ Zotenberg, *Catalogue*, cit., p. 261.

³⁸ W. Wright, *Catalogue of Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1847*, London, Gilbert and Rivington, 1877, p. 310 (n° 391).

³⁹ Wright, *Catalogue*, cit., p. 294-296 (n° 390).

⁴⁰ Il codice è registrato nell'inventario manoscritto redatto dal Cerulli, disponibile presso la Biblioteca, alle pp. 121-122. Vedi anche O. Raineri, *Libri di uso prevalentemente liturgico tra i mss. «Cerulli Etiopici» della Vaticana*, «Ephemerides Liturgicae», 100, 1986, pp. 171-185.

con il resto della tradizione, cui seguirà la ricostruzione schematica dei rapporti fra tutti i testimoni, ovvero lo *stemma codicum*.

IL MS. CERULLI ET. 216

DESCRIZIONE MATERIALE.

Pergamenaceo; dimensioni: mm 225 x 280; scrittura su 2 coll. di 17 ll. ciascuna; 82 ff., di cui bianchi i ff. 1-3 e 79-82^v. Un recente intervento di restauro ha integrato il manoscritto di una copertura in legno, con cui è stata sostituita quella originaria, interamente perduta.

Composizione: A⁴; I⁸; II⁸; III⁸; IV⁸; V⁸; VI⁸; VII⁸; VIII⁸; IX⁸; X⁶.

DATAZIONE.

XX sec., secondo le indicazioni fornite dall'esame paleografico.

CONTENUTO.

Ff. 5-78^v: *Zēnā Eskender* («Romanzo cristiano di Alessandro»); f. 5^r: *ḥarag* policromo.

ILLUSTRAZIONI⁴¹.

F. 3^v: un disegno in 6 riquadri, privi di didascalie e scanditi da una cornice astratta; nel riquadro maggiore è raffigurato Alessandro assiso e incoronato, che rivolge lo sguardo al cielo; una seconda porzione del disegno riproduce elementi architettonici ispirati allo stile gondarino; negli altri quattro riquadri sono raffigurati altrettanti personaggi assisi; f. 4, a tutta pagina: Alessandro in

⁴¹ Si osservi che fra tutti i manoscritti del *Zēnā Eskender* due soli, Cerulli Et. 216 e Tānāsee 27, presentano un ciclo di illustrazioni al testo.

volo sul dorso di un uccello; un secondo personaggio, nella stessa attitudine, trasporta una cesta carica di uomini; f. 4^v, a tutta pagina, delimitata da una cornice astratta: Alessandro in groppa a un cavallo alato; tre personaggi seduti in un giardino lussureggiante.

RAPPORTI FRA I MANOSCRITTI

L'ARCHETIPO (Ω).

B condivide con tutti gli altri testimoni già esaminati la doppia narrazione di uno stesso episodio (vd. Lusini, *Sulla tradizione manoscritta*, cit., pp. 147-148), alla fine del cap. V (B f. 22^{ra} = Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great*, cit., p. 282) e all'inizio del cap. VII (B ff. 23^{vb}-24^{ra} = Budge, pp. 284-285). Tale ripetizione dev'essere attribuita a una svista risalente all'archetipo, la cui presenza indica che la recensione è chiusa.

IL SUBARCHETIPO α (BCLT).

B si colloca al fianco dei mss. CLT, con i quali condivide entrambi gli errori congiuntivi individuati (vd. Lusini, p. 153).

(B f. 15^{ra}-b = Budge, p. 272) wa'emma akkossa kamaze bamentenu emma idangaḍu sab': ADEFGV || bamentakē emma idangaḍu sab': α.

(B f. 19^{ra} = Budge, p. 277) wa'antassa eskender negus bā' westa zātti hagar esma zabo'a westētā naggādi iyewaḍḍe': ADEFGV || wa'antassa eskender negus westa zātti hagar zabo'a naggādi iyewaḍḍe': α.

IL SUBARCHETIPO β (ADEFV).

Questo gruppo di manoscritti può dirsi definito almeno in base ai due errori congiuntivi qui di seguito illustrati⁴².

⁴² A causa della perdita del primo fascicolo di L, in entrambi i casi non è dato conoscere la lezione di questo manoscritto, ma essa è inferibile dai suoi rapporti con BCT.

(B f. 5^{rb} = Budge, p. 260) obeḍu' za'afqara kiyāka egzi': BC(L)T || wayebē efo beḍu' za'afqara kiyāka egzi': β.

(B f. 6^{rb} = Budge, p. 262) wa'amše'a mota lā'elēna lā'ela daḡiqu za'emnabarna westa gannata feg'ā za'enbala šāmā wamot BC(L)T || wa'amše'a mota lā'elēna lā'ela daḡiqu kama inenbar westa gannata feg'ā za'enbala šāmā wamot: β.

IL SUBARCHETIPO γ (ADEFV).

Questo gruppo di manoscritti è definito almeno da due errori congiuntivi (vd. Lusini, pp. 151-152).

(B f. 18^{vb} = Budge, p. 277) za'enbala ana bāḥtiteya eska ešḥef zanta zēnā la eskender negus: BCGLT || za'enbala ana bāḥtiteya eska emawwet eskender negus: γ.

(B f. 26^{vb}-27^{ra} = Budge, p. 288) wa'emze astadāllawa aḥmāra wa'armāsa waragnāta: BCGLT || wa'emze aḥmāra wa'armāsa waragnāta: γ.

IL SUBARCHETIPO δ (DEF).

Questo gruppo di manoscritti è definito almeno da tre errori congiuntivi (vd. Lusini, pp. 153-154).

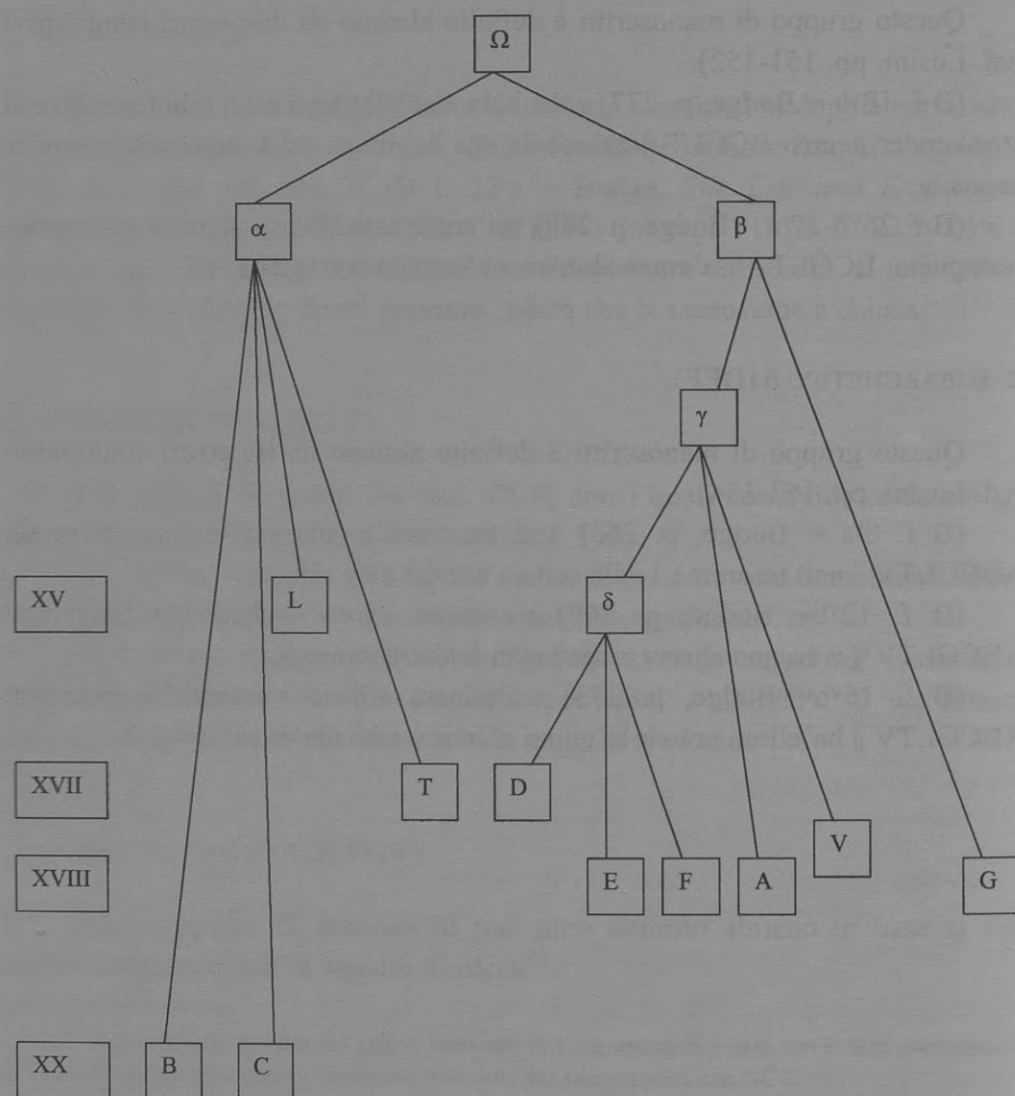
(B f. 8^{ra} = Budge, p. 263) anti tesamme'i qāla orit za'azzaza musē: ABCGLTV || anti tesamme'i qāla orit za'azzaza qāla orit: δ.

(B f. 12^{vb} = Budge, p. 269) wasenana eḥrew waḥeḍuḍān ferēhomu: ABCGLTV || wasenna eḥrew waḥeḍuḍān fekkārēhomu: δ.

(B f. 15^{vb} = Budge, p. 273) wa'ellussa arāwit wasabade'āt ekkuyān: ABCGLTV || ba'elluni arāwit la'elluni arāwit wasabade'āt ekkuyān: δ.

Lo stemma codicum

Il riesame della tradizione manoscritta del *Romanzo cristiano*, sollecitato dalla disponibilità del nuovo testimone, ms. Cerulli Et. 216, permette di confermare le conclusioni tratte a suo tempo: tutti i manoscritti derivano da un unico archetipo (Ω); la tradizione è bipartita, con due rami che portano ai subarchetipi α (BCLT) e β (ADEFV); all'interno del gruppo ADEFV è possibile riconoscere i subarchetipi γ (ADEFV) e δ (DEF). In conclusione, si può proporre il seguente *stemma codicum*:



RICORDO DELL'AMICO 'ĪSĀ AL-NĀ'ŪRĪ
POETA, SCRITTORE ED ITALIANISTA

FATHI MAKBOUL

'Īsā al-Nā'ūrī (1918-1985) è stato uno dei più noti scrittori e poeti giordani e uno dei più stimati italianisti arabi dagli anni sessanta fino alla sua scomparsa.

Nacque nel 1918 da una famiglia di poveri contadini nel villaggio di Nā'ūr, in provincia di 'Amman, villaggio dal quale prese lo pseudonimo, ma il suo vero nome era 'Īsā Ibrāhīm.

Compiuti gli studi elementari il padre, che voleva farne un prete, lo fece entrare, all'età di dodici anni, in convento, per un corso di studi di dieci anni. Il poeta stesso rievoca questi fatti nella sua autobiografia dal titolo *Al-šarīf al-aswad* («La pellicola nera»)¹. Ma le attese del padre furono deluse perché il giovane poeta, non sopportando il sistema rigido del convento, dopo soli quattro anni decise di lasciarlo per tornare al suo villaggio, benché non avesse prospettive facili, sia per l'insufficienza del cibo, sia per il carattere violento del padre, sia per la fatica che lo attendeva nei campi.

In effetti gli era riservata una peggiore realtà: la morte della madre poco dopo il suo ritorno. Non potendo più restare in quell'ambiente, fuggì verso Gerusalemme, percorrendo a piedi gli ottanta chilometri che la separavano dal suo villaggio. Ma anche in questa città dovette affrontare una vita dura, assoggettandosi a lavori diversi e scarsamente retribuiti, appena utili per la sopravvivenza: prima come venditore ambulante di dolci, poi come operaio nei cantieri e, in un secondo tempo, come cameriere di ristorante. Quest'ultimo lavoro fu il più accetto perché nelle ore di riposo gli permetteva di leggere alcuni libri di

¹ 'Īsā al-Nā'ūrī, *Al-šarīf al-aswad*, al-Qāhira, Dār al-Ma'ārif, 1973, p. 64.

letteratura araba, che comprava con i pochi soldi che riusciva a risparmiare. Nel frattempo riuscì a iscriversi al Collegio Patriarcale Latino di Gerusalemme e li conseguì il diploma, che gli permise in seguito di insegnare presso le scuole private in Palestina, prima, e in Giordania, poi.

Rimase a Gerusalemme con la moglie e i figli fino al 1948, allorché il quartiere in cui abitava venne occupato dalle truppe israeliane. Fuggì, pertanto, con la famiglia, ad 'Amman. In seguito fu assunto come impiegato presso il Ministero della Pubblica Istruzione della Giordania, rimanendo in tale incarico fino alla pensione.

Nel 1974 fu nominato Segretario generale dell'Accademia Giordana di Lingua Araba, appena fondata: incarico che ricoprì fino alla morte, avvenuta per attacco cardiaco il 4 ottobre 1985, a Tunisi, ove si era recato per un convegno. La sua salma fu traslata e tumulata nel suo paese natale.

La morte di 'Īsà al-Nā'ūrī è stata una grave perdita non solo per la letteratura araba, che è stata privata di uno scrittore molto attivo e stimato, ma anche per la letteratura italiana, che con la scomparsa di questo scrittore perde uno dei più fervidi italianisti, diffusore della cultura italiana nei Paesi arabi.

'Īsà al-Nā'ūrī ha amato l'Italia e il popolo italiano allo stesso modo in cui ha amato il suo Paese. Egli si compiacceva di ripetere quanto fosse forte il suo affetto per l'Italia tutte le volte che ci si incontrava a Roma. E ciò avveniva spesso perché il poeta coglieva tutte le occasioni per tornare in questo Paese che considerava sua seconda patria.

La sua viva ambizione era di avere quale suo continuatore nello studio della letteratura italiana uno dei suoi sette figli. Ci fu un momento in cui egli credette di vedere realizzato il suo sogno perché Maḡdī, il suo ultimo figlio, alla fine del 1982 si era lasciato persuadere a venire in Italia e ad apprendere la lingua, per iscriversi l'anno successivo alla Facoltà di Lettere. Ma fu breve sogno, perché Maḡdī lasciò l'Italia dopo pochi mesi per iscriversi a Lingua e letteratura inglese presso l'Università di 'Amman, infrangendo l'ultima speranza del padre, che non vide appagato il vivo desiderio di avere, tra i figli, un italianista che seguisse le sue orme.

Le opere di 'Īsà al-Nā'ūrī sono oltre cinquanta fra poesie, prosa, racconti e traduzioni. Egli pubblicò quattro raccolte di poesie in lingua araba:

1) *Anāšīdī* («I miei canti»), pubblicato a Ḥamāh (Siria) nel 1955; la maggior parte delle poesie di questo volume è di carattere politico; trattano soprattutto la tragedia palestinese.

2) *Aḥī al-insān* («Mio fratello uomo»), pubblicato ad Aleppo (Siria) nel 1962; la maggior parte dei temi trattati in questo volume è di carattere umano e sentimentale; varie poesie sono dedicate ad alcune città italiane.

3) *Anāšīd uḥrā* («Altri canti»), pubblicato ad 'Amman nel 1983; le poesie di tale volume risalgono agli anni cinquanta, sessanta e settanta e affrontano temi politici e sentimentali; anche l'Andalusia è motivo di ispirazione.

4) *Ḥamasāt al-šallāl* («Mormorio della cascata»), pubblicato ad 'Amman nel 1984. Quest'ultimo volume, le cui poesie vanno dalla metà degli anni trenta ai primi anni cinquanta, è di contenuto vario: nostalgico, politico, con particolare riferimento alla grande rivoluzione palestinese del 1936-39.

La maggior parte delle poesie politiche di 'Īsà al-Nā'ūrī riguarda il periodo 1948-54, cioè dalla catastrofe palestinese a quando il poeta cominciò a lavorare presso il Ministero della Pubblica Istruzione. Molte di esse sono dedicate ai profughi ed esprimono una forte critica ai governanti arabi che non hanno dato un serio aiuto al popolo palestinese.

Sollecitato da tale ribellione interiore, nel settembre 1952 fondò la rivista mensile *Al-qalam al-ḡadīd* («La penna nuova»), ma fu costretto dal Governo giordano a sospenderla nell'agosto 1953, dopo dodici numeri, a causa dell'atteggiamento critico verso il Governo giordano da parte di scrittori e poeti che collaboravano a tale rivista.

Fra le sue numerose opere in prosa ricordiamo: *Mārs yuḥriq mu'addātah* («Marzo brucia le sue attrezzature»), Cairo 1955; *Ṭarīq al-šawk* («Strada di spine»), 'Amman 1955; *Ḥallī al-sayf yaqūl* («Lascia parlare la spada»), Gerusalemme 1956; *Bayt warā' al-ḥudūd* («Casa dietro i confini»), Beirut 1959; *'Ā'id ilā 'l-maydān* («Ritorno in campo»), Aleppo 1961; *Aqāšīš urduniyya* («Racconti giordani»), Tunisi 1967; *Al-šarīṭ al-aswad* (autobiografia dello scrittore), Cairo 1973; *Layla fī 'l-qiṭār* («Una notte in treno»), 'Amman 1974; *Ḥikāyāt ḡadīda* («Racconti nuovi»), 'Amman 1974.

Nā'ūrī ha pubblicato diversi studi su poeti e letterati: *Iliā Abū Māḡdī rasūl al-šī'r al-'arabī al-ḡadīd* («Iliā Abū Māḡdī messaggero della poesia araba mo-

derna»), 'Amman 1951; *Iliās Farḥāt šā'ir al-'Urūba fī 'l-mahğar* («Iliās Farḥāt poeta degli Arabi in terra di emigrazione»²), 'Amman 1956; *Adab al-mahğar* («Letteratura araba in terra di emigrazione»), sulla poesia araba in America, 1^a ed. Cairo 1957; *Dirāsāt fī 'l-ādāb al-ağnabiyya* («Studi sulle letterature straniere»), Cairo 1976; *Dirāsāt fī 'l-adab al-Itālī* («Studi sulla letteratura italiana»), Cairo 1981; *Naḥwa naqd adabī mu'āşir* («Verso una critica letteraria contemporanea»), Tunisi 1981.

Il primo vero approccio di 'Isà al-Nā'ūrī con la letteratura italiana avvenne nel 1959 a Stoccolma in occasione del conferimento del premio Nobel per la letteratura italiana al poeta Salvatore Quasimodo. In tale occasione egli ebbe modo di conoscerlo personalmente, e tradusse dall'italiano in arabo ventisei poesie di Quasimodo pubblicandole nel gennaio 1960 sulla rivista libanese *Ši'r* («Poesie»)³.

Nel 1960, trovandosi in Italia con una borsa di studio dell'UNESCO, incontrò a Milano il letterato italiano Elio Vittorini con il quale nacque una sincera amicizia.

Nel campo della traduzione dall'italiano in arabo e viceversa ricordiamo inoltre: *Fontamara* di Ignazio Silone, Beirut 1963; *Versi di fuoco e di sangue*, selezione di poesie dei quattro più famosi poeti della resistenza palestinese: Maḥmūd Darwīš, Şamīḥ al-Qāsim, Fadwā Ṭūqān e Tawfīq Zayyād, pubblicata a Roma nel 1969. Nel 1973 pubblicò a Beirut la traduzione del *Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa. Per questa traduzione l'Università di Palermo gli conferì nel 1976 la laurea *honoris causa*. Nel 1978 pubblicò a Damasco il libro dal titolo *Selezione di poesie italiane contemporanee*, nel quale riporta la traduzione di alcune poesie di venticinque poeti italiani contemporanei fra i quali Montale, Ungaretti, Quasimodo, Pasolini, Elsa Morante⁴. Nel 1981 anche l'Accademia Internazionale d'Arte e Cultura di Taipei gli conferì la laurea *honoris causa*. Nel 1984 pubblicò ad 'Amman la traduzione di *Uomini e no* di Elio Vittorini.

Oltre a questa feconda attività, Nā'ūrī scriveva articoli per vari quotidiani e riviste italiane ed arabe, come *Oriente moderno*, *Levante*, *Al-'Arabī* («L'arabo»),

² S'intende, il continente americano.

³ 'Isà al-Nā'ūrī, *Versi di fuoco e di sangue*, Roma, Ufficio della Lega degli Stati Arabi, 1969, p. 3.

⁴ 'Isà al-Nā'ūrī, *Selezione di poesie italiane contemporanee*, Dimaşq, Maṭba'a Alif Bā-Al-adīb, 1978.

Afkār («Pensieri»), *Al-Bayān* («Evidenza»). Sul quotidiano giordano *Al-Dustūr* («Lo statuto») teneva una rubrica settimanale di carattere culturale.

Alcune opere dello scrittore sono state tradotte in diverse lingue, fra le quali l'italiano, l'inglese, il francese, lo spagnolo, il russo e l'ungherese.

Partecipò a vari congressi internazionali, soprattutto in Italia.

Nel 1979 gli fu assegnato il Premio di poesia «San Valentino» come miglior poeta straniero che compone in lingua italiana ed io ebbi l'onore di ricevere tale premio per conto del poeta, impossibilitato ad essere presente.

Sulle sue opere citiamo alcuni giudizi di letterati arabi e di arabisti italiani:

Il grande letterato 'Isà al-Nā'ūrī ha riempito il mondo della letteratura di poesie, prose, racconti, romanzi. Nei suoi scritti si sente il vero panarabismo ed il calore patriottico⁵.

Lo scrittore tunisino Muḥammad al-Şāliḥ Ğābir dice fra l'altro:

Nelle espressioni poetiche di 'Isà al-Nā'ūrī traspare un profumo fragrante. Tutte le poesie di Nā'ūrī sono un'essenza di profumo e di rose⁶.

Lo storico palestinese Akram Zu'aytir, in una lettera indirizzata al poeta, dice:

La tua penna è un mazzo di basilico che ha un odore fragrante di fedeltà. I tuoi libri di ricerca, di racconti, di poesie sono giardini da cui si raccolgono i migliori frutti e i più bei fiori⁷.

Il noto arabista Francesco Gabrieli scrive:

Lo scrittore arabo Issa Nauri di Giordania può oggi considerarsi il Leader nella pattuglia degli italianizzanti arabofoni. Nauri resta in prima linea con un'opera di alto impegno stilistico che ha reso in impeccabile arabo letterario prosa e poesia moderna italiana.

⁵ Asmā Ṭūbā, in *Ġarīdat al-dustūr* («Quotidiano Lo Statuto»), 'Ammān, 5 marzo 1969.

⁶ Muḥammad al-Şāliḥ Ğābir, in *Al-Luğāt* («Le lingue»), Tūnis, febbraio 1963.

⁷ Akram Zu'aytir, lettera datata 18 giugno 1962.

Verga, Quasimodo e Tomasi di Lampedusa sono stati da lui affrontati con una conoscenza dell'italiano moderno che direi ineguagliata nella cultura araba contemporanea, e con perfetta eleganza di resa nella lingua letteraria patria...⁸.

E Umberto Rizzitano, nella sua *Letteratura araba*:

In Giordania, Issa Nauri alterna oggi la sua intelligente e feconda attività di italianista (cui dobbiamo fra l'altro la traduzione di *Fontamara* di Silone, del *Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa e di numerosi saggi dei nostri più qualificati poeti e prosatori) con una produzione narrativa in cui ai motivi di impronta nazionalistica si avvicinano gli argomenti di accento piuttosto deamicisiano⁹.

Clelia Sarnelli Cerqua, in una lettera indirizzata al poeta, scrive:

Hai uno spirito realmente poetico ed una profonda sensibilità, oltre alla tua capacità nello scrivere, il che fa di tutto ciò che scrivi una cosa squisita¹⁰.

A proposito delle proprie composizioni poetiche, 'Īsà al-Nā'ūrī osserva:

Tutte le mie nozioni letterarie sono cambiate dopo il 1960, cioè in seguito ai miei contatti diretti con le letterature occidentali, soprattutto quella italiana. Non credo più nelle poesie prolisse in quanto la nostra epoca richiede concetti brevi e concisi. Mi sono convinto della necessità di variare le rime e, talvolta, perfino il metro, nella stessa poesia¹¹.

⁸ «Corriere della Sera», Milano, 22 aprile 1974.

⁹ *Letteratura araba*, Milano, Vallardi, 1969, p. 199.

¹⁰ Lettera datata 14 ottobre 1966.

¹¹ 'Īsà al-Nā'ūrī, *Anāsid uḥrā*, 'Ammān, Manšūrāt dā'irat al-ṭaqāfa wa 'l-funūn, 1983, p. 7.

Riporto di seguito due poesie, da me tradotte, successive agli anni sessanta, una rimata e l'altra in verso libero.

Nella poesia intitolata *Anā*¹² («Io») il poeta esprime il suo attaccamento alla vita e alla bellezza:

أنا ...

شاعر يعبد الجمال و يصغي

لنداه ، فيستجيب سريعا

كان عمري مع الغرام ربيعا

و أحب الحياة تبقى ربيعا !

(1976/12/6)

Sono un poeta che adora la bellezza,
ascolta la sua invocazione
e risponde immediatamente.

La mia vita con l'amore
è stata sempre una primavera
e desidero che la vita
rimanga verde.

¹² 'Īsà al-Nā'ūrī, *Anāsid uḥrā*, cit., p. 26.

La seconda poesia che qui riporto è in verso libero ed è un'invocazione alla pace, come si evince dal titolo *Salām*¹³ e una condanna della guerra e della repressione:

سلام ...

برغم الدماء التي تهرق^{*}
و رغم النفوس التي تزهب^{*}
و رغم القيود و هول السجون
و ظلم الجبابرة الطامعين
برغم المدافع و الطائرات
يسخرها المجرمون الطغاة
لتهدم ما شيدته القرون
و تفتك بالعزّل الوادعين
أرى الفجر يسطع خلف الظلام
و خلف العبوس أرى الابتسام
و تحت الدماء الزنابق^{*} تنمو
فينفح عطر و تنشر سلم
سيفنى الطغاة
و تفنى الحروب

¹³ Isà al-Nā'ūrī, *ibid.*, cit., p. 14.

و تحلو الحياة
و تصفو القلوب
و ينتصر الحب بين الشعوب

Nonostante il sangue
che si sparge,
nonostante le persone
che periscono,
nonostante le catene
e gli orrori delle prigioni,
le repressioni dei tiranni avidi,
nonostante i cannoni, i bombardieri
che vengono utilizzati
dai criminali feroci
per distruggere ciò che i secoli
hanno costruito
ed uccidere gli inermi indifesi,
vedo l'alba
che sorge dall'oscurità,
dietro la malinconia
spunta il sorriso,
sotto il sangue crescono i gigli
spargendo fragranza
e diffondendo quiete.

I tiranni svaniranno,
le guerre finiranno
e la vita sarà dolce,
i cuori si riconcilieranno
e l'amore fra i popoli
vincerà.

IL CONCETTO DI SCIENZA IN NAĠĪB MAḤFŪZ*

ORNELLA MARRA

Se si riesce ad inspirare ed espirare l'universo,
gioie e dolori saranno egualmente meravigliosi.

N. Maḥfūz

Naġīb Maḥfūz¹, nato al Cairo nel 1911 e ormai notissimo non solo nel mondo arabo ma anche in quello occidentale dopo il conseguimento del Premio Nobel 1988 per la letteratura, non ha mai amato parlare di sé, né tanto meno fornire spiegazioni sul contenuto delle sue opere e sugli influssi letterari che le caratterizzano. Molti sono i critici che tuttavia si sono dedicati all'interpretazione del pensiero e del mondo spirituale del grande scrittore, affascinati dalla sua personalità, sensibile e attenta ai particolari e nel contempo modesta e riservata ma sempre aperta al confronto.

Quello che qui ci interessa mettere in luce è il ruolo della scienza nel pensiero del grande scrittore, già spesso evidenziato da diversi studiosi a partire dalle analisi delle singole opere.

Maḥfūz ha affermato di aver sin da ragazzo avuto una particolare predisposizione per le discipline scientifiche:

* Alla Professoressa Clelia Sarnelli Cerqua dedico questo breve scritto, riconoscente per essere stata da lei introdotta alla lettura di Naġīb Maḥfūz, i cui romanzi ho gustato col suo stesso entusiasmo e la sua stessa passione per Il Cairo, città della quale ho tenuto a cogliere e a trasmettere ad altri l'idea di mediterraneità che la rende vicina alla mia Napoli.

¹ Per ulteriori informazioni bio-bibliografiche sull'autore Cfr. AA. VV., *Studi in onore di Naġīb Maḥfūz, Premio Nobel per la letteratura 1988*, «Oriente Moderno», 68, 1988.

Ero portato, a parere di tutti, per l'ingegneria o la medicina [...] Una volta abbandonato il calcio, cominciai a coltivare l'ambizione di diventare medico o ingegnere, dato che ero portato per la matematica e le scienze. Questo era l'unico motivo².

Ben lontano egli si sentiva difatti dagli interessi cui avrebbe dedicato in seguito la sua vita:

Quanto alla letteratura, la consideravo un'occupazione marginale. Avevo il massimo rispetto per il pensiero, le dissertazioni, la critica e i saggi, ma non per le novelle [...] Quel che più apprezzavo in campo letterario era l'analisi critica, quanto alla novella, non la tenevo in gran conto. Per questo motivo, non pensavo di impegnarmi seriamente nella letteratura... nello scrivere novelle; ero invece bravissimo in matematica e in scienze³.

In realtà il nostro Autore era in preda agli interrogativi esistenziali tipici della sua generazione e preferì trovarvi risposta nella filosofia:

«Ero stimolato alla riflessione filosofica. Al-'Aqqād sollevava quesiti sull'origine dell'esistenza e sull'estetica; e fu per questo che mi detti alla filosofia [...] dopo aver incominciato a leggere le dissertazioni filosofiche di al-'Aqqād, Ismā'il Mazhar e altri, essendomi destati in me – nell'approfondire le mie letture – interrogativi filosofici, mi sembrò di aver trovato la mia strada: pensai che solo la filosofia avrebbe potuto darmi le risposte che cercavo. Non è forse vero che diventa medico chi studia medicina e ingegnere chi studia ingegneria? Lo studio della filosofia avrebbe dunque risposto ai quesiti che mi affliggevano; avrei raggiunto il senso stesso dell'esistenza. Mi meravigliavo di come la gente, invece di cercare risposte nel settore filosofico, studiasse medicina o ingegneria. Naturalmente mio padre rimase sconvolto e, quando si rese conto della mia ostinazione, mi disse: «Iscriviti a giurisprudenza come i figli dei tuoi zii, per diventare giudice o consigliere!». Ma quale consigliere?... Quale giudice? Aspiravo solo a conoscere il segreto dell'esistenza? Ti rendi conto della semplicità di tale idea? Così come apprendi la medicina, puoi penetrare nel segreto dell'esistenza...⁴.

Così Maḥfūz si iscrisse all'Università King Fu'ād I (ora Università del Cairo) dove conseguì nel 1934 la Laurea di I livello in Filosofia, anche se due

² Ḡamāl al-Ġiṭānī, *Naḡīb Maḥfūz yataḍakkār*, al-Qāhira, Aḥbār al-yawm, 1978, p. 62 (trad. di O. Cattaneo). La traduzione italiana dell'opera, a cura di P. Cascone, O. Cattaneo, O. Marra e A. Mattiello, è in corso di stampa.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

anni dopo, pur avendo in corso la tesi di Magistero, decise di abbandonare gli studi filosofici per dedicarsi completamente alla letteratura⁵.

L'incontro con Salāma Mūsā (1888-1958), pensatore di matrice darwiniana ed esponente della corrente laicista egiziana degli anni '20-30, lo portò a credere fermamente, oltre che nel laicismo, nel primato della scienza sull'arte⁶. Egli affermò infatti: «Da Salāma Mūsā ho imparato a credere in scienza, socialismo e tolleranza»⁷. Nel secondo volume della *Tulatiyya*, ossia «Trilogia» (*Qaṣr al-Shawq*, 1957) viene appunto affrontato il tema del contrasto fra teoria evoluzionista e religione islamica, il quale si incarna nel dibattito generazionale fra padre (*al-sayyid Aḥmad 'Abd al-Ġawwād*) e figlio (Kamāl, in cui si identifica lo stesso Maḥfūz); il primo è radicalmente scettico e ancorato alla fede di stampo tradizionale:

[...] si era accorto che era uno studio dedicato a uno scienziato chiamato Darwin, alle sue laboriose ricerche su delle isole lontane, a fastidiosi paragoni fra diversi animali, finché il suo sguardo si era soffermato inebetito su una strana affermazione, con la quale si pretendeva che l'uomo discende da un animale e, peggio ancora, che egli si è progressivamente evoluto a partire da una specie di scimmia!

Aveva riletto, turbato, quel passo sconcertante ed era restato senza fiato davanti alla cupa verità che una creatura del suo sangue potesse nel modo più perentorio affermare che l'uomo discende dall'animale! [...] 'È questo ciò che oggi chiamano scienza? Possa allora Dio mandare in malora le scienze e gli scienziati!'⁸.

Dal canto suo, il figlio Kamāl non è immune dalla lacerazione interiore:

⁵ «Dopo il conseguimento del diploma di studi secondari, esplose in me il conflitto fra filosofia e letteratura. Durante l'ultimo anno di studi avvertii una viva inclinazione per la letteratura; scelsi così di specializzarmi in tale disciplina e in filosofia. Ma il compianto 'Abbās Maḥmūd mi comunicò che era impossibile perché in contrasto con gli ordinamenti allora in vigore. Durante la preparazione della mia tesi per il Magistero divenni preda di un conflitto acuto; ogni notte mi chiedevo: 'Filosofia o letteratura?'. Era una grave crisi interiore che rischiava di avere conseguenze pericolose e che durò fino al 1936. Avendo infine risolto l'angosciante dubbio a favore della letteratura, avvertii una profonda quiete, una quiete incomparabile, ma mi si presentò innanzi una difficoltà di tipo nuovo» (*ibid.*, p. 75, trad. di O. Cattaneo).

⁶ Cfr. D. Amaldi, *Naḡīb Maḥfūz: dalla giovinezza alla maturità*, in AA. VV., *Studi in onore di Naḡīb Maḥfūz*, cit., p. 414.

⁷ Cfr. Rasheed El-Enany, *Naḡīb Maḥfouz. The pursuit of meaning*, London-New York, Routledge, 1993, p. 13.

⁸ Naḡīb Maḥfuz, *Il Palazzo del Desiderio*, trad. di B. Pirone, Napoli, Pironti, 2002, pp. 472-475.

'Perché lo aveva scritto quell'articolo? Aveva lungamente esitato prima di inviarglielo alla rivista. Ma era come se avesse dovuto enunciare pubblicamente la morte della sua fede. Per tutti gli ultimi due anni essa aveva tenuto duro davanti alle tempeste di dubbi scatenate in lui da el-Ma'arrī e al-Ḥayyām, ma poi si era trovata come schiacciata sotto il pugno di ferro della scienza. Era stato il colpo letale! È vero, andava dicendosi: «Io non sono un miscredente, credo sempre in Dio». Ma la religione? Dov'era la religione? Volata via! [...] Che peccato, però, che non trovasse il coraggio di confessare al padre che egli credeva in quella teoria in quanto verità scientifica e che perciò si poteva fondare su di essa per formulare una filosofia globale dell'esistenza al di fuori del ristretto ambito della scienza!⁹.

La fede nella scienza e nella sua capacità di plasmare la società moderna e il futuro dell'umanità è al centro del lavoro dello scrittore fin dalle prime novelle (*Hān al-Ḥalīlī*, 1945; *al-Qāhira 'l-ġadīda*, 1946); d'altronde una lettura bramosa di saggi scientifici contraddistingue da sempre la sua formazione:

Oltre a libri di letteratura e d'arte leggo anche opere scientifiche. Ciò mi porta a impegnarmi con più testi contemporaneamente: la mia è una vera e propria avidità per la lettura [...] Oggi se mi capita sotto gli occhi un libro di civiltà o di scienza lo preferisco a un romanzo o a un'opera teatrale, forse perché la seconda metà del XX secolo non ha prodotto letterati di spicco¹⁰.

Altrove il Nostro torna a ribadire questa sua passione dando anche le motivazioni della sua filosofia scienziata:

Mi interessano molto le letture scientifiche e mi appassionano soprattutto quei libri che riassumendo alcune teorie le rendono accessibili alla massa. La scienza diventa così per me più interessante della stessa letteratura perché, pur essendo vero che quest'ultima trasmette emozioni, stile ed esperienze di vita, non si può negare che la cultura generale si trova essenzialmente nella filosofia e nella scienza. È da notare, inoltre, che leggere la scienza è diverso dall'aver fede in essa. Io credo nella scienza e il merito spetta a quei pensatori e a quegli scrittori che l'hanno diffusa. Tra loro ricordo in particolare Salāma Mūsā, il quale ci ha segnalato il ruolo della scienza nella civiltà contemporanea. Sebbene però i metodi scientifici moderni differiscano da quelli del XIX secolo, non c'è dubbio che oggi la scienza è caduta dal proprio piedistallo, se così si può dire, nonostante i continui progressi¹¹.

Sulla stessa linea è il discorso fatto da uno dei personaggi di *al-Sukkariyya* (1957), terzo volume della *Trilogia*:

⁹ *Ibid.*, pp. 477-479.

¹⁰ Ḡamāl al-Ġiṭānī, *Naḡīb Maḥfūz yataḍakkār*, cit., p. 92 (trad. di O. Marra).

¹¹ *Ibid.*, p. 82 (trad. di O. Marra).

La scienza è la base della vita moderna; dobbiamo studiare le scienze e rieducarci a una mentalità scientifica; chi ignora le scienze, fosse pure un genio, non appartiene al ventesimo secolo. Anche i lettori debbono essere partecipi della scienza che non va più considerata dominio esclusivo degli scienziati; senza dubbio tocca a questi divenire esperti, approfondire lo studio, dedicarsi alle ricerche e alle scoperte, ma ogni persona deve illuminare il proprio spirito alla luce della scienza, abbracciare i propri principi e metodi, adottarne lo stile. La scienza deve prendere il posto occupato dall'arte della divinazione e della religione nel mondo antico...¹².

Nel romanzo *Awlād ḥāratinā* (1959)¹³, il cui tema è la ricerca dei valori spirituali eterni, ai profeti biblici e coranici (Adamo, Mosè, Gesù, Muḥammad) viene affiancato come protagonista di un ciclo storico successivo a quello attraversato dal Profeta dell'Islām, lo scienziato moderno ('Arafa), il quale alla fine è addirittura responsabile della morte del antenato Ḡabalawī (Dio): «[...] ricorda che ogni epoca ha i suoi profeti e che quelli della nostra sono gli scienziati»¹⁴. Qui la scienza sembra ereditare il ruolo tradizionale della religione nella riforma della società umana¹⁵: «La scienza è la magia, la luce, la guida dell'umanità e i miracoli che questa compie; essa è la religione dell'avvenire»¹⁶, a patto però che essa venga utilizzata per il servizio dell'uomo e non per la sua distruzione. Infatti anche in *al-Sukkariyya* è detto:

La scienza è il linguaggio delle menti e l'arte quello di tutta la personalità dell'uomo! [...] La scienza unisce gli uomini alla luce delle sue idee mentre l'arte li unisce in un elevato sentimento di umanità; entrambe servono all'evoluzione di tutti gli esseri umani e a spingerli verso un avvenire migliore...¹⁷.

Parimenti nel più recente *Layālī alflayla wa layla* (1982)¹⁸ Maḥfūz mette in guardia il lettore dall'abuso del potere scientifico da parte dei potenti; vi si sottolinea altresì come «La conoscenza non si acquisisce attraverso molteplici narrazioni, bensì attraverso la ricerca e la pratica costante del sapere»¹⁹, concet-

¹² Naghib Maḥfuz, *La via dello zucchero*, trad. di C. Sarnelli Cerqua, Napoli, Pironti, 1992, p. 132.

¹³ Nagib Maḥfuz, *Il rione dei ragazzi*, trad. di M. Murzi, Genova, Marietti, 1991.

¹⁴ Naghib Maḥfuz, *Ibid.*, p. 132.

¹⁵ Cfr. Rasheed El-Enany, *Naghib Maḥfouz*, cit., p. 21.

¹⁶ Naghib Maḥfuz, *La via dello zucchero*, cit., p. 152.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Nagib Maḥfuz, *Notti delle mille e una notte*, trad. di V. Colombo, Milano, Feltrinelli, 1997.

¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

to che si rinviene anche altrove: «La cosa più importante non è la conoscenza, ma l'azione»²⁰. La scienza, identificata in *Awlād ḥāratinā* con la magia, ha dunque uno scopo sociale:

Quando le condizioni di vita della gente migliorano, la vita acquista più valore. Ognuno che sia felice sente il bisogno di darsi da fare per portare altri alla felicità[...] I maghi riuniranno le forze per combattere la morte. Chiunque ne sia capace, si occuperà di magia. Così la morte sarà minacciata di morte²¹.

