

Studi e ricerche 9

In limine

Esplorazioni attorno
all'idea di confine

a cura di
Francesco Calzolaio
Erika Petrocchi
Marco Valisano
Alessia Zubani



Edizioni
Ca' Foscari



In limine

Studi e ricerche

9



Edizioni
Ca' Foscari

Studi e ricerche

Direttore | General Editor

prof. Eugenio Burgio (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico | Advisory Board

Vincenzo Arsillo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Agar Bruglavini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giovanni Colavizza (École Polytechnique Fédérale de Lausanne, Suisse)

Giulio Giorello (Università degli Studi di Milano, Italia)

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di

Francesco Calzolaio

Erika Petrocchi

Marco Valisano

Alessia Zubani

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2017

In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine
Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani (a cura di)

© 2017 Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani
© 2017 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246
30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/>
ecf@unive.it

1a edizione giugno 2017
ISBN 978-88-6969-167-6 [ebook]
ISBN 978-88-6969-168-3 [print]

L'iniziativa è stata finanziata con i fondi per le attività studentesche
dell'Università Ca' Foscari Venezia



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine / A cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani. — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2017. — 276 p.; 23 cm. — (Studi e ricerche; 9). — ISBN 978-88-6969-168-3.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-168-3/>
DOI 10.14277/978-88-6969-167-6

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Sommario

Ringraziamenti	7
Introduzione La meccanica del confine	9
1 CONTENDERE Alessia Zubani	
Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue Antonietta Castiello	23
Iran e India tra definizione identitaria e dialettica di confine Martina Palladino	47
The End of Time and the 'Laws of Zoroaster' A Zoroastrian Doctrine in the Manichaean Reception Antonio Panaino	61
La trasmissione del modello regale iranico in epoca islamica: il caso del <i>Testamento di Ardašīr</i> Alessia Zubani	69
2 TRACCIARE Francesco Calzolaio	
Ciriaco d'Ancona e l'invenzione della tradizione classica Giorgio Mangani	93
A Boundless Text for a Boundless Author The Representation of the Chinese World in Sadīd al-Dīn Muḥammad 'Awfī's <i>Jawāmi' al-Ḥikāyāt wa Lawāmi al-Riwāyāt</i> Francesco Calzolaio	109

Tra la pelle e il mondo

**Il vestiario del Buddha come strumento di codifica identitaria
e di gestione delle pratiche monastiche**

Marco Guagni

131

3 PENSARE

Marco Valisano

Il soggettivo come soglia tra senso e linguaggio

Il 'quasi-trascendentale' in Lyotard

Guido Baggio

159

Esserci, ovvero far differenza

Costituirsì della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino

Marco Valisano

175

Etica del limite e limiti dell'etica

Un percorso introduttivo alla filosofia di Stanley Cavell

Andrea Di Gesu

193

4 NATURALIZZARE

Erika Petrocchi

Frontiere linguistiche tra 'normale' e 'patologico'

Il caso della Lingua dei Segni Italiana

Erika Petrocchi

205

Esiste la Cultura Sorda?

Sabina Fontana

233

Colmare le distanze: strategie traduttive per giovani segnanti emergenti

Lara Mantovan, Alessandra Checchetto

253

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Ringraziamenti

Questo volume prende le mosse dal seminario *Confine, limite, soglia*, svoltosi tra aprile e maggio 2016 presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Rappresentando il punto d'arrivo di questa esperienza, cui hanno attivamente partecipato la maggior parte degli autori qui presenti, esso ne conserva il titolo e gli intenti. Per il loro prezioso contributo alla discussione durante il seminario ringraziamo con piacere Massimo De Carolis e Carmela Bertone.

Sia il volume che il seminario rientrano nel quadro delle attività studentesche autogestite e sono stati supportati generosamente dall'Università Ca' Foscari di Venezia, alla quale vanno i nostri ringraziamenti. In particolare modo desideriamo ringraziare Corinna Bagato, per averci seguito con estrema attenzione e professionalità. Alle Edizioni Ca' Foscari nella persona del suo direttore, Massimiliano Vianello, e a Martina Modena, esprimiamo la nostra gratitudine per aver accolto questo volume nella collana 'Studi e ricerche' e per averne garantito la pubblicazione pur nei tempi ristretti a nostra disposizione.

Doveroso è un pensiero per tutti coloro che hanno reso possibile l'organizzazione di questo progetto, dalle sue fasi iniziali sino alla pubblicazione. In particolare, ci teniamo a ringraziare qui Andrea Di Gesu, Piero Donnini, Marco Guagni e Silvio Oppò. Un ulteriore ringraziamento va a coloro che ci hanno offerto consigli e assistenza prima e durante il procedere del lavoro, in particolare a Samra Azarnouche, Anna Cardinaletti, Simone Cristoforetti, Marco Mazzeo, Paolo Ognibene, Antonio Panaino, Stefano Pellò, Andrea Piras e Federico Squarcini. In ultimo, un doveroso ringraziamento a coloro che, a qualsiasi titolo, hanno partecipato al seminario, offrendoci occasione di discussione e ripensamento.

Francesco Calzolaio
Erika Petrocchi
Marco Valisano
Alessia Zubani

Venezia, giugno 2017

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Introduzione

La meccanica del confine

Sem Judas, nem Jesus seria deus.
(José Saramago, «Judas», *Os poemas possíveis*)

A tenere insieme i tredici articoli raccolti in questo volume, nella loro eterogeneità solo in parte moderata da un'articolazione in quattro sezioni tematiche, è prima di tutto una proposta di metodo. Come curatori, infatti, abbiamo costruito il libro con l'intento di mostrare le opportunità euristiche che è possibile cogliere tenendo presenti due presupposti nel lavoro di ricerca: da un lato che vi siano sempre una specificità e un'eccedenza negli spazi di confine, che è possibile rilevare; dall'altro, che al tracciamento di ogni confine sia sempre sotteso un arbitrio, ovvero che questi siano un prodotto storico. Il compito di questa introduzione, più che quello di tratteggiare una breve storia degli studi sulla quale misurare la novità delle proposte che orientano il volume, sarà soprattutto quello di sostanziarle. I contributi che lo compongono cercano tutti di procedere in questa direzione, con l'ambizione di indicare dei possibili percorsi di ricerca senza per questo, necessariamente, esaurirli.