Ed ecco infine un'esclamazione un po' estrema per un musulmano, che Maḥfūz mette sulle labbra di 'Arafa: «'Dio è onnipotente!'. Poi, dopo un po' di silenzio, sussurrò: 'È la stessa cosa con la magia. È onnipotente!'²². Sulla sua posizione in ambito religioso, lo scrittore non si è mai apertamente pronunciato, ma le sue opere lasciano intendere che è l'Islām *ṣūfī* che nel tempo lo ha convinto maggiormente: d'altronde, egli ha chiaramente espresso il suo pensiero in un aforisma: «L'uomo è più vicino a Dio quando esercita correttamente la libertà che gli è stata data»²³.

²⁰ Nagib Mahfuz, *Il rione dei ragazzi*, cit., p. 364.

²¹ *Ibid.*, p. 403.

²² *Ibid.*, p. 361.

²³ Nagib Mahfuz, *Echi di una autobiografia*, Napoli, Pironti, 1994, p. 108.

THE KITĀB DAF' AL-HAMM
BY ELIA ARCHBISHOP OF NISIBIS:
A TRANSPARENT STYLE FOR A TRANSPARENT THOUGHT*

ANNA PAGNINI†

It happens sometimes to come across texts in which the style of the language is perfectly coherent and responding to the substance of the text, so much so that the two elements identify themselves into each other in such a perfect way that it would be hard to set them apart and analyze them separately. The analysis of the style itself becomes a proper guide to the comprehension of the text and of its purposes. I do not mean here to refer to those texts in which the linguistic style so evidently becomes the substance itself of the artistic expression (I will mention *Les exercices de style* by R. Queneau, *par excellence*). I would rather refer to those texts wherein the form seems to comply with the content in such a docile and precise way as to appear almost transparent.

I have been working lately at one of these texts, the *Kitāb daf' al-hamm* (DH) by Elia Nestorian archbishop of Nisibis¹ (975-1046), dating 1027.

* This is the text of a contribution lectured at the XIX Congress of the UEAI (Union Européenne des Arabisants et Islamisants) held in Halle in September 1998.

¹ An exhaustive study on the figure and work of Elia is in S.Kh. Samir, *Foi et culture en Irak au XI^e siècle. Élie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot and Brookfield, Variorum Collected Studies Series (CS 544), 1996.

1. Nature and Structure of the Book

It is a sapiential book upon virtues and vices addressed to visir Abū 'l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn 'Alī 'l-Mağribī (981-1027) who had repeatedly asked for a *risāla* in order to «chase back sadness and worries»². Elia draws up a sort of spiritual guide where he indicates in the acquisition of virtues and in the chasing of vices the instrument to free oneself from the anguish of the soul. The aim of the book is at one time demonstrative and persuasive, and both the construction of the text and the style of the language are marked by extreme clearness. The progress of the reasoning is built upon subsequent and consequential passages similar to those of a mathematical demonstration. A good example of this way of proceeding can be found in the author's strongly programmatic introduction. The following are its opening lines:

Given that the worries are as many as the afflictions are,
and the joys are as many as the graces are
and given that your afflictions are many
but the graces of the Lord the Almighty onto you are many more,
it follows that your worries are many but your joys are many more.
If joys exceed afflictions
it follows that gratitude must exceed ingratitude (0, 1-4)³.

In the above mentioned quotation we can notice that, after a premise that proceeds by oppositions, a conclusion follows that becomes in its turn a premise for a further conclusion.

² See the letters between Elia and the visir Abū 'l-Qāsim in S.Kh. Samir, *Le «Daf' al-Hamm» d'Élie de Nisibe: Date et circonstances de sa rédaction*, «Orientalia Lovaniensia Periodica», 18, 1987, pp. 99-119, on p. 106 (par. 31 of the letters edition).

³ The subdivision and numbering of the text have been shaped on the new edition of the text by Samir Khalil Samir, that will soon be published together with its first translation (an Italian one made by the author of this paper). [cf. Elia di Nisibi, *Kitāb Daf' al-Hamm. Il Libro per scacciare le angosce*, ed. critica a c. di S.Kh. Samir, introd. a c. di P. La Spisa-S.Kh. Samir-V. Sagaria-Rossi, trad., note ed indici a c. di A. Pagnini, Torino, Zamorani (PCAC 9), on print. C.B.]

The DH develops into twelve chapters, each analyzing one virtue and the opposite vice. The first six virtues are deemed «religious» (*faḍā'il dīniyya*) helping drive «general» worries away (namely: religiosity vs irreligiosity, gratitude vs ingratitude, the mastering of passions vs unrestraintness, humility vs pride, mercy vs mercilessness, repentance vs unrepentance). The remaining six are considered «rational virtues» (*faḍā'il 'aqliyya*) helping drive «particular» worries away (namely: reasonableness vs instinctivity, the acceptance of the wise man's advice vs obstinacy, good temper vs bad temper, generosity vs avarice, justice vs injustice, mildness vs arrogance). Inside each chapter we find, as a description of the virtue, a great many maxims and sayings from the sapiential heritage of the Greeks, the Persians, from the Bible, the Eastern Christianity, as well as from the Islamic wisdom and moral heritage and the bedouin anecdotal and proverbial tradition.

The interest of the DH is manifold. It represents a precious testimony of a remarkably rich cultural environment capable of incorporating and assimilating various ancient traditions. This text, besides, is a sign of that deep friendship that tied two eminent personalities of the Christian and Muslim communities of the eleventh century. Therefore it bears witness of the shared values lying at the heart of a dialogue among equals. The aspect of the book that will be analyzed hereafter is its linguistic style that, as said before, is particularly significant of the literary nature of the DH and closely connected to its purposes. The analysis of the style, not limited to the mere descriptive aim, enables to dwell on the author's personality and his conception of the language.

2. Which are in Elia's Opinion the Major Qualities of a Language?

The remarks concerning the style of the DH are based on the one hand on some statements by Elia himself upon the language and on the other hand are based on the direct analysis of the text. Elia, a great figure of the Eastern Church and a thorough medieval scholar, cultivated manifold interests and wrote with skill and wit not only about theology, but also about philosophy, history, astronomy and grammar. On the occasion of a debate with visir Abū

'I-Qāsim about the merits of Syriac in respect of Arabic, in the sixth of his *maḡālis*⁴, Elia supplies some precious hints. The choice of the characteristics upon which he bases the comparison between the two languages lets us infer which, in his opinion, are the basic points of a language, its major qualities. He mainly takes into account some aspects of syntax, of punctuation, of handwriting, of the linguistic register (literal vs figurative) and for all of them he insists on an identical quality: the priority of clearness, meaning that the best language is the one which leaves the least ambiguity of interpretation (the recurrent term in the debate is *iltabasa/lubs*⁵). The debate is of interest in that irrespective of the criticism to the Arabic language (in which however Elia wrote many of his works) the author, showing a definite appreciation for the clearest language, reveals at the same time what is his ideal of linguistic style. As a matter of fact the comparison between Syriac and Arabic is a good opportunity for a defence of the Christians in respect of the Muslims⁶. The criticism that at the beginning was concerning the language, in fact, shifts to a criticism of the *kalām*, the Islamic theology. The same fault of ambiguity and lack of clearness observed in the language is reflected on the speculative thought of the Muslims.

The preference for clearness and logicity is an important indication which we find out as being the cornerstone of Elia's style. The DH stands as a demonstration of how Elia realizes his ideal of writing.

3. Structure of the Chapters

As I mentioned before, DH is essentially a book of maxims organized in a rigid logical frame. After a general introduction, all the twelve chapters follow the same structure. Each chapter opens with the definition and description of a

⁴ The edition, translation, notes and introduction to the text are in S.Kh. Samir, *Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'i'rāb au XI^e siècle entre Élie de Nisibe et le visir Abū 'I-Qāsim*, «Mélanges de l'Université de Saint Joseph», 49, 1975-76, pp. 617-649, to which it follows S.Kh. Samir, *Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe*, *ibid.*, 52, 1991-1992, pp. 227-367.

⁵ See Samir, *Deux cultures*, cit., p. 640, note 4.

⁶ See Samir, *Langue arabe*, cit., pp. 233, 239 and 241.

virtue and with the good effects of that virtue upon man: he who possesses it will diminish his worries and increase his joys. The opposed description and definition of vice follows, of the bad effects it leads to, and of how man affected by it will increase his worries and diminish his joys. As an example we may quote the *incipit* of chapter two:

The second quality needed to drive worries away is gratitude.

It consists in praising the benefactor for the benefits given, letting his merits be known and mention his benevolence.

All this has the effect of increasing grace by the Lord the Almighty and sincere love by the people.

He who enjoys the abundant mercy of God and the love of the people

increases his joys and diminishes his worries.

The contrary of gratitude is ingratitude.

It consists in denying the benefits given by the benefactor in hiding his merits and preventing from mentioning his benevolence.

All this has the effect of ceasing the mercy of God

and of arising people's blame upon him.

He who has been deprived of the mercy of God and who is the object of people's blame

increases his worries, bears his afflictions and diminishes his joys (II, 2-9).

At times further considerations regarding that particular virtue or vice follow. Then starts the quoting of maxims, which covers by far the most substantial part of each chapter.

As shown in the example, the opposition between virtue and vice is very precise and underlined by a perfect parallelism between sentences and the use of opposite word pairs. The very use of parallelism and oppositions seems to be the dominant and uniforming feature used by Elia in DH. We can recognize it both in the framing text and in many maxims throughout the book.

4. Why a Book of Maxims?

The choice itself of the maxim as a literary genre is quite significant of the importance that Elia entrusts to the style of his writing. The maxims convey abstract concepts which are meant to have a universal value and are meant to set themselves as ethic and moral fundamentals of a certain society. The unquestionability of such concepts needs an adequate linguistic form, capable of arising on the addressee an immediate response.

It is well known that the linguistic form of the maxim can, by itself, induce to a judgement of truth⁷. This achievement is obtained by special care in the construction of the sentence. As in other kinds of gnomic speech, we find the omnipresence of figures of binarism and symmetry: syntactic parallelism, semantic opposition and repetition. As already observed for the *matal*⁸, binarism is functional to the closed speech since it is based on a mechanism of question/answer⁹, anticipation/resolution. The second part of the maxim regularly echoes the elements of the first part. It represents a sort of compensation, closing the sentence, the specularity and the symmetry marking the limits of it.

5. Syntactic, Semantic and Logical Structures of the Maxims of the DH

Let us examine now some examples of different syntactic, semantic and logical structures of the maxims of the DH. The most evident feature is a syntactic parallelism in support of a semantic one in a quite simple construction:

It is said: «The religious man is not arrogant,
the noble man is not disloyal
the wise man does not lie
the believer does not slander» (I, 104).

⁷ See M.T. Biason, *La massima o il «saper dire»*, Palermo, Sellerio, 1990, p. 11.

⁸ See A. Pagnini, *Matal e verso a confronto. Una questione di poetica araba classica alla luce di un'analisi paremiologica*, Firenze, Dipartimento di Linguistica dell'Università di Firenze (Quaderni di Semitistica 20), 1998, pp. 117-124.

⁹ According to the terminology of A.J. Greimas, *Du sens*, Paris, Seuil, 1970, p. 313.

Syntactic parallelism often sustains a semantic opposition which enhances it:

If you set your trust in the wise man he will keep your trust
if you are at his side he will be amiable with you
if you seek advice from him he will advise you sincerely.
If you set your trust in the foolish man he will betray you,
if you are by his side he will offend you,
if you seek advice from him he will induce you into error (VII, 137-138).

The structure of parallelism accompanied by opposition is also to be found in more articulated sentences:

It is said: «The misfortune wherefore man is not pitied is conceit,
and the grace wherefore man is not envied is humility» (IV, 73).
Said (Salomon): «Who gives alms does not become poor by his giving freely
and the blessing falls upon his riches.
Who denies alms does not become rich by his keeping what he owns
and the blessing withdraws from his house» (V, 32-33).

Sometimes, inside a parallel structure, a repetition of equal words, although exchanged in their order, is added to a word pair:

A sage said:
«The wise man preserves himself by using his belongings
and the foolish man preserves his belongings by using himself» (VII, 112).

Syntactic parallelism, moreover, is apt to support some logical figures that significantly mark the style of the DH. Let us observe them in detail.

There is a structure progressing by passages and logical concatenations, in a way similar to a syllogism, even if the conclusion is missing and remains implicit. In the following quotation we have two examples of this:

It is said: «Who has no culture has no intelligence,
who has no intelligence does not perceive any responsibility.
Who has no honesty has no shame,
who has no shame has no faith» (VII, 252-253).

We might render it as: $A=B$, $B=C$, while the passage $A=C$ is by the addressee to be made (for the first example: A is he who has no culture, B is he who has no intelligence, and C is he who does not perceive any responsibility. The implicit passage is: who has no culture does not perceive any responsibility).

The same structure may also be enriched in its passages:

It is said: «Riches are a protection to the body
the body is a protection to the soul
the soul is a protection for faith,
since there is nothing having a similar value
nor a belonging which we can barter it with» (I, 105-106).

There are maxims based on a structure similar to a proportion:

It is said: «Food is necessary to the body,
wisdom is necessary to the mind,
if the mind lacks wisdom it perishes
like the body perishes if it lacks its necessary food» (VII, 63-64).

This type of maxim can be thus schematized: $A:B=C:D$ (food stands to the body as wisdom to the mind).

Quite frequent are the maxims based on the principle of reciprocity; in this case the terms of the proportion are laid out differently:

A wise man said:
«Do not enjoy for another man's error
because he who enjoys of another man's error
will see other people enjoy for his own error» (VII, 242-243).

Here, after an exhortation which works as a premise the maxim follows in the way of a proportion $A:B=B:A$ (A does to B what B will do to A).

According to the scheme of a proportion we find also other logical arrangements:

Said Salomon in his wisdom:
«He who ignores the poor neglecting what is necessary to him
and does not assist him when he is in time of need

will see God ignoring him when he will implore for help» (V, 29).

This maxim is schematizable in $A:B=B:C$ (i.e. the poor stands to you as you stand to God).

The last logical figure assimilable to a proportion can be described as $A:B=A:C$, for example:

It is said: «Who dominates his soul
and imposes on it the fulfillment of his own duties
may dominate his fellow creatures
and ask of them the fulfillment of their own duties» (VII, 235).

This maxim suggests a parallel between the relation of man with his own soul and the relation of man with his fellow creatures.

6. The Dialogued Style

Some maxims of the DH are included in a short dialogue and convey moral exhortations given by a wise person who is being questioned. The dialogue has a didactic and persuading function: it leads the addressee of the maxim by the hand through consequent logical passages. It is also a device to give emphasis on the maxim that usually closes the dialogue. Many of the sayings come out as pieces of advice given to their sons by famous wise men. The maxims in the dialogued style often maintain the logical structures illustrated above.

Buzurjmihir once was asked:
«Which is the greatest virtue a man can possess?»
He answered: «Faith that protects him».
They asked: «What if he does not possess it?»
He answered: «Reason to guide him».
They asked: «What if he does not possess it?»
He answered: «Knowledge that makes him precious».
They asked: «What if he does not possess it?»
He answered: «Riches to support him».
They asked: «What if he does not possess them?»
He answered: «Silence to hide him».

They asked: «What if he does not possess it?»
He answered: «Fire to burn him» (I, 272-277).

Here we have a proceeding by subsequent steps in a decreasing order of the virtues a man may possess. The dialogue constructed upon repetition and parallelism aims at creating expectation and arouse attention.

One more example of dialogued style where, instead of syntactic figures, we can find the logical figures described before is:

A monk is said to have heard
a man cursing another man for having harmed him.
«O Lord» he said «hasten his punishment and have no mercy on him».
The monk said to him: «Do you know that God the Almighty is just?»
«Yes» the other answered.
The monk went on: «And do you know you are guilty in His respect?»
«Yes» he answered.
The monk said: «And then since God is just and His justice is impartial
when He hastens His justice upon that man
He shall have to hasten His punishment upon you too.
That's how your cursing will fall back against yourself.
You had better instead ask of God to have mercy on your enemy
and so He shall have mercy on you» (I, 289-295).

At the basis of this short dialogue lays the logical figure of the proportion $A:B=A:C$ where A is God, B is the cursed man and C is the cursing one. The proportion suggests equality between B and C.

7. The Taste for Numbering

Another stylistic feature of the DH, both in text written by Elia himself and in the maxims he quotes, is a peculiar taste for subdividing and numbering, and for proceeding by points. The concept becomes clearer if we subdivide it into its various components:

There are two kinds of worries:
general and particular ... (0, 27).

or else:

It is said: «Reason is composed of two parts:
instinctive reason and trained reason ...» (VII, 28).

The numbering is functional also to give an idea of completeness:

The most efficacious religious virtues
to drive away the afflictions not depending upon our will
are six qualities.
The first is ... (0, 64-65)

or again:

It is said: «... The reason of man is not perfect
unless he does not exhibit the following ten qualities ...» (VII, 48).
«There are three things that prove the reason of him who possesses them ...»
(VII, 54).

It is said: «Five are the kinds of men
nobody must fraternize with and have for companions ...» (VII, 86).

This last feature of the style of DH also contributes to that sense of precision, of clarity and indisputability which seems to be the underlying aim of Elia's stylistic choices.

8. The Style of Writing as a Mirror of Elia's Conception of the Language

May I now, before concluding, resume the debate upon the qualities of Syriac vs Arabic in the sixth *mağlis* where we find a hint of a further aspect characterizing Elia's style that will allow us to pass from stylistic features to more general considerations on the author.

At a moment¹⁰, the visir questions Elia about the metaphorical use of words (the *mağāz*) evidently hoping to obtain a score in favour of Arabic (and

¹⁰ Samir, *Langue arabe*, cit., pp. 302-305 (parr. 227-241).

the Arabs), but Elia answers stating that to use the *mağāz* is a defect, unless it is strictly necessary. Even if the use of the literal register of the language (*ḥaqīqa*) implies a greater effort by the speaker – he continues – it is easier for the addressee who is not at a loss in the interpretation and in the possible misunderstanding of the message.

Elia's predilection for the literal use of the language corresponds to a trait of his style. The DH is almost completely devoid of figurative speech. We just find few comparisons, used to better emphasize some statements, or to underline an opposition (VII, 71-72), and still fewer metaphors (XI, 77-79). This is a typical feature of maxims and constitutes the major discriminating point of the maxim as compared to proverb. As already hinted at, what the two genres share is the identity of the formal principle of binarism. The argumentation on the literal vs figurative speech, inside the sixth *mağlis*, is a proof that such debate shifts from merely linguistic observations (such as those on syntax) to questions involving taste, stylistic choices, linguistic habits, in a word, to the use the speakers make of the language. At this point of the debate it is no longer a question of Syriac or Arabic, but of Syriacs and Arabs, and therefore a question of which use Christians and Muslims make of the language, and of how this use reflects a greater or lesser preference for clarity. This stage of the debate is the intermediate passage for the final question of the *mağlis*, that is about *kalām*.

It is clear that for Elia speaking about language means speaking about the thought that the language conveys, and that the thought and its linguistic expression are for him two elements depending necessarily one on the other: a clear and unambiguous style of language let emerge an adamant thought, an incontrovertible logic.

Elia, with his refusal of *mağāz*, expresses his lack of interest in the poetic and evocative potentialities of the language. He refuses the emotional persuasion in favour of a rational persuasion. The formal beauty seems not to be his primary concern and in his style the language seems to be subdued to the thought, a means of the logical demonstration.

Yet, as we could observe, the aseptic style of the almost mathematical demonstration enacted in the DH is not at all devoid of a formal research. The

writing of Elia, as well as the maxims he has accurately chosen, avails itself of a refined language, exploited in all its persuasive capability. The parallel arrangements, the emphasis on oppositions, the strength of binarism, all of them show us the careful attention for a style that induces to a superimposition of language on thought, to a transparent flowing of one into the other.

As said before, the persuasive goal of the DH induced Elia to compose a book of maxims and, in doing this, it seems that Elia has chosen for the whole book the style, the cypher, of the maxim itself. The astonishing characteristic of the DH, in respect to other Arabic collections of maxims (like the *Kitāb ādāb al-falāsifa* by Ḥunayn ibn Ishāq, the *Kalim al-rūḥāniyya* by Ibn Hindū, the *Muhtār al-ḥikam* by Mubaššir ibn Fātik, etc.) or *adab* books (like the *Kitāb al-adab al-kabīr* by Ibn al-Muqaffa', the *Kitāb 'Uyūn al-aḥbār* by Ibn Qutayba, parts of *al-'Iqd al-farīd* by Ibn 'Abd Rabbih, *al-Ḥikma al-ḥālida* by Miskawayh, etc.) – with which the DH shares a number of its quotations –, is its coherence and its stylistic uniformity between the text written by Elia, the frame, and the texts of the maxims that he integrates to it. The author, in this way, shows a great skill in hiding behind the quotations and, at the same time, in never losing the control over the strict plan of the work, thus extending to the whole book the indisputability of a maxim.

FEDELITÀ E PASSIONALITÀ
NELLA TRILOGIA DI NAĞĪB MAḤFŪZ

BARTOLOMEO PIRONE

Leggere un'opera di Nağīb Maḥfūz e non essere coinvolti in una fiumana di sentimenti che ci trascinano e ci fan toccare quasi con mano un modo di far narrativa non comune da parte degli scrittori arabi contemporanei, è cosa ben difficile. La varietà dei personaggi, il minuto scandaglio delle loro anime e delle loro più remote zone di confronto positivo e negativo con la vita di ogni giorno, il loro emergere e soggiacere tra la ridda di passioni travolgenti e di appagate mète, la non irrilevante funzione dello stile al trascinare di una atavica storia graffita in cuori frastornati dal porsi e riproporsi di diverse religioni, l'aquila della ricchezza, del fasto e dell'opulenza, non di rado contigua al baco della povertà, dell'indigenza e della miseria, accompagnate, la prima, dalla fertilità di una vita colta e raffinata e la seconda dallo squallore di umiliante ignoranza, sono temi centrali della narrativa di Maḥfūz. Ed è di questo universo di persone e creature che depongono il seme della loro sopravvivenza nel ventre della vita che li genera per rigenerarsi, ciascuno a modo suo, che vorremmo qui analizzare, sebbene in maniera succinta, alcuni aspetti inerenti al mondo della passione e della emotività. Perché è in queste due dimensioni del sentimento che confluiscono tutte le altre qualità, positive e negative, di cui Nağīb Maḥfūz tratteggia i suoi personaggi nel variegato mosaico dell'ego assoluto dei protagonisti e degli epigoni. Alla voce antica e contemporanea dell'Egitto egli dona la superba grafia del suo cālamo e si cinge, in cambio, del diadema della sua passata avventura nella storia. A noi è sempre sembrato, leggendolo e rileggendolo, che Maḥfūz abbia affidato, tanto alla passionalità quanto alla fedeltà, ogni altra possibile sfumatura del sentire dei sensi e dello spirito. Amore e

odio, calma e ira, tenerezza e durezza, longanimità e insofferenza, moderazione e sfrenatezza, generosità e tirchieria, continenza e lussuria, frugalità e ingordigia, virtù e vizio, fede ed empietà sono ciascuno rapportabili ad una certa intensità o sfiancamento della fedeltà ad una scelta di vita e della passionalità che tale scelta accompagna e sorregge nel necessario vivere quotidiano. Sono, questi, caratteri generali dell'affettività che forma lo spessore interiore di ciascun personaggio di ogni opera di Maḥfūz e, in modo particolare, di quelli che animano e fanno pulsare la connivente operosità dei quartieri del Cairo nello stupefatto intreccio della Trilogia.

Sarebbe invero del tutto interessante procedere ad una esposizione dei paralleli che intercorrono tra la trama immaginaria della Trilogia e la vita, seppur idealizzata, che Naḡīb Maḥfūz ha realmente vissuto. L'analisi delle diverse intensità partecipative ed emotive con cui concepisce, plasma e piega i suoi personaggi gioverebbe, senza ombra di dubbio, a meglio definire lo spessore umano, etico, religioso, politico e sociale di cui lo scrittore ha sempre dato testimonianza in ogni cosa che ha fatto. Ciò, naturalmente, ci porterebbe ad un discorso globale sulla complessità del suo ruolo e ad una approfondita indagine sui percorsi e sulle tappe della sua maturazione artistica non trascurabile se, come ben si sa, gli ha fruttato la designazione al Nobel della letteratura nell'anno 1988, forte anche del riconoscimento già mietuto in patria nel 1957 quando aveva meritato un premio nazionale per le belle lettere proprio grazie alla Trilogia, scritta tra il 1956 e il 1957, dopo circa cinque anni di apparente inoperosità, figurando a giusto titolo accanto ai grandi Ṭāhā Ḥusayn, al-'Aqqād, Yūsuf Idrīs, Tawfiq al-Ḥakīm e altri. Quest'opera poderosa, raffinato mosaico e ampio affresco della vita cairota tra il 1917 e il 1944, in frenetiche albe e tumultuosi tramonti, con notti trepide e lussuose quando non provate dal dolore e dalla paura della morte, si divincola nelle vene di una famiglia, assurta ad ultima metamorfosi della gloriosa saga di antiche dinastie egizie, che gravita attorno alla maestosa figura di 'Abd al-Ġawwād, imponente *sayyid* che avanza sì appoggiato ad un bastone, ma che ha una colonna vertebrale eretta, fiera dimensione di uno spirito sicuro di sé, confortato dal benessere e dalla stima di svariate categorie di altri personaggi della vita borghese e politica dell'intero quartiere, protetto dalla stabilità e dalla sacralità della moschea di *sayyidnā* al-Ḥusayn che diventa, per così dire, il *miḥrāb* dell'afflato religioso e puramente islamico che sommuove lo spirito di alcuni membri della famiglia di cui egli è

e resta il padre-padrone indiscusso. In verità non sono rari i momenti in cui viene da pensare ad un'altra ardua opera del patrimonio nostrano, a quel turbidissimo universo di ambizioni e di miseria dei *Malavoglia*, dove ad ogni grido umano sopravviene la rassegnata stagione di un tempo che restituisce alla creatura la sua essenziale dimensione di caducità e di impotente finitezza. Il minuscolo regno di questo despota, a tratti tuttavia tenero e appassionato genitore nonché fragile e ridicolo amante e generosissimo amico, è costituito dalla sua sposa Amīna, dalle figlie Ḥadīġa e 'Ā'īša, dai figli Yāsīn, Fahmī e Kamāl e da chi per matrimonio, amicizia e relazioni occasionali subentra ad ampliarne i confini. Si crea così un universo di sentimenti di contrastanti umori, un magma umano ribollente di virtù e di vizi, una quotidiana animazione di vicoli e straducce e case e palazzi dove occhi furtivi e nascosti preparano la strada a repulsioni o ad acquiescenze di corpi vogliosi. Il suo è perciò il regno del tempo e dello spazio, misuratori di pulsioni e di quiete, di fedeltà e di passione.

A nessuno sfugge la straordinaria efficacia descrittiva con cui Naḡīb Maḥfūz ci presenta Amīna come figura che sembra staccarsi dalla quotidianità con assoluta mancanza di tempo e di spazio, pur se scansioni di vita s'alzano dalle viuzze e dai vicoli animati di arti e mestieri del quartiere *al-Ġamāliyya* e da una sorta di mostruose abitudini personali scandite da gesti e segni senza tempo, abituata qual era, ad esempio, a svegliarsi «senza aiuto di una sveglia o di altro», animata da una «percezione cosciente», da una «intuizione intima, sorta di orologio cosciente». Con Amīna la fedeltà del tempo è legata alla fedeltà dell'intimità, di quel nascosto santuario sul cui altare si consumano le offerte di una sposa fedele, di una madre misericorde e di una credente pia e verace. In tal modo diviene ella stessa tempo e spazio del proprio io e della sua fedeltà, che ha il sapore di antica saggezza egizia ma mai posseduta in assoluto, come in lei, dalle stravaganti regine delle dinastie. È, la sua, una fedeltà che, oltretutto, la salvaguarda dalla noia, soffocatrice di altri moti passionali del labirinto carnale e luminescente dell'animo della gente del Cairo, compresso tra due o più palazzi, schiavo di una tirannia che è tempo e linguaggio delle pietre, non tanto antiche come quelle dei templi ma più vicine al non remoto retaggio di un Islām che trasuda dalle pareti di sontuose dimore di sultani mamelucchi. La fedeltà di Amīna è emblematica di un costante attrito tra il passato e il presente, mai avvinghiati nel vortice di amplessi concubini e neppure tanto estranei l'uno all'altro per non dare promesse di un futuro ad un Egitto di cui Naḡīb

Mahfuz rincorre un'anima non ancora riemersa. Non interessano più i fasti, le leggende, le meraviglie di un'epopea, ma le sensazioni, i pensieri, le attese di un volgo che sta uscendo da una dominazione straniera che vuole una sua arte popolare, un suo affresco di moniti universali. La compostezza di Amīna non è in contrasto con le agitazioni del popolo, ne è la necessaria conseguenza. La sua gigantesca statura di sposa e di madre, fedele la prima e gioiosa la seconda, è riverbero di una lunga domestichezza con la solitudine, affonda il coltello dell'implacabile analisi dei sentimenti in una delle più sofferte e sofferenti dialettiche dell'anima femminile araba. Di quale virulenta passione poteva essere capace una ragazza andata sposa a quattordici anni e prematuramente sola con gli incubi di una favolistica popolare abitata da *ǧinn*, spiritelli, folletti e mostri dell'immaginario irreali? Pur se padrona di una immensa casa, era «timorosa». Dicevamo che lo scandaglio del pianeta passionale, virtuoso o vizioso, di Naǧīb Mahfuz è uno degli aspetti delle tecniche descrittive più singolari del suo scrivere.

Questa fedeltà di Amīna al suo ruolo sociale, ma soprattutto alla sua autentica vocazione di donna, sposa e madre, le viene restituita unicamente dalla pura e semplice presenza dell'«altro», dello sposo, del padre dei suoi figli. Più che in termini di coerenza, la sua fedeltà va letta e percepita in termini di «fede» e di ancoraggio ad una certezza assoluta; nella figura comprimaria del marito trovano concretizzazione i suoi sentimenti, le sue pur semplici voglie di donna, così poche, in verità, e tuttavia mai sognate, vagheggiate e carezzate. Perché, sennò, si chiamerebbe Amīna? Non a caso il suo uomo è, per tutta la trama del romanzo, il grande 'assente' al mondo dei suoi sensi, al suo corpo, alla sua debolezza di donna, ma non ai suoi sentimenti e, soprattutto, non alla sua anima. La lenta e quotidiana crescita nella fedeltà la porta inesorabilmente all'annientamento dell'io nel suo ruolo di sposa obbediente e sottomessa, e tuttavia le dà modo, attraverso una costante riflessione su ogni attimo da lei consumato con discrezione, di assorbire, in suddetto annientamento, l'assimilazione di ogni rumore, voce, pettegolezzo, uso e abitudine che le giungono dai vicoli e dai palazzi vicini. Amīna è un essere che crea senza parole, ma nel silenzio, un primordiale silenzio delle cose antiche che non muoiono mai. Nessun altro personaggio di tutto il romanzo è altrettanto creativo come lei di umanità e di storia delle cose essenziali della vita. La consapevolezza di questa dimensione, che finisce addirittura con il confortare in modo reale e concreto l'assopita esigenza di avere una donna tutta per sé in ogni momento e circostanza da parte dello sposo che passa di moglie in moglie e da una donna

all'altra, le fa vincere il demone della gelosia e, forse, le suggerisce di vincere, come ci sembra dalla narrazione, tale sentimento alla luce di quel passo in cui il Corano stesso consente di avere più di una moglie.

A questo punto potremmo chiederci se Amīna è donna di passionalità e di sola fede. Perché tutto le riesce 'sopportabile'? Non sarebbe, questa sua longanimità, espressione di una fede radicale, estrema conseguenza del suo religioso rapportarsi a Dio in tutto ciò che la fede le detta e le suggerisce di fare nei confronti dello sposo, dei figli e della famiglia in genere? Non si riesce a capire appieno, in verità, se la descrizione così minuta di questo straordinario universo di sentimenti e lotte che trasmuta poi in irenica assuefazione al divenire sia di per sé drammatizzazione della solitudine esistenziale di Amīna oppure voluta e perseguita esaltazione di un modello e tipo di donna che potrebbe singolarmente essere rapportato a quella lunga teoria di altri femminili caratteri che popolano la Trilogia. Di amore e stupore ricca, Amīna affronta taciturna ogni comparsa del marito, di giorno e a notte fonda, quando l'acre sapore di un sudore fornicatore le restituisce l'idolo dei suoi pensamenti, delle sue attese, dei suoi sogni già vissuti, delle sue certezze e consolazioni di madre feconda, 'ape' di un alveare di cui è indiscussa regina. Singolarmente significativo quanto al suo ruolo di regina di un regno di cui ella era in fondo anche l'unica suddita, è che a quaranta anni si sistema su un materasso di fronte al divano, «non riconoscendosi il diritto, in coscienza, di prendere posto accanto al marito». Malamente mortificata nella carne, Amīna riscatta le cose consolandosi che lo sposo, a cui è fedele, la rende oggetto delle sue confidenze rientrando dalle sbornie e da fornicanti amplessi, le dona un cuore uscito indenne dall'alcool ma non un corpo che possa dar tepore alle sue membra. È di tale fedeltà da seguire il marito passo passo, in una specie di liturgia coniugale ad ogni atto della quale ella assolve come vittima e sacerdote, dal momento in cui il suo uomo si alza sino all'attimo prima di chiudere gli occhi e addormentarsi con fragoroso russare. Non riteniamo trascurabile, per capire appieno il valore della fedeltà di Amīna, che è la vera protagonista femminile della Trilogia, lo spessore della sua religiosità. Ella, in effetti, non di rado ha l'aria di essere una preghiera vivente, una creatura che ha l'abitudine di chiudere ogni evento in sé, nuovo e strano, con una delle tante eulogie con cui la pietà islamica esalta il suo Allāh. Oserei dire che una francescana sfumatura fa vivo il suo amore per le cose piccole e semplici e per gli animali, tanto da amare «le galline e i piccioni come tutte le creature di Allāh in generale». Mai tanta dovizia di particolari nella descrizione di

una donna in tutta la pregressa esperienza della letteratura araba! In Nağīb Maḥfūz essa ci fa capire che la sua tecnica descrittiva è poliedrica, vivace, estrosa e propensa all'universale. Stupisce che per una donna dell'Islām si dica che «era praticamente convinta che queste creature cantassero la gloria del Signore». In verità anche altrove lo stesso Maḥfūz tiene ad offrirci una chiave di lettura della singolare religiosità di Amīna, la cui fedeltà a Dio, alla vita, allo sposo, ai figli e ai poveri si nutre di «attenta devozione, amore, fede, gratitudine e speranza». Nulla è tolto a questo esistenzialismo razionale, nel senso di ortodossia di fede che illumina il cuore e l'intelletto del fedele, capace di accomunare nell'impeto di una implorazione a Dio «Musulmani, Cristiani e perfino Inglesi».

Eppure siffatta connotazione di fedeltà strutturalmente remissiva è qua e là capace di impensate esplosioni, del tutto contrarie alla pacata mansuetudine della sua completa assuefazione ai dettami della legge sacra e della piena sottomissione allo sposo. Sarebbe stato gelido simulacro di idealizzata perfezione, irrealistico perciò e incapace di persuadere. Anche Amīna quindi è creatura di sangue, pure ella è a volte percorsa da una «forza simile ad un terremoto che scuote una terra ignara di sismi». Il complesso caleidoscopio delle profonde intuizioni che fanno di Nağīb Maḥfūz un attento vivisezionatore dell'animo umano, trovano in questo imprevisto squarcio sulla personalità di Amīna un'ulteriore conferma alla sua oculata e tempestiva analisi della psiche umana. È ritrattista e scenografo, ma soprattutto profondo conoscitore dell'animo umano, della reale situazione del popolo egiziano, del composito destino dell'uomo universale. Bisogna confessare che lo stupore non è mai lasciato nell'angolo, ma che è invece in attesa in quasi ogni pagina della sua opera letteraria. Forse è anche per questo che, nonostante i dimessi toni nella narrazione che le dà volto e anima, Amīna è, come accennavamo, la più gigantesca tra tutte le eroine della Trilogia, descritta, in qualche parte, come «immagine stessa della ragione e del pudore».

Non riusciremo, forse, mai a capire interamente perché Nağīb Maḥfūz abbia voluto creare il personaggio di Amīna facendone una delle più suggestive figure della narrativa contemporanea araba per la ricchezza di ideali umani che in essa alberga e la capacità di contrastare la rovinosa sciagura che si abbatte inesorabile sulla casa del *sayyid*, rimanendo incrollabile dall'inizio alla fine nella sua fedeltà al ruolo che la natura e Dio le affidano. In lei, come del resto in tutte le altre contrazioni di laceranti spasimi amorosi e passionali di cuori che palpitano sotto una prosa all'apparenza serena, placida, meditativa e pensosa, il potere della religione, suprema categoria del dialogare maḥfūziano, la

spunta su ogni altra istanza, per cui, a ragione, si afferma che nella sua casa «ogni cosa si piegava con cieca sottomissione ad una volontà suprema che deteneva un potere illimitato, paragonabile, sotto molti aspetti, al potere della religione... la volontà suprema del padre!». È, questa, la prospettiva diacronica della coscienza di Amīna, il suo universo meditabondo e tuttavia razionale, nel quale cala, a modo suo, un diverso porsi di fronte alle vicende che la famiglia vive. Ornamento delle donne la definisce Ġalīla, già amante del marito da lunga data, e non è improbabile che la teoria del furore o della pacatezza sensuale sia per Nağīb Maḥfūz modellata e misurata da una alta tensione spirituale, magari materializzata nella fedele scansione di atti virtuosi o di pietà religiosa, come in Amīna, e in una repulsiva noia quando la passione stessa non è sublimata da alcuna spiritualità o cultura del sentimento, come è, ad esempio, del matrimonio di Yāsīn con Zaynab, tanto da capire, Yāsīn, che «la 'sposa' non è la chiave magica del mondo della donna». Amīna, invece, intatta madre e sposa per sempre dello stesso uomo, fa di sé specchio di ogni cosa, riverberando in tutto e in ciascuno le smaglianti qualità della sua fedele e imparziale appartenenza alla forma migliore dell'animo femminile, raramente incline alla collera e all'ira, solo di tanto in tanto cedevole a passeggeri rancori, irremovibile nel risentimento nei riguardi di Maryam, da lei ritenuta infedele ad un ideale di devota fidanzata e sposa; si affaccia poi sullo scenario del tramonto, a sessanta anni, come un ramo secco e la testa incanutita. Si ha l'impressione che la fedeltà l'abbia consumata, che la tensione interiore, già ricchezza delle sue parole e dei suoi sentimenti, l'abbia svuotata della carne, dandole in cambio una pelle rugosa, trascinandola, così, nella comune sorte che si abbatte sul giusto e sull'ingiusto, sul buono e sul cattivo, sul credente e sull'empio. Sembra addirittura che ci sia di peggio in questa tarda metamorfosi dell'esteriorità di Amīna. Il mondo di sentimenti radiosi, sostenuti dalla fede e dalla piena acquiescenza al volere di Dio e del marito, la felice esultanza di madre prolifica e protettiva sono ora, a sessant'anni, lastricate di tristezza e abbattimento. Si respira aria di *Malavoglia*. La famiglia ha ceduto il proprio passato ai colpi della sventura. Il felice isolamento di trascorsa gaiezza è ora universale gemito di dolore, di affranto, di costernato rimpianto per un bene perduto. La terra ha dimenticato il paradiso!

Di diverso spessore e profilo sono invece i sentimenti di fedeltà e di passionalità che coinvolgono altri personaggi centrali della trama della Trilogia, tanto maschili che femminili, nelle cui vicende personali i moti dell'animo, fi-

nemente descritti e analizzati da Nağīb Maḥfūz, danno al racconto una forte connotazione anche autobiografica, soprattutto nelle parti che riguardano Kamāl nei suoi primi innamoramenti e progettualità d'un futuro consono alle aspirazioni della sua mente e del suo spirito. La principale figura parallela è invece 'Ā'ida, la dolce parigina per simulazione, che modula gli struggenti monologhi del giovane sognatore, certamente i più intimisti e romantici di tutta la Trilogia. Sono monologhi, estesi poi per scelta stilistica ad altri personaggi, pervasi da una sorta di anamnesi dei tempi, per restituire all'eterno dominio dell'amore il momento di ogni nuova esaltante emozione. La vibrante passione che Kamāl nutre per la giovane è un esempio di raffinato crogiuolo della memoria, non grido di corpo ma accondiscendenza dell'anima. La passione si diluisce in sogno, si fa felicità pura, nel vortice della quale, dopo aver pervaso lo spirito, il circostante universo di suoni e parole cede il passo all'assenza dello spazio e del tempo, conferendo all'amore di cui è capace un rango superiore perfino ad ogni ideale di bellezza. Assenza d'ogni spasimo, dove lo stesso ricettacolo dei sentimenti dovrebbe svuotarsi di sé? In realtà il modulo di indagine psicologica e introspettiva che non lascia nulla di inesplorato negli incontri e nelle trasognate assenze dei due giovani, ci offre, a godimento di lettura e coinvolgimento nella trama, l'unico caso in tutto il romanzo in cui la bella, divenuta l'adorata, si innalza alla sfera di una sacralità inatingibile che smorza la sia più lieve vena di amore profano e umanizzato. L'idealità svetta e si fa santuario del giovane che a modo suo traccia, nelle prime fasi di questa esperienza, un diaframma di netta separazione con le vicende passionali che trascinano invece il padre e il fratello Yāsīn. Incapace di provare un moto di qualsivoglia reazione persino davanti al corpo della sorella «rigurgitante di carne e di grasso», altro polo del dualismo passionale a cui Maḥfūz assegna un ruolo primario nell'ingordigia sensuale di altre figure comprimarie e secondarie della Trilogia, Kamāl, smorzato nell'impulso, con il passo al di là del limite, del contorno, dei colori e delle apparenze vede e sente il proprio spirito veleggiare fino ad abbracciare i cieli e si chiede se è forse questa vita l'essenza dell'amore. Se si la si canti, la si adori, se ne sia schiavi o, meglio, adoratori. Quello che sorprende maggiormente è che in questo ambito di sublimazione del comune e del normale, dove la descrizione e la modulazione estetica della narrazione si avvicinano di molto alla dimensione realista dell'arte maḥfūziana, si voglia poi conoscere l'essenza del nome supremo, appagarsi alla vera sorgente della conoscenza universale, accomunando così all'essenza estetica l'essenza della verità o della

realtà suprema, fondendo amore e filosofia come categorie catartiche e creative. Cuore e mente, amante e razionalista, noncurante delle denominazioni, Kamāl temprà il patire del cuore con la fermezza del pensiero e cerca di dare all'amore, e solo ad esso, la possibilità di decifrare i simboli dei geroglifici incisi sui cuori, riscattando il vanto paterno di appartenere alla media borghesia con lo slancio che lega invece lui all'anima, alla morale, alla filosofia e ad ogni altra forma di conoscenza, ossia al «sapere», come ormai ama dire.

Come già la *hiğra* o emigrazione per Muḥammad, l'amore è per Kamāl l'inizio di una nuova era, di uno sconvolgimento epocale, vissuto con estrema abnegazione. Tutto è commisurato alla luminosa alba in cui l'amore ha indiato il suo pensiero. La passionalità eruttiva del morboso sesso è assente. Quella del giovane Kamāl è un contraltare al mondo del fratello Yāsīn. È il suo modo di amare, oltre il corpo, lo spazio e il tempo che lo stimola a vivere la sua vita, girando dappertutto, leggendo, vedendo, ascoltando, riflettendo e visitando ogni minimo angolo della terra su cui si muove. Maḥfūz gli sta prestando i suoi sentimenti, le sue voci, le sue nascoste aspirazioni, l'uomo che ha da sempre sognato in sé e di sé. Kamāl è un vero e proprio umanista *post litteram* incline ad affermare che la vera cultura dipende dall'uomo, non dalla scuola. 'Ā'ida è presente nella sua memoria, dove impone la sua slanciata figura, il viso tondo e brunastro, i capelli corvini tagliati alla maschietto, gli occhi tranquilli e placidi in uno sguardo che dell'alba ha la quiete, la dolcezza e la solennità. Tutto il linguaggio, le considerazioni, gli andamenti dei soliloqui acquistano il sapore e il gusto dell'antica letteratura sulla donna angelicata, che se può, a prima vista, sembrare inconciliabile con la tumultuosa vita dei vicoli del Cairo, è tuttavia plausibile come 'rifugio' letterario, come valida conferma di un estro fuori dal comune, che ha fatto considerare Nağīb Maḥfūz uno dei più impegnati scrittori dell'Egitto contemporaneo e del mondo.

Persino l'ira è, in 'Ā'ida, vista dal suo spasimante come l'ira, lo sbotto o l'impazienza di una vera regina! Nemmeno la disperazione di averla riesce a strappare dal suo cuore le radici dell'amore. Anzi, il suo cosmo di devota affettività si irrobustisce di novello amore e di rinnovata fedeltà, nonostante un certo glaciale e arrogante disprezzo che a lui sembra di cogliere in alcuni comportamenti di lei, arrivando poi a concepire l'orrendo proposito di punire se stesso con un ostinato sentimento di tristezza che gli detta di evitarla per sempre. Nell'inatingibilità del cuore di lei, il giovane figlio del *sayyid* constata, amaramente, che 'Ā'ida e la sofferenza sono due parole per esprimere un solo si-

gnificato. Gioia celeste e sofferenza infernale restano ora, per lui, l'amicizia per Ḥusayn e il perduto amore di 'Ā'ida, sua sorella, convolata a nozze con Ḥasan. Il naufragio della verità, del bene e del bello che aveva tenuto dietro all'abbandono sarcastico di 'Ā'ida, porta via con sé la solidità interiore che lo ha sino ad ora sorretto. D'improvviso, un giorno, sconsolato e ingozzato di whisky Kamāl mortifica il suo sacrario sulla mollezza di un ventre e l'universo di sogni si disfa nella svolta di tornare al buio e al vetro opaco delle bottiglie di alcol, in una esperienza di travolgenti passioni e di dolorose rinunce alla solarità dell'ideale così a lungo vagheggiato, magari per poter rinascere più uomo e meno idealista, accompagnandosi alle spensierate baldorie del fratello Yāsīn, che tanto odia la monotonia, e frequentando più assiduamente Warda, la prostituta, davanti alla quale si consuma la capitolazione di tutto il suo mondo irreali, idealista, moralista ed estetico. Non meno sconvolgente è la scoperta dell'ancor più assidua, inveterata e tumultuosa intemperanza dei sensi di suo padre, libertino e modello degli amatori ch'egli ora ripudia non per quello che ha fatto con le donne e per le donne, ma per quello che non è stato con i figli, un amico! Tiranno lui, tiranno l'amore che a causa sua aveva sublimato in 'Ā'ida, non meno feroce, non meno deludente, non meno dispotico. La trasformazione dei suoi sentimenti è completa. Non gli resta che andarsene, lontano da casa e lontano dal suo stesso cuore, santuario di un'adorata che ha dimostrato di essere una donna come tutte le altre. Kamāl si umanizza in una fedeltà infranta, dunque? No, è solo l'inizio di una passione più travolgente ma non meno idealista della precedente elezione dello spirito. La triade che lo anima, ora, è scienza, filosofia e ideale o verità suprema. Il mondo della passione ha lasciato per via l'amore ritrovando il senso senza amore. E tuttavia è sempre un mondo dove all'amore dovrebbe essere dato lo scettro delle cose e degli eventi, dove i cuori non fossero né traditori né traditi. Amore cristallizzato, dunque, nel ricordo, nella vigoria di un pensiero, dove c'è la distaccata rimembranza dell'amore, non l'amore in sé.

Meno robusta di quella della madre Amīna, la fedeltà di Kamāl all'attuazione della suprema egemonia del 'religioso' in ogni sfera o ambito della vita, dello spirito e del cuore, lo mena ad associare indissolubilmente la possibilità di amare ad un retto pregare, dando persino la precedenza a quest'ultimo, soprattutto perché in grado, ora che ne è travolto, di dare giusta considerazione a scappatelle e scivolate di poco conto, più frutto di inesperienza e acerba età che di voluttà. Mentre Yāsīn ritorna al dispotismo passionale

del *sayyid*, Kamāl ripropone, come consequenzialità ereditaria, il tipo devoto e fedele di Amīna, seppure in entrambi c'è un modo di 'pensare' e di 'ragionare' che mutua la propria forza persuasiva dal dogma severo della religione. In senso opposto, il cammino dello spirito in questi ultimi e il cammino del senso nel primo, sono espressione paradossale di un medesimo anelito di vivere. E in entrambi diventano estremismo tanto che Kamāl, ad esempio, affermerà pure: «Poiché di due cose l'una: o sono un uomo o sono un animale... Coloro che amano veramente non si sposano».

Meno radicali di Kamāl, perché molto meno idealisti di lui se non addirittura l'opposto, sono altri personaggi a diverso titolo emblematici di una passionalità di cui Naḡīb Maḥfūz impreziosisce la Trilogia. Zannūba la liutista, la cui procace carne scatena in Yāsīn una passione che Maḥfūz analizza nei minimi particolari, partendo da un connaturale connubio tra la disarmonia delle sue forme e lo scurrile linguaggio del giovane, in un primo impatto, per attenuarlo poi e farlo intenerimento di cuore e di sensi a mano a mano che, oltre al corpo di lei, Yāsīn ne capisce l'anima. Sembrava, sulle prime, che dovesse essere costui la parte meno nobile e il vero e proprio antagonista in negativo di Kamāl, ma a ben guardarli si completano, sono facce di una stessa vita, moti di una medesima passionalità, elementi di un doppio che si ricompono in qualcosa che ha a che vedere direttamente con la parabola esistenziale dello stesso Naḡīb Maḥfūz. Qui egli si confronta con il mondo femminile recuperando le sensazioni di vario tipo da lui provate e creando, per ogni varietà di esse, una donna che sapesse e potesse esprimerle. La descrizione di Zannūba è nobilitante. Occhi neri e ridenti, sguardo accattivante e malizioso, pelle soavemente pura e liscia, forme delicate nonostante «un sedere ben colmo». Tutta l'inconscia complicità di Zannūba si consuma in uno sguardo che illumina a giorno l'altalena delle emozioni e delle fantasticherie erotiche del giovane Yāsīn, nel quale, come già nel padre, donne e bere si danno la mano in una sfrenata orgia del *carpe diem*, perseguitato dal trauma sofferto da piccolo, senza padre, con una madre, Haniyya, che di uomini, oltre al padre naturale, ne ha avuti sin troppi, irrequieta, focosa e recalcitrante dinanzi al dispotismo e alla tirannia del *sayyid*, catapultata da un matrimonio all'altro, con viso rotondo, dal color del grano e gli occhi neri segnati d'antimonio, pesantemente truccata anche quando è sola. Il concetto di donna 'sporca maledizione' o del corpo femminile vissuto come abominio e fonte di peccato, tuttavia, di cui si fa portavoce Yāsīn, appartiene

più alla tradizione occidentale che a quella islamica in senso stretto, pur se pare di capire che a renderla tale sia la 'possibilità' di commettere adulterio. Zannūba ha, oltretutto, una meravigliosa voce, modulata ancora e bagnata dalla rugiada dell'infanzia. Adagiato sui suoi turgidi seni, il grido della passione rompe il digiuno dei sensi per il quale non vi ha mese di astinenza.

La gamma verbale di cui si serve Yāsīn per esprimere i piaceri goduti o da godere riordina un pullulare di sensazioni che si dissetano spesso al vagheggiar di «gustare» labbra, «succhiare» capezzoli, «vedere» il paniere di ogni ben di Dio, con dissacrante terzietà, in un sedere dalle enormi proporzioni e bella forma, così platealmente lontano dallo splendore degli occhi e dalla pelle chiara. In fondo questo Yāsīn, che ha per vocazione riverire le signore e dare appuntamento alle squaldrinelle, nel quale la passione dell'amore diventa una malattia, il cancro dei suoi sensi, si muove in tutto il romanzo con il desiderio di un califfo e il potere di un bidello di scuola in un solo corpo. Ma anche Zannūba sembra conosca il limite tra amore e fornicazione, cosa, quest'ultima, che trova la sua pienezza nell'amplesso, in un incontro chiesto e concesso attraverso reciproche allusioni, giochi di parole, gesti e silenzi di sfinge sui quali si dilunga spesso la narrazione mahfūziana. Per quanto concerne Zannūba, la chiave morale ed etica del suo mestiere è nella sicura coscienza ch'ella ha di una ora che spetta al Signore e di una ora che spetta al cuore, o, come meglio dirà ella stessa, che l'uomo si completa solo con l'amore, nella sua accezione più ampia, mascolina e felina. Talmente nudo quest'amore da denudare le anime, mettendone in luce inimmaginabili aspetti e realtà, come in Yāsīn che vede il padre, già modello di perfetta signorilità e potestà, chino e dimesso di fronte al corpo dell'amante sua. In realtà sembra persino fuori luogo che in un «principe dei libertini» come il *sayyid*, Zannūba riesca a far divampare tenerezza e gratitudine per un corpo giovane ch'egli riesce, nonostante l'età, ad attirare alla fiamma della sua passione. Ma anche qui è la personalità di Zannūba ad avere la meglio: un muscolo vigoroso e teso nello spasmo del sesso recide meglio della voglia di un vecchio! Può dunque attendere la passione, ora è tempo di calcoli, bisogna cedere il passo alla ragionevolezza, la bilancia su cui porre la lievità fugace del piacere insieme al pesante prezzo ch'essa costa, è pronta. Non tutte le passioni trovano un solco né ogni aratro un campo!

La forte pressione della bramosia, che qui è vero dominio della passione carnale di un attempato *sayyid* per una donna di vent'anni più giovane di lui, spinge il *sayyid* a passare ogni moderazione e limite. La prodigalità, figlia della

lussuria, attecchisce in lui come passionalità negativa, soprattutto in considerazione dell'orgoglioso dominio che Zannūba ha su di lui grazie al suo bramato corpo. C'è una specie di processo di identificazione di un tempo in un altro, di una età in un'altra, di una vita in un'altra vita, sospinto e sostenuto dal pauroso vuoto su cui si affaccia un uomo, come il *sayyid*, che sembra avere avuto tutto per doverlo d'un tratto restituire e restarne derubato. Yāsīn la incontra sette anni dopo, ad un anno di distanza dalle sue nozze con Maryam. Lui, sposo, in cerca di una compagna, lei, nubile, in cerca di un marito, avviati entrambi ad una boccacesca avventura amorosa in casa di Maryam, moglie di Yāsīn. Poco conta se poi, il giorno dopo, la stessa Zannūba riceverà nella barca galleggiante sul Nilo gli amplessi del padre di Yāsīn! Quel che è più triste, in tanto squallore di ideali, è che siffatte scappatelle o abitudinarie orge di sesso sono vissute, fuori dell'occasionalità dell'amplesso, come «peccati», «fornicazioni», a cui si cerca di porre rimedio e riparo con il matrimonio, là dove possibile. Tra Zannūba e il *sayyid* finisce ad insulti: chi ne esce a pezzi, però, è il *sayyid*, che nella trivialità despota di chi non sa perdere dignitosamente comincia a dare i primi segni di un declino irreparabile del corpo e dello spirito. Ed è infatti singolare che nemmeno la sua morte avrà un drammatico agone di riscatto e di grandezza interiore.

In una stessa donna, dunque, due diverse passioni fanno un amante e uno sposo. Nağīb Mahfūz non indulge ad andare oltre, ad affondare il coltello nella carne di questa donna. La discrezione analitica che accompagna la sua storia e le sue disavventure di donna è scarna, non infierisce mai sul suo universo notturno fatto di incontri occasionali, alcol, fumo danza canto e sfiancato appisolarsi. Non sembra, comunque, ch'ella viva la sua dimensione femminile nelle vesti di una pura e semplice venditrice di sé, ha invece il fascino della scelta in quello che fa, vive il valore di una cernita dalla quale si aspetta, a consumazione iniziata, una personale soddisfazione. «Io mi concedo solo a chi amo», ella rinfaccia all'alticcio *sayyid* che invece la vorrebbe remissiva e generosa solo perché fa parte di una combriccola di lascivi predatori di verginità e fedeltà. Che il tempo, poi, possa travolgere tutto ma non cancellando, bensì accomunando, è dato altresì dalla funzione del ricordo di cui Nağīb Mahfūz tesse le disparate situazioni intorno alle quali ruota la Trilogia. È un rimembrare, quello di quest'opera matura, che dietro il fiotto di precise immagini di corpi avvinchiati, scolpisce le fisionomie e i moti della carne per un'unica universale esposizione dello spirito, dove i singoli personaggi si fanno voci di un solo coro. Anche qui, cosa conta il tempo? E cosa lo spazio? Non sorprende, perciò, ritro-

vare Zannūba modesta e schiva di civetteria nella terza parte della Trilogia. Il suo è stato un percorso dal negativo al positivo, dal male al bene. E tuttavia a trentasei anni è più sfiorita che mai. Anch'ella, come Zubayda, smette ornamenti e antimonio e ogni altra forma di trucco, signora della casa, dentro la quale sembra ora dominare nonostante i trascorsi di prostituta. La sua metamorfosi è così profonda, così inaspettata da conferirle quasi un'aureola di pudore, virtù divenuta parte integrante della sua personalità attuale. Tanto redenta, da sposa e da madre, che non riesce a perdonare a Yāsīn le sue incorreggibili corse dietro ai sederi delle donne, ridicolizzandolo nell'atto di bussare alla porta della vicina per essersi perso nel buio. Incorreggibile Yāsīn e molto più frustrante la sua teoria sul matrimonio, cui abbiamo accennato per l'innanzi! Viene da pensare che, in fondo in fondo, questa del matrimonio è una dorsale centrale del romanzo: in Amīna è pienezza di dedizione della sua femminilità come sposa e madre; nel *sayyid* è situazione naturale sancita dalla legge, nella quale una donna appartiene *in toto* ad un suo uomo; Kamāl nutre per esso diffidenza e repulsione; Yāsīn pensa che serva per mettere al mondo dei figli; Ḥadīġa, 'Ā'īša e Zannūba lo ritengono occasione per coronare degnamente l'istinto di sposa e di madre di ogni donna; Raḍwān gli oppone un netto rifiuto...

Dicevamo che altri personaggi femminili incarnano un particolare tipo di passionalità, che li rende differenti, sotto certi aspetti, da altri protagonisti che concorrono all'unità narrativa della Trilogia, tra cui Maryam, emblematica figura di donna che gli eventi rapiscono alla normalità per precipitarla in un mondo da cui è travolta e condizionata nella sfera più delicata della sua femminilità, ovvero nell'amore e nella fedeltà ad un ideale vagheggiato e sospirato nella prima pubertà. Maryam è l'innamorata di Fahmī, altro figlio del *sayyid*, è egiziana bellezza dai fondi occhi d'ebano e viso tondo, dapprima innocente amore d'un giovane spasimante poi, suo malgrado, sposa ripudiata e divorziata, di nuovo amante di Yāsīn. Nel tratteggiarla, Naġīb Maḥfūz plasma la bellezza e ne fa un sortilegio, conferendo alla gamma delle passioni, che il di lei corpo suscita, una patina di dolcezza trasfigurata dalla drammatica sua solitudine, condannata dal destino, passione vorace più di ogni altra passione, a portare impresso nel cuore il canto di un amore mancato e la tristezza di un successivo matrimonio finito male. Umiliata per l'affronto che subisce giornalmente da parte della famiglia di Fahmī, alla cui memoria non avrebbe saputo serbare la fedeltà di promessa sposa e di innamorata, si sente condannata e isolata. Tra le

tante situazioni che la travolgono è singolare l'episodio che la vede cedere alle voglie di Yāsīn che, ancora una volta, non riesce a misurare lo spessore creaturale di una donna se non soffermandosi su ciò ch'ella ha tra gli occhi e il sedere, estremi limiti delle sue passioni, negando al cielo il pensiero e alla terra il brivido della carne. Strano è il gioco stilistico che qui introduce Maḥfūz, affidato ad un doppio registro narrativo, ossia quello del vero coinvolgimento dialogico, in cui la razionalità e la normalità giocano al meglio in fatto di consequenzialità e di educazione, e il momento riflessivo, introdotto a commento del primo, nel quale, non udibili ma pensate, predominano le considerazioni scanzonate e lascive su quanto la donna confida a Yāsīn nella fase di approccio amoroso. Sarebbe opportuno studiarne, ai soli fini del personaggio però, non della tecnica stilistica, i rapporti con quanto usa fare altresì Kamāl con la sua 'Ā'ida! Sarebbe anche questo un caso del dualismo insito in ogni passione o nel moto dei sentimenti tanto caro a Maḥfūz? In effetti, il ricorso a questa particolarità stilistica potrebbe anche concorrere a rendere ambiguo il personaggio e pertanto a stento si cerca di valorizzare il sognatore a discapito del libertino, l'uomo contro l'animale. Un Yāsīn bifronte per una sola vita nel bene e nel male? E tuttavia egli sa molto bene che Maryam non gli si concederebbe se non dopo il matrimonio, e per questo sceglie di sposarla, dando una parvenza di compostezza alla sua voglia di possederla. Naġīb Maḥfūz è spietato con questo personaggio, lo vive troppo intensamente per considerarlo un qualcosa di estraneo al suo universo umano. I doppi dello scrittore sono veramente troppi in questa Trilogia! La scelta del matrimonio da parte di Yāsīn sta forse ad indicare che egli si serve di questo istituto per appagare i suoi istinti e la sua irrinunciabilità ad un piacere dei sensi? Oltre ogni dubbio, Yāsīn intende trovare una felicità mai avuta, né con la madre Haniyya né con la prima moglie... vuole costruire un focolare, pensa al figlio Raḍwān, per il quale spera una vita diversa da quella da lui vissuta nell'infanzia. La passione si avvia alla stabilità, pur se l'effimero matrimonio è compromesso dalle stesse ragioni per cui è contratto. Maryam convolerà ad altre nozze, finirà con il gestire una taverna, ma della sua femminilità e fragilità di sentimenti ognuno di noi serberà in cuore un lungo ricordo.

Con Zubayda, la cantante che spesso duetta con gli spasimanti delle sue notti, la passionalità di cui la rende protagonista Maḥfūz acquista contorni propri, particolari, assenti nei comportamenti e nei sentimenti delle altre donne che animano il romanzo. È donna enorme, appesantita da cuscini di grasso e di

carne. Una donna egiziana, come descritta da Nağīb Maḥfūz negli impeti di una travolgente passione, magari repressa e a studio compressa in allusive parole e vaghi gesti di cui connota la sua professione, ben conscia che di uomini ce ne sono tanti, «più numerosi dei crucci del cuore». Sensuale e attraente, Zubayda è la dominatrice del groviglio di desideri che scatena in 'Abd al-Ġawwād; intelligente e astuta qual è se ne rende perfettamente conto. In tale contesto la passionalità si ammantava di circospezione sorretta da furbizia. Più che in altre, in Zubayda la sensualità e la passionalità sono espresse dal portamento, da ciò che veste e come lo veste, da quanto osa dire e da ciò che invece preferisce tacere, con una gesticolazione attiva e passiva che fa di lei un'amante nobile, ermetico reticolato di concessioni e di negazioni, di cedimenti e di irrigidimenti, di svelamenti e di nascondimenti, conscia, come è, di avere il potere di «cacciare dal corpo mille e più demoni». Ma dal corpo di chi? Dal suo? E se sì, soltanto dal suo? O forse dal corpo di chi ella vuole? Di qual passato, presente e futuro è il suo dominio di donna? La sua è concupiscenza, certo, ma «né bestiale né cieca, anzi ingentilita da una perizia acquisita e da una tecnica particolare» di adescamento. In nessuna, come in lei, nulla assomiglia meglio alla sua concupiscenza del suo stesso corpo con gambe carnose, rigogliose, d'un bianco venato di rosa. Anche in lei, però, a gettar scompiglio è la ineludibile metamorfosi che obbedisce al tempo. Divenuta donna dal corpo gonfio e grosso, impiastricciata di cosmetici, disadorna, non più belloccia come una volta, Zubayda conferisce meglio d'ogni altro personaggio al terzo volume della Trilogia un carattere di romanzo del declino. Pur essendo il meno voluminoso esso è, nel suo stile, più stringente e fotogrammato, di dimessa crudezza, non lascia posto ad illusioni, è il *redde rationem* imposto a personaggi che hanno già recitato la loro parte. Zubayda soggiace miserevolmente al suo debole per la cocaina che finisce con il menarla sul lastrico, nelle mani di cinici avventurieri del sesso. Qui i vecchi signori del tempo, della carne gioiosa ed esultante, del whisky e del vino, degli ombelichi e dei flaccidi fianchi, dei cascanti o turgidi sederi provano compassione gli uni degli altri. Ma a contrastare questo disperato tentativo di galleggiare e di tenersi con la gola e la testa fuori dai flutti, s'erge invece la triste voce del giudice, di quell'altra categoria di gente semplice e rimasta fedele al dignitoso rispetto dell'etica fondamentale che sancisce la fine di Zubayda con le parole: «È una giusta punizione per una donna leggera!». Che Zubayda finisca per andare a vivere in una cameretta sul terrazzo della casa della cantante Saw-san, in uno stato di decadimento da far pietà, dopo aver ceduto la propria casa a

Ġalīla, altra grande femmina di venduti amplessi e infelice donna di mancate nozze, non sorprende più di tanto nell'economia di questa parte del romanzo, dove ogni immagine descrittiva sa preparare allo scenario della fine. Sdentata, con una calotta sulla testa, a settant'anni, Zubayda siede sola, flagellata dalla cocaina, incapace di ricordi e di sentimenti.

Descrizioni più morbide e meno implacabili sono invece quelle che Nağīb Maḥfūz riserva ad altri personaggi non comprimari, ma non per questo meno rappresentativi del dramma dell'anima popolare che si consuma nella Trilogia. *Sitt Bahīga* o Umm Maryam, ad esempio, è uno di questi. Il profilo passionale di questa donna è di spessore diverso, ha sbalzi connotati più da ammirazione che da vero e proprio trasporto dei sensi. Il suo primo affacciarsi sul proscenio della sensualità è di fatto anticipato da un intervento lì per lì innocente, anzi degno di consenso e di stupore, ponendosi ella come paciere tra il *sayyid* e sua moglie Amīna. Ma anche in questo caso è l'occhio o l'insistente occhiata dei grandi occhi neri che sigilla la premessa di un futuro foriero di ben altri incontri e aspettative. Nella significanza dei gesti e degli ammiccamenti che pulsano nel dialogo tra Umm Maryam e il *sayyid*, dentro il negozio di quest'ultimo, e su cui Maḥfūz non lesina insistenza e prodigalità, ci sembra di scorgere già una nuova Zubayda travestita da donna virtuosa: una donna, comunque, che si spoglia da sola con le parole che pronuncia e le allusive tenerezze di gesti, fatti cadere con disinvoltura su parti del corpo. Gli elementi di contrasto, che subentrano a vivacizzare il dialogo stesso e ad elevarne il tono estetico e descrittivo, fungono qui da pura e semplice tecnica narrativa, preparano il terreno all'irruenza della piena, si direbbe che la fruizione del piacere in sé ha la sua durata di godimento estetico nella narrazione, giacché nessun amplesso è appieno descritto quanto all'anatomia e alla partecipazione dei sensi in una unità di spasmodica goduria. È in simile prospettiva che va letto anche questo episodio o relazione che vede protagonisti il *sayyid* e Umm Maryam, che sulle prime si vede respinta come donna dal netto rifiuto, che il *sayyid* si era imposto, di adescare o accontentare le mogli di amici e vicini, convinto come era che l'amico è un affetto durevole mentre l'amante è un amore passeggero. In verità è con Umm Maryam che entra in scena la trasversalità della passione, non in quanto essa è per natura tale, ma per i risvolti e per i riflessi che cala su altre circostanze, dove i protagonisti sono persone legate da vincoli di sangue o di atavica amicizia. Così, pur avendo goduto di persona delle grazie di Umm

Maryam, il *sayyid* non trova convincente che il figlio Yāsīn possa decidere di impalmare la di lei figlia Maryam, del resto già divorziata, solo perché la considera una donna di buona famiglia e di buoni costumi. Pur non ragionevolmente supponibile, la buona fama di una figlia non potrebbe eludere le conseguenze nefaste della mala fama della madre! Qui, più che altrove, le polarità della seduzione e del respingimento trovano la delineazione più netta e più chiara. Non un universo, ma indefiniti universi costellati di proprie sensazioni, emozioni e passioni ruotano dentro i singoli personaggi di questa moderna saga di una famiglia che è da ogni parte trafitta dalle saette della quotidiana orgia del vivere. Che si possa naufragare non sorprende, come non sorprende nemmeno il fatto che non tutti tornano poi a galla. Ma tant'è!

Anche *sitt Bahiġa* ha pelle morbida e candida. Il colore si fa significanza di passionalità. I toni cromatici cantano particolari reazioni epidermiche. La passionalità provocata dalla prosperosa abbondanza di chili in un corpo dove primeggia un sedere la cui parte superiore arriva fin quasi a metà schiena e quella inferiore penzola quasi a coprire le cosce, crea persino comiche situazioni, come quella in cui l'incorreggibile Yāsīn dopo avere, con compunzione, elogiato la bravura e l'onestà di Maryam si fa poi scoprire dalla madre di costei con gli occhi appuntati sul faticoso lardo dei suoi fianchi compressi dal sedere. La cosa strana è che a dar voci e suoni a queste sconce sproporzioni di carne è, come già accennavamo altrove, una sorta di compiacente soliloquio, tecnica che caratterizza le reazioni emotive di quasi tutti i personaggi maggiori del secondo volume, in cui l'anatomia della parte a cui è tanto interessato Yāsīn dilata a dismisura l'immaginabile erompere delle papille sensoriali d'ogni suo poro. Quale possibile orizzonte virtuoso potrebbe reggere in Yāsīn dinanzi alle rotondità di un sedere o al tumido turgore di un seno? In Bahiġa, poi, strana adolescente di cinquant'anni che si sostituisce alla figlia nell'alcova e che prima di cederne la mano al pretendente dà a costui ogni fibra del suo corpo che, messo a nudo, accusa più di ogni altro il triste oltraggio degli anni, i toni della passione sono forti e foschi, sì che alla brutale rottura voluta da Yāsīn, null'altro le resta che descriverlo come un cane che sbava davanti al suo corpo. E tuttavia anch'ella trova un giorno, all'improvviso, un uomo tutto suo e si assenta dalla scena, dopo aver sposato Bayyūmī, il venditore di sciroppi.

Non meno sferzante è il giudizio morale di Zaynab, altro personaggio femminile fedele al suo ruolo di sposa e di amante, che trova nel divorzio il

momento del pieno riscatto del proprio corpo dal dispotismo lascivo e immorale di uno sposo, Yāsīn, appunto, al quale non riesce a perdonare la sudicia fornicazione con la sua schiava negra della stessa età della madre. Non l'immoralità in sé, dunque, quanto l'oltraggio al rango, alla dignità conferita da una scelta consacrata dalla tradizione e, dunque, dalla fede. E mentre di Zaynab è scolpita con ammirazione la fedeltà ad uno stereotipo di vetusta nobiltà della tradizione che vede nella donna, andata sposa, una sacralità che nulla dovrebbe offuscare, meno che altro una animalesca morbosità del sesso, c'è una tinta di forte ripulsa verso questa ennesima avventura del libertino. Naġīb Maḥfūz se ne rende certamente conto e se ne compiace, tanto da eccedere, così ci sembra, nel richiamare la morbosa accidia dell'adipe. È però anche una passione dissacrante, che immola sull'altare del doppio gioco le residue parvenze di una dignità affettata, di circostanza, non certo segno di vera nobiltà d'animo.

Meno appariscenti sono invece le concitazioni emotive delle due sorelle 'Ā'īša e Ḥadiġa, pur tanto presenti nei tre volumi della Trilogia e tuttavia ammantate di uno spessore di maggiore discrezione passionale rispetto alle donne di cui si è fin qui parlato. 'Ā'īša è, di fatto, nella prima descrizione che ne fa Naġīb Maḥfūz, una donnina di sedici anni, bellezza chiara, aggraziata e florida, di tremebonde ansie e batticuori quando, spinta da innocente passione, sta a guardare oltre i fori della *mašrabiyya* il suo giovane innamorato, che è cosciente di essere ammirato e seguito dagli sguardi della sua prima ragazza. Una passionalità discreta, dicevamo, sublimata in una serie di iniziative civettuole, combattuta tra vera felicità e autentica paura, più simile allo stupore e allo sbigottimento dei primi fremiti della carne che ad una travolgente passione. Sembra essere, questa giovane donna innamorata, un Egitto che attende l'alba di una nuova vita, travolto dal pieno sogno dell'amore. Dolce e tranquilla, 'Ā'īša feconda con generosa indole il nido dentro il quale raccoglie il senso da dare al suo tempo e al suo spazio. Superata la barriera del tremore e dell'ansia dei primi turbamenti, con veloce ala vola oltre le dimensioni della dimora paterna, porgendo a se stessa il prezioso dono della fedeltà allo sposo, alla famiglia e all'ambiente ch'ella ingentilisce con la sua estrema delicatezza. È, insieme con la madre Amīna, la creatura che non apre nessun varco all'infedeltà e alla passione dei sensi. L'assenza di gesti parole e allusioni licenziose in tutto l'arco della sua esistenza si riflette, a livello narrativo, in quelle che sono tra le più belle pagine del fantastico universo arabo che Naġīb Maḥfūz ci descrive da un

crinale che sa più di Occidente tormentato che di Oriente addormentato, dando alla sua letteratura il merito di avere trasferito con successo una nuova tipologia caratteriale nell'aduso schematismo delle figure tradizionali. Ma sa anche opportunamente variare gli schemi narrativi, calandoli in uno stile all'uopo circostanziato. Come quando esso diventa un connotato della carica passionale del personaggio, non si formalizza nella sua tipicità ma si fa snodabile, serpentino ed elastico, come quando, appunto, a tentar di definire la cangiante personalità di Ḥadīġa c'è qualcuno che le attribuisce la calma più irritabile che si sia mai conosciuta e altri che la qualificano come, forse, l'irritabilità più calma. C'è, in verità, una vita oltre le apparenze nell'universo emotivo di cui Maḥfūz si fa interprete, una vita che resta ricchezza vera d'ogni cuore, che sembra accomunare i discordanti destini della terra, una vita che imperturbabile si incammina verso il termine dei suoi giorni, con un proprio celato corso malgrado i marosi e le creste della superficie.

Anche per questo fiore, dunque, tramonta il tempo delle fragranze e delle liete esultanze dei colori, sì che a trentaquattro anni le sue ciocche dorate e i suoi occhi blu, dopo la perdita del marito e di due figlioletti, lasciano il posto, sul suo gracile corpo, ad ossa sporgenti, occhi infossati e guance incavate, incapace di sfidare eventi più imperiosi del suo fragile universo di emozioni, di sentimenti e di affetti.

Meno maltrattata dal destino è però Ḥadīġa, lesta e pronta come la madre, in forte contrasto caratteriale con la sorella, come del resto è tra i fratelli Yāsīn, Fahmī e Kamāl, irruento e passionale il primo, fortemente idealista il secondo, saggio e compito il terzo. Carnagione scura e tratti poco regolari, bassina, naso grosso, travolta, ma sotto forma di acuta ironia, da invidia nei confronti della sorella 'Ā'īša, senza però cedere né ad astio né ad odio, questo simpatico personaggio femminile è sorretto da un innato sentimento materno nei confronti dei fratelli, il che la porta non poche volte ad esagerare il suo ruolo, pur se l'ironia con la quale si cava da situazioni a lei sfavorevoli la induce ad essere ipercritica nei riguardi di molti dei personaggi che gravitano attorno alla sua famiglia e al suo ambiente. Ha il gusto e il pregio di azzeccare i giusti nomignoli alle vittime dei suoi strali. Cuore freddo e indulgente allo stesso tempo, Ḥadīġa diventa necessariamente l'altro ago o polo dell'assetto familiare, in comunione, ma anche in contrasto, a volte, con la fedele madre Amīna ch'ella ama chiamare «il muezzin» per l'abitudine che ha di alzarsi di buon'ora. La funzione bivalente della sua femminilità, in quanto sorella maggiore e madre

per sostituzione, fa della sua figura una delle più ricche contraddizioni di tutta la trama, tanto che Maḥfūz non si risparmia di definire il cuore come ... un pascolo popolato da ogni sorta di sentimenti opposti ... gelosia, collera, pietà, tenerezza! Anche Ḥadīġa trova poi nella sua fedeltà al matrimonio e al proprio sposo la pienezza della sua dimensione umana, la sublimazione del senso materno che l'ha sempre animata e sorretta, la coronazione delle sue virtù casalinghe tacitamente celebrate e apprezzate da Naġīb Maḥfūz, a perpetuazione dei più sani valori di quell'Islām per la cui integrità, da altri pulpiti, altre voci di protesta invocano una più sensibile attenzione. Insieme con la sorella 'Ā'īša, Ḥadīġa è testimone di un mondo di piccole cose, di piccoli cuori, di spontaneità incontaminate, di vita semplice e appagante, come quella di Umm Ḥanafī, la fedele serva di famiglia che, dopo aver lasciato la loro casa solo per le nozze ed essere poi tornata, ripudiata dal marito, grassoccia ma non belloccia, propiziatrice di bocconcini e leccornie miracolose per le bimbe del *sayyid*, subentra ad Amīna nelle cure della casa quando costei, immiserita dalle sciagure e dalle morti dei suoi cari, si rintana nello spettro di ciò che era stata. Forse è anche per questo, per la modesta dimensione del suo universo interiore, che il fato o il destino sembra più benevolo nei confronti di Ḥadīġa, giacché, nonostante il bagaglio di carne e di grasso che si porta addosso, ha una vita coniugale coronata di successo, allietata dalla presenza di figli devoti e riconoscenti, avviati ad una vita socialmente rilevante, tipica esternazione di una certa benedizione da parte di quel Dio nella cui fede tanto lei quanto la sorella sono state educate dalla pia madre Amīna.

Di più promettenti auspici sono poi gli amori adolescenziali dei figli dei protagonisti, che segnano la linea di confine tra il tramonto di questi ultimi e gli albori di un mondo nuovo, migliore nelle premesse e perciò di più auspicabile felicità, pur se con prevedibili eccezioni e riserve. Con Aḥmad e 'Alawiyya abbiamo in effetti un gioioso amore governato dalla tenerezza del pudore e dalla persuasione della devozione in lui, dalla fredda considerazione del denaro in lei, il che manda all'aria ogni progetto di vita coniugale così come era già capitato a Kamāl e 'Ā'īda. Più fortunato è invece l'incontro tra Aḥmad e Sawan, donna dai grandi occhi neri e seducenti, bella nel corpo e nella mente, in grado di generare una passione alimentata da sentimenti robusti, al limite della speculazione, in un Aḥmad tutto preso dalla determinazione di imporre agli eventi lo scettro del suo amore e dei suoi affetti, incapace come è di dividere il

cuore dalla ricerca della felicità. È, però, un amore contrastato, subordinato dai parenti di lui ai pregiudizi e alle apprensioni di ceto e di classe. Come farà, lui borghese, a sposare lei, figlia di un operaio? I sussulti del vecchio mondo trascinano e si confondono, vorrebbero imporre le loro massime. Ogni amore ha una realtà sociale, per loro! Ogni amore è il simbolo di un conflitto sociale! Così, ironico ma convinto, il solito Yāsīn, abituato ad obbedire a quella «passione di divorare le donne che trovava lungo il cammino», afferma: «Oggi si sposa e domani la ripudia... noi siamo musulmani, non cattolici».

Di natura tutta diversa è la passione che unisce 'Abd al-Mun'im alla cugina Na'īma. In questo caso il trasporto è comune, il perturbamento dei nervi e delle membra è sentito da entrambi, non è passione a senso unico, ma mentre nel primo riaffiora di volta in volta il senso di una colpa, di una violazione, di un pentimento, nell'altra la ridda assordante dei sensi travalica ogni altra dimensione. Nella giovane è fremito e passione. L'iniziativa è della donna, gli appuntamenti li fissa lei. Sembra proprio che in un remoto cantuccio della sua psiche il presagio che non sarebbe vissuta oltre i venti anni, intuito da Yāsīn il giorno in cui era nata con un cuore debole, la sospinga a mietere quanto le è più possibile dalla vita che ha davanti.

Anche questo è passione e fedeltà, ossia passione per quanto la durata del tempo ci promette e fedeltà al tempo di ciò che ci è promesso e concesso.

LA TAQIYYA NELL'ISLĀM: VALENZE E CONNOTAZIONI

ANTONELLA STRAFACE

L'adesione al principio della *taqiyya*, ovvero dissimulazione a scopo difensivo, viene solitamente registrata a livello storico presso gli šī'iti che ne fecero addirittura una parte integrante della loro dottrina. Prevista in caso di pericolo di vita o di perdita di beni personali, ovvero obbligatoria al fine di custodire i principi della dottrina postulata, la *taqiyya* è stata ritenuta, in particolar modo dalla *sunna*, una sorta di stratagemma al quale gli šī'iti avrebbero fatto ricorso per motivi di natura prettamente politica, il che in parte risponde al vero. Tuttavia sarebbe inesatto nonché riduttivo considerare la *taqiyya* un semplice espediente dettato da circostanze o esigenze di ordine politico, anche perché il Corano¹ sembra prevedere la possibilità che, in particolari condizioni, vi si possa fare ricorso. La situazione è dunque molto più complessa di quanto a prima vista possa sembrare, considerando la possibilità che, proprio perché prevista dal Corano, la *taqiyya* non sarebbe più esclusiva prerogativa della *šī'a* ma potrebbe essere rintracciata all'interno di altre *fīraq* islamiche, ivi comprese le sunnite. In effetti, fonti storiche ed eresiografiche registrerebbero l'adesione, o quantomeno il ricorso a tale principio anche all'interno della *sunna*, nonché presso alcuni gruppi dissidenti di filiazione *hāriġita*. L'analisi che seguirà, oltre a ve-

¹ Il termine *taqiyya* fa parte del vocabolario coranico, sebbene esso venga interpretato non tanto nel senso di «difendere, preservare, proteggere» – significato primo del verbo *waqā* – quanto in quello di «avere timore di Dio». È in quest'ultimo senso che esso viene interpretato per indicare il «ciclo profetico» di 'Isā, definito per l'appunto *dawr al-taqiyya* per il suo continuo monito a rinunciare al peccato «per timore» del castigo eterno. Cfr. 'Abdān, *Kitāb šaġarat al-yaqīn* («Libro dell'albero della certezza»), ed. 'Ā. Tāmīr, Bayrūt, Dār al-afāq al-ġadīda, 1982, p. 11, rr. 20-23.

rificare l'effettivo ricorso alla *taqiyya* da parte di tali *firq*, cercherà di sottolineare le eventuali sfumature di significato che tale principio assunse al loro interno.