In tempi di accademia 'post-' (*postmoderna, poststrutturalista, postcoloniale*), come quelli che andiamo attraversando, i riferimenti al confine come spazio che apre alla possibilità di nuove pratiche e forme di esistenza sono frequenti e muovono spesso, specialmente nella letteratura in lingua inglese, dall'influente *The Location of Culture* di Homi Bhabha. Qui il confine, che Bhabha individua come il *third space* del meticcio, è trattato come «the place from which something begins its presencing» (1994, 5). Eppure, circa dieci anni prima della proposta di Bhabha, di taglio fortemente sociologico, un contributo teorico in questo senso era già stato avanzato dal semiotista sovietico Jurij Lotman, uno dei protagonisti dello strutturalismo e tra i fondatori della scuola semiotica di Tartu-Mosca.¹

1 La produzione scientifica di Lotman, che ha goduto di ottima ricezione anche in Italia attraverso la mediazione del gruppo di studiosi raccolto intorno alla rivista *Strumenti Critici* - tra i quali anche Umberto Eco e Cesare Segre - è assai vasta. Si considerino nello specifico Lotman, Uspenski (a cura di) 1973; Lotman 1980; 1985; 1993 (pubblicato in russo nel 1992 e tradotto in inglese solo nel 2009); 1990, mentre introducono alla figura e al pen-

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-0 | Submission 2017-04-21

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

Ci riferiamo al suo saggio sulla semiosfera (1985, specialmente 55-76; si veda anche 1990), concetto coniato da Lotman per indicare quello spazio semiotico complessivo e omogeneo all'esterno del quale non è possibile la semiosi.² Nel pensiero dello studioso sovietico lo spazio semiotico delimitato dalla semiosfera denota un ambito di senso circoscritto, il quale, come notano Isabella Pezzini e Francesco Sedda (2004, 369), può essere inteso in senso globale come sinonimo di 'cultura' - termine spesso usato in modo approssimativo e che la formulazione lotmaniana vale invece a connotare in senso ben preciso. Solo attraverso il confine, inteso come somma dei filtri linguistici di traduzione, nuove informazioni possono entrare all'interno dello spazio della semiosfera, ed è per questo che esso vale come «zona in cui si ha un accrescimento delle formazioni di senso» (Lotman 1985, 65):

Il confine dello spazio semiotico non è un concetto astratto, ma un'importante posizione funzionale e strutturale, che determina la natura del suo meccanismo semiotico. Il confine è un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio interno della semiosfera e viceversa. Solo col suo aiuto la semiosfera può così realizzare contatti con lo spazio extrasistemico o non semiotico. (60)

Se si considera poi che nella proposta di Lotman il congegno minimo in grado di generare informazioni nuove richiede almeno due attori con una personalità semiotica indipendente (58-63), viene in chiaro come il confine si qualifichi quale *conditio sine qua non* per la messa in moto del pensiero. Tale zona risulta imprescindibile, giacché è solo costruendosi un confine che la semiosfera è in grado di auto-definirsi e auto-organizzarsi:

poiché il confine è un elemento necessario della semiosfera, essa ha bisogno di un ambiente esterno "non organizzato" e, quando manca, se lo crea. La cultura non crea infatti soltanto la sua organizzazione interna, ma anche un proprio tipo di disorganizzazione esterna. Così l'antichità si è costruita "i barbari" e la "coscienza" il "subcosciente". (62)

siero dello studioso Andrews 2003; Schönle (ed.) 2006; Lepik 2008. Per una bibliografia degli scritti di Lotman disponibili in lingue europee si vedano Cáceres Sánchez 1995 e Kull 2011.

2 Con le parole di Lotman (1985, 58): «L'universo semiotico può essere considerato un insieme di testi e di linguaggi separati l'uno dall'altro. In questo caso tutto l'edificio apparirà formato da singoli mattoni. È però più feconda l'impostazione opposta. Tutto lo spazio semiotico si può considerare infatti come un unico meccanismo (se non un organismo). Ad avere un ruolo primario non sarà allora questo o quel mattone, ma il 'grande sistema' chiamato semiosfera. La semiosfera è quello spazio semiotico al di fuori del quale non è possibile l'esistenza della semiosi.»

Riassumendo, dunque, per Lotman il confine ha una doppia valenza. Da un lato esso, in qualità di spazio della traduzione e condizione per il funzionamento del sistema, è anche spazio a massima densità di «formazioni di senso»; dall'altro esso è l'unica possibilità per uno spazio semiotico (una 'cultura') di auto-definirsi, nella misura in cui «il contatto con un altro 'io' è la condizione necessaria allo sviluppo creativo della 'mia' coscienza» (116). I limiti della semiosfera sono dunque il necessario prodotto di ogni operazione semiotica, in quanto essa ha bisogno di presupporre un fuori di sé per potersi dare: per Lotman il confine è il motore stesso della macchina semiotica.

La seconda proposta di metodo che orienta il volume riguarda la necessità di considerare la natura storicamente determinata di ogni confine. Ciò consente di comprendere che a ogni operazione di de-limitazione è sempre sotteso un arbitrio, che può venire dunque messo a nudo e, in ciò, destituito. Anche in questo senso, il saggio di Lotman sulla semiosfera cui abbiamo finora fatto riferimento non è privo di interesse. In polemica tanto con la tradizione di semiotica che muove da Peirce e Morris che con quella di ascendenza saussuriana, infatti, Lotman individua in entrambe il grave errore epistemologico di aver essenzializzato i propri oggetti di analisi, scambiando lo sguardo sull'oggetto con l'oggetto stesso:

Ciò che è dovuto all'opportunità euristica [...] ha cominciato ad essere considerato una proprietà ontologica dell'oggetto, al quale viene attribuita una struttura, che si sviluppa a partire da elementi atomici, semplici e chiaramente definiti che si complicano progressivamente. L'oggetto complesso viene ricondotto così ad una somma di elementi semplici. (56)

Sempre a questo proposito, è significativo che negli stessi anni in Francia Pierre Bourdieu muovesse critiche dello stesso segno di quelle messe a punto dallo studioso di Tartu, pur muovendosi lungo un percorso intellettuale diverso:

[La scienza sociale] deve [...] mettere in questione i presupposti inerenti alla posizione di osservatore "oggettivo" che, rivolto ad *interpretare* delle pratiche, tende a importare nell'oggetto i principi della propria relazione con esso [...]. (2005, 46)

Questa doppia messa in guardia suggerisce la necessità di una presa di distanza rispetto all'essenzializzazione dell'oggetto di studio, che una volta ritagliato rispetto al contesto - appunto 'confinato' - per necessità euristiche rischia di essere preso per 'dato' naturale. Il pericolo è insomma quello di ipostatizzare una forma storica che è in realtà frutto di un de-cidere,

ovvero, anche etimologicamente, di un tagliar via, di uno strappo.³ Tenendo per fermi i presupposti metodologici che abbiamo proposto diviene possibile occuparsi precisamente di questo strappo, che è frutto di pratiche ed enunciati determinati. Com'è noto, Michel Foucault si è occupato a lungo di tale processo storico di continua riorganizzazione del reale, leggendolo come un fenomeno di partizione (*partage*) effetto delle pratiche di discorso circolanti nel campo sociale. Simili pratiche si configurano come sistemi eterogenei di concetti, valutazioni, procedure d'osservazione, modalità d'enunciazione, regole giuridiche, prescrizioni amministrative. Si tratta insomma dell'intero mondo delle pratiche linguistiche di una comunità, che prima di essere atti comunicativi risultano una specifica modalità di produrre i più vari effetti pratici attraverso le parole. Questa continua circolazione discorsiva 'ritaglia' e 'significa' determinate aree del sapere, ne costruisce l'oggetto e individua un dispositivo istituzionale che possa farne l'obiettivo di una prassi determinata (disciplinare, coercitiva, terapeutica, educativa, ecc.).⁴ Quando ci si riferisce alla storicità dei confini è proprio questo meccanismo di partizione che si intende portare in primo piano.⁵ Le varie forme che assumono i confini, dalla soglia transitabile al limite invalicabile, corrispondono ad accezioni funzionali a un certo campo di potere-sapere; in termini foucaultiani, parliamo di partizioni che consegnano al campo di sapere che le ha originate degli oggetti specifici su cui potersi esercitare.

Si tratta dunque di porre attenzione ai processi di partizione piuttosto che ai confini che questi hanno storicamente posto. A questo fine abbiamo raccolto tredici contributi afferenti a una notevole varietà di ambiti disci-

3 Scrive in proposito Federico Squarcini (2012, 61): «vale ricordare che il verbo 'decidere', classicamente usato per dire 'tagliare' (in quanto, in lat., si dà *decidēre*, composto da *dē-*, che indica allontanamento, e *caedēre* 'tagliare', per cui 'tagliar via, troncare'), rimanda a un atto che precede e determina la separazione fra parti, la distinzione fra loro dei membri di un corpo, finanche al colpo con cui il 'dente incisivo' recide una porzione di cibo dal resto». Ancora, seguendo la ricostruzione etimologica proposta da Carlo Battisti e Giovanni Alessio nel Dizionario Etimologico Italiano (1975, 1224), l'atto di tagliare a cui rimanda *decidēre* può essere inteso in senso figurato: *tagliar corto*.

4 Per il concetto di *partage* si veda Foucault 2004. È noto che Foucault ha studiato questa operazione di partizione e ripartizione (il termine francese ha infatti entrambe le valenze) in differenti ambiti e periodi storici, secondo il metodo "archeologico" da lui inaugurato (Foucault 1999). Esempari, a questo proposito, sono lavori come *Storia della follia* (Foucault 2014) e *Sorvegliare e punire* (Foucault 1993).

5 Scrive Foucault (1999, 8-9): «E il grande problema che si porrà - che si pone - a questo tipo di analisi storiche non consiste più tanto nel sapere per quali strade abbiano potuto determinarsi le continuità [...] il problema non è più quello della tradizione e della traccia, ma quello della frattura e del limite, non è più quello del fondamento che si perpetua, ma quello delle trasformazioni che valgono come fondazione e rinnovamento delle fondazioni [...] come specificare i diversi concetti che permettono di pensare alla discontinuità (soglia, rottura, taglio, mutazione, trasformazione)?»

plinari, con l'intento di delucidare il funzionamento generale del processo di confinamento e di mostrarne gli effetti sui diversi ambiti di sapere. Siamo infatti convinti che un simile approccio, nella sua interdisciplinarietà, sia in grado di mettere in luce tanto la dinamica generale quanto la storicità di questo dispositivo che discrimina e separa. Riteniamo, in conclusione, che se i presupposti metodologici di cui abbiamo finora parlato sono corretti, l'unico modo per riuscire a indagare effettivamente il confine sia quello di indugiare sul margine.

Dal punto di vista strutturale il volume è articolato in quattro sezioni tematiche.⁶ Oltre che per fornire un inquadramento utile al lettore, i singoli comparti e i loro titoli sono stati pensati per porre in rilievo diversi aspetti di tale fenomeno di partizione. Questi possono infatti essere osservati da varie prospettive, ciascuna in grado di far apparire una specifica vicenda di lotte pratiche e contese discorsive.

La prima sezione, *contendere*, ha carattere storico-filologico e ospita quattro articoli che, nonostante prendano le mosse da contesti culturali differenti, mostrano a livello pratico quanto teorizzato da Lotman nel suo saggio sulla semiosfera. Dalla sezione, infatti, emerge come l'«altro» sia un interlocutore necessario per le dinamiche di costruzione e negoziazione di un'ideologia identitaria condivisa. In apertura, l'articolo di Antonietta Castiello si propone di esaminare le dinamiche di definizione e costruzione dell'identità romana attraverso una prospettiva socio-antropologica che muove da un'analisi delle fonti antiche, la maggior parte delle quali di età augustea. Oggetto dello studio è il mito della fondazione di Roma, della definizione dei suoi confini fisici (il solco e il muro) e religiosi (il *pomerium*) e la contesa tra Romolo e Remo. Osservarne gli sviluppi consente di comprendere quale ruolo gli autori classici abbiano conferito al *pomerium* e di indagare la connessione tra la rielaborazione del mito in questione e il mutamento della società romana all'indomani delle guerre civili, con particolare attenzione al ruolo ricoperto da Ottaviano nella costruzione della memoria culturale romana. Nelle fonti di questo periodo infatti troviamo una rivalutazione della figura di Romolo, che da re fratricida diviene protettore della comunità, obbligato a scegliere tra il legame familiare e quello societario. Secondo tale prospettiva, l'uccisione di Remo diviene un momento fondante della storia della città: non avendo riconosciuto il potere legittimo del fratello, Remo si autoesclude dalla società nascente per divenire «l'alter non integrabile all'interno della comunità» e, pertanto, una minaccia che deve essere eliminata.

⁶ Le varie sezioni tematiche, che trovano la loro articolazione all'interno del quadro teorico fin qui esposto e che è stato frutto di lavoro collettivo, sono state curate rispettivamente da Alessia Zubani, Francesco Calzolaio, Marco Valisano ed Erika Petrocchi.

L'analisi di Castiello sulla definizione e negoziazione dell'identità culturale romana trova riscontro nel secondo articolo della sezione, dedicato al processo di formazione e sviluppo di due sistemi culturali, quello indiano e iranico, e del loro relazionarsi. A partire dalla cosiddetta 'unità indoiranica', Martina Palladino tratteggia un *excursus* linguistico e storico-religioso al fine di cogliere la complessità dei fenomeni di commistione e influenza reciproca tra i due. Muovendo da un'iniziale riflessione sui Veda e le Gāthā, di cui mostra il comune sostrato culturale, Palladino mette in luce come, con ogni probabilità, fu proprio attraverso le migrazioni di Saka e Kuṣāṇa che nei primi secoli della nostra era giunsero nel Subcontinente gli Śākadvīpiya Brāhmaṇa, comunità oggi ancora presente sul territorio indiano. Come conclude Palladino, lo scambio ininterrotto tra le popolazioni presenti nelle aree iranica e indiana, nonché tra le comunità stanziate nei territori di frontiera, attesta della labilità del confine tra queste due macroregioni.