La *taqiyya* nella sunna

Essendo il ricorso alla *taqiyya* solitamente connesso a motivi legati all'incolumità personale, ne consegue che vi fecero ricorso soprattutto quei gruppi e/o movimenti minoritari la cui dottrina era in contrasto con quella del potere dominante il quale, nella maggior parte dei casi, venne a identificarsi con la *sunna*. È anche vero del resto che quest'ultima si trovò talvolta in circostanze non favorevoli² che l'avrebbero spinta ad assumere un atteggiamento 'dissimulante', senza per questo contravvenire all'insegnamento coranico che, come già accennato, sembra prevedere e dunque ammettere tale possibilità.

Effettivamente, in diverse occasioni la Scrittura rammenta la misericordia di Dio nei confronti di coloro i quali sono stati costretti con la forza a rinnegarLo, ovvero a 'nascondere' la propria fede³. Ad esempio, il versetto 106 della «*Sūra* dell'Ape», che recita: «Chi rinnega Dio dopo avere creduto, è perso; eccetto coloro che vi sono stati costretti con la forza, ma il cuor loro è tranquillo nella fede...⁴», sarebbe stato rivelato proprio a seguito dell'abiura estorta ad 'Ammār ibn Yāsir; questi, infatti, avrebbe finto di abiurare per avere salva la vita, come si riporta nel *Tafsīr al-Ġalālayn*, dove esplicitamente si parla di *taqiyya*: «... Quando il Profeta volle emigrare a Medina, i politeisti presero Bilāl, Ḥabāb e 'Ammār ibn Yāsir il quale adoperò parole che a loro piacquero *dissimulando (taqiyyatan)*⁵». Fu proprio per tale motivo che il Profeta, informato dell'accaduto, continuò a considerare 'Ammār ibn Yāsir uomo di fede «dalla cima dei capelli alla punta dei piedi»⁶. Di conseguenza, pur mancando in ambito 'ortodosso' una trattazione teologico-giuridica che disciplini in linea teorica il principio della *taqiyya*, la *sunna*, riferendosi a versetti come quello citato, a-

² Cfr. 'Abd al-Ḥusayn al-'Āmilī, *Awḡibat masā'il ḡāra Allāh*, Ṣaydā, Dār al-'irfān, 1936, pp. 68-76.

³ Cfr. *Cor.*, III, 28; XVI, 106; XLXI, 13.

⁴ La traduzione di questo e dei successivi versetti del Corano è di Alessandro Bausani (cfr. *Il Corano*, Firenze, Sansoni, 1975).

⁵ Cfr. Ḡalāl al-Dīn al-Maḥallī-Ḡalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Ġalālayn*, Bayrūt, Dār al-ma'rifa, 1987, p. 506, nota al versetto 106.

⁶ Cfr. Abū Ḡa'far al-Ṭabarī, *Muḥtaṣar tafsīr al-Ṭabarī*, al-Qāhira, Dār ilhyā' al-turāṭ al-'arabī, 1993, 2 voll., vol. I, p. 466, nota I, r. 4.

vrebbe ammesso la possibilità di farvi ricorso, ovvero vi avrebbe fatto ricorso in circostanze storiche sfavorevoli alla formulazione da essa adottata: il periodo noto come *miḥna* rappresenta per l'appunto una di tali sfavorevoli circostanze.

È risaputo che a seguito della revoca della formulazione sunnita concernente il dogma del Corano increato, promulgata con decreto califfale nell'827 d.C., si inaugurava un ventennio (827-847), noto come *miḥna*, nel corso del quale giurisperiti e teologi, per dimostrare la loro adesione al provvedimento adottato dal califfo, dovevano superare una «prova» — *miḥna* per l'appunto — consistente nel riconoscere il Corano creato (*maḥlūq*). Da alcuni resoconti storici si evince che tale assenso, poiché estorto nella maggior parte dei casi in modo cruento, fosse conseguenza di un atto di 'dissimulazione'. Lo storico al-Ṭabarī, analizzando il periodo della *miḥna* nelle «Cronache», oltre a fornire un quadro del clima in cui soleva svolgersi tale «prova»⁷, lascia intuire che in questa circostanza alcuni degli 'esaminati' fecero ricorso alla *taqiyya*, nella misura in cui essi 'finsero' di ammettere che il Corano era creato. È quanto si evince dal rifiuto del califfo al-Ma'mūn di considerare invalida la testimonianza di coloro i quali, appellandosi al già citato versetto della «*Sūra* dell'Ape», ammisero di avere di fatto reso un falso riconoscimento temendo per la propria vita. Il califfo giustificò il suo rifiuto sostenendo che, secondo il suo parere, il caso di queste persone non era assolutamente assimilabile, come costoro pretendevano, all'abiura di 'Ammār ibn Yāsir. Questi, infatti, aveva apparentemente scelto di professare il politeismo senza per questo rinnegare nel suo cuore la fede mono-teistica (*īmān*), al contrario di coloro che, secondo il califfo, fingendo di ricono-

⁷ Nel riferire al califfo l'esito della «prova» alla quale erano state sottoposte sette persone, si riporta che: «tutti avevano ammesso che il Corano era creato, fatta eccezione per quattro persone [e cioè]: Aḥmad ibn Ḥanbal, Saḡḡāda, al-Qawārīnī e Muḥammad ibn Nūḥ al-Maḍrūb. Su ordine di Iṣḥāq ibn Ibrāhīm, costoro furono condotti in prigione e il giorno dopo furono convocati [nuovamente] per essere sottoposti alla 'prova'. In tale occasione Saḡḡāda ammise che il Corano era creato e fu così che riacquistò la libertà». Cfr. Abū Ḡa'far al-Ṭabarī, *Ta'riḥ al-rusul wa'l-mulūk*, al-Qāhira, Dār al-ma'ārif, 1960, 10 voll., vol. VIII, p. 644, rr. 13-17. In un altro passo delle «Cronache» si fa esplicito riferimento al clima di intimidazione e violenza in cui la «prova» ebbe luogo. In risposta al governatore Iṣḥāq ibn Ibrāhīm, preposto all'ufficio della *miḥna*, il califfo al-Ma'mūn scriveva: «Per quanto riguarda Biṣr ibn al-Walīd, se dovesse ostinarsi nella sua idolatria e si rifiutasse nella sua infedeltà ed eresia di ammettere che il Corano è creato, tagliategli la testa e portatela al principe dei credenti». Cfr. al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, cit., p. 641, rr. 8-9. Da parte sua, al-Dahabī nella «Storia dell'Islām», riferendo le parole di coloro che erano stati sottoposti alla «prova», scrive: «Yaḥyā ibn Ma'in e altri dissero: 'Abbiamo confermato sotto minaccia della spada (*hawfan min al-sayf*)'. Cfr. Šams al-Dīn al-Dahabī, *Ta'riḥ al-islām wa wafayāt al-mašāhīr wa'l-a'lām* («Storia dell'Islām e decessi delle celebrità e delle personalità»), Bayrūt, Dār al-kātib al-'arabī, 1991, 29 voll., vol. XIV, p. 21, rr. 13-14.

scere il Corano creato, sarebbero rimasti nel loro intimo politeisti⁸ nella misura in cui, estendendo l'eternità di Dio alla Sua Parola, avrebbero reso questa partecipe anche della Sua divinità, con gravi implicazioni sul piano del monoteismo.

Un esplicito riferimento al ricorso alla *taqiyya* lo troviamo nella relazione che dello stesso periodo ci fornisce al-Dahabī (VIII/XVII secolo), dove si riporta che il motivo della convocazione a Baḡdād di alcuni giurisperiti da sottoporre a «prova» era connesso al fatto che costoro «in un primo momento si erano astenuti [dal riconoscere che il Corano era creato] e poi lo avevano riconosciuto [come tale] dissimulando (*taqiyyatan*)⁹».

In altre circostanze storiche alcuni settori della *sunna* sarebbero stati costretti ad assumere un atteggiamento di dissimulazione; i Turchi selgiuchidi, ripristinando il diritto ḥanafita e rendendolo alternativo a quello šāfi'īta, misero in atto una serie di provvedimenti finalizzati a contrastare la formulazione di quest'ultimo. A seguito delle misure anti-šāfi'īte adottate, alcuni sunniti appartenenti a tale *madhhab* sarebbero stati indotti a esercitare la dissimulazione difensiva: nel 565/1170 lo šī'ita 'Abd al-Ġalīl al-Rāzī consigliava a coloro che non dividevano la formulazione ḥanafita, imposta dall'autorità, di non dichiarare, qualora richiesto, il rito di appartenenza o, nel caso, di fare ricorso alla dissimulazione difensiva¹⁰.

La stessa precauzione sarebbe stata adottata durante l'invasione mongola e, prima di questa, durante il periodo faṭimide che in Egitto portò al potere gli ismā'īliti; tale eventualità sembra essere suggerita anche da Ibn Ḥaldūn allorché riferisce:

Il diritto sunnita scomparve dall'Egitto a seguito dell'avvento dei *rawāfiḍa*¹¹ che si avvicendarono al *ahl al-bayt* la cui dottrina scomparve totalmente fino a quando il potere passò dalle mani dei *rawāfiḍa* a quelle di Šalāḥ al-Dīn il quale ripristinò il diritto šāfi'īta¹².

⁸ Cfr. al-Ṭabarī, *Ta'riḥ*, cit., pp. 644, rr. 23-25; 645, rr. 1-3.

⁹ Cfr. al-Dahabī, *Ta'riḥ*, cit., p. 21, r. 11.

¹⁰ Cfr. 'Abd al-Ġalīl al-Rāzī, *Kitāb al-naqd* («Libro dell'abrogazione»), in W. Madelung, *The Spread of Māturidism and the Turks*, in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, Variorum, 1985, p. 137.

¹¹ Termine solitamente usato dai sunniti per indicare gli šī'iti i quali, com'è noto, rifiutavano (*rafaḍa*, donde la loro denominazione) di riconoscere come legittimi i califfi che avevano preceduto 'Alī.

¹² Cfr. Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat*, al-Qāhira, al-Maṭba'a al-bahiyya, s.d., p. 315, rr. 5-7.

Allo stesso modo, è probabile che in epoca moderna molti pellegrini, temendo la reazione wahhābita, si astenessero nel corso del pellegrinaggio dal visitare le tombe dei santi e dal baciare la tomba del Profeta¹³.

La taqiyya e i ḥawāriḡ

Com'è noto, il movimento ḥāriḡita deriva la sua denominazione dall'atteggiamento di aperta opposizione (*ḥaraḡa 'alā*) che esso assunse per fare valere le proprie rivendicazioni. Pertanto, è particolarmente interessante constatare al suo interno la presenza di formazioni che, aderendo al principio della *taqiyya*, assunsero un atteggiamento di fatto antitetico a quello storicamente adottato dai *ḥawāriḡ*. I resoconti eresiografici dissentono sul numero delle *firaq* in cui si sarebbe diviso il movimento ḥāriḡita¹⁴; da un confronto incrociato tra le fonti esaminate, le sottosette che avrebbero ammesso la possibilità di ricorrere alla *taqiyya* sarebbero sette: *naḡadāt*, *ṣufriyya*, *ḍahḡākiyya*, *šaybaniyya*, *ibāḍiyya muḡakkima*, *ibrāhīmiyya ibāḍiyya*, e *šimraḡiyya*. Nel resoconto šahrastāniano, si riporta che la *naḡadāt 'adiriyya*¹⁵, costituita dai seguaci di Naḡda ibn 'Āmir al-Ḥanafī, trovò in un primo momento un accordo politico¹⁶ con il gruppo che faceva capo a Nāfi' ibn al-Azraq (cioè il gruppo degli *azāriqa*) dal quale, tuttavia, ben presto si dissociò, a causa di due questioni, una delle quali riguardava appunto la possibilità di ricorrere alla *taqiyya*¹⁷. Quest'ultima, infat-

¹³ Cfr. al-'Āmilī, *Awḡibat*, cit., pp. 68-76.

¹⁴ Al-Šahrastānī enumera otto *firaq* principali e diciassette sottosette (di cui sette appartenenti agli *aḡārīda*, sette ai *ta'ālība* e tre alla *ibāḍiyya*), al-Baḡdādī venti, Ibn Ḥazm e al-Aš'arī dodici (sebbene quest'ultimo elenchi anche diciotto sottosette: quindici appartenenti alla *aḡārīda* e quattro alla *ibāḍiyya*). Per i riferimenti biografici cfr. al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa 'l-niḡal*, al-Qāhira, Maktabat al-anḡlū al-miṣriyya, s.d., pp. 105-124; Abū 'l-Ḥasan al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyin wa iḡtilāf al-muṣallīn*, ed. M. Muḡī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, al-Qāhira, Maktabat al-nahḡa al-miṣriyya, 1950, 2 voll., vol. I, pp. 162-164, 169, 176-177, 184; 'Abd al-Qāhir al-Baḡdādī, *Al-farḡ bayna 'l-firaq*, al-Qāhira, Maktabat Muḡammad 'Alī Šabiḡ, s.d., pp. 72-113; Ibn Ḥazm, *Kitāb al-faṣl fi 'l-milal wa 'l-ahwā' wa 'l-niḡal*, al-Qāhira, al-Maktaba al-adibiyya, 1317 H., 5 voll., vol. IV, pp. 188-192.

¹⁵ Così denominata perché avrebbe giustificato (*'adara* per l'appunto) l'omissione di alcune disposizioni previste dalla *šari'a*, cfr. al-Šahrastānī, *Milal*, cit., p. 112, r. 6.

¹⁶ Nel 64/684, Naḡda insieme con alcuni capi ḥāriḡiti, tra cui Nāfi' ibn al-Azraq, diede il suo sostegno militare a Ibn Zubayr assediato alla Mecca dalle truppe siriane.

¹⁷ L'altra questione, nota come *qa'da*, riguardava la possibilità di astenersi dal combattere (significato traslato del verbo *qa'ada* che alla lettera vuol dire «stare seduto»), pur avendone la possibilità. La *qa'da* era considerata dagli *azāriqa* un'azione da equiparare alla miscredenza (*kufīr*); allo

ti, proprio perché prevista dal Corano, poteva considerarsi «lecita» (*ğā'iza*) non solo verbalmente (*fi 'l-qawl*), ma anche materialmente (*fi 'l-'amal*), possibilità questa che non escludeva il ricorso all'omicidio¹⁸. Da parte sua, la *şufriyya ziyādiyya*¹⁹ limitò la *taqiyya* al solo aspetto verbale²⁰, laddove la *dahhākiyya* ammise la possibilità che donne musulmane potessero sposare miscredenti «per dissimulazione». A tale proposito, il teologo al-Aš'arī riferisce che tale gruppo

diede ai miscredenti la possibilità di sposare musulmane 'in stato di dissimulazione' (*fi dār al-taqiyya*) così come i loro uomini [di fede islamica] potevano sposare donne miscredenti 'in stato di dissimulazione', pubblicamente (*fi dār al-'alāniyya*), invece, ciò non venne permesso [alle donne musulmane], esistendo di fatto una norma in proposito [che lo vieta]²¹.

Il binomio *taqiyya-'alāniyya*²² compare anche nei resoconti degli altri summenzionati gruppi. A proposito della *şaybāniyya*, si riporta che i suoi appartenenti, a seguito dell'uccisione del loro capo – Şaybān ibn Salama –, avevano cercato di ottenere il perdono per le azioni da lui compiute da parte del gruppo

stesso modo, essi ritenevano che ricorrere alla *taqiyya* contravenisse alla Parola di Dio, in base al versetto 54 della «*Şūra della Mensa*»: «Se qualcuno di voi rinnega la sua religione, ebbene, Dio susciterà uomini che Egli amerà come essi ameranno Lui, umili con i credenti, fieri con i miscredenti, combattenti sulla via di Dio, impavidi di fronte a ogni biasimo ...». Da notare che il Corano dà, per il termine «combattenti», *muğāhidūn*, laddove, nel riportare il versetto, al-Şahrastānī (*Milal*, cit., p. 112, r. 18) parla di *yūqātilūn*.

¹⁸ Cfr. al-Şahrastānī, *Milal*, cit., p. 112, rr. 7-8.

¹⁹ Costituita dai seguaci di Ziyād ibn al-Aşfar, in merito alla *qa'da* riconobbe ai «non combattenti» (*qā'idūn*) la possibilità di partecipare ad operazioni di guerra a fianco di altri musulmani.

²⁰ Cfr. al-Şahrastānī, *Milal*, cit., p. 123, r. 5.

²¹ Cfr. al-Aš'arī, *Maqālāt*, cit., p. 176, rr. 8-11.

²² Nel «Capitolo sulla divulgazione del segreto» (*Bāb al-idā'a*), al-Kulaynī sembra evocare lo stesso binomio, riferendolo alle due «nazioni» in cui Dio avrebbe diviso la religione, allorquando riferisce: «Dio ... ha fatto della religione (*dīn*) due nazioni (*dawlataynī*): la nazione di Adamo ... e la nazione di Iblīs. E quando volle essere adorato pubblicamente (*'alāniyyatan*) ci fu la nazione di Adamo, mentre quando volle essere adorato in segreto (*fi 'l-sirr*) ci fu la nazione di Iblīs. Di conseguenza, colui che divulga ciò che Dio volle occultare (*satarahu*) è un apostata (*māriq*, lett. 'colui che devia, o esce, dalla religione')». Cfr. Ğa'far Muḥammad al-Kulaynī, *Al-uşūl min al-kāfi*, Tehrān, Dār al-kutub al-islāmiyya, 1968-69, 8 voll., vol. II, p. 372, *ḥadīṭ* 11, rr. 4-7. A proposito di Iblīs, è opportuno sottolineare che, poiché nel Corano è presentato con due diverse denominazioni, Iblīs e Şayṭān, è stata avanzata l'ipotesi che egli venne denominato Şayṭān, divenendo così «demon», dopo avere rifiutato per orgoglio di prostrarsi dinnanzi all'uomo, meritando l'espulsione dal Paradiso.

cui appartenevano in origine, e dal quale poi si dissociarono, ossia quello dei *ta'aliba*. Ma il perdono non venne accordato, con la seguente motivazione:

Şaybān uccideva i musulmani, si appropriava delle loro sostanze e li maltrattava, se perorate [il suo perdono] 'dal punto di vista pubblico' (*min dār al-'alāniyya*) non lo concediamo anche se egli fosse perdonato dal parente dell'ucciso, così come non concediamo il perdono a colui che maltratta i musulmani anche se prelevasse da sé [il maltolto] facendone dono e [addirittura] restituendo i loro beni, e Şaybān non ha fatto nulla di ciò. Se poi voi affermate di avere perorato il suo perdono 'ricorrendo alla dissimulazione' (*min dār al-taqiyya*), allora mentite perché la sua dottrina e la sua attività di propaganda erano manifeste (*zāhira*) ...²³.

Quanto alla *ibādiyya muḥakkima*, specificò che la dimora dei loro avversari faceva parte del «territorio in cui prevale la fede monoteista» (*dār al-tawḥīd*), ad eccezione della zona sottoposta al controllo militare del potere califfale che costoro non riconoscevano, identificata, per tale motivo, come *dār kufī*²⁴. Infine, la *ibādiyya ibrahīmiyya* stabilì la liceità di maltrattare e vendere le schiave degli avversari «in stato di dissimulazione»²⁵; da parte sua, la *şim-raḥiyya* riteneva che:

versare il sangue della propria gente fosse peccato in segreto (*fi sirr*) e lecito (*ḥalāl*) pubblicamente, così come l'uccisione dei genitori era proibita (*ḥarām*) in stato di dissimulazione e di dissociazione (*hiğra*), anche se costoro fossero stati degli avversari²⁶.

Come vedremo tra breve, il concetto di *dār al-taqiyya* compare anche all'interno del gruppo al quale storicamente si è sempre associato il principio della dissimulazione difensiva, ossia la *şī'a*.

²³ Cfr. al-Aš'arī, *Maqālāt*, cit., p. 168, rr. 1-6.

²⁴ *Ibid.*, p. 171, rr. 20-21.

²⁵ *Ibid.*, p. 175, rr. 13-14.

²⁶ *Ibid.*, p. 184, rr. 11-12.

Come già anticipato, la šī'a considera la taqiyya parte integrante della sua dottrina, in ossequio, oltre che al Corano, ad una serie di «tradizioni» attribuite all'imām Ġa'far al-Šādiq. Egli avrebbe tra l'altro sostenuto che «la taqiyya è la mia religione ed è la religione dei miei antenati; chi non ha taqiyya non ha fede (imān)²⁷».

È anche vero del resto, come si è già accennato in precedenza, che in alcuni casi storicamente documentati il ricorso alla taqiyya ha risposto ad esigenze di ordine politico²⁸ tese a salvaguardare, anche, l'incolumità dell'imām. Se considerata sotto tale prospettiva, la taqiyya viene a connettersi ad uno dei corollari della dottrina sull'imāmato, ossia la ġayba. Effettivamente, la 'scomparsa' di alcune figure centrali della storia della šī'a è spiegata dalle fonti come applicazione della taqiyya; ad esempio, la morte dell'imām Ismā'il, a seguito della quale si determinò la formazione del movimento ismā'ilita, viene presentata come un atto di dissimulazione al quale Ġa'far al-Šādiq avrebbe fatto ricorso per salvaguardare il figlio dalle minacce di morte del califfo al-Manṣūr.

Nel riferire delle teorie espresse in merito a tale evento, al-Šahrastānī scrive:

una parte dell'ismā'iliyya sostiene che egli (scil., Ismā'il) non morì ma che la sua morte fu [semplicemente] annunciata per difenderlo (taqiyyatan 'alayhi) in modo da non essere ucciso ...²⁹.

²⁷ Al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ġu'fī, *Al-ḥaḥt al-šarīf min faḍā'il mawlānā Ġa'far al-Šādiq*, Bayrūt, Dār al-Andalus, 1977, p. 30, rr. 16-17. Sulla differenza tra *islām* e *imān* cfr. al-Šayḥ al-Mufīd, *Awā'il al-maqālāt* («I principi delle dissertazioni»), Bayrūt, Dār al-kitāb al-islāmī, 1994, p. 48, rr. 6-11.

²⁸ Ad esempio, si suppone che Ġa'far al-Šādiq avesse pubblicamente ripudiato Abū 'l-Ḥaṭṭāb allo scopo di farsi riconoscere quale unico e legittimo imām, approfittando della debolezza dei movimenti *ḥasanīyya* e *ḥanaḥīyya*. Cfr. 'Ārif Tāmīr, *Al-qarāmiḥa. Aṣluḥum, naṣa'atuhum, ta'riḥuhum, ḥurūbuhum* («I Carmati. Loro origine, sviluppo, storia e guerre»), Bayrūt, Dār al-kātib al-'arabī, s.d., p. 51, rr. 1-4.

²⁹ Cfr. al-Šahrastānī, *Milal*, cit., p. 171, rr. 9-10. Più avanti, quest'autore riporta come avvenne la certificazione del decesso, che fu sottoscritta dal rappresentante del potere califfale a Medina. Nella letteratura ismā'ilita esisterebbe un'altra versione secondo la quale Ġa'far al-Šādiq, a cui si attribuiscono competenza e interesse per la chimica, con l'aiuto del suo discepolo Ġābir ibn Ḥayyān avrebbe somministrato al figlio Ismā'il una pozione che gli avrebbe procurato uno stato di morte apparente il tempo utile alla certificazione del decesso. Altre fonti sostengono che il rappresentante del califfo preposto a tale funzione di fatto fosse un seguace di Ġa'far al-Šādiq e, dunque, si sarebbe volontariamente prestato alla falsificazione del certificato attestante la morte di Ismā'il.

Allo stesso modo, la 'scomparsa' dell'ultimo imām duodecimano sarebbe finalizzata a salvaguardare la sua persona fino al giorno del suo 'ritorno' in qualità di *mahdī*; rimanendo nell'ambito della salvaguardia personale, potremmo aggiungere che il principio della taqiyya avrebbe giustificato in ambito ismā'ilita la figura dell'imām *mustawda'* («depositario»), ossia di colui che «pubblicamente» era considerato imām sebbene la sua effettiva funzione fosse quella di proteggere l'identità del vero imām, cioè l'imām «permanente» (*imām mustaqarr*)³⁰.

Da quanto sin qui riportato, si evince che lo scopo della taqiyya è esclusivamente finalizzato a salvaguardare l'incolumità dell'imām; a questo occorre aggiungere anche la necessità di mantenere il riserbo sulla dottrina. Tale precauzione, determinata sì da circostanze contingenti ma, soprattutto, rispettosa dell'obbligo di salvaguardare la segretezza con la quale Dio avrebbe imposto lo šī'ismo³¹, fa in modo che la taqiyya si configuri come *kitmān*, entrando a fare parte di quel «patto solenne» (*al-mitāq al-ġalīz*)³² che Dio strinse con i profeti e i loro eredi testamentari e che, per l'appunto, impone discrezione e riserbo, come suggerisce la seguente testimonianza attribuita a Ġa'far al-Šādiq: «E la segretezza (*al-kitmān*) entrò a far parte del patto (*al-mitāq*) che Egli strinse con i profeti e gli eredi testamentari³³».

L'obbligo alla segretezza innalzerà la taqiyya al livello addirittura del *ġihād*, come testimonierebbero le seguenti parole attribuite all'imām Ġa'far al-Šādiq: «custodire il nostro segreto è l'impegno (*ġihād*) per la causa di Dio³⁴»;

³⁰ È per tale motivo che l'ismā'iliyya non considera nella catena imāmītica né l'imām al-Ḥasan né l'imām Mūsā al-Kāzīm, dal quale prese vita il movimento duodecimano. Entrambi sono ritenuti, infatti, *imām mustawda'*, il primo a copertura di al-Ḥusayn, e il secondo a copertura di Ismā'il. Gli ismā'iliti farebbero risalire tale divisione di ruoli ad Abramo, il quale avrebbe designato Ismaele «erede permanente» e Isacco «erede depositario». Cfr. Muṣṭafā Ġālib, *Arba' [sic] kutub ḥaqqāniyya* («Quattro testi esoterici»), Bayrūt, al-Mu'assasa al-ġāmi'iyya li 'l-dirāsāt wa 'l-naṣr wa 'l-tawzī', 1987, p. 140, rr. 8-10.

³¹ Cfr. al-Ġu'fī, *Al-ḥaḥt*, cit., p. 31, rr. 3-6, 12-13.

³² Espressione che ricorre in Cor., IV, 21 e XXXIII, 7.

³³ Cfr. al-Ġu'fī, *Al-ḥaḥt*, cit., p. 31, rr. 12-13. In un passo precedente, lo stesso concetto era stato espresso nei seguenti termini: «E Dio disse: 'Muḥammad, porta loro (scil., a profeti e credenti) la Rivelazione e mettili in guardia contro Iblīs e la sua stirpe, perché costoro celano la [loro] ostilità [verso] i credenti, [per questo motivo] suggeriamo ai credenti di non informare Iblīs né della loro natura né di altro'. E impose loro la segretezza ... che è la prova dell'ubbidienza e della disubbidienza perché la taqiyya è la religione mia, dei miei padri e dei miei antenati e chi non ha taqiyya non ha fede». Cfr. al-Ġu'fī, *Al-ḥaḥt*, cit., p. 30, rr. 13-17.

³⁴ Cfr. al-Kulaynī, *Uṣūl*, cit., vol. II, p. 226, r. 9.

ne consegue che, interpretata in tal senso, la *taqiyya* finisce con il rappresentare l'aspetto esoterico (*bāṭin*) del sistema dottrinale šī'ita, una sorta di «disciplina dell'arcano»³⁵. Esercitare tale disciplina comporta il guadagnarsi una ricompensa certa in questa e nell'altra vita; ovviamente, in caso contrario, la punizione sarà, oltre che certa, anche dura, perché rivelare i segreti della dottrina, ovvero svelarne il carattere esoterico, è paragonabile all'omicidio intenzionale, all'oltraggio, nonché a un atto di disubbidienza.³⁶ Ciò conferma la relazione che intercorre fra la *taqiyya* e il *kitmān*: «... non divulgate la nostra dottrina (*amr*) e non parlatene se non con la famiglia [poiché] colui che divulga il nostro segreto è peggio dei nostri nemici ...». E ancora: «Temete Dio come [raccomanda] la vostra religione e celate[la] con la dissimulazione (*bi 'l-taqiyya*), [perché] se non si ha fede non si ha *taqiyya* ...»³⁷.

Queste ultime affermazioni farebbero supporre che il ricorso alla *taqiyya* sia sempre doveroso, e, se ci limitiamo ai casi di assoluta necessità, ciò in parte è vero³⁸; d'altra parte, il fatto che nell'ambito del diritto šī'ita si distinguano le circostanze in cui la *taqiyya* è doverosa, opzionale o, addirittura, vietata, dimostra che il ricorso a tale pratica è regolato da precise norme atte a salvaguardare l'integrità della fede e a preservare da eventuali torti altri musulmani³⁹. A tale proposito esplicitamente si sostiene che la *taqiyya*

talvolta è obbligatoria [nel qual caso] essa è un dovere religioso e talvolta è lecita ma è non obbligatoria; in alcuni casi [ricorrere a essa] è preferibile alla sua omissione e [in altri] è preferibile la sua omissione⁴⁰.

Sicuramente essa è considerata un dovere all'interno della *dār al-taqiyya*. Relazionando su una sotto-setta della *kaysāniyya*, la *muḥtāriyya*, Sa'd ibn 'Abdallāh al-Aš'arī riferisce che i suoi seguaci fossero allo sbando perché privi di *imām* in quanto, dopo che Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya fu designato da al-Ḥusayn, l'autorità competente agiva in stato di dissimulazione (*kāna al-'ilm wa*

³⁵ Cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Milano, Adelphi, 1991, p. 200.

³⁶ «Colui che divulga parte della nostra dottrina (*amr*) è come se ci avesse uccisi volontariamente e non per errore». Cfr. Aḥmad ibn Muḥammad al-Barqī, *Kitāb al-maḥāsīn* («Il libro delle cose buone»), Nağaf, Manšūrāt al-maṭba'a al-ḥaydariyya, 1964, p. 202, r. 12. Sulla *taqiyya* in generale cfr. *ibid.*, pp. 201-205.

³⁷ Cfr. al-Barqī, *Maḥāsīn*, cit., pp. 202, rr. 5-6; 204, r. 3.

³⁸ *Ibid.*, p. 205, rr. 5, 9-10, 12-13.

³⁹ Cfr. al-Šayḥ al-Mufīd, *Awā'il*, cit., p. 118, rr. 15-16.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 118, rr. 10-12.

'l-muqni' fi dār al-taqiyya)⁴¹. Tale espressione, già rintracciata in ambito ḥāriğita dove appare in contrapposizione alla *dār al-'alāniyya*, sembra denotare un'area territoriale-giuridica facente parte della *dār islām*, ossia del territorio in cui prevale il controllo islamico-sunnita e non quello imāmīta. A tale riguardo si riferisce che:

il regime che disciplina [la giurisdizione] del 'territorio' è posto in relazione con la maggioranza [della popolazione] che vi risiede. [Di conseguenza], ogni luogo in cui i miscredenti sono maggioritari [sarà considerato] 'territorio di miscredenza' (*dār kufr*), [così come] ogni luogo in cui prevarrà la fede [nell'imāmato] sarà considerato 'territorio di fede' (*dār imān*). [Infine], ogni luogo in cui prevarrà l'Islām e non la fede [nell'imāmato] sarà considerato 'territorio di Islām' (*dār islām*)⁴².

Da queste ultime affermazioni si deduce che la *dār al-taqiyya*, come già anticipato, denota un'area e, probabilmente, una «condizione giuridica» esistente solo all'interno della *dār islām* e non in quello della *dār kufr* né, ovviamente, in quello della *dār imān*. Tale condizione sembrerebbe essere momentanea, deduzione questa che deriva dalla seguente affermazione:

quando la gente del territorio non era in stato di dissimulazione nei confronti del potere, il territorio [era da considerare] *dār islām* [in quanto la gente] praticava gli atti di culto previsti dalla religione [ufficiale]⁴³.

Conclusioni

L'esame fin qui condotto ha dimostrato che:

a) il ricorso alla *taqiyya* è storicamente registrato anche all'interno della *sunna* e di alcuni movimenti dissidenti ḥāriğiti, di conseguenza essa non è stata prerogativa esclusiva della *šī'a*;

b) nelle tre formazioni esaminate la *taqiyya* ha risposto innanzitutto all'esigenza della salvaguardia personale e/o a quella dei propri beni;

c) in ambito šī'ita essa ha assunto altre connotazioni che vanno oltre la salvaguardia personale, ovvero la necessità di preservare la vita dell'*imām*, potendosi configurare come: 1) *ğayba*, 2) *kitmān* e, infine, 3) «disciplina dell'ar-

⁴¹ Cfr. Sa'd ibn 'Abdallāh al-Aš'arī, *Kitāb al-maqālāt*, Tehrān, Ḥaydarī, 1963, p. 22, 9-11.

⁴² Cfr. al-Šayḥ al-Mufīd, *Awā'il*, cit., p. 93, rr. 2-4.

⁴³ *Ibid.*, p. 198, rr. 12-13.

cano», ovvero insegnamento esoterico da divulgare con discrezione in ossequio alla segretezza raccomandata da Dio.

In ogni caso, l'esercizio della *taqiyya* deve rispettare precise norme anche per evitare che essa venga a confondersi con la pura menzogna (*kidb*)⁴⁴.

A conclusione di quanto detto, riteniamo opportuno riferire le norme preposte all'esercizio della *taqiyya*, così come le ha riportate l'*imām* al-Nīsābūrī:

... Secondo gli '*ulamā*', la *taqiyya* ha delle regole [che nella fattispecie] sono: se un uomo, trovandosi tra un gruppo di miscredenti, temesse per la sua vita, gli è lecito (*ḡāza lahu*) mostrarsi amabile e amichevole a patto che tenga nascosto il suo disaccordo e si mostri in quello che dice profondamente convinto [perché] la *taqiyya* agisce sull'aspetto esteriore e non su quello intimo (lett. *aḥwāl al-qalb*, gli stati del cuore);

la *taqiyya* è un atto di indulgenza (*ruḥṣa*) [nel senso che] se non si facesse ricorso ad essa potrebbe essere meglio ...⁴⁵;

la *taqiyya* è lecita (*taḡūz*) limitatamente alla pratica della religione [ma] se da essa provenisse un danno quale: l'omicidio, l'adulterio, l'appropriamento indebito dei beni, la falsa testimonianza, la perdita dell'onore e [la possibilità] che i miscredenti conoscano i punti deboli dei musulmani, [tutto] ciò non è assolutamente lecito (*ḡayr ḡā'iz al-batta*);

⁴⁴ In effetti, esiste una notevole differenza tra la «menzogna» e quello che «potrebbe sembrare tale». La prima, ovviamente, è vietata, laddove la seconda, soprattutto quando vi si fa ricorso nell'interesse della religione, è ritenuta lecita. Cfr. E. Kohlberg, *Taqiyya in Shi'i Theology and Religion*, in *Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden, Brill, 1995, pp. 345-380, a p. 362. Su tale argomento si veda, tra l'altro, quanto attribuito all'*imām* Muḥammad al-Bāqir nella circostanza che vide coinvolto Ḡābir al-Ḡū'fī: «Andai da Abū Ḡa'far che mi chiese: 'Da dove vieni?' Risposi: 'Da Kūfa'. Disse: 'Perché sei venuto?' Risposi: 'Per chiedere la scienza'. [Mi] disse: 'A chi?' Risposi: 'A te'. [Allora] disse: 'Se qualcuno dovesse chiederti di dove sei, rispondi che sei di Medina'. Replicai: 'Mi è permesso mentire?' [Mi] rispose: 'Questa non è una menzogna perché chi è a Medina è da considerarsi di Medina fino a quando non va via'. Cfr. *Al-imām Ḡa'far al-Ṣādiq fī naẓar 'ulamā' al-ḡarb* («L'imām Ḡa'far al-Ṣādiq nell'opinione degli studiosi occidentali»), Dimašq, Dār al-fāḍil, 1995, p. 24, rr. 9-13. Sulla «menzogna» cfr. inoltre al-Kulaynī, *Uṣūl*, cit., vol. II, pp. 337-343.

⁴⁵ A tale proposito, si riferisce quanto accaduto a due Compagni del Profeta catturati da Musaylāma, detto il «mentitore» (*al-kaddāb*) per il fatto di essersi proclamato profeta, il quale avrebbe posto ad entrambi la medesima domanda, cioè se essi lo consideravano, alla stregua di Muḥammad, profeta di Dio. Il primo dei due confermò, ed ebbe salva la vita; il secondo negò e fu ucciso. Appresa tale notizia, Muḥammad disse: «colui che è stato ucciso è morto per la sua ferma fede e sincerità ... Quanto all'altro, si è affidato all'indulgenza di Dio, e ciò non comporta conseguenze». Cfr. Muḥammad ibn 'Āqil al-'Alawī, *Al-naṣā'ih al-kāfiyya* («I consigli convenienti»), Bayrūt, Mu'assasat al-faḡr, 1991, p. 290, rr. 4-6. Sullo stesso episodio, cfr. Muḥammad Ḥusayn al-Ḡaṭā', *Aṣl al-ṣī'a wa uṣūluhā* («Origine e principi della ṣī'a»), Bayrūt, Dār al-aḍwā', 1990, p. 268, rr. 7-12.

al-Ṣāfi'ī autorizzò il ricorso alla *taqiyya* [da applicare sia] tra [gli altri] musulmani [che] tra i miscredenti, per difendere la propria vita;

la *taqiyya* è [ritenuta] lecita per custodire i [propri] beni così come per custodire la propria vita [in ossequio] a ciò che disse il Profeta: 'i beni del musulmano sono sacri come il suo sangue e chi viene ucciso per impedire che si appropriino dei suoi beni è un martire ...';

[infine], la *taqiyya* è lecita fino al giorno della Resurrezione⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. al-Ḡaṭā', *Aṣl*, cit., pp. 289-291.

L'IDEOLOGIA Umayyade tra Stato e Tribù

VINCENZO STRIKA

Stato e tribù, come dimostrano antropologia, sociologia e storia, non hanno molto in comune¹. A noi basterà ricordare Ibn Ḥaldūn², per il quale la distinzione non è tanto tra cittadini e nomadi, quanto nel rapporto che si istaura all'interno delle due categorie. Nei beduini le distinzioni di classe sono insignificanti, in quanto la possibilità di cumulare ricchezza è scarsa, laddove nelle città il commercio e l'industria creano disuguaglianze e stratificazioni sociali e a governare il tutto è chiamato lo stato. Aggiungiamo che lo stato è l'istituzione territoriale dove il governo esercita o vorrebbe esercitare il potere assoluto, la tribù è invece contraria a ogni iniziativa centralista, a partire dal censimento, o da altro atto imposto. Non esiste polizia nel deserto. Tutto è regolato da un codice consuetudinario, ritenuto altamente morale, superiore a quello della città, dove regnerebbero corruzione e ambiguità. Queste considerazioni valgono anche per la storia islamica, a cominciare dalle prime conquiste. Non è un mistero che per i beduini l'Islām era una religione di città, della quale ha avuto bisogno per affermarsi, come osservarono E. Renan, e più recentemente G. Marçais, e che alcuni fondamentali conflitti dell'Islām risalgano a rivalità tribali preislamiche: obbedire ai legami tribali era più importante che obbedire al Corano. Nel rapporto stato e tribù esistevano d'altra parte vantaggi reciproci. Ai tempi in cui la forza di un esercito si misurava in muscoli e coraggio, l'elemento tri-

¹ *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Ph.S. Khouri-J. Kostiner, Oxford, University of California Press, 1990; Ch. Lindholm, *The Islamic Middle East. An Historical Anthropology*, Oxford, Blackwell, 1996.

² *Muqaddima*, trad. F. Rosenthal, New York, Pantheon Books, 1958, pp. 491 sgg.; St.C. Caton, *Anthropological Theories of Tribes in State Formation in the Middle East*, in *Tribes and State Formation*, cit., pp. 85 sgg.

bale era determinante per l'espansione, né bisogna dimenticare che la città era insana, spesso decimata da epidemie, ed era proprio l'elemento tribale a colmare i vuoti che venivano a crearsi. Questo avverrà anche con la terribile pestilenza del 639. Nel periodo umayyade c'era una decisa avversione per le città, come ha ben messo in rilievo il Lammens³.

Le rivalità tribali non entrarono nelle città, sebbene in taluni centri poteva prevalere una determinata tribù, come a Damasco i Quḍā'a. Le rivalità Nord-Sud furono forse indotte dalle emigrazioni meridionali. I vantaggi associati alle conquiste e le conseguenti migrazioni ridisegnarono la mappa della *ḡāhiliyya*. Tribù yemenite adottarono genealogie settentrionali. A loro volta gli Umayyadi favorirono per i loro scopi tribù 'miste', il che non era difficile, considerato il carattere 'confederale' delle tribù, o se vogliamo l'emergente fazionalismo. Nel periodo sufyanide la confederazione dei Quḍā'a, a guida kalbita, costituiva il nerbo dell'esercito, il che spiega l'alleanza con Mu'āwiya. Il grosso dei movimenti tribali avvenne ad occupazione araba consolidata. All'inizio, le tribù preesistenti in Siria e Mesopotamia esitarono se continuare a difendere i Bizantini e i Sāsānidi, loro patroni. Soltanto quando l'espansione araba divenne irreversibile ci fu un'adesione di massa, di carattere utilitarista, più che religioso. La confederazione dei Ġudām parteggiò per i bizantini fino allo Yarmūk, poi passò agli Arabi.