Il mondo iranico è ancora una volta protagonista nell'articolo di Antonio Panaino, il quale prende in considerazione i *Kephalaï* copti manichei di Dublino. È questo un testo emblematico che mostra le numerose interrelazioni tra le tradizioni religiose zoroastriane e manichee, storicamente antagoniste. Lo studio di Panaino si focalizza su *Kephalaïon* 341, dove Pabakos (Pahl. Pābag), membro della corte del re sasanide Šāpur, interroga il profeta Mani su tre 'leggi' attribuite a Zoroastro. L'attenzione dell'autore è rivolta in particolare alla terza 'legge', che riprende l'assunto fondamentale della teologia zoroastriana sulla creazione dello spazio e del tempo limitato da parte di Ohrmazd, da lui ideati per delimitare il mondo come campo di battaglia in cui intrappolare e sconfiggere Ahreman. Questa dottrina zoroastriana è attestata anche nella teologia manichea. Le due tradizioni religiose, tuttavia, hanno una considerazione profondamente diversa del mondo fisico. Mentre gli zoroastriani, infatti, gli conferiscono un valore positivo, i manichei lo considerano una prigione negativa da cui evadere. Come suggerisce Panaino, è probabile che gli elementi d'attrito tra le due dottrine siano stati qui tralasciati per facilitare l'accreditamento della fede manichea presso la corte dei sovrani sasanidi.

Alessia Zubani chiude la prima sezione del volume con un articolo volto a indagare la sopravvivenza di un corpus definito di immagini, dottrine e consigli cari all'ideologia regale sasanide nei trattati politici prodotti dopo la caduta della dinastia persiana. Punto di partenza è lo studio della fortuna incontrata, a partire dall'epoca omayyade, dalla nozione di fratellanza tra regalità e religione, di cui il *Testamento di Ardašīr* offre la prima attestazione in epoca islamica. Quest'opera, possibile versione araba di un originale medio-persiano, si presenta come un breve specchio per principi in cui Ardašīr, capostipite della dinastia sasanide, indirizza consigli e ammonimenti a coloro che gli succederanno al trono. Scopo di Zubani è mettere in luce le origini iraniche della nozione di complementarità tra

religione e regalità contenuta in questa fonte, ricorrendo ad alcuni testi zoroastriani, sia profani che religiosi. In conclusione, l'articolo mostra come questo insegnamento abbia incontrato un vasto successo non solo nella letteratura araba d'epoca abbaside, ma anche in quella persiana composta presso le corti samanide, ghaznavide e selgiuchide, venendo accolta anche presso le corti del Sultanato di Delhi.

Una particolare attenzione all'elemento spaziale, e alle possibilità di una sua manipolazione attraverso pratiche e discorsi, caratterizza invece gli articoli contenuti nella seconda sezione. Intitolata *tracciare*, i contributi che la compongono estendono il proprio sguardo dalla dimensione *macro* dello scenario Adriatico quattrocentesco, presa in considerazione da Giorgio Mangani, a quella *micro* del corpo individuale, analizzata da Marco Guagni. L'articolo di Mangani, che apre la sezione, si interroga sulle origini della nuova attenzione per la tradizione classica che tra Quattro e Cinquecento si diffonde a macchia d'olio tra le élites europee. Unendo gli studi di Eric Hobsbawm, Terence Ranger e Benedict Anderson sulla costruzione delle comunità e degli stati-nazione moderni a un'accurata analisi filologica degli scritti del mercante e diplomatico anconetano Ciriaco Pizzecolli (1391-1455), Mangani mostra come questa improvvisa fascinazione per il mondo classico sia stata una vera e propria 'invenzione di tradizione' consapevolmente messa in campo dall'intelligenza di un impero Bizantino in cerca di nuova legittimità. A cavallo tra quattordicesimo e quindicesimo secolo, infatti, alla corte imperiale di Costantinopoli iniziano a scarseggiare le reliquie cristiane, sul dono delle quali tradizionalmente si fondavano le relazioni diplomatiche bizantine con le potenze europee. La corte individua così nella trasformazione dell'impero d'Oriente in uno stato greco, custode dell'antichità classica, una nuova strategia politico-diplomatica per presentarsi all'Europa, sostituendo alle reliquie cristiane un altro prodotto inimitabile e raro: i reperti archeologici. Fu proprio Ciriaco Pizzecolli a farsi interprete di questa strategia, riuscendo al contempo a nobilitare agli occhi dell'occidente l'antichità classica, che da deposito di eresia, paganesimo e idolatria diviene sede privilegiata del capitale culturale della civiltà occidentale, e a identificare questa riscoperta antichità con l'*heritage* bizantino.

Le considerazioni di Mangani sulla natura labile dei confini del bacino del Mediterraneo tardo-medievale, continuamente soggetti a ridefinizioni discorsive, sono ugualmente valide per il vasto scenario centroasiatico protagonista dell'articolo di Francesco Calzolaio. Sadīd al-Dīn 'Awfī, intellettuale enciclopedico attivo nella tarda epoca selgiuchide e autore della vastissima raccolta persiana oggetto dell'articolo, è esemplare in questo senso. Infatti, così come Ciriaco Pizzecolli attraversa senza difficoltà l'Adriatico, adattandosi ai vari contesti, 'Awfī viaggia ampiamente tra Iran, Asia Centrale e India settentrionale muovendosi ugualmente bene alla corte dei turchi Qara Khanidi di Samarcanda come alla corte dei sultani

di Delhi, nel Subcontinente Indiano. La grande raccolta eterogenea che è il suo *magnum opus* rispecchia questa natura di intellettuale 'sconfinato', offrendo cittadinanza a descrizioni di tutto il vasto scenario eurasiatico, dal mondo bizantino a quello cinese. Oggetto dell'articolo di Calzolaio è in particolare proprio la rappresentazione testuale di quest'ultimo spazio, la cui distanza dal mondo delle corti persiane del Khorasan, in cui 'Awfi si forma e viaggia, è solo apparentemente incolmabile. La conquista dell'Asia centrale nella prima metà del dodicesimo secolo da parte di una dinastia di origine cinese, i Qara Khitai, mette infatti in circolazione nello spazio centroasiatico una serie eterogenea di oggetti materiali e culturali relativi al mondo cinese. Nella rappresentazione dello scenario estremo orientale tratteggiata nel testo 'Awfi include riferimenti a queste nuove suggestioni, che è possibile rintracciare attraverso uno scavo filologico dell'opera.

Chiude la sezione l'articolo di Marco Guagni, che ancora una volta coniugando l'analisi filologica dei testi con una prospettiva teorica si interroga sull'importanza dell'aspetto esteriore nello strutturare l'identità degli individui e dei gruppi sociali. Alcuni testi delle tradizioni intellettuali buddhiste che delineano la biografia del Buddha compongono il corpus analizzato da Guagni, che partendo dal rovesciamento dell'adagio per il quale 'l'abito non fa il monaco' mostra come la messa in scena nei testi buddhisti di peculiarità estetiche del Buddha - in particolare legate alla dimensione della veste - abbia rappresentato uno strumento performativo essenziale a fissare alcuni dei caratteri esteriori del *bhikṣu* (pāli: *bhikkhu*, 'monaco'). Nell'analisi di Guagni, chiudere i corpi degli affiliati all'interno di un preciso indumento ha soddisfatto almeno due questioni centrali nella costituzione dell'identità buddhista. Infatti, se sul versante collettivo assegnare un aspetto comune al gruppo buddhista ha consentito la costruzione di un confine preciso tra 'noi', raccolti attorno a un medesimo aspetto, e i non affiliati, su quello individuale ciò ha permesso di confinare i singoli corpi all'interno del ruolo rappresentato dalla veste, quello del *bhikṣu*, costruendo così il monaco attraverso l'abito e il *saṃgha* (la comunità buddhista) attraverso i monaci.

Il tema della costruzione e definizione del soggetto, centrale nell'articolo di Guagni, è affrontato attraverso una prospettiva specificamente filosofica in *pensare*, terza sezione del volume, che ambisce a mettere in luce le conseguenze logiche ed etico-politiche di un ripensamento del concetto di confine. Il primo articolo, di Guido Baggio, è dedicato a una rilettura di *Le différend* di Lyotard. In quest'opera il filosofo francese riflette sul problema della soglia, per il soggetto percipiente, tra i dati di senso e il dispositivo logico-semiotico del giudizio. Nella sua analisi Baggio mostra come Lyotard, confrontandosi specialmente con l'atomismo logico del *Tractatus* di Wittgenstein e con l'estetica trascendentale kantiana, riesca a mettere bene a fuoco che in nessun caso noi percepiamo qualcosa al di fuori della sua rielaborazione semantica. Pensare l'evento (*Begebenheit*),

cioè il darsi dei dati di senso come tali, non equivale perciò mai alla focalizzazione di una cosa in sé, e l'accadere dei dati percettivi è per noi solo una 'non-frase', un non-ancora. Questa dimensione negativa è certo la zona liminare cui il soggetto può attingere per la propria riarticolazione, ma porta necessariamente con sé una fondamentale tonalità angosciosa che, spingendo all'eloquio, muove l'individuo verso una continua ri-definizione.

Anche il contributo di Marco Valisano indugia su questa soglia tra la non-frase (o non-azione) e la spinta all'eloquio (o alla prassi). Il terreno di confronto è rappresentato dall'opera di Ernesto de Martino, il quale ha ben delucidato come lo stesso potersi limitare e perciò darsi di un soggetto sia reso possibile da una capacità discriminante, in grado di separare gli oggetti tra loro, noi dagli altri, noi dal mondo. Attraverso una disamina tanto degli spunti più significativi quanto dei torti fondamentali di questo autore, il contributo mette in luce l'impossibilità logica di pensare un individuo definitivamente appagato di sé, definitivamente terminato e compiuto. La zona grigia e liminare che precede la prassi e il linguaggio - e che si rivela, con le parole di Paolo Virno, ogni volta che facciamo un uso maldestro di noi stessi - non è però da pensarsi come la rovina del soggetto, ma come condizione di possibilità per la sua rimodulazione.

Questa costitutiva mancanza di destrezza delle forme di esistenza proprie della nostra specie trova un'illustrazione esemplare nella precarietà delle nostre epistemologie. Il contributo di Andrea Di Gesu affronta proprio questo tema, a partire dalla risposta critica di Stanley Cavell a una nota interpretazione della teoria wittgensteiniana dei criteri. Tale lettura vede in questa teoria un argomento polemico contro le tesi scettiche, che vogliono gli uomini incapaci di stabilire criteri assoluti per legittimare le proprie asserzioni sul mondo. Cavell ribalta invece il piano della discussione. Non bisogna però pensare tale incapacità come un difetto delle nostre capacità gnoseologiche, ma come indice del tipo di rapporto che instauriamo con la realtà, e che non è primariamente un rapporto di conoscenza. La costitutiva infondatezza dei criteri mostra allora la propria portata etico-politica, giacché l'individuo può sempre attingervi per ridirezionare in un altro senso, ugualmente infondato, la propria prassi. Non potersi appellare a criteri assoluti che delimitino l'ambito del reale e dell'agire non porta, in questa prospettiva, all'afasia di chi sa di non poter dire sul mondo nulla di oggettivamente fondato, ma ad una radicale assunzione di responsabilità da parte del soggetto. L'intera sezione, qui tratteggiata nelle sue linee argomentative centrali, si configura dunque come una critica dei confini del soggetto e del discorso, mettendone in risalto tanto la storicità quanto l'inevitabile e continua riarticolazione.

Tale ri-definizione dei confini del soggetto, di cui la sezione precedente mette in luce la necessità logica, trova nell'ultima parte del volume un caso pratico di applicazione. Intitolata *naturalizzare*, essa ospita tre contributi che, nella loro eterogeneità, si concentrano sullo studio del processo di

‘emarginazione’ e confinamento che muove dall’opposizione concettuale sano/udente-malato/sordo.⁷ Gli esiti recenti di tale processo sono evidenti nel mancato riconoscimento della Lingua dei Segni Italiana (LIS) a livello legislativo, al quale fa da contraltare il dibattito contemporaneo sul modello di sordità da preferirsi: modello medico o modello socio-culturale? Oggetto del primo contributo della sezione è il vaglio della frontiera tra ‘normale’ e ‘patologico’, a partire dal caso della marginalizzazione della LIS in Italia. Tale frontiera è indagata da Erika Petrocchi a partire dalla strutturazione storica di questo confine, valutato in quanto esito di pratiche e discorsi che tendono a definire la sordità come condizione unicamente patologica. I sordi vengono infatti comunemente considerati solo sulla base del *deficit* uditivo, mentre esistono comunità di sordi segnanti che lottano per l’ottenimento di un’identità non patologica. Ancorché questa identità dovrebbe essere garantita dallo statuto di lingua storico-naturale attribuito alle lingue segnate dagli studi di linguistica, in Italia non si è ancora provveduto al riconoscimento ufficiale della LIS.