Come è noto, alla Mecca erano prevalsi i Qurayš sui Ḥuzā'a. A Medina prevalsero invece gli Aws, i Ḥazraġ e gli Azd, questi ultimi di particolare importanza, in quanto progenitori dei Ġassānidi. Il prestigio dei Qurayš si basava sulla 'custodia' della Ka'ba e sui profitti del pellegrinaggio che consentivano di governare gli istituti della *siqāya* e della *rifāda*, che avevano lo scopo di fornire l'acqua e il cibo ai pellegrini. Questi interessi, cumulati ai commerci, non tardarono a suscitare dispute all'interno della vasta tribù. Di particolare rilievo fu

³ H. Lammens, *La Bādiā et la hira sous les Omayyades. Un mot à propos de Msattā*, «Mélanges de la Faculté orientale, Beyrouth», 4, 1910, pp. 91-112, a pp. 94; 100-102. Sulla dislocazione tribale, la sua natura nomade o sedentaria, la bibliografia è molto ampia, ma con risultati contrastanti. Ricordiamo C.A. Nallino, *L'Arabia Sa'ūdiana*, I, Roma, Istituto per l'Oriente, 1939, pp. 87-90; Id., *Sulla costituzione delle tribù arabe prima dell'islamismo*, in *Raccolta di studi editi e inediti*, III, Roma, Istituto per l'Oriente, 1941, pp. 64-86; A.A. Dixon, *The Umayyad Caliphate. 65-86/684-705*, London, Luzac, 1971, ch. III; F. Donner, *The Arab Tribes in the Muslim Conquest of Iraq*, Thesis, University of London, 1975; Id., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University Press, 1981; W. Madelung, *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; al-'Alī Ṣāliḥ, *Al-qabā'il al-'arabiyya fi 'l-Šām fi zamān al-hulafā' al-rašīdīn*, 'Ammān, Dirāsāt, 1997.

la rivalità tra il clan degli Hāšimīti, favorito dal Profeta, e quello degli Umayyadi. Anche nella storia successiva le tribù svolsero un ruolo importante. Nella successione di Muḥammad, le tribù medinesi sostenevano un loro candidato⁴. Abū Bakr prevalse soltanto per le discordie formatesi e grazie all'appoggio dei Ḥuzā'a. Non sorprende il ruolo tribale nelle divisioni dell'Islām. Tra l'altro la *riḍḍa* provocò una distinzione tra vinti e vincitori. Il Watt ritiene che le tribù yemenite, abituate a un potere carismatico, possono aver influenzato l'ideologia šī'ita, laddove le tribù settentrionali, i Tamīm, i Ḥanīfa e i Šaybān mantennero le idee egalarie tradizionali, fatte proprie dai Ḥārīġiti⁵. L'esercito di Mu'āwiya era costituito per lo più da tribù yemenite, o considerate tali, come i Quḍā'a e i Ġudām. Nel famoso arbitraggio di Šiffīn, l'opposizione maggiore venne dai Tayy e dai Ḥuzā'a. Nella storia umayyade le tribù continuarono il loro ruolo con un discreto ascendente delle tribù di origine qaḥṭānita. Gli *amīr* erano scelti su base tribale e l'esercito si basava sulle tribù. Marwān I ebbe l'appoggio determinante dei Ġudām e dei Quḍā'a, in parte cristiani. Il fatto che i Marwānidi si siano appoggiati sull'elemento siriano, ivi compresi i *mawālī*⁶, certamente provocò risentimenti, contenuti soltanto verso la fine del califfato di 'Abd al-Malik, ma nella lotta per la successione che portò al momentaneo successo di Marwān II le tribù ripresero il loro ruolo. Nella guerra civile Marwān II ebbe l'appoggio determinante dei Ġudām e dei Quḍā'a. L'opposizione era rappresentata da Sulaymān ibn Hišām, della tribù dei Kalb, ma l'elemento tribale era ormai molto sfumato, e riguardava più i capi tribù che le tribù tradizionali. Rivalità tra queste tribù si estesero persino nel lontano Ḥurāsān. Altre tribù si disputavano la Mesopotamia⁷. Né il problema fu estinto quando gli Umayyadi si trasferirono in Spagna.

⁴ H. Dabashi, *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, London, Transaction Publishers, 1989, p. 66.

⁵ W.M. Watt, *The Formation Period of Islamic Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973, pp. 43-44; H. Dabashi, *Authority in Islam*, cit., p. 143.

⁶ P. Crone, *The mawālī in the Umayyad Period*, Thesis, University of London, 1974, pp. 38 sgg.; Id., *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 34 sgg. Di particolare rilievo i Kaysān, *mawālī* dei Banū Kalb (cfr. Ghazi Bisheh, *Qasr al-Mshatta in the Light of a Recently Found Inscription*, «Studies in the History and Archaeology of Jordan (SHAJ)», III, Amman, Department of Antiquities, 1987, pp. 193-197). A Šāliḥ b. Kaysān fu affidata l'amministrazione dei lavori di ricostruzione della moschea di Medina al tempo di Walīd I.

⁷ G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate A.D. 661-750*, London-Sidney, Croom Helm, 1986, pp. 100-109.

Non bisogna, tuttavia, dimenticare che la società araba preislamica era molto più complessa di una semplice definizione tribale. Esistevano una realtà sedentaria e una realtà più o meno beduina. Al vertice dei Qurayš c'era un consiglio di capi, una sorta di oligarchia, contraria alla monarchia. Era una 'tribù sedentaria', simile ai Ġassānidi e ai Laḥmidi, ma tutti avevano rapporti con le tribù dando vita ad alleanze consolidate dai reciproci interessi, nelle quali si andarono formando *élites*, associate nei commerci e relativo cumulo di ricchezza, in contrasto con altri settori tribali che reagirono formando a loro volta associazioni a difesa dei loro diritti 'sindacali'⁸. In sostanza, l'Arabia preislamica aveva sperimentato forme statali, e differenziazioni sociali che si tramandarono nelle conquiste.

La classe mercantile del Ḥiġāz aveva i suoi contatti con lo Yemen, l'Egitto e la Siria, ancor prima dell'avvento dell'Islām. L'incenso e forse la seta erano parte del repertorio commerciale. Il commercio regionale si era avvantaggiato dal declino dello Yemen, dopo il crollo della famosa diga di Ma'rib tra il 540 e il 570 d.C., che provocò l'esodo di molte tribù, tra cui i Laḥmidi e i Ġassānidi⁹. Boṣrā era il punto d'arrivo delle carovane che dalla Mecca salivano in Siria lungo la Via Traiana, passando per Petra, Zarqā' e Boṣrā con derivazioni verso Qaṣr al-Ḥallābāt e Umm al-Jimāl¹⁰. Il Profeta in giovinezza doveva conoscerla bene ed è significativo che il clan umayyade dei Qurayš possedesse terreni nella Belqā', ancor prima dell'Islām¹¹, frutto evidente di questi contatti. Quṣayy, che istituirà la *dār al-nadwa*, era cresciuto in Siria. Nella lotta per il potere con i Hāsimiti, Umayya ibn 'Abd Šams fu esiliato in Siria¹². Non a caso le prime conquiste si rivolsero in questa direzione. Le ricche regioni del Ḥawrān e della Ġazīra Furātiyya furono conquistate già nel 640.

Siria e Palestina traevano la loro ricchezza non solo dall'agricoltura, ma anche dal commercio di transito. Palmira, ad esempio, era uno dei terminal del-

⁸ E.R. Wolf, *Social Organization of Mecca and the Origin of Islam*, «Southwestern Journal of Anthropology», 7, 1951, pp. 329-356, alle pp. 353 sgg.; Ashgar Ali Engineer, *The Origin and Development of Islam. An Essay on its Socio-economic Growth*, Bombay, Orient Longman, 1980, pp. 48-51.

⁹ M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi*, Firenze, Sansoni, 1951, p. 102; P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Cambridge, Princeton University Press, 1987.

¹⁰ D. Kennedy, *The Via Nova Traiana in Northern Jordan: a cultural resource under threat*, «Annual of the Department of Antiquities of Jordan (ADAJ)», 39, 1995, pp. 221-227, alle pp. 221 sgg.

¹¹ Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, ed. M. de Goeje, Leiden, Brill, 1866, p. 129; G.R. Hawting, *The Umayyads and Hijaz*, London, Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, 1972.

¹² H. Dabashi, *Authority in Islam*, cit., p. 20.

la Via della Seta¹³. La città continuò la sua funzione commerciale anche in epoca umayyade¹⁴. Tutto questo non sarà senza significato nelle scelte della dinastia di Damasco, infatti una correlazione di interessi tra Ḥiġāz e Siria esisteva ben prima dell'Islām. Veicolo di questi traffici erano principalmente i Ġassānidi, per via dei loro legami con gli Azd di Medina. Mediante accordi con le tribù, essi mantenevano la sicurezza dei traffici. Ai Ġassānidi si attribuisce la costruzione di caravanserragli e di *maṣāni'*, «posti d'acqua», «località abitate»¹⁵. Le carovane raggiungevano principalmente Boṣrā e Ġaza'. I Ġassānidi che, come abbiamo detto, avevano rapporti con gli Azd, erano influenti a Medina, dove si reclutavano gli *anṣār*, sempre più importanti nella scala sociale che si andava formando. La scelta 'siriana' degli Umayyadi sembra dunque naturale, al punto che taluni parlano di continuità con il periodo preislamico¹⁶. La stessa attenzione per la fascia interna siro-giordana si può spiegare con la presenza ġassānide prima e dopo l'Islām. È significativo che pochi furono i Ġassānidi che fuggirono al seguito del re Ġabala e che 'Umar I scelse Ġābiya come capitale.

La Siria era stata governata da sacerdoti-re che gli stessi romani si guardarono bene dal toccare. Con l'affermazione del Cristianesimo si svilupparono i monasteri. Nel periodo bizantino, erede della *divina maiestas* romana, il *basileus* non era divinizzato, ma ribellarsi all'imperatore era come ribellarsi a Dio¹⁷. Sarà un elemento al quale si richiameranno gli Umayyadi.

La tradizione sollecitava invece decisioni egalarie, un califfo eletto, *primus inter pares*, come sostiene il Lammens¹⁸, e ancor oggi taluni ritengono che l'Islām sia contrario alla dinastia ereditaria. Ma il seducente esempio «dei

¹³ L. Boulnois, *La route de la soie*, Paris, Arthaud, 1963. La «silk road» è tornata alla ribalta in vista dei collegamenti con l'Estremo Oriente (cfr. *Palmira and the Silk Road*, Palmira, 7-11 Avril 1992, «Les Annales archéologiques arabes-syriennes», 42, 1996; *Alep et la route de la soie*, Alep 26-30 Septembre 1994, *ibid.*, 43, 1999; G. Tate, *La route de la soie en Syrie au VIe siècle*, *ibid.*, pp. 195 sgg.).

¹⁴ Kh. al-As'ad-F.M. Stepniawski, *The umayyad sūq in Palmyra*, «Damaszener Mitteilungen», 4, 1989, pp. 205-223.

¹⁵ U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, Venezia, Fondazione G. Cini, 1966, pp. 39 sgg.

¹⁶ I. Shahid, *Ghassān post-Ghassān*, in *The Islamic World (Festschrift B. Lewis)*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 328 sgg.; Id., *Ghassānid and Umayyad Structures: a case of Byzance après Byzance*, in *La Syrie de Byzance à l'Islam (VII - VIII siècles)*, Actes du colloque international, Lyon 11-15 Septembre 1990, Damas, Institut Français de Damas, 1992, pp. 299 sgg.

¹⁷ A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, Les Belles Lettres, 1936.

¹⁸ H. Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930.

Qaysar e dei Cosroe» portava alla *divina maiestas*, e c'era chi voleva restaurare il regno himyarita, fatto non del tutto inverosimile considerato l'ascendente della cultura yemenita. La scelta di 'Umar a designare Mu'āwiya quale governatore della Siria sarebbe dovuta a contrastare questo progetto con l'appoggio dei Kalb che erano solidali con i Sufyānidi¹⁹. Quand'era governatore, Mu'āwiya subì le rampogne morali di 'Umar I, che nel fluttuante contesto delle conquiste avevano il loro seguito. Cercò di superare il dissenso designando l'erede con una *bay'a*²⁰ alla quale, però, non parteciparono né Ḥusayn b. 'Alī, né 'Abd Allāh b. al-Zubayr. I Taġlib e i Tamīm, questi ultimi dopo qualche incertezza, parteggiarono per gli Umayyadi; i Qaysiti per al-Zubayr, che morì nel 692. Non così la rivolta che continuò ancora per qualche tempo nella *ġazīra*, dove l'emigrazione minacciava i Taġlib. Favorire le tribù fedeli, o un loro clan, e venire a patti con quelle dissidenti fu una costante della politica umayyade, che dobbiamo ritenere un successo fino a quando la situazione economica non cominciò a declinare e la legittimità dinastica non fu minata da questioni sociali e ideologiche.

Il *bilād al-Šām* era stato tolto a Bisanzio che sull'esempio di Roma aveva badato soprattutto a proteggere i confini meridionali, compito affidato a tribù arabe cristianizzate, i Banū Šāliḥ nel V secolo, e i Banū Ġassān all'epoca di Giustiniano (527-565 d.C.). Altre tribù come i Taġlib si stanziarono nelle vicinanze e probabilmente avevano maggiore simpatia per gli arabi che per i latifondisti greci, che al momento della conquista fuggirono abbandonando i loro terreni²¹. Altre calamità avevano preceduto l'invasione. Alla vigilia della conquista araba il *bilād al-Šām* era in decadenza. Le invasioni persiane dei due Cosroe, di cui il secondo si spinse fino a conquistare Antiochia nel 611, la riscossa di Eraclio, calamità naturali come i terremoti del 526, 528 e 551 devastarono Antiochia e Laodicea. Un altro grande terremoto colpì la regione nel 633. Le grandi siccità del 530 e 600 provocarono fitte migrazioni e nuovi motivi di conflittualità. Queste calamità naturali associate a pestilenze avevano alquanto ridotto l'attività economica e la recessione ebbe immediati riflessi nei commerci con il Ḥiġāz²².

¹⁹ W. Madelung, *The Succession to Muhammad*, cit., p. 61.

²⁰ H. Lammens, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'āwiya I*, Paris, Geuthner, 1908.

²¹ Taluni settori cristiani, in particolare i monofisiti, accolsero favorevolmente gli arabi (cf. H. Lammens, *La Syrie. Précis historique*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 2 voll., 1921, vol. I, p. 59).

²² G. Tchalenko, *Villages de la Syrie du Nord*, Paris, Geuthner, 1953-58, vol. I, pp. 432 sgg.; *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century*, ed. E. Guidoboni, Rome, Istituto Nazionale di Geofisica, 1994.

Senza riprendere le idee del Winckler e del Caetani sul progressivo inaridimento della penisola arabica, l'irregolarità climatica è un fatto tuttora esistente. Nel 530 contribuì all'emigrazione dei Laḥmidi e agli scontri che questi ebbero con i Ġassānidi. Un'altra grave siccità avvenne nel 600. Nell'XI secolo provocherà l'esodo dei Banū Hilāl, e nel XVIII secolo, l'emigrazione degli Āl Šabāḥ che darà origine all'odierno Kuwayt. Il Butzer ritiene comunque che un periodo di scarsa piovosità, se non proprio di siccità, si sia avuto tra il 591 e il 640²³. Recenti studi hanno posto l'accento sui cicli climatici che sposterebbero l'area monsonica. Sembra accertato che l'affermarsi del nomadismo in vaste zone della penisola sia iniziato verso il I secolo d.C., proseguendo nei secoli seguenti.

La geopolitica conseguente all'invasione fu a danno dei commerci che dall'Oriente mediante la Via della Seta giungevano nell'impero bizantino via Siria. Non è un'esagerazione parlare di crisi economica, almeno fino a quando la dinastia si consolidò con il ramo marwānide. All'inizio il *bilād al-Šām* fu diviso, come è noto, in distretti militari, ma i *ġund* di Ḥimṣ (Homs), Damasco, al-Urdunn, Filastīn, e più avanti quello di Qinnasrīn (Chalchis), non erano il sistema più adatto per promuovere l'economia. Non tutto fu negativo. Talune zone del *limes* bizantino, come la valle dell'Eufrate e la *jazīra*, si trasformarono in zone agricole e sicure per il commercio che, se aveva perduto il mercato bizantino, poteva contare sulle regioni interne.

Nel dualismo nomadi-sedentari, il periodo umayyade rappresentò in proporzione ai tempi un colossale programma di sedentarizzazione²⁴. Già 'Uṭmān aveva progettato il trasferimento dei Tamīm, degli Asad e degli stessi Qays nelle terre del Medio Eufrate, mentre più a Nord si erano stabiliti i Bakr b. Wā'il. In Siria, certamente più favorita di risorse idriche, si distingueranno tre figli di 'Abd al-Malik. Maslama deviò un canale dall'Eufrate per irrigare l'area di Balīs. Sa'id ibn 'Abd al-Malik bonificò un'intera area costruendo un canale che da lui prese nome, il Nahr al-Sa'id. Ancora attingendo all'Eufrate, Ḥiṣām

²³ K.W. Butzer, *Some Aspects of Postglacial Climatic Variations in the Near East Considered in Relations to Movement of Population*, Thesis, McGill University, 1955, p. 254; Id., *Die Umweltfaktor in der grossen arabischen Expansion*, «Saeculum», 8, 1957, pp. 359-371, a p. 369. Per il Kuwayt: Ahmad Mustafa Abu-Hakima, *The modern history of Kuwayt, 1750-1965*, London, Luzac & Co, 1983, p. 26.

²⁴ V. Strika, *Origini e sviluppi dell'architettura civile ommiade*, Venezia, Ca' Foscari, 1968; O. Grabar, *City in the Desert*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1978, pp. 4 sgg., 148, 151; H. Kennedy, *The Impact of Muslim Rule on the Pattern of Rural Settlements in Syria*, in *La Syrie de Byzance à l'Islam*, cit., pp. 291 sgg.

costruì i canali e i giardini tanto declamati da Ġarīr²⁵. Migliorare le condizioni dell'agricoltura significava superare la crisi agricola, dovuta all'abbandono dei campi, nonché all'incompetenza delle tribù in un settore che richiedeva grande esperienza, viste le condizioni climatiche. Si pensi che a migliorare il sistema idrico nelle terre che Mu'āwiya possedeva nel Ḥiġāz furono inviati tecnici greci o comunque cristiani. Il Ḥiġāz produceva alcuni prodotti largamente ricercati²⁶.

La crescita economica legittimava la dinastia, divenendo così l'ammortizzatore maggiore contro il dissenso. Sul piano ideologico l'Islām offriva, però, altri mezzi, innanzitutto il pellegrinaggio, simbolo dell'unità della *umma*, ma anche potente fattore politico, e se vogliamo economico, che, come tale, andava sostenuto. Non era una novità assoluta. La Mecca aveva svolto questa funzione ancor prima del Profeta. L'Islām voleva farne un centro universale. Ma nei primi tempi a compiere il pellegrinaggio erano quegli stessi arabi che avevano partecipato alle conquiste, cioè popolazioni tribali. Le vie dovevano dunque essere sicure, e sorvegliate da tribù e clan fedeli, il che richiedeva la costruzione di nuovi posti d'acqua e il restauro di quelli vecchi. Il primo califfo che si interessò al pellegrinaggio fu 'Umar b. al-Ḥattāb. Nel periodo di 'Abd Allāh b. al-Zubayr, il pellegrinaggio fu sospeso, o comunque ostacolato. La ripresa si ebbe con i Marwānidi. Vedremo come 'Abd al-Malik costruirà la Cupola della Roccia a Gerusalemme come centro alternativo. Walīd I (705-715 d.C.) interessò il pio governatore di Medina, 'Umar, il futuro 'Umar II, che, divenuto califfo (717-720 d.C.), costruì anche i primi caravanserragli. Boṣrā, dove il profeta avrebbe avuto i primi annunci della sua missione, divenne tappa obbligata con tutti i vantaggi religiosi ed economici che ne derivarono²⁷.

I lavori più cospicui furono opera di Hišām che, a detta di Ġarīr, guidava di persona il pellegrinaggio. Mas'ūdī gli attribuisce importanti opere idrauliche²⁸. La presenza di caravanserragli ci fa pensare che già allora il pellegrinag-

²⁵ V. Strika, *I madīh di Ġarīr per Hišām ibn 'Abd al-Malik*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 30, n.s. 20, 1970, pp. 483-510, a p. 504.

²⁶ M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi*, cit., p. 165; Saleh A. El-Ali, *Muslim Estates in Ḥiġāz in the First Century A.H.*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 2, 1959, pp. 247-261. 'Umar I fece costruire opere di irrigazione alle quali avrebbero lavorato 20.000 operai. Lo stesso califfo costruì un dipartimento per l'irrigazione (Maqrizī, *Ḥiṭat*, I, p. 76).

²⁷ G. Fiaccadori, *La situazione religiosa a Bosra in età umayyade*, in *La Syrie de Byzance à l'Islam*, cit., pp. 102-103.

²⁸ Maçoudī, *Les Prairies d'or*, texte et traduction par C. Barbier de Meynard & [A.] Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie impériale, 1861-69, vol. V, p. 466.

gio fosse divenuto anche veicolo di commerci; del resto i percorsi erano quelli precedentemente usati dai mercanti. È un fatto che nella *bādiya* di Qaṣr al-Ḥayr al-Ġarbī in Siria, attribuita al periodo di Hišām, esisteva un caravanserraglio che aveva vicino una singolare moschea²⁹. Allo stesso motivo si deve probabilmente l'attenzione per la Transgiordania, dove si erano installati i Banū Ġudām e i Quḍā'a. Solo così si giustifica la singolare pianta di Qaṣr al-Ṭūba nel Wādī Ġadaf, di fatto costituito da due edifici uniti che potremmo definire un posto di polizia affidato a due clan, a quanto sembra molto religiosi; ogni *bayt* possedeva una piccola moschea, e il tutto fa pensare a nomadi sedentarizzati³⁰.

Lo sviluppo agricolo della Transgiordania – che dobbiamo pensare sostenuto dal governo, o comunque con fondi statali – portò a rilevanti opere idrauliche nell'area di al-Qaṣṣal, Qaṣr al-Ḥallābāt, Fudayn, etc.³¹ Si trattava di favorire la sedentarizzazione in un'area particolarmente importante non solo per il pellegrinaggio, ma anche per i commerci, che da una parte raggiungevano il Ḥiġāz e lo Yemen e dall'altra il Mar Rosso, l'Egitto e l'Africa, anche mediterranea, essendo la via marittima insidiata dalla flotta bizantina. Ma si trattava anche di rendere sicuri i collegamenti tra la Siria e il Ḥiġāz. Uguale importanza 'politica' avrà in epoca 'abbāsīde la Darb Zubayda che collegava Kūfa alla Mecca³².

Nel ricordato Qaṣr al-Ṭūba abitavano quelli che potremmo chiamare gli zeloti dell'Islām. Altri edifici avevano ben altra destinazione e la loro scoperta ha contribuito non poco alla conoscenza della vita sociale ed economica del periodo. Si tratta dei cosiddetti «castelli del deserto», definizione equivoca, in

²⁹ D. Schlumberger, *Les fouilles de Qaṣr al-Ḥayr al-Ġarbī (1936-38)*, «Syria», 20, 1939, pp. 195-238; 324-373.

³⁰ V. Strika, *Qaṣr al-Ṭūbah: considerazioni sull'abitazione omniade*, «Accademia Nazionale dei Lincei – Rendiconti», s. VIII, 23, fasc. 1-2, 1968, pp. 69-83.

³¹ K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford, Clarendon Press, 1969²; V. Strika, *Origini e primi sviluppi dell'architettura civile musulmana*, Venezia, Ca' Foscari, 1968; O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven, Yale University Press, 1988; S. Helms et al., *Early Islamic Architecture of the Desert: A Bedouin Station in Eastern Jordan*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990; G.D. King, *Settlement patterns in Islamic Jordan: The Umayyads and their use of land*, «Studies in the History and Archaeology of Jordan (SHAJ)», 4, 1992, pp. 369-375; M.A. Haldimann, *Les implantations umayyades dans la Belqā': l'apport d'Umm al-Walid*, «Annual of the Department of Antiquity of Jordan (ADAJ)», 36, 1992, pp. 369-375.

³² Sa'd ar-Rashīd, *Darb Zubaydah. The Pilgrim Road from Kufa to Mecca*, Riyadh, Riyadh University Libraries, 1980.

quanto gli studi successivi hanno dimostrato³³ che la loro costruzione avvenne in località ricche d'acqua, dunque in aree coltivate, un po' come la villa romana, e come questa non estranea al lusso e all'opulenza, elementi sicuramente non graditi all'emergente classe puritana. Si pensi a Quṣayr 'Amrā in Giordania, dove ricompare il nudo maschile e femminile³⁴, o a Ḥirbat al-Mafḡar, dove le terme furono l'unica parte della *bādiya* a essere ultimata³⁵. Queste e altre opere hanno grande importanza per l'arte, testimoniando, da una parte, un vero e proprio rinascimento ellenistico – il nudo era stato abbandonato nell'arte bizantina –, e dall'altra l'incontrastato, ma anche disordinato, avvento di motivi persiani, dell'Asia Centrale e persino dall'India.

Un discorso a parte merita l'arte, che qui prenderemo in esame nei suoi aspetti glorificanti, cioè come i 'segni' dell'ideologia statale. Non a torto il Hillenbrand ha definito l'arte umayyade, oltre che eclettica, anche propagandistica³⁶. Diciamo subito che gli Umayyadi dovettero adattarsi ai modelli bizantini e successivamente sāsānidi, il che non passò inosservato già al tempo di Mu'āwiya, che si difese argomentando che lo sfarzo della corte era necessario in un paese come la Siria. A quanto sembra, Mu'āwiya introdusse anche un cerimoniale di corte. Per ragioni di forma e sicurezza apparve la *maqṣūra*, che ricorda il *velum* aulico romano. Bisanzio, la splendida capitale imperiale, fu certamente tra i principali motivi ispiratori dello sviluppo dell'arte glorificante. Non tutto fu, però, imitazione. Nella creazione della moschea, l'unico edificio con piena cittadinanza nell'arte islamica, si tenne conto delle esigenze della nuova comunità e forse della casa del Profeta a Medina. Se nella sua evoluzione ci fu l'imperativo di portarsi al livello dell'arte religiosa dei paesi conquistati, gli scopi furono subito diversi, includendo una serie di funzioni ignote alle chiese o ai templi sāsānidi. Il *maḡlis al-ḡāmi'* fu sì concepito per la preghiera in co-

³³ J. Sauvaget, *Rémarques sur les monuments omeyyades*, «Journal Asiatique», 231, 1939, pp. 1-59, alle pp. 24 sgg.; U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, cit., pp. 120 sgg.

³⁴ E. De Lorey, *L'Hellénisme et l'Orient dans les mosaïques de la mosquée des Omeyyades*, «Ars Islamica», 1, 1934, pp. 32 sgg.; V. Strika, *Il "rinascimento" ellenistico nell'arte ommiade*, «Accademia Nazionale dei Lincei – Rendiconti», s. VIII, 24, fasc. 7-12, 1969, pp. 341-358; M. Almagro, *Quṣayr Amra*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1975.

³⁵ R.W. Hamilton, *Khīrbat al-Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

³⁶ R. Hillenbrand, *Islamic Art and Architecture*, London, Thames and Hudson, 1999, pp. 16, 34.

mune, ma nelle sue multiformi funzioni, anche per controllare discussioni e polemiche che potevano avvenire altrove, come nei *maḡlis* tribali, con funzione, dunque, eminentemente politica, che sarà abbandonata verso il IX secolo, quando la politica si trasferirà nei palazzi califfali³⁷.

Questa funzione è accentuata dalla *dār al-imāra*, situata dietro la moschea e collegata alla stessa, a simboleggiare il binomio stato-religione, fondamento della teocrazia, ma anche della nascente ideologia, che da una parte si richiama alla religione, e dall'altra non riteneva opportuno rompere con la tradizione. Qualcuno vi ha visto infatti l'imitazione della *dār al-nadwa* della Mecca. La separazione dei due edifici avverrà nell'arte di Sāmarrā', ma non per questo gli 'Abbāsidi rinunceranno alla legittimazione religiosa. Possiamo arguire che, fin tanto che i due edifici rimasero uniti, il cortile della moschea mantenne il carattere di 'piazza', centro della vita pubblica cittadina, non ancora soltanto 'luogo di preghiera'. Nella moschea di Medina 'Umar b. Abī Rabī'a recitava le sue poesie, come più avanti nella moschea di al-Manṣūr a Baḡdād esisteva un 'portico dei poeti'. Il cortile era un luogo dove si riunivano assemblee importanti, altrimenti era soltanto il centro della città, e a questo punto non possiamo evitare un'altra considerazione: uno spazio che consentiva un raduno, e quindi una potenziale rivolta, era stato quasi sempre evitato nell'urbanistica antica vicino-orientale per ragioni di sicurezza. Nei primi tempi dell'Islām, fu forse indizio di una vita democratica?

Non sembra, invero, questo il caso di Mu'āwiya, che si proclamò «re» abitando sempre a Damasco e avendo chiaro il concetto di capitale, centro amministrativo, economico e politico dello stato, nel quale il sovrano doveva apparire nella cornice adeguata. Essa fu realizzata con la *qubbat al-ḡadrā'*, costruita dietro la moschea, al suo tempo ancora la Basilica di S. Giovanni, divisa tra cristiani e musulmani³⁸. Non sappiamo molto della *qubbat al-ḡadrā'*, tranne che si trovava al posto del *sūq* degli ottonai, e che se ne parla in alcuni versi di un poeta di corte³⁹. La denominazione di «cupola verde», non certo riferita al

³⁷ V. Strika, *Caratteri della moschea irachena dalle origini al X secolo*, «Accademia Nazionale dei Lincei – Rendiconti», s. VIII, 28, fasc. 7-12, 1973, pp. 867-911.

³⁸ V. Strika, *Aspetti aulici dell'arte ommiade*, «Accademia Nazionale dei Lincei – Rendiconti», s. VIII, 22, fasc. 7-12, 1967, pp. 235-268; Id., *La Grande Moschea di Damasco e l'ideologia ommiade*, «Annali di Ca' Foscari», 10/3, 1972, pp. 55-74.

³⁹ O. Pinto-G. Levi della Vida, *Il califfo Mu'āwīa I, secondo il Kitāb al-ashraf di al-Balādhurī*, Roma, Libreria di scienze e lettere, 1938, n. 13, pp. 7-8; U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, cit., pp. 235-236.

colore, fu adottata, come ogni forma curva, nel suo valore simbolico, mentre il verde era il colore della prosperità. Questa simbologia sarà trasmessa alla denominazione del palazzo del governo fino alla fondazione di Baġdād.

Con la distruzione della Basilica di S. Giovanni al tempo di Walīd I e l'erezione della grande moschea, si realizza anche a Damasco l'unità *dār al-imāra-masġid al-ġāmi*. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che il transetto della moschea, modellato sul vestibolo dell'*Augusteion* di Costantinopoli, fosse l'ingresso monumentale alla *qubbat al-ḥaḍrā*, nel qual caso avremmo un ennesimo esempio del simbolismo della porta⁴⁰, di antica origine mesopotamica, presente in altre civiltà, e passato poi nella *bāb al-dahab* a Baġdād, fino alla Porta, il palazzo imperiale di Costantinopoli.

Gli Umayyadi non potevano trascurare Gerusalemme, terza città santa dell'Islām, ed eressero la Cupola della Roccia, che non è una moschea ma, come osserva il Monneret de Villard, un 'reliquiario'. La moschea del *ḥaram al-šarīf* sarà «al-Aqṣā», e tenendo conto del particolare momento di gloria che stava vivendo la dinastia, l'erezione contribuiva alla legittimazione religiosa cui aspirava. Muqaddasī disse che questa attività edilizia voleva rivaleggiare con le chiese cristiane, affermazione dunque dell'ideologia del potere. Due califfi ricevettero l'investitura a Gerusalemme, che durante la secessione di 'Abd Allāh b. al-Zubayr divenne un centro di pellegrinaggio alternativo alla Mecca. Il Grabar, però, ritiene che l'erezione della Cupola della Roccia intendesse glorificare un luogo già santo a Ebrei e Cristiani, le cui religioni erano state perfezionate dall'Islām a coronamento della rivelazione monoteista⁴¹, il che avrebbe contribuito alla 'sirianizzazione' della dinastia e all'affermazione del nuovo ordine musulmano.

A una visione 'laica' si richiama invece il castello di Mshattā in Transgiordania, attribuito a Walīd II, ma rimasto incompiuto. Il Bettini lo inserisce nell'«arte di potenza» tardoantica. Nella celebre facciata, ora a Berlino, troviamo l'esaltazione della 'porta', alla cui simbologia corrisponde, all'estremità

⁴⁰ W. Otto, *Das "Tor des Audienzen"*, «Hermes», 55, 1921, pp. 104-106; A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, Paris, Michel, 1946, vol. I, p. 74.

⁴¹ O. Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, «Ars Orientalis», 3, 1959, pp. 36-61; S.D. Goitein, *The Sanctity of Jerusalem and Palestina in Early Islam*, in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Brill, 1966; F.E. Peters, *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York-London, New York University Press, 1986.

opposta dell'edificio, la sala basilicale che si concludeva con tre absidi sovrastate da una cupola⁴².

L'arte umayyade ci ha lasciato tre rappresentazioni califfali, a Quṣayr 'Amrā, a Qaṣr al-Ḥayr al-Ġarbī e a Ḥirbat al-Mafġar⁴³, che sono le uniche dell'arte islamica classica in totale spregio al divieto di rappresentare la figura umana e soprattutto quella del califfo. La prima è derivata dall'arte bizantina, le altre due dall'arte sāsānide. L'iconografia segue troppo da vicino i modelli per parlare di un'arte autonoma. La rappresentazione più significativa è quella di Ḥirbat al-Mafġar, attribuita all'epoca di Hišām. Il califfo è rappresentato in piedi e impugna la spada, a significare il suo ruolo di capo degli eserciti musulmani. Nel piedistallo compaiono i leoni, spesso associati alla regalità, come ha dimostrato il Monneret de Villard⁴⁴.

L'arte glorificante del periodo non trascurò neanche i due elementi che maggiormente caratterizzano l'iconografia del sovrano: la corona e il trono, che solo eccezionalmente compariranno nelle epoche successive. In arabo «corona» si dice *tāġ*, che significa anche «capitello». L'arte umayyade ci ha lasciato un solo esempio, a Qaṣr al-Ḥayr al-Ġarbī in Siria⁴⁵. Non credo, però, che il committente fosse pienamente consapevole del suo significato. Più verosimile è che l'artista l'abbia introdotto sul modello dell'arte imperiale sāsānide, cui si ispira l'intera rappresentazione. I califfi umayyadi vestivano nel modo tradizionale. Nella monetazione il copricapo è la comune *kūfiyya*. Siamo in un momento in cui entrano nell'arte musulmana elementi della più svariata origine. Nella stessa *bādiya* troviamo una rappresentazione del sovrano a caccia, tipica della regalità, ma l'artista non trovò di meglio che collocarla in un sottoscala⁴⁶,

⁴² S. Bettini, *Il castello di Mshatta nell'ambito dell'arte di "potenza" tardoantica*, in *Anthemion (Scritti in onore di C. Anti)*, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 32-66. Altri hanno pensato che Mshattā fosse costruita per alloggiare i pellegrini al rientro dalle Città Sante, il che spiegherebbe i numerosi *bayt* laterali. Nelle rimanenti parti dell'anno l'area del cerimoniale sarebbe stata utilizzata per ricevere i capi tribù (cfr. G.R.D. King, *Settlement Patterns in Islamic Jordan*, cit.). È stato osservato che mancano installazioni agricole (R. Hillenbrand, *Islamic Art at a Cross-road: East versus West at Mshattā*, in *Essays in Islamic Art and Architecture in Honour of K. Otto-Dorn*, Malibu, Undena Publications, 1981, p. 67).

⁴³ V. Strika, *La formazione dell'iconografia del califfo nell'arte omniade*, in *Scritti in onore di L. Veccia Vaglieri*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», n.s. 14, parte II, 1964, pp. 727-757.

⁴⁴ U. Monneret de Villard, *Il trono dei leoni*, «Annali Lateranensi», 17, 1953, pp. 350-352.

⁴⁵ D. Schlumberger, *Les fouilles de Qaṣr al-Ḥayr al-Ġharbi*, cit., p. 353.

⁴⁶ D. Schlumberger, *Deux fresques omeyyades*, «Syria», 25, 1946-48, pp. 86-102.

il che è tanto più sconcertante, perché la caccia era molto praticata a corte, probabilmente sul modello ġassānide⁴⁷.

Più complessa si presenta la questione del trono, che ancor più della corona era attributo della sovranità: basti pensare al «trono vuoto» che rappresentava il sovrano assente. Gli studi dell'Alföldi hanno influenzato la teoria del Sauvaget, secondo la quale il *mihrāb* era l'abside del trono e il *minbar* il trono stesso, mentre la moschea diveniva la sala d'udienza⁴⁸. Questa teoria ha oggi scarso seguito, come dimostrano i casi di Minyā e soprattutto di Mshattā, dove la moschea è totalmente separata dalla sala d'udienza⁴⁹. Non è da escludere però che in taluni casi, con un cerimoniale in formazione, la teoria del Sauvaget sia valida. Un *hadīth*, ad esempio, dichiara che il *mihrāb* è la parte meno 'santa' della moschea⁵⁰, ma la definizione potrebbe riferirsi alla sua origine cristiana o ebraica. Comunque il *minbar* appare molto presto e sarà ricordato, come vedremo anche nei *madīh*. Mu'āwiya ne fece uso persino nella battaglia di Şifīn⁵¹, non certo ispirandosi alla tradizione araba. È un fatto che il Profeta teneva la *ḥuṭba* in piedi, a differenza dei califfi umayyadi⁵².

L'elemento più congeniale di legittimazione in una società prevalentemente analfabeta era ovviamente il *madīh*. Lo stesso Profeta, avverso ai poeti, finì col servirsene. Poeti accompagnavano le spedizioni militari, come quella che portò alla vittoria sullo Yarmūq⁵³. Rispetto al *madīh* preislamico, quello umayyade rappresenta necessariamente un progresso⁵⁴. Ai tradizionali temi della generosità e dell'ospitalità si aggiunge l'apologia dinastica. Già Mu'āwiya ebbe il suo panegirista ufficiale in Ka'b b. Ģuhayl, che lanciò invettive contro il filo-alide Nābigā al-Ģa'dī. Più noti sono i poeti successivi. Per Salūbī, il poeta di

⁴⁷ Cfr. note 16 e 72.

⁴⁸ J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris, Vanoest, 1947.

⁴⁹ H. Stern, *Les origines de l'architecture de la mosquée omeyyade, à l'occasion d'un livre de J. Sauvaget*, «Syria», 28, 1951, pp. 269-279, alle pp. 272-276.

⁵⁰ V. Strika, *Un'interpretazione psicologica del mihrāb*, «Annali di Ca' Foscari», 10/3, 1971, pp. 27-37; Id., *Intorno a un mihrāb di Mossul*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 35, n.s. 25, 1975, pp. 201-214.

⁵¹ H. Lammens, *Le califat de Yazīd*, «Mélanges de la Faculté Orientale, Beyrouth», 5, 1911, pp. 241-242.

⁵² G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, cit., p. 6.

⁵³ M. Abiad, *Culture et éducation arabo-islamique au Shām pendant le trois premiers siècles de l'Islam*, Damas, Institut français de Damas, 1981, p. 507.

⁵⁴ V. Strika, *Note sull'evoluzione della maestà califfale*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», n.s. 16, 1966, pp. 105-135.

Yazīd I, il califfo è guidato da Dio⁵⁵, tema che sarà preferito anche da al-Aḥṭal e dalla coppia rivale tamīmīta Farazdaq e Ģarīr. Quest'ultimo parlerà del califfo come di un *qadar maqdūr*⁵⁶, il che introduce il concetto dell'infalibilità califfale, e ricorda l'*imām* šī'ita. Il ricorso al tema della predestinazione, comune a una parte della *qadariyya*, indica, come vedremo, che l'ideologia umayyade si era pienamente inserita nel dibattito teologico. Particolare rilievo hanno in Ģarīr i versi che esaltano le vittorie del periodo di Walīd I, e che rappresentano l'unico momento 'epico' della poesia araba⁵⁷.

Ma il tema maggiore è l'investitura divina, già presente in Salūbī: «Eccoti divenuto il pastore di tutte le creature ... a te di governarle, come Allāh ti governa»⁵⁸. Gli Umayyadi sono dunque eletti da Dio. Il termine usato è *ḥabl*, che possiamo tradurre con «rapporto privilegiato», come l'«alleanza» tra Dio e il popolo di Israele.