Mentre nel primo articolo sono le ragioni della rivendicazione identitaria sorda a balzare in primo piano, nel secondo contributo Sabina Fontana indaga la costruzione di un’identità sorda come esito dell’opposizione all’alterità udente. Come nota Fontana, gli studi in ambito linguistico che hanno provveduto a mettere a tema la linguisticità della LIS hanno anche trasformato le coordinate normative (emiche) della comunità sorda italiana. Oltre la dimensione della contrapposizione sordo/udente, esistono dunque anche dinamiche di natura discriminatoria interne alla stessa comunità Sorda: in un’ottica in cui la sordità si presenta come patologia da curare, i sordi sono discriminati sulla base di quanto non hanno, ovvero l’udito. Eppure anche in una prospettiva che si fondi in termini di appartenenza i sordi sono discriminati sulla base di qualcosa che, di nuovo, non hanno: una identità sorda, la ‘Sordità’. Questo vale sia in termini ‘culturali’, laddove siano i sordi oralisti a essere discriminati, sia in termini clinici, qualora lo siano i figli udenti di genitori sordi o i sordi lievi. Dal contributo di Fontana emerge la complessità delle logiche di confinamento che si sviluppano a partire dal discorso sul comportamento ‘puro’ del Sordo, definito, all’interno della stessa comunità sorda, in opposizione a quello ‘udente’.

Chiude il volume il contributo di Lara Mantovan e Alessandra Checchetto, che permette di approfondire le riflessioni di Fontana tramite l’analisi delle problematiche traduttive che interessano i testi in LIS destinati ai giovani segnanti emergenti (GSE). L’articolo, infatti, porta alla luce la

7 In questa introduzione si utilizzerà soltanto il termine ‘sordo’, per riferirsi sia ai soggetti Sordi culturalmente Sordi, che ai soggetti sordi culturalmente udenti (Glickman 2009). Questo perché la panoramica introduttiva che qui si offre al lettore ha l’intento di essere generale nel riferirsi alla comunità sorda nel suo complesso. Per una riflessione adeguata sul tema si rimanda agli articoli della sezione *naturalizzare*.

composizione variegata della comunità sorda, la quale non è composta soltanto di sordi segnanti fluenti o sordi 'autentici'. Attraverso l'analisi dei contenuti turistico-culturali in LIS destinati ai GSE, emergono in controtuce gli effetti di quel mancato riconoscimento della LIS a livello ufficiale con cui si apre la sezione. Come notano le autrici, il fatto che la LIS non sia stata ancora ufficialmente riconosciuta ha come conseguenza una maggiore difficoltà da parte dei sordi nell'accedere all'informazione, poiché alle problematiche che questi hanno nel padroneggiare la lingua orale si aggiunge la scarsa competenza che gli stessi riescono a raggiungere nella lingua segnata.

Bibliografia

- Andrews, Edna (2003). *Conversations with Lotman: Cultural Semiotics in Language, Literature, and Cognition*. Toronto: University of Toronto Press.
- Battisti, Carlo; Alessio, Giovanni (1975). *Dizionario Etimologico Italiano*. Siena: Barbera.
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (2005). *Il senso pratico*. Roma: Armando.
- Cáceres, Manuel (1995). «Juri M. Lotman y la escuela semiótica de Tartu-Moscú: Bibliografía en español, francés, inglés, italiano, portugués y alemán». *Signa: revista de la Asociación Española de Semiótica*, 4, 46-75.
- Foucault, Michel (1993). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel (1999). *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*. Milano: BUR.
- Foucault, Michel (2004). *L'ordine del discorso e altri interventi*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel (2014). *Storia della follia nell'età classica*. Milano: BUR.
- Glickman, Neil S. (2009). «The Development of Culturally Deaf Identities». Glickman, Neil S.; Harvey, Michael (eds.), *Culturally Affirmative Psychotherapy with Deaf Persons*. New York: Routledge, 1-55.
- Kull, Kalevi (2011). «Juri Lotman in English: Bibliography». *Sign System Studies*, 39 (2/4), 343-56.
- Lepik, Peet (2008). *Universals in the Context of Juri Lotman's Semiotics*. Tartu: Tartu University Press.
- Lotman, Jurij (1980). *Testo e contesto*. A cura di Simonetta Salvestroni. Bari: Laterza.
- Lotman, Jurij (1985). *La Semiosfera*. A cura di Simonetta Salvestroni. Venezia: Marsilio.

- Lotman, Jurij (1990). *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Introduction by Umberto Eco. London; New York: I.B Tauris.
- Lotman, Jurij (1993). *La cultura e l'esplosione*. Milano: Feltrinelli.
- Lotman, Jurij; Uspenski, Boris (a cura di) (1973). *Ricerche Semiotiche. Nuove Tendenze Delle Scienze Umane Nell'URSS*. Torino: Einaudi.
- Schönle, Andreas (ed.) (2006). *Lotman and Cultural Studies: Encounters and Extensions*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Squarcini, Federico (2012). *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso normativo sudasiatico*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.

1 Contendere

Alessia Zubani

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue

Antonietta Castiello

(Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Deutschland;

Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract In the ancient world borders defined both the land and the people who lived within their boundaries, as well as the land and people who lived outside of these boundaries. The practice of defining the sacred boundary of a city was the most important element in the process of building a distinct cultural identity. As the legend tells, the first action of king Romulus was to mark a line delineating the territory of Rome. This sacred limit, the *pomerium*, determined the members of the Roman citizens' community; later becoming a strong symbol of their bond of union. The main purpose of this article is to examine the sacred boundary of Rome from a socio-anthropological perspective, to understand its symbolic, religious importance to Roman identity: a significance so powerful it allowed Romulus to kill his own brother for crossing it.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Dal significato alla posizione: problemi di interpretazione. – 3 Romolo e Remo tra mito e storia intenzionale. – 3.1 Memoria come origine della storia. – 3.2 Mitologia dell'identità: il confine e il rito di fondazione nella storia di Roma. – 4 *Dulcis in fundo*, il *pomerium*.

Keywords *Pomerium*. Identity. Memory. Romulus. Remus.

1 Introduzione


Negli ultimi anni si è assistito a un ritorno in auge dell'idea di confine e al ruolo primario di *instrumentum* per la creazione del senso d'appartenenza e dell'identità collettiva che esso ricopre. Tale funzione simbolica, che sembra non essere mai venuta meno, era riconosciuta dalle comunità antiche come complementare a quella territoriale e religiosa. Ogni società definiva se stessa attraverso il legame con una porzione delimitata di territorio, cui quasi sempre era attribuita una altrettanto specifica sacralità religiosa. Dare vita a una nuova comunità significava, infatti, non solo scegliere un luogo in cui stabilirsi, ma farlo assecondando la volontà divina: solo l'approvazione degli dei avrebbe permesso ai futuri cittadini di vivere indisturbati e di avere la possibilità di fondare una città prospera e salda.

In tal senso, la società romana dimostrò, tramite la creazione del proprio

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-1 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-09

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

mito di fondazione, di seguire alla lettera questo modello: l'*Urbs*, considerata come quella porzione limitata di suolo scelta dagli dei e marcata dagli uomini, era l'unione perfetta tra ciò che era sacro e ciò che era stato normativamente legittimato dai mortali. In questo contesto il procedimento con cui sarebbe stato definito il confine cittadino attraverso la creazione di un fosso e di un muro e la suggellazione dello stesso per mezzo della demarcazione del *pomerium* fu considerato soprattutto in età ottavianea fondamentale per la formazione dell'identità socio-religiosa dei Romani e per il compimento del loro destino. Il mito a esso connesso acquisì, proprio con la figura di Ottaviano, una forza evocativa tale da originare una solida base per un'intenzionale riformulazione della storia romana. Ci si prefigge qui l'obiettivo di analizzare nuovamente le maggiori fonti legate a tale periodo storico e di osservare, dopo una breve analisi di alcuni studi moderni, come il processo di modificazione della leggenda legata alla fondazione di Roma, alle figure dei due gemelli Romolo e Remo e alla creazione del confine pomeriale abbiano influenzato la formazione dell'identità culturale romana.¹

2 Dal significato alla posizione: problemi di interpretazione

Volendo parlare del limite sacro di Roma, uno degli iniziali problemi di fronte cui ci si trova è l'imponente mole di studi e informazioni al riguardo: il dibattito, protrattosi per oltre cent'anni, si è ampliato sempre più, presentando, tuttavia, pochi elementi di novità.² Le analisi condotte finora si sono spesso basate unicamente su due punti di partenza, uno etimologico e l'altro archeologico, i quali, sebbene fondamentali per la comprensione del concetto in sé, non hanno portato a un accordo sull'origine e la posizione del *pomerium* (Sisani 2014). Le teorie degli studiosi moderni susseguitesesi negli anni non sono state altro che, come afferma Roger Antaya (1980, 185), «a continuation of the confusion of the ancient writers» e la possibilità che grazie alle fonti del passato si possa ottenere una descrizione precisa della natura di tale limite è assai ridotta. Proprio a fronte di ciò, la ricerca necessita di un cambio di direzione in favore di studi socio-antropologici che permettano di integrare il materiale e le ri-

1 Il concetto, già introdotto, ma solo con un accenno da Gianluca De Sanctis (2015, 167), getta le basi per lo sviluppo di un'analisi socio-antropologica più approfondita della comunità romana.

2 Negli ultimi anni, come già Simonelli (2001, 128) e poi Sisani (2014, 357, n. 2) hanno sottolineato, si è assistito a una perdita d'importanza degli studi sul valore etimologico del *pomerium*: al fine di continuare una discussione sul tema sarà utile seguire l'esempio di De Sanctis (2007, 2009, poi confluiti in 2015), mutando il punto di vista con cui si considera l'argomento.

cerche precedenti. Tenendo conto di tali considerazioni, per una corretta ermeneutica del mito, sarà necessario presentare una breve panoramica degli studi etimologici e di interpretazione delle fonti, lasciando da parte quelli archeologici, fondamentali per un'analisi fisica del *pomerium*, ma non per raggiungere l'obiettivo qui preposto.

La disputa etimologica che ha dato vita al dibattito sul *pomerium* e ha occupato numerose pagine di libri e riviste scientifiche si è sviluppata giungendo inizialmente alla definizione di due fronti contrapposti: coloro che considerano la parola *pomerium* derivante da **post-moerium*, seguendo così la maggioranza delle più importanti fonti antiche, quali per esempio Varrone (*Ling.*, 5, 143), Livio (1, 44), Plutarco (*Rom.*, 11, 2-5)³ e coloro che, dando credito a Festo (295 L) e a uno scolio a Lucano (1, 594), ritengono maggiormente attendibile la forma **pro-moerium*.⁴ Tale separazione si complica nel momento in cui ci si accorge che la propensione degli studiosi moderni per una delle due definizioni deriva non solo dalla preferenza per l'una o l'altra preposizione iniziale - **post* o **pro* -, ma anche dal punto di vista assunto nella descrizione del *pomerium* stesso, ossia interna o esterna alle mura cittadine (De Sanctis 2007, 513). Di conseguenza, ci sono alcuni studiosi che, considerando **post-moerium* quale corretto etimo e adottando una prospettiva esterna alla città, definiscono il *pomerium* come la linea o la porzione di suolo situata 'al di là del muro', ossia tra il muro e il centro abitato; e altri che pur mantenendo una prospettiva esterna all'*urbs*, accolgono l'etimologia **pro-moerium* e definiscono il confine sacro di Roma quale lo spazio situato tra le mura e il solco. Per non rendere eccessivamente complessa la seguente esposizione, si opterà per una suddivisione semplice degli studi seguendo la scia degli autori antichi: limitando la panoramica etimologica si potrà creare una

3 I passi latini sono i seguenti: Varro, *Ling.*, 5, 143: «Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum (hoc faciebant religionis causa die auspicato), ut fossa et muro essent muniti. Terram unde exculpserant, fossam vocabant et introrsum iactam murum. Post ea qui fiebat orbis, urbis principium; qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo usque auspica urbana finiuntur. Cippi pomeri stant et circum Ariciam et circ[o]lum Romam. Quare et oppida quae prius erant circumducta aratro ab orbe et urvo urb[s]es[t]; ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbes, quod item conditae ut Roma; et ideo coloniae et urbes conduntur, quod intra *pomerium* ponuntur».

Liv., 1, 44: «aggere et fossis et muro circumdat urbem; ita *pomerium* profert. *pomerium*, verbi vim solam intuentes, postmoerium interpretantur esse; est autem magis circummoerium, locus quem in condendis urbibus quondam Etrusci, qua murum ducturi erant, certis circa terminis inaugurate consecrabant, ut neque interiore parte aedificia moenibus continuarentur, quae nunc volgo etiam coniungunt, et extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli. hoc spatium, quod neque habitari neque arari fas erat, non magis quod post murum esset quam quod murus post id, *pomerium* Romani appellarunt; et in urbis incremento semper, quantum moenia processura erant tantum termini hi consecrati proferebantur».

4 Fest., 295 L: «dictum autem *pomerium*, quasi promurium, id est proximo muro»; Luc., 1, 594: «pomeria dicuntur ante muros loca, quasi promoeria».

base solida, ma non eccessivamente vasta, da cui partire per sviluppare uno studio socio-antropologico sul tema.