Nella tormentata battaglia di Şifīn, al-Aḥṭal vede l'*imām* che Dio ha reso vittorioso, e che è talmente potente che con le sue preghiere è in grado di ottenere la pioggia. Al-Aḥṭal dirà che la sconfitta di 'Abd Allāh b. al-Zubayr fu dovuta all'intervento divino⁵⁹: «fa-Allāhu lam yardā 'an Āl al-Zubayr wa qad ġa'ala al-ḥilāfata fikum»; e Ģarīr: «fa-kullu amrin ... wa mahmā kulta yustama'u, yā Āl Marwān inna Allāha faḍḍalakum ...»⁶⁰, e ancora: «Allāhu tawakkalaka al-ḥilāfata wa 'l-hudā wa 'llāhu laysa fimā qaḍā tabdīlu ...»⁶¹. Questi versi potrebbero richiamarsi all'influenza jabrita. Farazdaq tornerà sullo stesso tema, esaltando le virtù guerriere dei Banū Marwān.

I cantori di Hišām, Farazdaq e Ģarīr, insistono sugli stessi temi. La vittoria di Şifīn è ancora voluta da Dio. Ma entrano anche temi nuovi, probabilmente di derivazione orientale. In un *madīh*, il trono dei Banū Marwān è sorretto da leoni, uno dei simboli della sovranità orientale⁶². Abbiamo visto l'equivalente nell'arte a Ģirbat al-Mafġar.

⁵⁵ H. Lammens, *Le Califat de Yazīd*, cit., p. 110.

⁵⁶ Ģarīr, *Dīwān*, Bayrūt, Dār Bayrūt, 1964, pp. 396, v.7; 397, vv. 3 e 4.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 303, v. 10 sgg.

⁵⁸ H. Lammens, *Le Califat de Yazīd*, cit., p. 110.

⁵⁹ Al-Aḥṭal, *Dīwān*, ed. A. Sahlani, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1891, p. 38, v. 3.

⁶⁰ Ģarīr, *Dīwān*, cit., p. 354, vv. 9 e 12.

⁶¹ *Ibid.*, p. 38, v. 3.

⁶² Farazdaq, *Dīwān*, ed. R. Boucher, Paris, A. Labitte, 1870, p. 154, v. 1; ed. Bayrūt, Dār Şādir, 1960, vol. II p. 38, v. 3.

⁶² Farazdaq, p. 59, v. 1. Vedi nota 44.

Farazdaq chiama Hišām *malik al-mulūk*, «re dei re»⁶³, e dice che l'impero che Allāh ha costruito per gli Umayyadi sarà conservato fino alla tromba del Misericordioso, mentre per Ġarīr chi si oppone al califfo è un eretico sul quale incombe il castigo divino. Il poeta tamīmīta esaltò anche le opere d'irrigazione di Hišām⁶⁴. La designazione di «re dei re» richiama l'influenza persiana, che all'epoca di Hišām si rafforza anche nell'arte.

Ma il califfo è anche *amīr al-mu'minīn*, *imām*, *ḥalīfat Allāh*, *amīn Allāh*, e addirittura il *mahdī* e la *qibla* dei musulmani⁶⁵. Il titolo che aveva piena cittadinanza era soltanto *ḥalīfat rasūl Allāh*.

Gli Umayyadi sono generalmente qualificati come una dinastia che non ha avuto il tempo per realizzarsi. Novant'anni non sono tanti, ma neanche pochi. Ibn Ḥaldūn scrive che una dinastia produce alcuni grandi sovrani e poi decade⁶⁶. Gli Umayyadi non hanno avuto il tempo di seguire questo ciclo. Nell'arco di tempo concesso, i grandi si sono alternati ai minori fino alla fine. Non è dunque nella debolezza dei capi che va ricercata la fine della dinastia, ma nella difficoltà di costruire uno stato nuovo, conciliando le aspirazioni e le tradizioni delle forze politiche del tempo, che erano le tribù, con la cultura dei paesi conquistati, il tutto, mentre sempre più acute stavano divenendo le discussioni sulla natura dell'Islām. Gli Umayyadi compresero perfettamente che le opposizioni andavano combattute con le loro stesse armi, e cioè la religione, compresero perfettamente che la potenziale anarchia tribale andava domata con la sedentarizzazione e il clientelismo, compresero perfettamente che per una popolazione in parte cristiana il sovrano musulmano doveva presentarsi con l'imponenza dell'imperatore bizantino, compresero anche che era saggia politica incontrare un capo beduino adeguandosi alla sua semplicità, che richiama la tradizione e perciò creava consenso. Non a caso nelle rappresentazioni più correnti, cioè

⁶³ Farazdaq, *Dīwān*, ed. Dār Bayrūt, cit., vol. II, p. 59, v. 1; p. 293, v. 10.

⁶⁴ Si vedano le note 25 e 28.

⁶⁵ Ġarīr, *Dīwān*, cit., vol. I, p. 262, v. 9; Farazdaq, *Dīwān*, cit., vol. I, pp. 72, v. 9; 76, v. 12; 80, v. 12; 186, v. 3; vol. II, p. 210, v. 18.

⁶⁶ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddīma*, I, Bayrūt, Dār Bayrūt, 1961, pp. 313 sgg.; trad. F. Rosenthal, cit., pp. 238 sgg. Secondo Ibn Ḥaldūn, il potere passa per cinque tappe: trionfo, consolidamento, apogeo, declino e caduta. L'apogeo corrisponde all'accumulo di ricchezza da parte del sovrano. Lo storico sostiene che gli Umayyadi hanno quasi raggiunto tale stadio (cfr. Nasif Nasser, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 200 sgg.).

nelle monete, il califfo indossa l'abito tradizionale, inclusa la *kūfiyya*⁶⁷. Le riforme di 'Abd al-Malik⁶⁸ introdussero soltanto la *ṣahāda*, ma le scelte del califfo non mancarono di nepotismi, mentre le dispute tribali furono attenuate con la 'sirianizzazione' dei *ḡund* e la creazione di un esercito regolare. Malgrado l'estensione dell'impero, il califfo era concepito — o tale voleva apparire — come un capo nomade. Ma troppi erano i motivi di dissenso. Già 'Umar b. al-Ḥattāb aveva stabilito nel suo famoso *dīwān* le precedenze nella distribuzione di quelle che oggi si chiamerebbero entrate dello stato. Più avanti le 'pensioni' furono accordate ai precettori di corte. Ma non ai Ḥārīḡiti, e questo fu certamente un ulteriore elemento di rottura, anche a livello tribale. Molti Ḥārīḡiti erano Tamīm, tra i quali c'erano anche mazdei, tutti scontenti, come pure i *mawālī*, che percepivano lo stipendio, ma non la 'pensione', ed erano una categoria in ascesa. I Ḥārīḡiti di fatto si opposero all'egemonia araba. I latifondi erano distribuiti tra le *élites*. Lo stesso 'Amr ibn al-'Āṣ possedeva terre in Palestina⁶⁹. Ḥaḡḡāḡ aveva possedimenti nella Belqā', dove sembra tenesse il tesoro. Hišām e Ḥālid al-Qaṣrī rivaleggiavano nelle loro tenute siriane.

La cultura, la poesia e l'arte, alle quali possiamo aggiungere la caccia e l'equitazione, erano appannaggio di pochi in una società variegata, in cui non mancarono studiosi di diritto, traduttori dal greco, viaggiatori che si recavano in lontani paesi, ma anche i primi asceti, come i due compagni del Profeta Abū 'l-Dardā' e Abū Darr al-Ġifārī che, sostenitore di 'Alī, fu esiliato da 'Uṭmān, e più avanti le prime correnti islamiche⁷⁰.

⁶⁷ M. Bates, *The Arab-Byzantine Bronze Coinage of Syria*, in *A Colloquium in Memory of G.C. Miles*, New York, American Numismatic Society, 1976, pp. 16-28; Id., *History, Geography and Numismatic in the First Century of Islamic Coinage*, «Revue Suisse de Numismatique», 1986, pp. 231-262; Id., *The Coinage of Syria under the Umayyads (692-750)*, in *The IVth International Conference on the History of Bilād ash-Shām, 1987*, ed. M. Adnan Bakhit-R. Schick, Amman, University of Jordan, 1989, pp. 195-228.

⁶⁸ Ph. Grierson, *The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik. Their Metrological Basis and their Financial Repercussions*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 3, 1960, pp. 241-264.

⁶⁹ M. Lecker, *The Estates of 'Amr ibn al-'Āṣ in Palestina: Notes on a New Negev Inscription*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 52, 1989, pp. 24-37.

⁷⁰ W.M. Watt, *The Formation Period of Islamic Thought*, cit., pp. 45 sgg.; W.F. Tucker, *Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya: Shi'ite extremists of Umayyad Iraq*, «The Moslem World», 65/4, 1975, pp. 241-253; Id., *'Abd Allāh ibn Mu'āwiya and the Janāhiyya: rebels and ideologues of the late Umayyad period*, «Studia Islamica», 51, 1980, pp. 39-57; J. van Ess, *Les Qadarites et la Gailāniya de Yazīd III*, «Studia Islamica», 31, 1970, pp. 269-286.

La cultura delle masse si muoveva intorno ai *kuttāb*, a quanto sembra apparsi, non in modo disinteressato, già con Mu'āwiya⁷¹ per l'insegnamento del Corano. Ma le élites avevano ben altri programmi. Si pensi al famoso editto di Yazīd II (720-724) contro le rappresentazioni umane – forse diretto contro le icone cristiane, ma che comunque costituì certamente una delle basi dell'aniconismo islamico –, e alle contraddizioni con l'arte ufficiale, dove queste erano largamente tollerate. Non c'è dubbio che nella condanna delle rappresentazioni umane sia entrata una componente morale. Si pensi ai 'nudi' di Quṣayr 'Amrā.

L'euforia delle conquiste produsse lusso e spreco (*isrāf*). 'Uṭmān, Mu'āwiya e Yazīd I passano per essere stati gli uomini più ricchi del loro tempo. Un aneddoto che circolava a Damasco diceva che al tempo di Walīd non si parlava d'altro che di nuove costruzioni, e a poco valse che tra queste ci fossero probabilmente i primi ospedali. Nacque anche l'idea, tipica del potere, di fondare nuove città. Sulaymān fondò Ramla e andò ad abitarvi, Walīd I costruì 'Anḡar nel Libano: non era la capitale, ma la struttura centrale ospitava certamente la corte. Lo stesso Hišām, che rappresenta la maturità della dinastia, andò ad abitare a Ruṣāfa, la cui identificazione è incerta. Ġarīr parla di *jinān al-dunyā* e di *basātīn*, certamente non pubblici. La caccia divenne lo sport preferito, in quanto legato alla regalità. Già Yazīd I era stato un grande cacciatore, e non bisogna dimenticare che alla sua corte di Ḥawwārīn erano in voga il *lahw* e le *hamriyyāt*. Forse il termine *ḥayr*, che troviamo in alcune *bādiya*, indicava il *paradeisos*, cioè la riserva di caccia sul modello sāsānide, ma il fatto non è certo⁷². Tutto questo stava sotto gli occhi di chi credeva nella natura religiosa dello stato islamico, e discuteva il rapporto tra Dio e credenti: murġi'ti, ġabriti, qadāriti e mu'taziliti, il cui primo esponente, Wāṣil b. 'Aṭā' (m. 748), visse in pieno il convulso dibattito.

I rapporti tra cristiani e musulmani, ottimi al tempo di Mu'āwiya e di Yazīd I, peggiorarono durante il periodo marwānide, quando la *ġizya* fu raddoppiata. Quando Walīd I decise di distruggere la Basilica di S. Giovanni e di erigere la grande moschea, ci fu una mini sommossa cristiana, tanto più che alla distruzione furono chiamati gli ebrei locali, scelta non certo gradita ai cri-

⁷¹ M. Abiad, *Culture et éducation arabo-islamique au Shām*, cit., pp. 217 sgg.

⁷² V. Strika, *Note sull'interpretazione di ḥayr nel periodo omniade*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 28, n.s. XVIII, 1968, pp. 139-149; U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, cit., p. 243.

stiani. Se nella Basilica di S. Giovanni la tradizione vuole che pregassero insieme cristiani e musulmani, alcune chiese furono trasformate in moschee.

La situazione si aggravò al tempo di Hišām. Non ci furono persecuzioni, ma l'arabizzazione dell'amministrazione e della monetazione ridusse l'importanza della comunità cristiana. I rapporti mutarono, il che provocò l'aumento delle conversioni, con la conseguente crisi economica e le riforme di 'Umar II⁷³.

Le entrate fiscali non andavano oltre la Siria. Le spedizioni militari producevano bottino, ma non crescita duratura, e d'altra parte avevano i loro costi. Si pensi ai lunghi assedi di Bisanzio ai tempi di Mu'āwiya e Yazīd, alle annuali spedizioni ai confini, alla debolezza sui mari con la costa siriana esposta alle sortite della flotta bizantina. Sia Mu'āwiya che 'Abd al-Malik pianificarono di ripopolare la costa siriana, una delle zone più fertili della regione, con insediamenti che erano anche guarnigioni, e il tutto ricadeva sull'erario. Ma non per questo Antiochia sull'Oronte, caduta nel 637, ebbe modo di riprendersi. Due anni dopo, nel 639, il paese fu decimato da una terribile pestilenza. L'economia fu significativamente incrementata con la ripresa delle conquiste all'epoca di Walīd I, che segnò anche un progresso dell'agricoltura.

Lo stato umayyade fu un prodotto delle circostanze. Le tribù si riconobbero in una identità comune, accettando il 'nuovo ordine'; ma non per questo cessarono le rivalità, per superare le quali c'era bisogno di una giustificazione ideologica più alta, nelle circostanze una figura carismatica⁷⁴ o comunque 'morale', o anche, come osserva il Tapper, di un *surplus* economico⁷⁵, che indubbiamente non mancò. Il Profeta riuscì a riunire le tribù nel nome dell'Islām, ma la *ridda*, con a capo gli Asad, i Tamīmi, i Ġaṭāfān e i Ḥanīfa, dimostrò la precarietà politica del suo operato. A rilanciare lo 'stato', e quindi a legittimarlo, furono le conquiste, che allargarono il 'mercato' della classe mercantile del Ḥiġāz, ma crearono altro dissenso. I contrasti che portarono alla morte di ben tre califfi «ben

⁷³ H.A.R. Gibb, *The fiscal rescript of 'Umar II*, «Arabica», 2, 1955, pp. 1-16.

⁷⁴ M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology. On Charisma and Institution Building*, New York, Bedminster Press, 1968; H. Dabashi, *Authority in Islam*, cit., pp. 91 sgg.

⁷⁵ *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, ed. R. Tapper, Introduction, London, Crom Helm, 1983. Marx ritiene, tuttavia, che lo stato sia prodotto dell'evoluzione di una società, e non di un «patto» (K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formation*, ed. E.J. Hobsbawm, London, Lawrence & Wishart, 1964, pp. 68, 71-75, etc.).

diretti» furono conseguenza del divario tra ricchi e poveri, già esistente alla Mecca prima dell'Islām⁷⁶, e che il nuovo ordine avrebbe dovuto eliminare.

Gli Umayyadi erano inoltre il ramo dei Qurayš che si era opposto alla missione del Profeta, che aveva sostenuto i Hāšimiti. Mu'āwiya dichiarò di essere il «primo re», termine che implicava il *mulk* e che non fu certo gradito negli ambienti puritani, come non lo fu la *bay'a*. Non a caso Mu'āwiya ricorse a misure di sicurezza, istituendo un corpo di polizia e creando la *maqšūra* all'interno della moschea. Nello scontro di Šiffin egli ebbe l'abilità di ergersi a campione della tradizione contro 'Alī che, vedovo di Fāṭima, aveva sposato una principessa sāsānide⁷⁷. Ma il successore Yazīd saccheggiò Medina e assediò la Mecca, dove la *ka'ba* fu bombardata nel 683 con grande scandalo dei credenti. Molto frequenti le rivolte, tra cui quella di al-Muḥtār a Kūfa nel 685, che contribuì allo sviluppo della *Šī'a*. La 'restaurazione' marwānide non placò il dissenso. 'Abd al-Malik istituì il *barīd*, che era una sorta di 'intelligence'. Con grande scandalo degli ambienti puritani, Yazīd II designò non solo il diretto successore Hišām, ma anche quello successivo, Walīd II.

Agli Umayyadi non rimase che aggrapparsi alla legittimità religiosa, divenuta ormai mistificante, in quanto supporto dell'*élite* conservatrice che non aveva intenzione di abbandonare il potere. Ciò comportò altre persecuzioni, particolarmente contro i qadariti nel periodo di Hišām e Walīd II. Vittime illustri Šaylān al-Dimašqī (m. 724) e Wahb b. al-Munabbih (m. 728 o 732). Yazīd III, nel tentativo di conciliare le diverse tendenze, propose la *šūrā*, e nella *ḥutba* inaugurale si impegnò a sospendere i lavori di edilizia e di irrigazione dai quali traevano beneficio soltanto le *élites*. Ma cercò una legittimazione diversa: «anā bnu Kišrā wa Abī Marwān wa Qayṣar ḡaddī wa ḡaddī Ḥāqān», 'parentela' che richiama la «famiglia dei re» di tradizione vicino-orientale⁷⁸.

Nella rivolta anti-umayyade c'erano motivazioni etiche, ma anche conflitti etnici e tribali. In Spagna nel 740 si rivoltarono i berberi, e a vincerli furono chiamati gli arabi di Siria. Nelle rivalità tribali prevalsero i Qaysiti, ormai sirianizzati. Non v'ha dubbio che la dinastia si reggeva sull'elemento 'siriano',

⁷⁶ W.M. Watt, *Muhammed: Prophet and Statesman*, London, Oxford University Press, 1961; M. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University Press, 1974.

⁷⁷ T. Bianquis, *L'Islam entre Byzance et le sasanides*, in *La Syrie de Byzance à l'Islam*, cit., p. 287.

⁷⁸ Maçoudi, *Les Prairies d'or*, cit., vol. VI, p. 32; O. Grabar, *The Painting of the Six Kings at Qusayr 'Amrah*, «Ars Orientalis», 1, 1954, pp. 185-187, a p. 185; V. Strika, *Alcune questioni su Qusayr 'Amrah*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», n.s. 17, 1967, pp. 343-348.

originario o importato, al quale andavano i privilegi maggiori, ma anche il risentimento dei settori meno favoriti. Le radici tribali, e con esse il 'nazionalismo' arabo, erano sempre più sfumate. Tra l'altro i *mawālī* aggregati alle tribù alterarono la *ašabiyya* iniziale. Gli 'yemeniti' che sostenevano Yazīd III erano un'alleanza militare più che una confederazione tribale. Marwān II riprese la politica anti-qadarita e trasferì la capitale a Ḥarrān, la cui popolazione non era certo un modello per l'Islām.

Quale giudizio possiamo dare sugli Umayyadi? All'attivo, una certa 'democraticità' rispetto al mondo bizantino e sāsānide. Al-Aḥṭal girava a corte con la corona di S. Sergio, Farazdaq e Ġarīr scrissero per gli oppositori della dinastia, S. Giovanni Damasceno scrisse contro l'Islām in pieno territorio musulmano. Le pressioni sui cristiani non si estesero ai pellegrini. Al passivo, l'uccisione anche spietata degli oppositori religiosi, ma questa sarà una costante dell'intera storia musulmana.

SINA MAKOSA. A MIXED APPROACH
FOR A NON-PROFESSIONAL SPELL CHECKER
FOR SWAHILI

MADDALENA TOSCANO

This paper describes the approach used in the building of SINA MAKOSA, a spell checker for Swahili language that incorporates grammatical knowledge into its spell checking algorithm. As Swahili is a highly inflectional language the spelling checker performs morphological breakdown in order to check misspellings; correction is possible, according to different options to be selected by the user.

The Swahili-Bantu section of DSRAPA¹ is currently collecting Swahili contemporary literary and non-literary texts to be used as sources for research on contemporary Swahili literature and for preparing and updating the teaching materials used in the Swahili language courses² – from beginners to advanced level – included in the various curricula leading to different academic degrees offered by “L’Orientale”.

Acquisition of Swahili electronic texts is thus a current operation regularly performed by the Swahili scholars and students of the department, often engaged in activities requiring the availability of reliable error free electronic Swahili texts. Typing and scanning devices are regularly used for acquisition of electronic Swahili texts in the process of building a Swahili corpus meant

¹ Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.

² M. Toscano-F. Aiello, *Supporting autonomous Kiswahili language learning: a first experience in transferring knowledge from research to teaching*, in *L’apprendimento autonomo delle lingue straniere – Filosofia e attuazione nell’università italiana*, a c. di P. Evangelisti-C. Argon-dizzo, Atti del 4° Seminario AICLU, CLA – Università della Calabria (Rende), 29-30 settembre 2000, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

not for commercial purpose but for research and teaching activities. Though the acquisition of electronic texts also happens through typing and exchanges with other scholars, one of the most used techniques is the employ of scanning devices equipped with OCR (*optical character recognition*) system which translate the image into ASCII characters.

Scanning of Swahili texts can produce electronic texts with very different levels of quality in terms of error-free results, the main influencing factors being the quality of the editing. Printing can be irregular in spacing, size and color; besides, the quality of the paper of the originals used as a source for the scanning can be uneven in color, or bearing scraps or hand written notes. The type of content in the document is also important as drawings, images, or varieties of fonts – which are frequent in non-literary texts – can deceive the scanning software.

The use of a handy reliable spell checker can be of great help in case of a need for checking scanned or typed texts when no professional or commercialized spell checker is easily available. This is often the case when the operator is working in conditions which do not allow the availability of expensive full optional equipped text editing software or in an environment with low technology equipment. In such a situation a spell checker which operates with 'old fashion' technology can be more appealing than highly sophisticated devices designed for last-fashion computers. SINA MAKOSA is in fact a non professional spell checker especially designed primarily to help detecting misspellings in electronic Standard Swahili texts; it can run under MSDOS system with small RAM³.

³ *Orthografix 2 for Swahili*, by Lingsoft, is the world's first spell-checker and hyphenator for Swahili (Kiswahili) developed by Arvi Hurskainen, Professor of African Languages, University of Helsinki.

A spell checker is a program that deals with the detection and correction of spelling errors in a text document; it is basically made of a detector, which pin points words that are wrongly spelled, and of a corrector, which should (automatically) correct such errors. Detection and correction can be performed through single or combined use of simple words list, coded knowledge of morphology and other linguistic tools such as statistical techniques.

Spell checkers perform three basic operations: document normalization, spelling verification, and spelling correction⁴.

Document normalization involves standardization of character encodings with regard to case, font, character set, etc. SINA MAKOSA does not need to normalize its input, as it only accepts input files written in standard ASCII characters.

As for spelling verification, there are two different approaches: the deterministic approach and the probabilistic approach. In the deterministic approach input words are checked against a word list; words not found in the word list are considered as misspellings. In the probabilistic approach each input is associated, through algorithms, with a coefficient of peculiarity; words with a high coefficient of peculiarity are considered as possible misspellings. SINA MAKOSA is based on the deterministic approach, that is an input word not found in the word list is considered as a misspelling.

The spelling correction can also take various forms, from spelling correctors which allows the user to choose a substitute word from a list of alternative words related to the misspelled word through a similar orthography, to spelling correction that involves the substitution of the misspelled word with its counterpart. SINA MAKOSA does not provide spelling suggestions and is thus closer to the latter form of spelling correction; as it is designed for use in a delimited environment and with restricted assumptions it can provide specific feedback that almost corresponds to substituting the misspelled word for its correct counterpart.

⁴ H.L. Berghel, *A Logical Framework for the Correction of Spelling Errors in Electronic Documents*, «Information Processing and Management», 23/5, 1987, pp. 477-494.

For the task of spelling verification, according to the technique used you can have two methods of spelling verification: matching set of characters or applying set of rules to part-of-speech-tagged list(s) of bases. In the first method the detector relies on a simple word list file containing a list of words/strings with no identification and/or labelling, used as a control list. Words are processed by matching the string of characters of the input word with strings of characters of the words contained in the word list. The checking starts on one side of the word and goes on, matching each character one by one until the end of the word. If the sequence of characters of the word under check matches with a similar sequence of characters of a word contained in the word list then the word is considered correct. When no matching happens, the spell checker puts a warning sign to the word, considered as a wrong word, and passes it to the corrector for further processing.

This process assumes that a word which is not contained in the word list has at least one error, which might be a wrong, missing or extra letter or a single transposition. The task of a spell checker in fact is the identification – and possibly classification – of ‘unknown words’, which, for a spell checker, can stand for any case among proper names, abbreviations, numbers, morphological variants of known words, misspellings, and words not included in the word list of the application⁵; spelling and grammar errors made by non-native speakers are also listed as morphological errors⁶.

⁵ J. Toole, *Categorizing unknown words: using decision trees to identify names and misspellings*, in *Proceedings of the 6th Conference on applied natural language processing*, ANLP 2000, 6th Applied Natural Language Processing Conference, April 29-May 4, Seattle, Washington, USA.

⁶ C. Tschichold *et al.*, “Developping a new grammar checker for English as a second language”. *From research to commercial application: Making NLP work in practice*, in *Proceedings of a workshop sponsored by the Association for Computational Linguistics*, ed. J. Burstein–C. Leacock, Madrid, UNED, 1997, pp. 7-12; J. Bondi Johannessen–K. Hagen–P. Lane, *The performance of a grammar checker with deviant language input*, in *Proceedings of the 19th International Conference on Computational Linguistics*, COLIN 2002, pp. 193-197, August 24-September 1, 2002, Howard International House and Academia Sinica, Taipei, Taiwan.

Spelling verification based on matching input words with word list is easily applicable for languages that do not have complex morphology, like English; spell checkers that makes use of this method do not require grammatical knowledge of the language by the operator. In languages with complex morphology a checker which makes use only of the method of matching strings of characters would require huge memory in order to avoid highlighting of properly written words. This explains why, when dealing with languages with complex morphology, it is highly desirable to use checkers that work according to a knowledge data base of part-of-speech-tagged list of bases. On the other side, in order to make the best use of the advantages offered by such a checker, a minimum grammatical competence of the language on the part of the operator is required. SINA MAKOSA is a combination of the two methods; this implies that, in order to make the best possible use of it, a minimum grammatical competence by the user might be required. The correlated technical knowledge can be acquired by reading the user manual, but the user wishing to use SINA MAKOSA as a checker of the first type can skip all explanations contained in the following notes and go for the section ‘Quick adding’.

In activities performed by non-native speakers of the language, as it is the case in the production of texts by Swahili learners and with the scanning of Swahili texts, the main errors can either consists of invalid words with many distance steps to correction and/or wrong applications of morphology. Both aspects can make the use of a supply list an inadequate solution for the task of correction. Ideally, the misspelled words should be corrected by a grammar checker not by a spell checker; in practice, this is not possible as standard grammar checkers are dependent on correctly spelled input that is passed on to them by a spell checker. The problems addressed by SINA MAKOSA are related to both spelling and grammar; in fact it is designed to correct also spelling mistakes that are caused by an inadequate application of the morphology. Thus, SINA MAKOSA addresses the spelling/grammar interface by being a spell checker that incorporates grammatical knowledge into its algorithm. The inadequacy of grammar and spell checkers for texts produced by second language learners has thus been considered in the design of SINA MAKOSA, which attempts at bridging the gap between spelling checkers and grammar checkers in general.

Spell checkers are very useful for catching invalid words, but they are bound to fail when misspelling creates valid words not fitted for the context. Most practical spell checkers consider one word at a time and hence cannot even detect real-word errors that result in some other valid word in the language, as against non-word errors that result in an invalid word. For example, SINA MAKOSA will not find anything wrong in «baraka baraka haina haraka» or «haraka haraka hauna baraka⁷». Catching real word errors requires context based processing, that is syntactic parsing plus statistical and/or linguistic processor that considers the textual context in which a word is used. SINA MAKOSA checks the orthography of a Swahili word considered as an isolated form, without taking into account its context; it is an orthographic spell checker, not a syntax parser.

After the identification of an unknown word or invalid word, the further step is to supply a list of possible replacements or ask the operator to perform an action for selecting a solution⁸. No devices for suggestions based on statistics have yet been implemented in SINA MAKOSA, the only possible solution offered in this beta version being based on user choice from limited options⁹.

Spell checkers for most widely used languages are generally included in applications for word processing, but it is also possible to rely on stand-alone utilities¹⁰. In both cases the application includes in its user interface some menu items, like buttons or commands, which allow the user to perform spell checking; when an 'unknown' word is found, the word is highlighted in the document and some actions are made available to the user.

⁷ *Haraka haraka haina baraka*: «Eagerness bears no goodness» (*haraka*, «hurry»; *baraka*, «blessing»).

⁸ Cf. «Journal of Special Education Technology E-Journal», 16/2, Spring 2001, p. 3.

⁹ A standard spell checker would provide the controller with a (possibly empty) list of suggested spellings. SINA MAKOSA has not been implemented up to this point, since the primary point was the data structure design rather than finding a matching algorithm.

¹⁰ See:

<http://developer.apple.com/documentation/Cocoa/Conceptual/SpellCheck/Tasks/CheckingTextSpelling.html> for instructions on how to build a spell checker.

In SINA MAKOSA, when checking the orthography of a selected file, the user is offered the following option:

- I (ignore the word – for once): it tells the program to skip the highlighted word
- A (add the word): it adds the item to the *kamusi.dbf* file
- S (ignore the word – always): it tells the program to skip the highlighted word always
- E (edit word): it allows the user to type the correct word

Options I and S have effect only on the text under analysis; option A will effect all texts as it adds the item to the *kamusi.dbf* file.

In order to make the best use of SINA MAKOSA some preliminary language information followed by detailed explanation of functions is provided here.

Language background

Swahili is a Bantu language widely used in East African countries and largely taught in most African studies departments. Though it has quite a number of regional and national recognized varieties, it has also a long established standardized orthography which makes use of the Latin alphabet with no diacritics, the only peculiarity in this respect being the use of the graphs <ng> for the nasal velar [ŋ]. It has a very rich written production of texts, from the most traditional poetry genres published in local newspapers and magazines to the most modern multimedia formats¹¹. Despite the standardization process, Swahili language displays spoken and written varieties, dialectal variations, and loan words whose native sounds cannot be represented directly in orthography; all these categories are encountered in texts and produce variations in lexicon and orthography.

¹¹ See the collection of Kiswahili websites addresses in: <http://www.iuo.it/cilaweb/sitocila/lingue/swahili.htm> by M. Toscano.

Though typing errors are common for typed or scanned texts, there can be variations in spellings which may be more acceptable than others and thus spelling error correction can be viewed as more of a standardization effort. Phonetic variants which result in variations in spelling are also common; they can be reflected in orthography and considered as spelling errors. Swahili orthography reflects to a large extent the phonetics of the language but variations of various kinds are still possible. One common variant is the use of an aspirate for a non-aspirate or vice versa; this is due to the high percentage of borrowing and assimilation from Arabic.

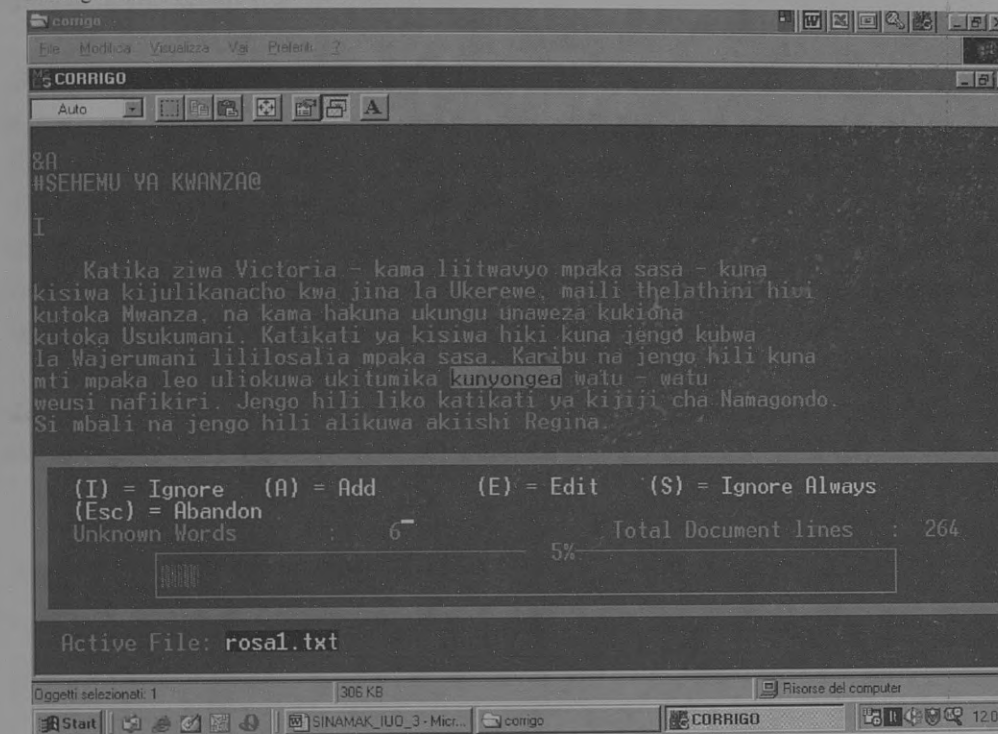
Here is a set of most common types of variations found in Swahili texts:

- consonants variation, especially found in classical texts, mainly poetry, in which it sometimes happens for riming : th / s *hadithi* / *hadisi* story; th / z *uthi* / *uzi* string; r / l -*roga* / -*loga* bewitch; *rowa* / -*lowa* get wet; -*lamba* / -*ramba* lick; dh/ z *radhi* / *razi* pardon; gh/g *ghali* / *gali* expensive; *ghamu* / *gamu* grief;
- in classical texts: k / q alternation; ex.: *qaribu* / *karibu* near; *qubali* / *kubali* accet; reduplication: ex.: *hata* / *hatta* until
- vowel variations: *hekima* / *hikima* wisdom
- semivowel: *zuia* / *zuwia* delay; -*chukua* / -*chukuwa* carry
- regional variation: ex.: *tazama* / *tizama* look, used in Zanzibar
- long accepted non standard forms: ex.: *kwambia* instead of the standard *kuambia*
- displacement: *marhaba* / *marahaba* greetings; *ahsante* / *asante* thanks
- conjunctive versus disjunctive writing: *aliye andika* / *aliyeandika* the one who writes; *ye yote* / *yeyote* whoever;
- use of possessive attached to personal nouns: *bwanangu*, *bwana angu*, *bwana'ngu*, my lord.

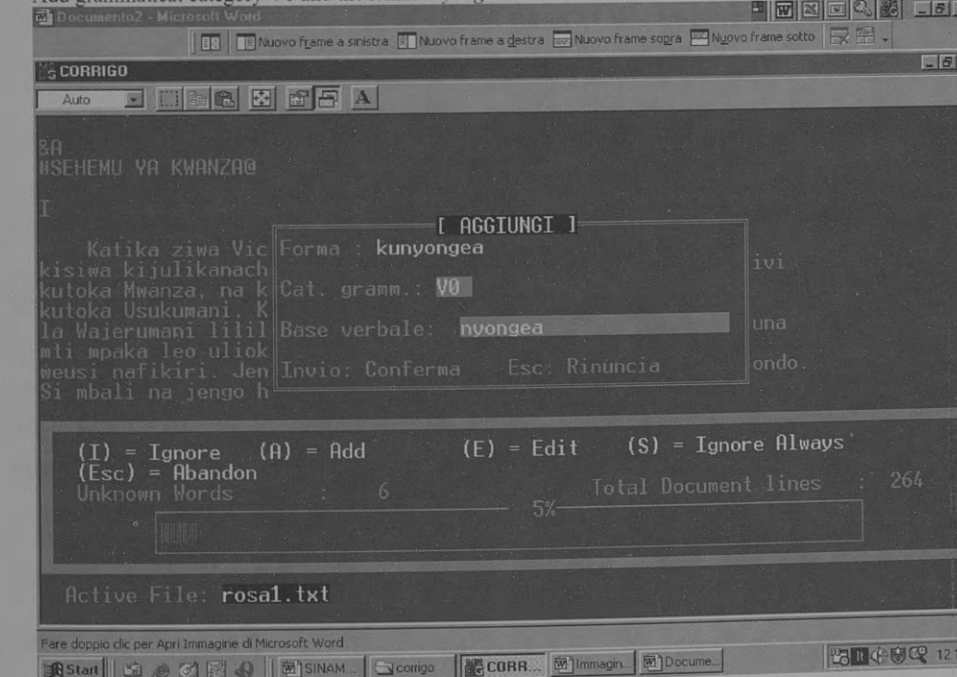
Swahili has a rich and complex system of derivational and flectional morphology. Though derivational morphology produces forms that can be stored directly in the lexicon (like it is the case with verbs with extensions), flectional morphology is highly productive and cannot be approached in the same way.

This in fact is especially the case with Swahili verb inflection. A Swahili verb form may include main morphemes such as tense and aspect, number and person affixes; it can include also minor morphemes such as object and relative pronouns, plus clitics such as interrogative and vocatives. A word in Swahili often corresponds to a whole phrase in another language (ex.: *iliyomwachia*

Adding a verbal base not contained in the list



Add grammatical category V0 and the lemma nyongea



which was left to him). Thus in Swahili a verb base may give rise to several hundred complete words, some of which may be homographs, but with grammatical differences in meaning; it is thus not feasible to store all forms of all words in the word list.

Spelling errors may occur in the base, in the various affixes or in the internal set of rules that combines these parts into the whole word. In order to detect spelling errors, every word in the text has to be morphologically analysed and checked with the help of a list of tagged strings and a set of rules. The task of a spell checker is considerably more complex if there are 'unpredictable' or multiple errors in a word, as it can be the case with scanned texts; in fact, preliminary studies have showed that multiple errors are very rare in typing performed by mother tongue speakers.

Please remember that SINA MAKOSA will disregard words that are spelled correctly but are wrong in context; it is a spell and grammar checker not a syntax parser or a semantic transducer.

The knowledge base of SINA MAKOSA

Here follows a description of how SINA MAKOSA checks the orthography of Swahili words. A short explanatory list of the terms used is provided:

- Dictionary* indicates the Kamusi.dbf file of the programme
- Word* indicates a set of characters between blanks or **word separators**
- Base* indicates the invariable part of a word, *i.e.* that part which bears the meaning
- Morpheme* indicates the part(s) of the word that can change

Here are the basic linguistic knowledge used in building SINA MAKOSA. Words can be distinguished according to different criteria; according to their form, we can distinguish variable and invariable words. Invariable words have only one form and can thus be added to the dictionary and identified as such; no parsing can be performed on a word indicated as 'invariable'. Variable words have a fixed part, usually called 'root', 'stem' or 'base', and a changing part, made up by one or more 'morphemes'¹²; the base bears the se-

¹² These terms do have specific meanings in linguistics but here it is not necessary to specify.

semantic content and the morphemes operate the agreement of the base with the other words of the sentence. The structure of a variable word thus includes two parts, a head (that is the base) plus modifier(s) (that is the morpheme(s)). Some languages, like French, have a word structure of the type B+M (base+morpheme); others, like Swahili, have a structure M+B. This means that the initial part of the words changes according to special requirements while the final part can remain fixed.

We can also distinguish words that belong to a close list and words that belong to an open list. Words that belong to a close list can be fully listed; they are words that usually do not have a semantic content but rather a grammatical function. Words like possessives, demonstrative, prepositions, conjunctions, morphemic parts, etc. belong to this list; flectional morphemes also belong to this close list. Words that belong to an open list are words which have a semantic content: nouns, adjectives and verbs are generally included in this list. The assumption in these statements is that it is generally possible to provide a complete list of the grammatical words of a language; it is not possible to provide the full list of nouns, verbs, and adjectives of a language.

By applying these categories to Swahili language we come to the conclusion that we can provide a full list of Swahili grammatical elements and morphemes. We cannot provide a full list of Swahili nouns, adjectives, verbs, but we can provide an open access list, that is a list that can be improved by the user.

The 'memories' of SINA MAKOSA

SINA MAKOSA has been equipped with knowledge of elements which belong to a closed list, *i.e.* the full list of Swahili morphemes and the full list of grammatical elements (personal pronouns, possessives, demonstratives, etc.). SINA MAKOSA has also been equipped with elements which belong to an open list. This means that its (partial) knowledge of these elements includes (incomplete) lists of Swahili nouns, verbal bases, adjectival bases and invariables.

These elements are registered in the memories of the program. SINA MAKOSA has two types of memory:

- Inner memory – It contains the list of morphemes and the combination rules of the Swahili language. It is the heart of the programme and the user has

no access to it. This means that the user cannot add or change the list of morphemes and cannot add or modify the set of morphological rules.

- Outer memory – It contains the list of verbal and adjectival bases, nouns (and some types of words) in their full forms. This knowledge is contained in the data base file called *kamusi.dbf* file. This file contains more than 7.000 items, about 2.000 of which are verbal bases; simple verbal bases and extended verbal bases are listed as separated items. The user can access this list through the Add option of the program.

The word categories

The user can thus add items to the dictionary through the Add option by typing the item and its grammatical category. The indication of the grammatical category is essential; without it SINA MAKOSA will not be able to select which morpheme(s) and which rule(s) apply for the checking of the form.

Here is provided a short description of the background linguistic knowledge used by the program.

Swahili words are generally classified as:

<i>nouns</i>	nouns in their singular and plural form from class 1 to class 11; (nouns with locative <i>-ni</i> are not analyzed)
<i>adjectives</i>	adjectives of Bantu and Arabic origin
<i>verbals</i>	polysyllabic and monosyllabic verbs; verbs of Arabic origin
<i>pronominals</i>	elements with grammatical functions; some copula forms
<i>invariables</i>	adverbs, conjunctions, idiophones, personal pronouns

Nouns

Nouns are listed in singular and plural forms; they are identified by N plus a digit indicating the class. Thus we have: N1, N2, N3, N4, N5, N6, N7, N8, N9, N10, N11. Infinitives, which are indicated as class N15 in Swahili grammars, are considered verbal forms by SINA MAKOSA; the base must be identified as a verb.

SINA MAKOSA does not generate the plural form of a singular noun. Therefore plurals must be added to the dictionary and cannot be generated by the programme from the singular form.

The locative *-ni*

Swahili nouns can have an enclitic element called the locative *-ni*. Words with this enclitic are not accepted by SINA MAKOSA. The user can decide between two options:

- select the (A) (Add option) thus adding the word to the dictionary
- select the (I) (Ignore once) option, thus skipping the word
- select the (S) (ignore always/ Sempre option), thus skipping the word throughout the whole text.

I would advise to select the second option. A *-ni* added to a word could in fact be the consequence of a typing mistake. The *ni* could be an indefinite copula following its subject, typed without the empty space between. I advice not to choose the first option; if the user chooses to add the word to the dictionary, the mistake will never be identified as such.

It is wise not to make an orthographic corrector accept too many features!

The adverbial and diminutive *ki-*

Swahili nouns can prefix a morpheme *ki-* to a form in order to make diminutives or adverbs. Also in this case the user can decide to use the (A) (Add option), the (I) (Ignore once) or the (S) (ignore always/ Sempre option).

Adjectives

Adjectives are listed in the kamusi.dbf file mainly in their basic form. They are classified as:

- A0 adjectives of Arabic origin
- A1 adjectives of Bantu origin

It is important to specify the difference, as Swahili adjectives of Arabic and Bantu origin behave differently.

Adjectives of Arabic origin – They are quite numerous in Swahili and, unlike the Bantu adjectives, are invariable; therefore these forms do not have morphemic parts. They can thus be added to the dictionary as they appear on the screen. The user will select the (Add) option and type A0 to indicate the category.

Adjectives of Bantu origins – Bantu adjectival bases are very limited in number and they have almost all been included in the kamusi.dbf file. They make use of adjectival concords: therefore their form can change according to the class and number of the noun to which they refer. Full forms of Bantu adjectival bases which have initial vowel have also been included in the dictionary. In case a Bantu adjectival form is highlighted the user will have to type the base and indicate A1 as its category.

Verbs

Verbs are listed in the kamusi.dbf file according to the type of base. They are identified as:

- V0 polysyllabic verbs: polysyllabic Bantu verbs with regular conjugation
- V1 monosyllabic verbs: they keep the morpheme of the infinitive *ku-* in some tenses
- V2 verbs of Arabic origin with ending different than *-a*: verbs with regular conjugation but irregular in the formation of negative and subjunctive formation. They have to be identified as such so that the program can effect the parsing and detect the base through the use of appropriate rules.

Note: Verbs of the type V1 and V2 become V0 when bearing an extension. Ex. *-rudi* is considered a V2 verb but *-rudisha* is considered a V0 type of verb. It is very important to distinguish these three types of verbs; the programme needs to identify them in order to select the set of rules to be applied for the parsing.

Basic verbs and extended verbs

Verbs with one or more extensions are considered different bases. This means that in order for SINA MAKOSA to recognize the form of an extended

cho). The user will have to Add or Ignore the form or Edit them in separated writing (*uliyo nayo, ulicho nacho*).

Invariables

Forms which do not have morphemic parts are listed in this category. Personal pronouns, adverbs, some numerals, conjunctions, prepositions, and idiophones are usually considered as invariables. If words belonging to such groups are not recognized by SINA MAKOSA the user can decide to add them to the list by indicating In (invariable) as grammatical category.

The users' choices

When checking a text, SINA MAKOSA might come across words that do not fit its schemes. When it comes across such words it will stop and signal the problem by highlighting the critical word. What happens when SINA MAKOSA highlights a form in a text? It can have various (bad or good) reasons for that. In the following sections we will present the various reasons for which SINA MAKOSA will stop at a certain word and we will suggest possible solutions.

How to deal with typing mistakes

In the case in which the highlighted words it is clearly a typing mistake, the word has to be typed again. The user will select the option 'Edit word' and type the correct word.

How to deal with unrecognized correct words

SINA MAKOSA highlights a word; the word is correct but SINA MAKOSA stops and does not go on. There are two possible reasons for that:

1. the word is not written in its standard form
2. SINA MAKOSA does not know the base of the word
3. SINA MAKOSA does not know the morphemes used in the word

Standard and non standard forms

SINA MAKOSA has been instructed to recognize only words in their standard orthography. This means that words which are written according to non standard rules will not be recognised. There are a few, very common cases, in which non standard forms are generally considered as standard. Here are some.

The morpheme *ku-*

Verbs like *-enda* and *-ambia* should use *ku-* prefix but generally take *kw-*.

This means that a sequence of characters like *kwenda* and *kwambia* will not be accepted as correct forms; SINA MAKOSA wants *kuenda* and *kuambia*. The user has the choice between the two options A (add) or I/S (ignore one/always): that is either add them to the dictionary or instruct the program to ignore them always. If the user chooses S (ignore always) option, the form will not be highlighted any more in the text under treatment; if the user chooses the A (add) option, the form will be added to the dictionary and will never be signaled anymore.

The morpheme *wa-*

Verbs starting in *a-* when preceded by object concord *wa-* should maintain the two vowels. Most of the times one *a* may be dropped (ex.: *aliwambia* instead of *aliwaambia*); the same happens with nouns like *wa(a)limu*. SINA MAKOSA is disturbed and highlights the word. The user has the same choices as before.

Unknown base

The word is correct, it is a standard form but SINA MAKOSA is puzzled and does not accept it. Remember that it has a limited knowledge of Swahili nouns, adjectives and verbs; it knows what morphemes are needed to build a nominal, adjectival or verbal form and knows the combining rules; it does not know all nominal, adjectival and verbal bases. Thus, probably in this case it does not know the base of the word. The user will have to add it to the list; only after this step the form will be accepted and the checking will continue.

How to add adjectival bases

If the unaccepted form is an adjective of Arabic origin then the user will:

- select the Add option
- type the word as it appears on the screen
- type A0 in the windows for Gram. Cat.

This means that the adjective is considered as invariable and no morphemic part is expected.

If the unaccepted form is an adjective of Bantu origin then:

- select the Add option
- type the base without the concord
- indicate A1 as category

This means that the base bears the adjectival concords and thus can display different forms; the programme can recognize them.

How to add verbal bases

If the unaccepted form includes a polysyllabic verb ending in *-a*:

- select Add option
- type the (extended) base
- type V0 as gramm. Cat.

This tells SINA MAKOSA that the base can change its final vowel in some tenses.

If the unaccepted form includes a monosyllabic base:

- select Add option
- type the base
- give V1 as category

This tells SINA MAKOSA that the forms with this base will maintain the infinitive morpheme *ku-* in some tenses.

If the unaccepted form has a base of Arabic origin, that is it does not end in *-a*:

- select Add
- type the base
- give V2 as category

This tells SINA MAKOSA that this base never changes its final vowel!

How to add a noun

Nouns contained in the dictionary are mainly in singular form. Plurals will have to be added by the user when found in the processed text. The program requires the user to indicate the class number. If the class is unknown or uncertain the user can skip this information. This information can be used in case of a retrieval of information from the data base file containing the dictionary; this information is in fact not needed by the programme, as no parsing is performed on nouns. Nouns with locative *-ni* are not accepted; the user can decide which of the Add option he prefers.

How to deal with non standard texts

In the case of contemporary standard Swahili texts, SINA MAKOSA can be a useful aid to the correction process, but for non standard, dialect, or classical Swahili texts it may create more problems than it can solve. The reason is that the spell-checker knowledge base includes only modern uses of the language, and when it is applied to old texts, the result is that it would detect correct uses for mistakes and ask for correction. In this case, rather than performing a spell-checking, the user might opt for a side by side comparison of the original and the digitised texts to detect the errors.

A solution could be the use of various kamusi.dbf files for different types of text, though this might lead to questions such as: Is there such a thing as classical Swahili, or is there instead a dynamically language that changes through the centuries? How to set chronological limits? How many old-Swahili kamusi.dbf files should we build?

A running of SINA MAKOSA on some classical texts (*Habari za Wakilindi* and *Tippu Tip*) has been effected, by applying a different kamusi.dbt file, which now takes into account some of the temporal dynamics of language.

Quick adding

- Quick adding: words highlighted in the text, which have a correct orthography, can be added to the dictionary by simply choosing the Add option and then Enter. With this adding the programme will not recognize different forms of the same base.

Summing up

The kamusi.dbf file of SINA MAKOSA contains a list which includes items distinguished according to different criteria. It thus has:

- a list of bases: Bantu and Arabic adjectives (A0, A1); polysyllabic and monosyllabic verbs ending in *-a*; verbs not ending in *-a* (V0, V1, V2);
- a list of forms: nouns in their singular and plural forms (N1 ... N11); invariables; isolated pronominals; some numerals.

In its inner data base it has:

- a list of morphemes: adjectival concords, subject concords positive, subject concords negative, subject concords *-a* tense, object concords, relative concords, verbal modifiers
- a set of rules: adjectival concords combine with adjectives of Bantu origin; subject concords, positive and negative, combine with verbal bases and have initial position; verbal markers combine with verbal bases and occupy internal position immediately after the subject concord: object concords occupy an internal position immediately before the verbal base; relative concords combine with verbal bases and occupy internal position immediately after the verbal marker; they can appear in combination with only four verbal modifiers: *-na-*, *-li-*, *-taka-*, *-si-*; verbal bases ending in *-a* can change their final vowel to *-i* in the pres. ind. tense and in *-e* in pres. subjunctive tense.

The user can add items to the dictionary, *i.e.* the kamusi.dbf file either as full forms or by indicating the grammatical category. This means that SINA MAKOSA can be used with or without language training.

Technical note

The software part of the application is the responsibility of Alberto Di Grado, Maurizio Cincotti and Antonio Fiore of the Plus-Software company (<http://www.plus-software.it>). The morphological analyser and generator are implemented in Clipper 5.0.

SINA MAKOSA is available from infosplus-software.it

Reference works

- AA. VV., *Studies in computer-aided lexicology*, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 1988.
- I. Aduriz-I. Alegria-X. Artola-N. Ezeiza-K. Sarasola-M. Urkia, *A spelling corrector for Basque based on morphology*, «Literary & Linguistic Computing», 12/1, 1997. Oxford.
- I. Agirre *et al.*, *A Morphological Analysis Based Method for Spelling Correction*, Aduriz Informatika Fakultatea, Basque Country University, P.K. 649. 20080 DONOSTIA, Basque Country.
- I. Alegria-X. Artola-K. Sarasola, *Improving a Robust Morphological Analyser using Lexical Transducers*. Recent Advances in Natural Language Processing. Current Issues in Linguistic Theory (CILT) series 136, Barcellona, John Benjamins Publisher Company, 1997, pp. 97-110.
- J.F. Damerau, *A technique for computer detection and correction of spelling errors*, Communications of the ACM, vol. 7, n. 3, New York NY, ACM Press, March 1964.
- K. Hartmann (ed.), *Lexicography: principles and practice*, London, Applied Language Studies Series, Academic Press, 1983.
- L. Karttunen, *Constructing Lexical Transducers*, Proc. of COLING '94, 1994, pp. 406-411.
- K. Koskenniemi, *Two-level Morphology: A General Computational Model for Word-Form Recognition and Production*, Univ. of Helsinki, Dept. of General Linguistics 11, 1983.
- K. Kukich, *Techniques for automatically correcting word in text*, «ACM Computing Surveys», 24/4, 1992, pp. 377-439.

- K. Narayana Murthy, *Issues in the Design of a Spell Checker for Morphologically Rich Languages*, Third International Conference on South-Asian Languages ICOSAL-III, Hyderabad, India, Jan. 2001.
- K. Oflazer-C. Guzey, *Spelling Correction in Agglutinative Languages*, Proc. of ANLP-94, Stuttgart, 1994.
- A. Rimrott, *SANTY: A Spell Checking Algorithm for Treating Predictable Verb Inflection Mistakes Made by Non-Native Writers of German*, Term Paper for LING 807 – Computational Linguistics Simon Fraser University, Spring Semester 2003.
- Th. Schadeberg-P.S.E. Elias, *AINI – A morphological parser for Kiswahili*, Leiden, RUL, 1989.
- C.M. Sperberg-McQueen-Lou Burnard (eds.), *Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange* (Text Encoding Initiative P3), Revised Reprint, Oxford, May 1999.
- M. Toscano, *From text to dictionary – Steps for a computerized process*, AAP n. 37, Swahili Forum 1, Marz 1994, pp. 181-195.
- M. Toscano, *Manuale per l'analisi morfologica computerizzata di testi swahili*, Napoli, IUO, 1990-91.
- B. Van Barkel-K. De Smedt, *Triphone analysis: a combined method for the correction of orthographic and typographical errors*, in *Proceedings of the Second Conference ANLP (ACL)*, Marz 1994, pp.77-83.

FARAḤ ANṬŪN E L'AMERICA

PAOLA VIVIANI

L'intellettuale siro-libanese cristiano Faraḥ Anṭūn (1874-1922) è uno dei grandi personaggi del periodo della *Nahḍa*. Egli è ricordato, oltre che per l'intensa attività di scrittore originale e di traduttore, per l'impegno profuso nel voler riformare la società araba in senso laicistico. A tale riguardo famosa è la diatriba che lo vide contrapporsi a Muḥammad 'Abdu (1849-1905), esito della quale è il celebrato volume *Ibn Rušd wa falsafatuhu* («Averroè e la sua filosofia», 1903), parte integrante della sua opera più ambiziosa, vale a dire la rivista *Al-Ġāmi'a* («La lega», settembre 1899-gennaio 1910), al cui interno è possibile trovare non soltanto alcuni tra gli articoli, di vario argomento, più noti di Faraḥ Anṭūn, ma anche adattamenti di saggi e romanzi occidentali e romanzi parto della sua stessa fantasia. La rivista, nata il 15 marzo del 1899 col titolo di *Al-Ġāmi'a al-Uṭmāniyya* («La lega ottomana»), è stata una pietra miliare nello sviluppo culturale e socio-politico del mondo arabo che, tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, lottava strenuamente e instancabilmente per la liberazione dall'antico giogo ottomano. Pubblicata fino al 1904 ad Alessandria d'Egitto, essa apparve successivamente a New York (1906-1908) e, infine, al Cairo (1909-1910)¹.

Nel presente articolo vorrei soffermarmi sul periodo 'americano' di *Al-Ġāmi'a*, indubbiamente una tappa cruciale di rinnovamento nella vita e nell'attivi-

¹ Su Faraḥ Anṭūn si veda, in italiano, M. Avino, *L'Occidente nella cultura araba*, Roma, Jouvence, 2002, pp. 44-45 e 149-157. Sulla diatriba tra Anṭūn e 'Abdu si veda Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd wa falsafatuhu ma'a nuṣūṣ al-munāzara bayna Muḥammad 'Abdu wa Faraḥ Anṭūn* («Averroè e la sua filosofia, con i testi della querelle svoltasi tra Muḥammad 'Abdu e Faraḥ Anṭūn»), introduzione di Adūnīs al-'Akrāh, Bayrūt, Dār al-ṭalī'a, 1981 e Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rušd wa falsafatuhu*, introduzione di Ṭayyib Tayzīnī, Bayrūt, Dār al-Fārābī, 1988.

tà intellettuale di Farah Anṭūn. Infatti, nel 1906, dopo due anni di forzato silenzio, egli capì che era giunto il momento di riprendere la pubblicazione della rivista, ma lontano dall'Egitto, dove il suo lavoro non avrebbe più avuto possibilità di continuare, specialmente dopo l'immensa eco prodotta dall'aspra polemica scoppiata tra lui e il gran *muftī* Muḥammad 'Abdu. Perciò, egli decise di trasferire una parte della redazione altrove, facendo cadere la propria scelta sugli Stati Uniti; lasciò peraltro ad Alessandria preziosi collaboratori, come la sorella Rūzā e il narratore, poeta e saggista (nonché cognato) Niqūlā Ḥaddād (1872-1954), i quali tuttavia, dopo qualche tempo, lo avrebbero raggiunto². Anṭūn, dunque, partì alla volta di New York, da dove continuò ad occuparsi dei problemi scottanti dell'epoca dando alle stampe numerosissimi articoli incentrati sulle questioni che più gli stavano a cuore.

Leggendo l'introduzione al primo dei numeri pubblicati negli Stati Uniti, è possibile avvertire la trepidazione di Anṭūn durante il viaggio che dalla città di Alessandria d'Egitto lo portava a New York. Il passaggio dall'una realtà all'altra fu salutato dallo scrittore come l'alba di una nuova era nel Nuovo Continente, terra, prima di qualsiasi altra cosa, di libertà, come stava secondo lui a testimoniare la famosa statua, posta nel luogo che accoglieva tutti coloro che, per i più diversi motivi, si erano imbarcati alla volta dell'America del Nord. Ecco ciò che scriveva Anṭūn:

... nel momento in cui la nave passò davanti ... alla Statua della libertà ... chinai il capo in segno di rispetto del principio che essa rappresenta. Anzi, chinai il capo per rispondere al suo, di saluto, poiché mi sembrò che quella donna, solenne sull'imponente piedistallo, tendesse la mano verso di noi per indicarci la strada. Essa è lo spiri-

² Cfr. Farah Anṭūn, *Al-Ġāmi'a wa ṣudūruhā yawmiyyatan* («La pubblicazione quotidiana di Al-Ġāmi'a»), «Al-Ġāmi'a», anno V, n. 9 (15 novembre 1906), pp. 359-362. Anṭūn celebrò l'arrivo nella città statunitense del cognato, un già affermato artista e pensatore, con l'articoletto encomiastico *Iḡtidāb al-'ālam al-ḡadīd abnā' al-'ālam al-qadīm. Niqūlā Ḥaddād Affandī fi Niyū Yūrḳ* («Il fascino del Nuovo Mondo sui figli del Vecchio. Niqūlā Effendī Ḥaddād a New York»), «Al-Ġāmi'a», anno V, n. 7 (15 ottobre 1906), p. 297. Prima di questo scritto, sempre nel 1906, erano state pubblicate due poesie di Ḥaddād, anch'esse molto lodate, mentre un romanzo dello stesso, dato alle stampe in Egitto un po' di tempo prima, era stato accolto con qualche perplessità da Anṭūn. Su questa critica negativa si vedano gli articoli del 1901 (anno III) di Anṭūn: *Al-ḥubb wa 'l-zawāḡ. Ta'rif ḡ-anāb Niqūlā Affandī Ḥaddād* («L'amore e il matrimonio. Di Sua Signoria Niqūlā Effendī Ḥaddād»), n. 3 (ottobre), p. 210 e *Al-ḥubb wa 'l-zawāḡ*, n. 4 (novembre), pp. 275-277. Su Ḥaddād si vedano I. Camera d'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍah a oggi*, Roma, Carocci, 1998 (2^a ed. 2002), p. 75 e Rif'at al-Sa'id, *Niqūlā al-Ḥaddād*, al-Qāhira, Dār al-ṭaqāfa al-ḡadīda, 1971.

to di New York — che dico! di tutto il Nuovo Mondo — ed è stata posta lì, sul percorso delle navi in arrivo, perché possa dar loro il benvenuto nel modo più bello, e ricordare loro che dall'oceano dell'oscurità son passate alla baia della pace, e da un Paese in cui regnano l'ignoranza e gli ignoranti, l'oppressione e gli oppressori, sono approdate al paradiso della sicurezza, della scienza, della giustizia e della civiltà. Mille e mille salve, dunque, o Terra della libertà ...³.

Da queste parole risulta chiaro come Anṭūn fosse attratto dall'America perché in essa la *ḥurriyya*, negata agli arabi nella loro stessa terra natale, era invece considerata una sorta di vessillo nazionale. Parlando a nome dei propri fratelli, l'intellettuale siro-libanese ringraziava e lodava quel suolo, perché, ancor prima che a lui, aveva dato ospitalità a tanti giunti fin là dalle più o meno remote zone dell'Impero ottomano, accogliendoli come una madre amorosa ed offrendo loro l'opportunità di affrancarsi dal giogo della tirannia, la causa principale dello stato di miseria in cui versava l'intero popolo arabo. Con termini accorati, lo scrittore ricordava la condizione di abbandono e di desolazione estrema in cui era precipitata la zona tra i due fiumi, quella che anticamente era conosciuta come Mesopotamia — comunemente indicata dai nativi col termine *al-Ġazīra* — e che era stata, fin dai tempi più lontani, la culla di innumerevoli civiltà. Egli evocava le grandi città sorte colà — tra le quali Damasco, Tadmur e Bassora — a testimonianza della potenza e ricchezza delle genti che le avevano fondate, abbellite e nobilitate; però tristemente ammetteva che nulla restava dei fasti di un tempo, se non tracce dei condotti e dei canali d'irrigazione⁴. Queste sue parole non costituivano né un puro sfogo né tanto meno una semplice digressione, bensì una precisa accusa nei confronti della politica di oppressione materiale, culturale e spirituale predisposta e portata avanti dalla Grande Porta nel corso dei secoli, un governo dispotico che aveva umiliato «un popolo che aveva perso tutto, finanche se stesso e il proprio Paese»⁵. Ciò che rimaneva di questa gente straziata si era affidato nelle mani dell'America, terra dalle tante qualità: infatti, oltre ad essere la patria dell'interesse pratico (*al-fā'ida al-'amaliyya*), il «principio di tutto»⁶, e della libertà, essa era anche luogo di lavoro, di pace e fiducia, in cui i superstiti di un'antica nazione e civiltà avevano

³ Cfr. Farah Anṭūn, *Awwal taḥiyya li-ard al-ḥurriyya* («Primo saluto alla Terra della libertà»), «Al-Ġāmi'a», anno V, n. 1 (1° luglio 1906), pp. 1-7, a p. 3.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶ Nella nota 2, Anṭūn traduce l'espressione araba *al-fā'ida al-'amaliyya* con quella francese *intérêt pratique*, da cui l'italiana «interesse pratico».

cercato, e trovato, riparo e aiuto nel difficile cammino verso

il recupero dell'amor proprio umiliato da secoli di mortificazione, povertà e ignoranza; il rafforzamento di quell'energia che la rassegnazione e la perdita di ogni cosa avevano distrutto; il tentativo di riempire le proprie case dell'opulenza e della ricchezza grazie alle quali risollevarsi e progredire, e non degradarsi e confondersi con gli altri ...⁷.

E infatti, tutto ciò si era verificato. Ma Anṭūn, pur avendo assistito contento a tali avvenimenti, non poteva dirsi completamente soddisfatto di quanto sapeva accadere nella vita degli immigrati arabi in America, perché, malauguratamente, i suoi fratelli, una volta stabilitisi nel Nuovo Continente, si erano subito divisi in comunità a seconda della religione e delle fazioni cui aderivano. Lo avevano fatto con «sorprendente naturalezza»⁸, portandosi dietro l'inimicizia che aveva caratterizzato i loro rapporti in patria. L'accaduto era alquanto sconcertante per lo scrittore siro-libanese, il quale non poteva fare a meno di chiedersi lì, al cospetto della Statua della libertà, se quella terra, di cui essa era il simbolo, fosse stata anche maestra spirituale, oltre che materiale, per gli arabi. Egli, anzi, si diceva sicuro che il sorriso di quella Donna imponente fosse da attribuirsi

al di lei orgoglio perché il suo grande Paese ha rinnovato la forza e l'energia di una Nazione che era scesa al più basso grado di disperazione e debolezza. [Il suo sorriso] vuol significare che ogni qual volta le loro lotte infuriano e si allargano, questo stesso fatto è indice dell'entità di ciò che è in loro possesso, che non è né la dinamicità né lo zelo né la forza. Che cos'è che intendi, [dunque,] o statua? Non ignoro il fatto che noi siamo debitori nei confronti del tuo Paese per ciò che riguarda l'aspetto materiale; tuttavia, esso ci ha dato dal punto di vista sociale tanto quanto da quello materiale? Non conosco, ora, la risposta a questa domanda, poiché sono ancora incapace di fornirla. Osserverò, però, e, per riuscire a rispondere, utilizzerò il metodo comparativo quale strumento di studio. Il compito di una rivista quale *Al-Ġāmi'a*, che si trova in un ambiente incredibilmente materialistico come questo, dimenantesi tra i fenomeni della 'lotta per l'esistenza' e i suoi esempi tristi e indecorosi, è di non far dimenticare, neppure per un attimo, che dobbiamo, per noi stessi e per i nostri lettori, accettare con eguale apertura, indulgenza e rispetto le diverse opinioni e chi ne è portavoce, richiamando l'attenzione [della gente] sul principio fondamentale di ciascuna, non solo, ma anche propagandandolo e spronando gli uomini a studiarlo ...⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, pp. 5-6.

Per quanto grande fosse l'ammirazione per l'America, Anṭūn non era dunque affatto disposto a rinunciare al peculiare metodo critico adottato sulla rivista, metodo basato sulla comparazione dei dati ricavati dall'osservazione quanto più obiettiva possibile della realtà e sull'accettazione dei diversi punti di vista senza parzialità o diffidenza alcuna, perché, in ultima analisi, lo spirito che animava *Al-Ġāmi'a* non era quello della divisione, bensì quello dell'unità:

Ecco *Al-Ġāmi'a*, che unisce i cuori e gli animi per mezzo dell'amore, dell'uguaglianza e del disprezzo per le vanità del mondo, se il raggiungerle significa calpestore quei principî che rendono l'uomo tale¹⁰.

Risulterà evidente, da quanto esposto sinora, l'enorme importanza riservata da Anṭūn all'attento e approfondito studio dell'esatta situazione socio-economica e, soprattutto, spirituale in cui si trovavano i fratelli della Grande Siria emigrati in America (compresa quella meridionale, in particolare il Brasile). In effetti, secondo quanto l'intellettuale stesso scrisse nell'articolo *Tidkār intiqāl Al-Ġāmi'a* («Ricordo del trasferimento di *Al-Ġāmi'a*»), precisamente il desiderio di dare inizio a tale analisi era stato uno dei motivi, se non il principale, del trasferimento a New York. Anṭūn, infatti, non poteva dimenticare l'appoggio, la simpatia e l'affetto che i lettori residenti nel Nuovo Continente sempre gli avevano dimostrato, specialmente nel momento di maggior bisogno¹¹.

In realtà, nel cuore dello scrittore si agitavano tanti sentimenti e pensieri contrastanti: non vi si era ancora spenta, infatti, l'eco delle diffamazioni e delle ingiurie che erano seguite alla disputa tra lui e Muḥammad 'Abdu e che lo avevano obbligato ad un periodo di inattività durato due anni, con conseguenti gravi perdite di tempo e di denaro. Ciò che però maggiormente continuava a tormentarlo era un particolare per lui inquietante, ossia che l'acrimonia degli oppositori avesse investito persone innocenti completamente estranee agli avvenimenti¹². Egli, perciò, rifiutando la logica della calunnia e dell'attacco indiretto, aveva preso una decisione abbastanza radicale, stabilendo, però, che la

¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹¹ Cfr. Farah Anṭūn, *Tidkār intiqāl Al-Ġāmi'a*, «*Al-Ġāmi'a*», anno V, n. 1 (1° luglio 1906), pp. 23-31, alle pp. 25-26. L'articolo, diviso in più sezioni, non fu redatto all'arrivo di Anṭūn in America, bensì riproponeva quanto apparso su un volantino che la redazione della rivista aveva deciso di distribuire in Egitto prima della partenza per New York. Nel documento Anṭūn spiegava i motivi che l'avevano indotto ad un silenzio forzato facendo maturare in lui l'idea di abbandonare il Paese.

¹² *Ibid.*, pp. 23-25.

maggior parte della redazione della *mağalla* restasse ad Alessandria, in modo che non si spezzasse «il legame tra *Al-Ġāmi'a* e gli uomini di cultura e di lettere che in Egitto e in Siria collaboravano con essa»¹³. In tal modo, il luogo di stampa della rivista sarebbe mutato, ma il suo centro sarebbe rimasto in terra egiziana.

Il distacco dal Paese che lo scrittore, giovanissimo, aveva scelto quale patria d'adozione, allorché si era risolto ad abbandonare il Libano per cercare uno sbocco adeguato alle proprie velleità, fu doloroso, eppure pieno di fiducia nell'avvenire¹⁴.

Se anche Anṭūn, nel passare dalla 'civiltà pura' siriana (*al-madaniyya al-maḥḍa*)¹⁵ a quella mista egiziana¹⁶ era rimasto deluso da quest'ultima, egli era però ormai pronto ad entrare in contatto con la vera, genuina civiltà occidentale che, all'epoca, due città rappresentavano al meglio: Londra e New York:

Al-Ġāmi'a è lieta, perché si spingerà fin nel cuore della civiltà avanzata, dove potrà attingere [direttamente] alla sorgente dell'ampio fiume, piuttosto che aspettare che le sue acque giungano fin qui. Nessun'altra capitale al mondo, eccettuata Londra, supera New York in quanto a civiltà. Quest'ultima, infatti, è la seconda capitale della terra, e il suo, dicono alcuni, sarà il più grandioso dei futuri per la più gloriosa città del mondo¹⁷.

In ogni caso, però, pur essendo profondamente eccitato per la possibilità che la vita gli riservava, Anṭūn si sentiva affranto dal dolore perché si allontanava dalla terra e dagli uomini d'Oriente. Difatti, nella sezione del volantino¹⁸ intitolata *Ilà 'l-multaqā* («Arrivederci»)¹⁹, egli si accomiatò da quella e da questi con un «arrivederci a presto», dato che il suo più grande desiderio era di po-

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ Cfr. J. Fontaine, *Le désaveu chez les écrivains libanais chrétiens de 1824-1940*, Thèse doctorat du 3ème cycle présentée à la Faculté de Paris-Sorbonne, 1970, p. 55 e D.M. Reid, *The Odyssey of Farah Anṭūn: a Syrian Christian's Quest for Secularism*, Minneapolis-Chicago, Bibliotheca Islamica, 1975, pp. 6 e sgg.

¹⁵ Cfr. Farah Anṭūn, *Taḍkār intiqāl Al-Ġāmi'a*, cit., p. 25.

¹⁶ «... civiltà orientale languida, indolente ed antiquata, ... [che] è riuscita a scrollarsi di dosso la debolezza, il sopruso, la trascuratezza e la pigrizia per rivestirsi del mantello della civiltà occidentale, fatta di dinamismo, giustizia, pace e lavoro ... Senonché, il vantaggio che il Paese trae da una così grande riforma è solo un quarto di quello che ne ricavano gli stranieri ...» (*ibid.*, pp. 24-25).

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸ Cfr. *supra*, nota 11.

¹⁹ Cfr. Farah Anṭūn, *Taḍkār intiqāl Al-Ġāmi'a*, cit., pp. 26-27.

ter contemplare nuovamente, un giorno, i luoghi amati. Anzi, Anṭūn riconosceva che, certamente, sarebbe stata una follia lasciar vanificare tutti gli sforzi profusi per creare *Al-Ġāmi'a* e farne una rivista di primo piano, ma confessava anche che, oltre ad essere un pensatore e un uomo di lettere, egli era soprattutto un vero figlio d'Oriente, uno, cioè, il cui ultimo scopo era quello di mettersi da parte un piccolo gruzzolo che gli permettesse di tornare a casa per trascorrervi, «al riparo dall'inimicizia dei grandi e dalla slealtà dei piccoli», gli ultimi anni in tranquillità.

Per fare ciò, io, uomo orientale per cuore e anima, non riesco a trovare posto migliore dei monti del Libano o delle regioni del Sudan, dove l'essere umano, in uno stato di calma, semplicità e salute, fisica e spirituale, può vivere arando e coltivando la terra. Questa è l'attività più utile per lui e per le persone che lo circondano, più di tutte le riviste, i libri e le carte. Ed è per questo che ora dico all'Egitto e alla Grande Siria arrivederci, e non addio²⁰.

La sezione dell'articolo intitolata *Tiḍkār intiqāl Al-Ġāmi'a* si conclude con due poesie, una di commiato e l'altra di incontro²¹, messe lì quasi a riassumere e commentare liricamente quanto il lettore già conosce. I poemi sono preceduti da altrettante missive di Anṭūn: la prima, anteriore alla partenza; la seconda, recante la data del 19 luglio 1906. Ciò che le contraddistingue è il fatto di essere indirizzate, la meno recente alla stampa egiziana, l'altra alla statunitense. In esse, in effetti, vengono riesposti, seppur in maniera molto sintetica, i pensieri che avevano fatto da cornice alla drastica ma necessaria decisione di Anṭūn²². Ad ogni modo, due sono le frasi che mi hanno colpito di più. L'intellettuale scriveva nella lettera di addio: «Al cospetto di centinaia di migliaia di nostri fratelli emigranti e colleghi, io mi considero un rappresentante della stampa egiziana in America²³».

In quella di ringraziamento al mondo del giornalismo americano, invece, si legge:

Spero che avrete la bontà di pubblicare questa mia lettera, che vuol essere una sorta di personale ringraziamento a lor Signori e un'affermazione di vanto per il progresso e l'avanzamento culturale e materiale che gli immigrati hanno raggiunto lon-

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹ Le due liriche sono, rispettivamente, di Aḥmad Muḥarram e As'ad Rastum. *Ibid.*, pp. 29-31.

²² *Ibid.*, pp. 27-29.

²³ *Ibid.*, p. 28.

tano dalla Siria e dall'Egitto, e che è conseguenza dell'ambiente in cui vivono ...²⁴.

Sì, perché, in fondo, anch'egli non si considerava altro che un emigrante ed era convinto di poter ottenere importanti risultati nella propria opera di divulgazione e di educazione dei fratelli arabi. Sperava, insomma, di seguire le orme di coloro che lo avevano preceduto ed erano riusciti, ciascuno in un determinato campo, ad elevarsi e a raggiungere grandi traguardi, e ciò in virtù del clima di libertà, di liberalità e di apertura vigente nel Nuovo Mondo. Proprio la mancanza di quest'atmosfera propizia allo sviluppo umano, si è visto, era stata una delle cause che avevano indotto Anṭūn a preferire l'allontanamento dall'Oriente. Nell'articolo *Hāl al-sūriyyīn fī dār hiğratihim* («La condizione dei siriani in terra d'immigrazione») si trova una breve ricostruzione della storia della *muhāğara* siro-libanese negli Stati Uniti. Questo scritto, pubblicato sul secondo numero della rivista apparso in America, fu concepito come il primo atto di un'estesa ed approfondita analisi della condizione economica, sociale ed umana dei connazionali di Anṭūn nella Terra della libertà. Lo studio reca la firma di Šiblī Nāzīf Damūs, della comunità di New York²⁵.

I principali motivi del grande flusso migratorio dai territori del *Mašriq* verso il Nuovo Continente erano state la povertà materiale e la mancanza di dignità e libertà personale, nonché sociale e politica, in patria, cui si era aggiunta, spiega Damūs, la conoscenza diretta o per sentito dire delle ricchezze e del clima di liberalità vigente in America: tutto ciò aveva completamente fatto «uscire fuori dai gangheri e portato alla disperazione» i fratelli della Grande Siria, spingendoli ad abbandonare i diversi Paesi d'origine e a stabilirsi negli Stati Uniti o nell'America del Sud²⁶.

Intorno al 1860 i primi siro-libanesi si erano avventurati per mare al fine di raggiungere le coste tanto agognate, quasi subito seguiti da sempre più numerosi compagni di sventura resisi conto del progresso colà raggiunto dagli immigrati in ogni campo. E questo è un particolare niente affatto di secondaria importanza, fosse anche solo per l'insistenza con la quale vi si fa riferimento sulle pagine di *Al-Ğāmi'a*²⁷. Un altro aspetto al quale Damūs dà grande rilievo è l'apertura mentale con cui gli americani avevano accolto quegli uomini bi-

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ Cfr. «Al-Ğāmi'a», anno VI, n. 2 (15 luglio 1906), pp. 54-59, alle pp. 54 e 59. Il seguito di questo saggio apparve sul n. 4 (1° settembre) del medesimo anno, alle pp. 161-165.

²⁶ *Ibid.*, pp. 54-55.

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

strattati e soli, aiutandoli nel difficile processo dell'integrazione e riuscendo, alla fine, a farli sentire davvero come a casa propria. Lo stesso, d'altra parte, era accaduto ai membri di altre popolazioni e/o etnie²⁸:

Il merito del loro [*scil.*, degli immigrati siriani] progresso è da attribuirsi al Paese in cui si sono stabiliti e ai suoi abitanti, che li hanno accolti. L'apertura [dell'America e degli americani] deriva dalla grandezza della nazione e tale influenza non permette allo straniero di persistere nelle proprie riprovevoli abitudini ..., perché l'emulazione è nella natura umana²⁹.

Che cosa, dunque, avevano visto i nuovi arrivati nella città di New York? O, meglio, che cosa non avevano visto? Non avevano assistito alle scene tristemente usuali in Oriente: non avevano scorto né i segni del pianto sui volti degli uomini e delle donne che sfrecciavano via veloci, ben vestiti e indaffarati; né quelli della fame e della privazione, dell'ingiustizia e della prevaricazione; né avevano udito alcun risuonare di colpi, se si eccettuavano quelli provenienti dalla lavorazione del ferro battuto. Insomma, nessun indizio di scontri e lotte, nessuna traccia della diffusa povertà presente in patria. Piuttosto, v'erano le tracce di uno straordinario progresso, simboleggiato dagli enormi grattacieli, dalle strade asfaltate e livellate, dai treni e dalla frenetica attività portuale e... Insomma, come potevano i fratelli arabi non desiderare di entrare a far parte dell'ingranaggio della ricchezza e del successo?

Prendendo esempio dagli ambulanti ebrei che portavano di strada in strada le mercanzie adagate in contenitori, l'immigrato siro-libanese aveva avuto la brillante idea di imitarlo, dando così avvio all'attività commerciale araba in America. All'inizio, naturalmente, era davvero ben poca cosa, ma poi si era sviluppata grazie alla sempre maggiore comprensione della lingua inglese, da una parte, e dal crescente interesse dimostrato dal popolo americano per la cultura dell'oscuro venditore, dall'altra. In questo modo, il *muhāğir* si era sentito invogliato a far giungere dal proprio Paese manufatti e prodotti tipici da offrire alla clientela. Era stato ripagato per il coraggio dimostrato. Già nel 1890, infatti, esistevano dodici negozi siriani a New York, sette a Chicago e due a San Francisco; due anni più tardi, ve n'erano pure in altre città della Confederazione. La richiesta di manufatti e creazioni arabe e turche (sigari, ricami, tappeti, cibo, etc.), ad esempio, crebbe a dismisura, tanto che, nel 1896, a causa dell'imponenza delle

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

esportazioni in America, i prezzi dei generi alimentari nella Grande Siria addirittura aumentarono, e di molto. Quando furono scritte queste parole, l'importanza economica e sociale dei siro-libanesi negli Stati Uniti era ormai indiscutibile³⁰.

Nella parte finale dell'articolo, Damūs ritorna sull'aspetto forse più interessante della condizione dei connazionali negli Stati Uniti, e cioè sul progresso anche spirituale da loro raggiunto. In realtà, però, dalle sue parole di lode rivolte congiuntamente agli americani e ai siriani sembra trapelare una realtà che non è poi così democratica. Intendo dire che se nell'apertura del saggio si legge dell'accoglienza a tutti riservata nel Nuovo Continente, ora si accenna al fatto che la gente, là, non accetterebbe mai chi non dimostrasse di condividere i suoi stessi valori. Ma forse Damūs si riferisce in particolare ai membri dell'alta società, e non alle masse: perché nel 1906, molti siriani erano grandi commercianti, industriali, banchieri...³¹. Essi avevano anche acquisito i diritti e i doveri politici, divenendo veri cittadini della Terra della libertà: nel giro di pochi decenni si erano trasformati, dunque, in individui consapevoli della propria dignità e forza, le quali continuavano ad essere negate ai fratelli rimasti a casa³².

È doveroso, adesso, fare un accenno ai giornali arabi sorti in America. Grazie a testate quali *Kawkab Amīrikā* («L'astro d'America»), *Al-Ayyām* («I giorni»), *Al-Hudā* («La retta via»), *Al-'Ālam* («Il mondo»), *Al-Iṣlāḥ* («La riforma»), *Mir'āt al-Ġarb* («Lo specchio d'Occidente»), *Al-Dā'ira* («Il circolo»), *Al-Ṣaḥra* («La roccia»), *Al-Muhāğir* («L'emigrante»), *Al-Muḥīṭ* («L'oceano»), *Al-Dalīl* («Il segno») e *Al-Minbar* («Il pulpito»), gli immigrati avevano appreso l'inglese e a far di conto³³. Anṭūn riteneva che i ragazzi dovessero imparare la lingua di Shakespeare nelle scuole della Grande Siria, di modo che, qualora non avessero avuto altra via d'uscita che quella di lasciare la terra d'origine e di trasferirsi negli Stati Uniti, almeno i tempi dell'integrazione sarebbero stati dimezzati. Il contributo della stampa arabo-americana alla formazione culturale e spirituale dei propri lettori era stato, e continuava ad essere, dunque, di enorme rilevanza. Anṭūn le riconosceva grandi meriti che non potevano essere sottaciuti. In virtù di ciò, egli dovette sentirsi molto orgoglioso quando, al ricevimento organizzato per festeggiare l'uscita del primo numero del 1906 di *Al-Ġāmi'a*, fu accolto con grande gioia da tutte le personalità più in vista della comunità siro-libanese

³⁰ *Ibid.*, pp. 56-58.

³¹ *Ibid.*, p. 58.

³² *Ibid.*, p. 59.

³³ *Ibid.*, pp. 58-59.

e dai responsabili dei vari giornali. In *Tidkār ṣudūr al-juz' al-awwal fi Niyū Yūrḳ* («Ricordo della pubblicazione del primo numero a New York»)³⁴ viene dato un resoconto della festa organizzata dal poeta As'ad Rastum nella propria casa nel New Jersey cui parteciparono, tra gli altri, Nağīb Diyāb e As'ad Hāmātī, rispettivamente fondatore e redattore di *Mir'āt al-Ġarb*, As'ad al-Malikī, Amīn al-Ġarīb, Ṣa'id Ṣaqīr e 'Ayd Daybh, ideatori, nell'ordine, di *Al-Dalīl*, di *Al-Muhāğir*, di *Kawkab Amīrikā* e di *Al-Minbar*. Tutti, di comune accordo, offrirono il proprio sostegno al nuovo arrivato, augurandogli che *Al-Ġāmi'a* potesse continuare sulla via intrapresa e crescere tanto da trasformarsi nel tetto che avrebbe completato l'intera costruzione formata dai loro stessi giornali. Anṭūn rispose:

Ringrazio coloro che si preoccupano della rivista e l'aiutano. Comunque, se pure essa non trovasse nessuno disposto a sostenerla, ciò non le impedirebbe di proseguire per la propria strada, giacché [*Al-Ġāmi'a*] fa affidamento innanzitutto sul lavoro e sulla serietà, in un Paese in cui chiunque si applichi con zelo ottiene qualcosa

...³⁵

Infine, ancora una volta stimolato dalle lodi dei presenti, che davvero vedevano in *Al-Ġāmi'a* ciò che il suo creatore aveva in mente di farla essere, ossia un valido strumento atto a spronare i fratelli arabi delle varie fedi e scuole a ritrovarsi nell'amicizia e nell'amore reciproco, Anṭūn concludeva il proprio discorso ricordando che, più della rivista, poteva agire in questo senso

la nuova generazione di orientali, ossia, tutti noi che viviamo in America, continuando ad essere, nei nostri animi, orientali, e che difficilmente potremo cambiare in poco tempo. Eppure, la speranza ci viene dalla consapevolezza che dobbiamo fare dei nostri figli, che crescono seguendo i principî di questo Paese, la 'nuova generazione'. Perciò, signori, bevete con me alla salute delle donne siriane in America, le quali educeranno, per noi, una generazione americana di cui la Siria potrà andar fiera: infatti, nelle loro sole mani è il futuro della nostra comunità in questo Paese³⁶.

Qui ritroviamo una delle costanti del pensiero di Anṭūn, ossia la profonda convinzione dell'importanza del ruolo che le donne, in quanto madri e quindi educatrici naturali, avrebbero potuto, e dovuto, svolgere, nel quadro della ri-

³⁴ Cfr. Faraḥ Anṭūn [?], *Tidkār ṣudūr al-ğuz' al-awwal fi Niyū Yūrḳ*, «*Al-Ġāmi'a*», anno V, n. 2 (15 luglio 1906), pp. 75-76.

³⁵ *Ibid.*, p. 76.

³⁶ *Ibid.*

forma socio-politico-culturale degli arabi. Sebbene sin dal 1899, l'epoca della fondazione di *Al-Ġāmi'a al-'Utmāniyya*, lo scrittore avesse ripetutamente proclamato di voler lavorare al fianco della Grande Porta per lo sviluppo di tutta la Nazione ottomana, pure qui l'impressione che in realtà si ricava è che egli avesse a cuore l'avvenire degli arabi in quanto tali, e non perché cittadini dell'Impero turco: Anṭūn si sentiva accomunato sia a quelli rimasti a casa sia a quelli trasferitisi altrove, perché era loro compatriota e condivideva con alcuni la sorte di perseguitato e di emigrante-esule.

Accanto al dolore per la partenza dalla terra tanto amata, quell'Oriente bistrattato e umiliato, l'intellettuale provava una contentezza senza limiti che si nutriveva della solidarietà e della stima dei fratelli stabilitisi in America, i quali disponevano dei mezzi idonei (la libertà di azione e di pensiero, la sicurezza del pane quotidiano, la certezza di non incappare in pericoli terribili ogni volta che uscissero di casa, la possibilità di istruirsi, il sostegno di menti illuminate e di giornalisti davvero impegnati in un lavoro di pubblica utilità, e così via) a dare vita ad una generazione moderna ed autonoma non solo nel Nuovo Continente, ma, per riflesso, anche là, dove

le decisioni non vengono rispettate, l'invidia calpesta ogni nobile sentimento, l'amico uccide l'amico, l'ignoranza impera e gli ignoranti si servono del denaro in proprio possesso per annientare i meritevoli e gli intellettuali ...³⁷.

Similmente a quanto accaduto negli anni precedenti, sui numeri della rivista apparsi in America è possibile leggere alcuni scritti in cui Anṭūn tirava le somme dell'attività che andava svolgendo³⁸. A parere del suo stesso fondatore, *Al-Ġāmi'a* riscontrò un enorme successo «in terra d'immigrazione», in particolare perché era una sorta di ponte tra l'Oriente e l'Occidente, tra due mondi egualmente abitati da arabi, fratelli che, sebbene separati da enormi distanze e grandissime differenze sociali ed economiche, sembravano aver trovato nella *mağalla* dello scrittore siro-libanese uno strumento di comunicazione recipro-

³⁷ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Tadakkurāt Miṣr wa 'l-Šām. Hiya wa 'awdatuhā ilā 'l-Šarq* («Rimembranze dell'Egitto e della Siria. Essa e il suo ritorno in Oriente»), «*Al-Ġāmi'a*», anno V, n. 2 (15 luglio 1906), pp. 84-85.

³⁸ Cfr., sul V anno della rivista, Faraḥ Anṭūn, *Šay' 'an Al-Ġāmi'a* («A proposito di *Al-Ġāmi'a*»), nn. 4 (1° settembre 1906), pp. 169-172 e 5 (15 settembre 1906), p. 203; Id., *Šay' 'an ra'yihim fi 'l-Ġāmi'a* («A proposito della loro opinione su *Al-Ġāmi'a*»), nn. 8 (novembre 1906), p. 312 e 10 (1° dicembre 1906), p. 366.

ca, di continuo confronto e di unione³⁹. Esisteva, però, qualcosa che procurava ad Anṭūn non poco dispiacere, minando la sua tranquillità fisica e mentale: molti sottoscrittori residenti in Africa e in Asia e, specialmente, nella zona della Grande Siria non erano solleciti nel pagare la quota annua di abbonamento. Ciò causava all'intellettuale gravi problemi economici, tanto da indurlo a sospendere l'invio di centinaia di copie del periodico verso quei luoghi e a fargli preferire di spendere denaro ed energie nell'accontentare i lettori americani che, da soli, riuscivano a soddisfare abbastanza adeguatamente le sue prime esigenze materiali⁴⁰. Egli, tuttavia, aveva bisogno di entrate ben maggiori. Fu per questo, allora, che accolse con immensa contentezza e gratitudine l'offerta di supporto finanziario avanzata da un ricco mercante siriano che viveva a New York, Rašid Sama'ān. Inizialmente, questi lo aiutò moltissimo nell'ulteriore avventura della pubblicazione di un quotidiano da affiancare alla rivista⁴¹. Sebbene riscontrasse un notevole successo di pubblico, *Al-Ġāmi'a al-Yawmiyya* (pensata e costruita sulle stesse linee concettuali della *mağalla*) fu interrotta dopo appena sei mesi (il primo numero era stato dato alle stampe nel dicembre del 1906), essendo venuto meno il sodalizio con il collega-amico. A quel punto lo scrittore siro-libanese, indeciso tra il tornarsene in Egitto e il rimanere in America, fu spinto da altri mercanti a perseverare nel lavoro per la sua prima creatura, lasciandosi persuadere, comunque, a non permettere che si vanificas-

³⁹ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Šay' 'an Al-Ġāmi'a*, cit., p. 170.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 171. Il problema del ritardo nei pagamenti della quota d'abbonamento viene affrontato pure in Faraḥ Anṭūn, *Muqaddimat al-sana al-sādisa wa kalima ilā muštariki 'l-Ġāmi'a bi-ša'n hušūšī* («Introduzione al sesto anno, e qualche parola per gli abbonati di *Al-Ġāmi'a* su un argomento particolare»), «*Al-Ġāmi'a*», anno VI, n. 1 (febbraio 1908), pp. 1-2. Il pezzo è corredato di un vivace predicozzo rivolto ai lettori inadempienti. L'appello venne ripetuto in Id., *Mağallat Al-Ġāmi'a. Ḥātimat al-sana al-sādisa* («La rivista *Al-Ġāmi'a*. Conclusione del sesto anno»), n. 10 (novembre 1908), p. 296.

⁴¹ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Al-Ġāmi'a wa sudūruhā yawmiyyatan*, cit., pp. 359-362. Cfr. altresì i brevi articoli apparsi lo stesso anno sul n. 10 (1° dicembre 1906): Id., *Al-Ġāmi'a. Al-Šurū' fi 'l-Ġāmi'a al-šahrīyya wa 'l-yawmiyya* («*Al-Ġāmi'a*. Inizio della pubblicazione mensile e quotidiana di *Al-Ġāmi'a*»), p. 385; Id., *Al-Ġāmi'a al-Yawmiyya wa sudūruhā 'alā ra's al-sana* («Apparizione di *Al-Ġāmi'a al-Yawmiyya* il primo dell'anno»), pp. 392-393. Si veda anche Id., *Ilā ḥaḍarāt qurā' mağallat Al-Ġāmi'a* («Ai signori lettori della rivista *Al-Ġāmi'a*»), nn. 11-12 (1° gennaio 1907), p. 426. È utile ricordare che *Al-Ġāmi'a al-'Utmāniyya* era nata come rivista quindicinale; successivamente, dal secondo anno di vita, la *mağalla* era divenuta un mensile. Nel giungere in America, Anṭūn decise di riconvertirla in quindicinale, ma poi, con l'apparizione del quotidiano, egli non riuscì più a tenere fede ai tanti impegni, cosicché fece della propria creatura principale nuovamente un mensile. Questo piano sarebbe rimasto immutato fino alla fine (1910).

sero gli sforzi profusi per il quotidiano e, piuttosto, a pubblicare quattro volte al mese dei fogli contenenti il riassunto degli articoli che sarebbero apparsi sul mensile. Così nacque *Al-Ġāmi'a al-Uṣbū'īyya*⁴².

L'esempio di questi uomini d'affari della foltissima e influente comunità siro-libanese d'America è illuminante ed assai eloquente, giacché riflette la situazione della stampa araba (sia in Oriente sia in Occidente), che, azienda ancora agli inizi⁴³, necessitava del saldo sostegno di uomini facoltosi interessati allo sviluppo culturale e materiale della propria gente. Infatti, ciò che spinse i due ultimi benefattori di Anṭūn ad aiutarlo concretamente non fu semplicemente il voler a tutti i costi assumersi l'onere e l'onore di divenire mecenati di un giornalista in difficoltà, quanto la convinzione che il suo lavoro potesse davvero rivelarsi un efficace strumento di osservazione, di meditazione e giudizio sulla realtà circostante, un mezzo di cambiamento e risanamento della società araba (e ottomana, perché no?), ed anche di quella porzione della sua popolazione che, per i più disparati motivi, risiedeva fuori dei confini territoriali dell'Impero.

Ma veniamo al racconto di alcuni momenti davvero speciali del viaggio da Alessandria d'Egitto a New York, una fuga dall'oppressione. Dopo essersi fermato per qualche settimana a Parigi ed aver visitato la dimora di Madame de Warens e di Rousseau a Les Charmettes, Anṭūn era ripartito alla volta del Nuovo Continente dal porto di Le Havre. Per tutto il tempo, ossia una settimana, il mare era rimasto calmo e nulla era venuto a turbare la tranquillità della navigazione. Inoltre, tra i passeggeri si era stabilita una forte armonia. Al largo di Rhode Island, poi, la nave era stata sfiorata da una bufera e tutti avevano riso per quest'accoglienza che a loro parve inizialmente magnifica: al contempo, però, il legame creatosi tra i viaggiatori si era spezzato e ciascuno, alla luce che arrivava dalla città, aveva cominciato ad immergersi nei propri pensieri e a riflettere sul domani⁴⁴. Intanto la furia della tempesta aumentava, più sprofondando le persone nel panico. A questo punto, Anṭūn e i suoi accompagnatori avevano chiesto

⁴² Cfr. Farah Anṭūn, *Mağallat Al-Ġāmi'a wa qurrā'uhā* («La rivista *Al-Ġāmi'a* e i suoi lettori»), «*Al-Ġāmi'a*», n. 7 (settembre 1907), pp. 460-464.

⁴³ *Ibid.*, p. 462.

⁴⁴ Cfr. Farah Anṭūn, *Mušāhadāt fi Amīrikā. Dars fi 'l-madaniyya al-amūrikiyya mabnī 'alā 'l-mušāhada al-'iyāniyya* («Scene americane. Studio sulla civiltà americana basato su ciò che si è visto»), «*Al-Ġāmi'a*», anno V, n. 5 (15 settembre 1906), pp. 208-211, a p. 211.

l'aiuto dei musicisti perché suonassero tanto forte da coprire il rombo dei tuoni e distrarre i viaggiatori. Dunque, mentre gli altri, rapiti dalle melodie dell'orchestra, si erano riuniti nel salone della nave per ballare e dimenticare il pericolo, Anṭūn era rimasto ad osservare una scena per lui tremendamente bella e del tutto inusuale: l'incontro del fulmine con la superficie del mare. Lo scrittore arabo era convinto che, in questo modo, l'America avesse voluto mostrare ai nuovi arrivati la propria grandezza e la forza del suo popolo. Finalmente, alle tre di notte, Anṭūn era andato a dormire; e al risveglio, quattro ore più tardi, era pronto per essere accolto da New York⁴⁵.

Anṭūn descrisse la città e ne raccontò la storia al pubblico⁴⁶, tratteggiando pure un ritratto sintetico, ma comunque acuto e illuminante, della vita quotidiana dell'uomo medio nella cosiddetta Grande Mela. I trasporti erano velocissimi: tra i palazzi sfrecciava il treno sulle rotaie sopraelevate; sottoterra si muovevano i vagoni della metropolitana; per le strade si sparpagliavano le autovetture e i mezzi di trasporto commerciali come tanti uccelli che volteggiano liberi nel cielo⁴⁷. Straordinario era, a New York, guardare le migliaia di pedoni che si dirigevano al lavoro con «l'energia dei giovani», qualsiasi età avessero; la maestosità dei grattacieli, forse non splendidi esteticamente ma rimarchevoli dal punto di vista tecnico. Le persone sembravano pensare soltanto al lavoro: ad esempio, non esistevano neppure i caffè, come in Europa e in Oriente, dove gli amici s'incontrano per passare qualche minuto o qualche ora in spensieratezza⁴⁸. Anṭūn notò anche i bei vestiti delle donne americane, oltre al loro comportarsi similmente agli uomini nel farsi strada tra la folla, da sole, senza aspettarsi l'aiuto di alcun rappresentante dell'altro sesso. Ciò accadeva soprattutto alle sei di sera, al momento, cioè, del ritorno a casa dei solerti cittadini e della loro corsa verso il treno, la metropolitana, i taxi...⁴⁹.

Dopo aver mostrato ai propri lettori il volto più immediatamente percepibile degli Stati Uniti, attraverso una veloce seppur incisiva presentazione della realtà metropolitana americana, Anṭūn passò a spiegare le cause della grandezza della Terra della libertà, attardandosi, dapprima, nell'enumerare i motivi

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 211-212.

⁴⁶ Cfr. Farah Anṭūn, *Mušāhadāt fi Amīrikā. Dars fi 'l-madaniyya al-amūrikiyya mabnī 'alā 'l-mušāhada al-'iyāniyya*, «*Al-Ġāmi'a*», anno V, n. 7 (15 ottobre 1906), pp. 257-269, alle pp. 258-261.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 262.

dello sviluppo delle nazioni in generale. Innanzitutto, egli scrisse, è necessario che, all'interno dello stato, esista una «lega giusta e forte». Per «lega», Anṭūn intendeva una sorta di contratto tra i cittadini, i quali, in base ad essa, sarebbero stati posti nella condizione di scegliere liberamente i rappresentanti al governo, il cui compito sarebbe stato quello di attrarre verso la comunità ogni bene e, insieme, di difenderla da ogni male. Con l'espressione «lega giusta», Anṭūn indicava un rapporto di equità (*qisṭ*) e di imparzialità (*inṣāf*) che stringesse gli eletti dal popolo a ciascun membro della *umma* in modo che la gente comune potesse liberamente lavorare e godere dei frutti della propria fatica. Con «lega forte», infine, l'intellettuale siro-libanese voleva dire che al governante (o ai governanti) doveva essere conferita una forza materiale e concreta grazie alla quale costringere chi si fosse allontanato dalla giustizia ad avvicinarsi nuovamente⁵⁰.

A questo punto, dunque, Anṭūn si chiedeva perché il *Mašriq* fosse abbandonato a se stesso. Il motivo risiedeva nel fatto che i suoi re e principi non avevano una personalità tanto spiccata e ferma da non cedere alle pressioni dei membri della corte. Il *ḥakīm* avrebbe dovuto avere la possibilità e la capacità di presentarsi ai sudditi con una spada nella destra e un ramoscello d'ulivo – simbolo di sicurezza e di pace – nella sinistra. Vale a dire che sarebbe dovuto essere idoneo a prendere da sé le decisioni importanti e a valutare autonomamente ogni singola situazione, senza, cioè, lasciarsi influenzare da chi lo circondava ed era spesso mosso soltanto da velleità personali⁵¹. Dunque, i capi orientali, secondo Anṭūn, non sarebbero dovuti essere legittimati a salire al potere per diritto ereditario, ma in virtù di una scelta basata sulla considerazione delle qualità dei candidati. La grandezza del primo Islām risiedeva proprio nel fatto che il califfo era nominato da tutti e non ricopriva tale carica per discendenza, come accadeva tra gli ottomani⁵².

Tuttavia, perché una nazione diventasse grande, proseguiva Anṭūn, non era sufficiente che a guidarla vi fosse un «uomo dalla personalità adatta a rappresentare il contratto [che deve vincolare tra di loro i cittadini]»⁵³. Infatti, erano

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 263-264. Si veda anche Mağid Faḥrī, *Al-ḥarakāt al-fikriyya wa ruwwāduhā 'l-lubnāniyyūn fī 'aṣr al-Nahḍa (1800-1922)* («I movimenti di pensiero e i pionieri libanesi all'epoca della *Nahḍa* [1800-1922]»), Bayrūt, Dār al-nahār li 'l-naṣr, 1992, pp. 100-101, dove l'autore mette in risalto l'influenza del pensiero politico di John Locke (1632-1704) sulle idee qui espresse da Anṭūn.

⁵¹ Cf. Faraḥ Anṭūn, *Muṣāḥadāt fī Amīrikā*, «Al-Ġāmi'a», anno V, n. 7, cit., p. 265.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 266.

necessari altri elementi. In primo luogo, le assemblee parlamentari, in cui il potere legislativo doveva essere diviso da quello esecutivo, perché si realizzasse un reale progresso politico e sociale⁵⁴. In secondo luogo, la capacità dei rappresentanti del popolo di opporsi al principio della «sopravvivenza del più forte». Riguardo al cosiddetto *baqā' al-aftal*, Anṭūn aveva scritto precedentemente, nel medesimo articolo, che esso era stato posto da Averroè (1126-1198) nell'opera *Tahāfut al-tahāfut* («Distruzione della distruzione»), laddove si legge: «Ciò che è molto buono viene sostituito da ciò che gli è superiore». Tale insegnamento sarebbe stato 'ristabilito' molto più tardi da Charles Darwin (1809-1882). La dottrina in questione, spiegava Anṭūn, non si sarebbe dovuta restringere all'ambito biologico e sociologico, ma espandere invece a quello politico e sociale, ai quali era estremamente adatta. Infatti, nel commentare il perché della grandezza di una nazione in generale, e degli Stati Uniti in particolare, egli mostrava quanto importante fosse l'opposizione ai partiti di maggioranza in ambito parlamentare – quindi, con mezzi assolutamente legali e leciti. Innanzitutto, ciascun gruppo politico presente in un qualsiasi Stato democratico ha l'onere di sorvegliare l'operato degli altri, di contrastare apertamente l'attività altrui in caso di dubbio sull'effettiva sua bontà per la comunità e di fornire un dettagliato resoconto delle proprie proposte di emendamento o di riforma. L'opposizione politica, in realtà, è un prezioso strumento nelle mani del popolo che, grazie a rappresentanti scelti coscientemente e senza costrizione alcuna, può verificare la giustizia e l'equità dell'azione delle forze al governo e, magari, anche rovesciare tali forze con armi non violente: in tal modo, l'ipotetico desiderio, o tentativo, di costituire un regime dittatoriale da parte di chi è al potere verrebbe a cadere e, soprattutto, soltanto l'ideale veramente migliore rimarrebbe in piedi⁵⁵! Ecco in che maniera Anṭūn rielabora, in senso politico e sociale, il principio averroistico-darwiniano della sopravvivenza del più forte!

Comunque, proseguiva lo scrittore siro-libanese, il controllo di un partito sull'altro, unito alla presenza di una personalità eccezionale al comando, ancora non basta a garantire l'autentico progresso di una nazione. Il terzo elemento fondamentale è la libertà di stampa. Il giornalismo deve perseguire due fini precisi. Dal punto di vista sociale, ha il compito di informare i lettori su tutto quanto possa essere loro utile per la vita pratica e spirituale, spingendoli ad intraprendere, con energia e coraggio, la strada a ciascuno più idonea, aiutandoli

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 266-267.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 265-268.

anche a risolvere eventuali questioni agricole, industriali e commerciali, e a metterli in guardia dai vari pericoli. Dal punto di vista politico, deve costituire una sorta di «tramite non ufficiale tra chi governa e chi è governato, così come il Parlamento è un tramite ufficiale tra di loro», tenendo costantemente aggiornato il pubblico sull'attività di coloro che detengono il potere⁵⁶.

A parere di Anṭūn, tuttavia, la vera base della forza e della grandezza statunitense era la scuola⁵⁷. Ciò non significa che, dal punto di vista scientifico, essa fosse migliore che in Europa, ma che era ottima perché costruita sui bisogni della nazione e dei cittadini, dando ampio spazio allo sport e allo sviluppo dell'intraprendenza e di tutte quelle virtù pratiche di cui, quando Anṭūn scriveva, si avvertiva una profonda esigenza. Lo scrittore lodava in particolare l'azione della scuola elementare, istituzione obbligatoria che sembrava offrire essa stessa 'asilo' ai figli degli immigrati, trattandoli con imparzialità e insegnando loro a rispettarsi e ad amarsi come fratelli: faceva, insomma, del bene al fanciullo e, nel contempo, lavorava per rendere unita, solida e compatta la nazione istruendo gli allievi a sentirsi parte di un popolo solo.

Ogni volta che passeggiamo per le strade di New York e di Brooklyn e vediamo i figli e le figlie dei siriani giocare con i bimbi e le bimbe degli americani, senza che quelli da questi si differenzino in quanto ad energia, a vigore, ad intelligenza, alla lingua, agli abiti e alla cura della persona, se non [per il particolare delle peculiari] armoniose fattezze orientali, non possiamo evitare di ripeterci, mentre proseguiamo per la nostra strada:

'Sì, piccola scuola americana, tu sei la forza della grande America, il fondamento della sua maestà e il filo che la tiene unita. Per tuo tramite vengono sparsi negli animi dei figli di questa comunità i semi della capacità, del coraggio, dell'ardimento, della fratellanza tra i popoli, della cultura e della bellezza ... In te le diverse razze, i sessi e le differenti dottrine trovano un arbitro giusto, un riconciliatore, lo splendido motore che li spinge a mescolarsi l'un l'altro in un insieme gentile scevro da qualsiasi conflitto e contrasto, e a creare, finalmente, un popolo nuovo ...'⁵⁸

Nonostante le qualità e virtù della civiltà statunitense, però, Anṭūn ammise che la Terra della libertà, esattamente per il caratteristico eccessivo materialismo, veniva giudicata sia positivamente, dagli utilitaristi, sia negativamente, dagli idealisti, per i quali essa era ancora in una fase embrionale del suo svilup-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁷ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Dars fi 'l-madaniyya al-amūrikiyya* («Studio sulla civiltà americana»), «Al-Ġāmi'a», anno V, n. 8 (1° novembre 1906), pp. 313-317.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 317.

po, se paragonata a quella europea⁵⁹. I secondi intendevano dire, cioè, che l'America non era veramente progredita, appunto perché non vi veniva curata adeguatamente la parte spirituale dell'individuo. Affermavano, ad esempio, che gli abitanti del Nuovo Mondo sapevano ballare e cantare, e che queste loro forme artistiche avrebbero conquistato tutti gli altri, ma che, oltre a ciò, gli americani non avevano nulla da insegnare⁶⁰. Quanto ad Anṭūn, egli apprezzava moltissimo la commistione tra scienza, arte e commercio usuale negli Stati Uniti, dato che, in tal modo, le cose belle e utili non venivano relegate nel buio e nella solitudine dei musei ma portate alla luce, «nelle profondità della vita»⁶¹.

A dire il vero, però, fu soltanto sul numero 5 del giugno 1908, cioè esattamente a due anni dall'arrivo a New York, che Anṭūn confessò di aver davvero cominciato ad amare l'America. E questo dopo aver visitato la zona interna della vastissima nazione⁶². Anṭūn si era inoltrato in zone statunitensi a lui completamente ignote con in mente un pensiero quasi ossessivo: egli si chiedeva se, dato il marcato materialismo della propria cultura e società, la civiltà americana sarebbe rimasta per sempre in uno stato di fanciullezza, o sarebbe avanzata fino a raggiungere il più alto grado del vero progresso che non solo si fonda sul commercio, sull'industria e sull'agricoltura, ma anche, e soprattutto, sullo spirito, sulla ragione e sull'arte. Una volta conclusa la visita, egli riconobbe di sentirsi come risollevato e di trovarsi finalmente nella condizione di poter dare una risposta certa, scientifica, sulla realtà della Terra della libertà⁶³. Egli scriveva che gli Stati Uniti possono essere amati e odiati. Possono essere amati, perché la loro forma di governo fa sì che la libertà sia garantita a tutti concretamente; perché le forze al potere sono sempre al fianco del cittadino – e se talvolta ne ostacolano i movimenti, lo fanno per aiutarlo e non per distruggerlo;

⁵⁹ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Kalām ibn al-Šarq fi 'l-Ġarb wa huwa kalām man sami'a wa ra'ā. Silsilat maqālāt li-šāhib Al-Ġāmi'a. Yadrusu fihā šu'ūn al-madaniyya al-amūrikiyya wa ātārahā* («Parole di un figlio d'Oriente sull'Occidente. Parole di chi ha ascoltato e visto. Serie di articoli del proprietario di Al-Ġāmi'a in cui egli studia la civiltà americana e la sua influenza»), «Al-Ġāmi'a», anno VI, n. 3 (aprile 1908), pp. 64-49, alle pp. 64-65.

⁶⁰ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Kalām ibn al-Šarq fi 'l-Ġarb wa huwa kalām man sami'a wa ra'ā. Silsilat maqālāt li-šāhib Al-Ġāmi'a. Yadrusu fihā šu'ūn al-madaniyya al-amūrikiyya wa ātārahā*, «Al-Ġāmi'a», anno VI, n. 4 (maggio 1908), pp. 93-96.

⁶¹ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Kalām ibn al-Šarq*, «Al-Ġāmi'a», anno VI, n. 3, cit., p. 69.

⁶² Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Al-ān bada 'tu uḥibbu Amūrikā. Mīṭāl min madaniyya amūrikiyya. Maqāla maktūba fihā* («Ora comincio ad amare l'America. Esempio di una civiltà americana. Articolo al riguardo»), «Al-Ġāmi'a», anno VI, n. 5 (giugno 1908), pp. 105-112, a p. 105.

⁶³ *Ibid.*, p. 106.

perché a ciascun tipo di lavoro corrispondono paghe più alte che in qualsiasi altro Paese al mondo. Possono suscitare odio, invece, negli abitanti delle grandi città quali New York, Chicago, Philadelphia, perché nelle metropoli è difficile scorgere il fiorire delle virtù, della fratellanza e dell'educazione che un qualunque ex-allievo siro-libanese di una qualsiasi scuola missionaria in patria, agli inizi del XX secolo, si sarebbe aspettato di trovarvi. I fratelli di Anṭūn vi avevano infatti scoperto un tipo di schiavitù diverso da quello presente nella Grande Siria ma comunque terribile: l'asservimento del popolo al denaro e alla volontà dei facoltosi datori di lavoro. Nelle strade di New York, inoltre, già allora era normale vedere donne distrutte dal vizio del bere, uomini gettati sui marciapiedi, miriadi di persone nei bar e nei *music hall* (specialmente di domenica) dove si ubriacavano di *whisky*... Il fatto è, concludeva Anṭūn, che nelle metropoli ciascuno è estraneo al vicino, giacché ognuno è giunto lì da oltreoceano preoccupato soltanto di rifarsi una vita. Dunque, siffatte realtà non si potevano prendere quale base di partenza, se si voleva studiare in maniera particolareggiata e nella sua interezza la civiltà americana. Era invece necessario addentrarsi nell'interno degli Stati Uniti, che sempre ha serbato il mistero della loro essenza⁶⁴.

Visitando il New England (gli Stati del Maine, di Rhode Island, del Connecticut e del Massachusetts), ossia i primi territorî occupati nel XVII secolo dai *Pilgrim Fathers* inglesi, Anṭūn sviluppò un'idea molto chiara sulle caratteristiche dell'uomo medio americano e cominciò a respirare un «nuovo profumo». Questa fragranza veniva direttamente dai principî puritani – l'austerità, la mortificazione della carne e l'esaltazione dello spirito, il rifiuto delle bevande alcoliche e del fumo – che ancora erano colà ben presenti, il che, appunto, spinse Anṭūn ad affermare: «Ora comincio ad amare l'America!»⁶⁵. Però ciò che davvero lo portò a prorompere in tale esclamazione fu il fatto di non aver visto, per le strade di nessuno di quei quattro Stati, alcuna delle terribili scene osservate per le vie di New York. In particolare, egli ravvisò nelle donne della più autentica America il medesimo pudore, la stessa purezza e genuinità di costumi delle ragazze orientali⁶⁶.

Nel settembre successivo, Anṭūn pubblicò *Al-ḥuṭba ladà šallāl Niyāgārā*

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 107-112.

⁶⁵ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Al-ān bada'tu uḥibbu Amīrikā. Miṭāl min madaniyya amīrikiyya*, «Al-Ġāmi'a», anno VI, n. 6 (luglio 1908), pp. 149-155, a p. 153.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 154-155.

(«Il discorso presso le cascate del Niagara»)⁶⁷, un'allocuzione rivolta alla maestà e alla grandezza dell'America: non quella derivante dalla particolare forma di governo, dalle libertà, dal tanto denaro, etc. – in realtà, acquisizioni secondarie e recenti –, ma quella che è nella terra stessa e anche nei nativi, i «selvaggi» indiani che, purtroppo, sono stati sconfitti dai coloni europei, «le fiere a quattro zampe»⁶⁸, che hanno abbruttito e imbruttito tutto il globo terrestre, e non soltanto gli Stati Uniti, nonché asservito migliaia e migliaia di persone⁶⁹. Infatti, i fondamenti pericolosi della civiltà americana hanno invaso il mondo intero rendendolo schiavo per sempre.

Scrisse Anṭūn, rivolgendosi alle cascate del Niagara:

O padre, io provengo da una piccola nazione che molti hanno lasciato per trasferirsi in un altro Paese alla ricerca di sostentamento e di avanzamento. Tanti di quei terribili principî [l'egoismo, lo sfrenato materialismo, etc.] erano [già] penetrati nella loro terra prima che l'abbandonassero ... impadronendosi poi di loro [definitivamente] dopo l'emigrazione. Per cinquant'anni [i miei connazionali] hanno vissuto con le altre nazioni d'Oriente in semplicità, calma, di comune accordo e in tranquillità, nel rispetto dell'ordine sociale tra le persone ...

Quando, poi, [il mio Paese] è stato raggiunto dai principî del tuo popolo e della tua terra, la sua situazione e il suo animo sono mutati, così come sono cambiate le condizioni e gli animi di tutte le nazioni orientali dopo che vi sono entrate le vostre credenze⁷⁰.

Tuttavia, a questi principî Anṭūn non intendeva arrendersi.

Al ritorno dagli Stati Uniti, egli continuò a scrivere il suo personale resoconto su ciò che aveva visto nella Terra della libertà e, nel primo articolo del 1909, *Asbāb 'aḏamat Amīrikā* («Le ragioni della grandezza dell'America»)⁷¹, si discostò non poco da quanto affermato di fronte allo spettacolo delle cascate del Niagara. Lì era stato una sorta di sfogo, quasi un pianto che proveniva direttamente dal cuore, un'esplosione di sentimenti profondi che riflettevano il malessere dell'intera umanità. Qui, al contrario, è un'illustrazione, analitica e scientifi-

⁶⁷ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Ḥuṭba wa qaṣīda* («Un'allocuzione e una poesia»), «Al-Ġāmi'a», anno VI, n. 8 (settembre 1908), pp. 201-211.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 205-206.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 206-207.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁷¹ Cfr. Faraḥ Anṭūn, *Asbāb 'aḏamat Amīrikā wa mā yaḡibu an nastafidahu minhā* («Le ragioni della grandezza dell'America e alcuni elementi dai quali bisogna trarre vantaggio»), «Al-Ġāmi'a», anno VII, n. 1 (dicembre 1909), pp. 5-19.

ca, di fatti oggettivi, la cui osservazione poteva aiutare gli orientali a districarsi dalle maglie della stagnazione. In effetti, in *Asbāb 'aẓamat Amīrikā* Anṭūn ricordò le maggiori cause del progresso degli Stati Uniti, sottolineando che la civiltà americana, nonostante i mali, era l'unica che potesse fornire un valido esempio di bene, grazie al fatto di essere costruita, innanzitutto, sulla comprensione e l'aiuto reciproci, sulla fratellanza, sull'energia e il lavoro – gli elementi che soli regalano unità ad una comunità⁷².

Ecco dunque i motivi della grandezza degli Stati Uniti⁷³:

- 1) la ricchezza del suolo;
- 2) la lotta contro l'intolleranza religiosa e la frugalità dei Padri, i *Pilgrim Fathers* puritani, caratteri tramandati ai discendenti;
- 3) gli Stati Uniti sono un *melting pot*, una mescolanza di popoli, ciascuno dei quali ha portato determinate qualità che, fondendosi con altre, hanno dato vita ad uomini assai speciali;
- 4) la mancanza di tradizioni politiche e sociali preesistenti all'arrivo dei coloni europei che potessero osteggiare l'insorgenza di un nuovo ordine;
- 5) la vastità del territorio;
- 6-7) il grande numero di immigrati (circa un milione di persone attratte anche dalle facilitazioni economiche e sociali propagandate dalla stampa statunitense) che ogni anno vanno ad accrescere le file degli aspiranti americani, dando il proprio contributo all'avanzamento, specialmente materiale, dell'immensa nazione, nonché la calda accoglienza loro riservata;
- 8) gli alti salari, molto più convenienti per il lavoratore che in qualsiasi stato europeo, il che è la causa del poco o quasi nullo attecchimento della dottrina socialista negli Stati Uniti;
- 9) un potere d'acquisto maggiore che altrove, fenomeno certo direttamente legato ai guadagni;
- 10) la varietà di climi presente negli Stati Uniti. Ad esempio, nella regione orientale, quella di New York o di Philadelphia, il freddo intenso, in inverno, aiuta gli uomini a muoversi e quindi a produrre, più di quanto non accada in luoghi dal clima torrido, come il Texas. Nel contempo, la disparità atmosferica

⁷² Inoltre Anṭūn ripeté quanto messo ripetutamente in evidenza sulla rivista, vale a dire che l'Oriente non poteva continuare ad istruire i propri figli impartendo nozioni di grammatica, retorica, etc., e relegando ai margini le scienze empiriche, lo sport, le materie tecniche, e via dicendo. *Ibid.*, pp. 7-9.

⁷³ *Ibid.*, pp. 11-17.

tra le diverse regioni e il continuo verificarsi di cicloni ed altre calamità fanno sì che l'uomo americano abbia una tempra particolarmente forte e sia pronto a fronteggiare qualsiasi difficoltà;

11) a.- il fondamentale ruolo svolto dalla scuola. Da quella elementare, quale luogo d'integrazione tra le varie componenti etniche della nazione, a quella superiore, che prepara concretamente i giovani al lavoro; b.- l'estremo spirito di adattamento delle persone; c.- la preferenza data ai prodotti interni a scapito di quelli esteri; d.- la cura per il corpo e l'amore per lo sport e l'attività fisica in generale; e.- il rispetto per il principio dell'indipendenza e la lotta in favore dei diritti individuali.

Infine, Anṭūn poneva in risalto un ulteriore motivo, a suo parere il più importante di tutti – a parte la scuola primaria – della grandezza statunitense, ossia l'assenza di uno stato vicino forte che l'obbligasse ad armarsi per timore di qualsiasi rappresaglia⁷⁴. Il suo 'isolamento' – non strettamente geografico, è sottinteso –, dunque, da Paesi abbastanza potenti da costituire una sicura minaccia per la Confederazione americana è stato il lasciapassare di quest'ultima verso una crescita civile e materiale, se non culturale, straordinaria. Nel concludere quest'articolo, lo scrittore siro-libanese promise ai lettori che ne avrebbe pubblicato un altro molto particolare, perché contenente le proprie parole di commiato alla Statua della libertà. Ma questo saluto non vide la luce. Infatti, l'avventura della rivista di Anṭūn sarebbe finita nel gennaio del 1910, soltanto un mese dopo l'apparizione dello studio *Asbāb 'aẓamat Amīrikā*.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 18. Ma si veda anche Faraḥ Anṭūn, *Dars fi 'l-madaniyya al-amīrikīyya. Al-ḥaṭar min arba'at umūr. Kitāb li-'ālim faransawī sāḥa fi Amīrikā* («Studio sulla civiltà americana. Il pericolo insito in quattro elementi. Il libro di uno scrittore francese che ha visitato l'America»), «Al-Ġāmi'a», anno V, nn. 11-12 (1° gennaio 1907), pp. 424-426, in cui egli riassume le riflessioni alquanto pessimistiche di un collega francese sul futuro degli Stati Uniti.

INDICE

Bibliografia di Clelia Sarnelli Cerqua	V
<i>Dedica della curatrice</i>	1
MARIA AVINO, La letteratura 'orientale' europea vista dagli arabi	3
CARMELA BAFFIONI, Ermetismo 'profetico' e 'magico' in una fonte araba del <i>Liber de Quattuor Confectionibus</i>	21
SERGIO BALDI, Le rôle de la «femme libre» dans la société haoussa	39
ALESSANDRO BAUSI, Some short remarks on the <i>Canon tables</i> in Ethio- pic manuscripts	45
FRANCESCA MARIA CORRAO, La poesia di Maḥmūd Darwīš, la nostalgia della bellezza	69
MARIA VITTORIA FONTANA, L'eredità islamica del coronamento con merli di Palazzo Corigliano e di alcuni edifici napoletani fra Rina- scimento e Barocco	83
VINCENZA GRASSI, Monete auree della Sicilia araba nel Museo Naziona- le Archeologico di Napoli	95
GIUSEPPINA IGONETTI, Versi infranti sulla riva sud del Mediterraneo	117
CLAUDIO LO JACONO, On the prohibition of fermented drinks in Islam ..	133
	293

GIANFRANCESCO LUSINI, Per il testo del <i>Zēnā Eskender</i> (<i>Storia di Alessandro</i>). Il ms. Cerulli Et. 216 e lo <i>stemma codicum</i>	147
FATHI MAQBOUL, Ricordo dell'amico 'Īsā al-Nā'ūrī poeta, scrittore ed italianista	159
ORNELLA MARRA, Il concetto di scienza in Nağīb Maḥfūz	169
ANNA PAGNINI [†] , The <i>Kitāb daf' al-hamm</i> by Elia Archbishop of Nisibis: a transparent style for a transparent thought	175
BARTOLOMEO PIRONE, Fedeltà e passionalità nella Trilogia di Nağīb Maḥfūz	189
ANTONELLA STRAFACE, La <i>taqiyya</i> nell'Islām: valenze e connotazioni ..	211
VINCENZO STRIKA, L'ideologia umayyade tra stato e tribù	225
MADDALENA TOSCANO, <i>SINA MAKOSA</i> . A mixed approach for a non-professional spell checker for Swahili	247
PAOLA VIVIANI, Farah Anṭūn e l'America	269

Finito di stampare
nel mese di Settembre 2004
presso la Tip. Ist. Sales. Pio XI
Via Umbertide, 11 - 00181 Roma