Considerando le proposte interpretative del primo gruppo di studiosi, ossia a coloro che sostengono l'etimologia **post-moerium*, la figura di Theodor Mommsen (1876) è sicuramente quella che più di tutte ha predominato sulla scena degli studi sul *pomerium*. La teoria dello studioso tedesco è considerata ancora oggi rappresentativa per chiunque si avvicini al tema con una prospettiva 'post-muro': definendo il *pomerium* come la striscia di terra situata al di là del muro, Mommsen colloca il confine sacro di Roma tra l'*urbs* - il centro abitato - e il *murus* - la cinta muraria cittadina (1876, 42-4). La ragione di tale posizione sarebbe da attribuire alla necessità delle truppe di spostarsi all'interno delle mura il più rapidamente possibile al fine di difendere al meglio l'area cittadina (46-48). Questa seconda parte della teoria, improntata a un'analisi prettamente militare del ruolo del *pomerium*, non ha trovato un grande seguito. La definizione etimologica e la posizione da lui attribuita al limite sacrale romano hanno, invece, in oltre un secolo di ricerca, goduto del consenso di numerosi studiosi,⁵ iniziando anche a ricevere nuovi impulsi grazie alle recenti analisi di Gianluca De Sanctis (2007, 2009, 2015).

Lo studioso italiano è riuscito, grazie a un attento esame delle fonti antiche, a mettere ordine nel panorama vario e non sempre cristallino della teoria favorevole all'etimologia **post-moerium*. La differenza è visibile nell'approccio da lui scelto, ossia nel valutare di volta in volta le fonti, osservando «se il soggetto ha *davanti* o *dietro* di sé i termini della localizzazione», o meglio «se egli si pone idealmente all'interno o all'esterno dell'abitato» (2007, 513), dimostrando infine che tutte propendono per una collocazione del *pomerium* tra mura e *urbs*.

Volendo dare prova dell'efficacia di tale metodo, De Sanctis riconsidera con particolare attenzione la fonte varroniana, interrogandosi sull'entità e la posizione del muro di cinta. Analizzando nuovamente il testo, si chiede se sia possibile, come fece già André Magdelain (1976-77, 159), scorgere nelle parole dell'autore latino la presenza di un doppio muro, l'uno simbolico, costituito dalla terra scavata e poggiata ai lati del solco, e l'altro reale, formato dalle fortificazioni difensive (De Sanctis 2007, 505-8). Il duplice uso fatto da Varrone della parola *murus*, avrebbe infatti convinto Magdelain dell'esistenza di due cinte murarie distinte.⁶ Secondo De Sanctis sebbene allo storico francese vada il grande merito di conferire nuo-

5 Si ricordino, per esempio, le opere di Samuel Platner (1911) e Alois Walde (1938); quest'ultimo, tuttavia, non si esprime chiaramente in merito alla vera posizione del *pomerium*, limitandosi a riportare la traduzione del passo liviano quale definizione dello stesso.

6 Questo il passo di Varrone (5, 143): «Terram unde exculpserant, fossam vocabant et introrsum iactam murum. Post ea qui fiebat orbis, urbis principium; qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo usque auspicia urbana finiuntur».

vamente senso al testo latino, l'aratro usato al momento della fondazione della città per creare il solco avrebbe dato vita, grazie alla terra scartata, a un unico muro, un «muro in embrione, simbolico solo nel senso che esso *sta per* le future *moenia* della città» (De Sanctis 2007, 507). All'interno dello stesso, poi, sarebbe stato collocato l'*orbis*, o *principium urbis*, ossia quella fascia definita da un lato dalle mura stesse e dall'altro dai cippi, le pietre di definizione del confine poste per delimitare il tracciato del *pomerium* (507-508).

Scardinando la rilettura di Varrone fatta da Magdelain, De Sanctis porta a esaminare con occhi diversi tutte le altre fonti riguardanti il confine romuleo: da Plutarco, che presenta il problema di una triplice identificazione tra muro, solco e *pomerium* (509-512),⁷ a Tacito, che narra della creazione del solco murario come antecedente alla definizione del *pomerium* tramite i cippi (517-518), per finire circolarmente con la conferma della presenza di una specie di 'cuscinetto di sicurezza' collocato tra il muro e il confine sacro vero e proprio, l'*orbis* di Varrone (521). Come il tracciato pomeriale, la tesi di De Sanctis sembra dunque chiudersi in un cerchio, che, tuttavia, come gli studi precedenti, lascia alcune questioni insolute.

Un piccolo appunto, per esempio, andrebbe fatto allo scarso rilievo che egli attribuisce alla definizione di *pomerium* data dalla fonte liviana: se si considera l'*orbis* come una striscia di terra simile all'*ambitus* che correva intorno alle abitazioni e che tendeva a diminuire senza mai sparire (521-522), si potrebbe dunque considerare che Livio avesse ormai di fronte a sé un *orbis* che, pur non sparendo, era probabilmente slittato sempre più dall'interno verso l'esterno delle mura. Sarebbe stata questa una conseguenza dell'espansione del centro abitato, che portava il *pomerium* a trovarsi vicino alle mura e forse, in alcuni punti, a oltrepassarle. Da ciò potrebbe essere derivata la descrizione *non magis quam post murum esset, quam murum post id* (Liv., 1, 44) del confine sacro cittadino, che pur mantenne l'ormai salda definizione etimologica di confine *post-murum*, o come dice Antaya (1980, 189) «the contradictory *post-* and *pro-* *murum* etymologies may be the result of such observations at times when the *pomerium* of Rome changed while the walls did not».

Tornando ora all'analisi etimologica, si procederà con la descrizione della seconda posizione, quella a supporto dell'etimo **pro-moerium*, di cui Roland Kent è il maggiore esponente. Partendo dalle medesime fonti

7 In particolar modo, usando la traduzione di Carmine Ampolo come *exemplum* dell'esgesi generalmente accettata dai moderni, De Sanctis sottolinea la difficoltà creata dalla scorretta definizione delle serie anaforiche plutarchee (2007, 510). La complessità della traduzione sembra, infatti, essere causata dal tentativo dello storico greco di «compendiare e armonizzare fonti diverse» (De Sanctis 2007, 511; Latte 1960, 141). De Sanctis riesce infine a riconoscere tre serie anaforiche che scindono i tre elementi sopra riportati, dando nuova individualità al *pomerium*.

e dallo stesso punto di vista di Mommsen - ossia esterno alla città - il linguista americano propone una teoria totalmente opposta (1913, 22-4). Attraverso l'analisi fonetica, Kent giustifica l'uso di **pro* al posto di **post* ipotizzando che la *r* presente nella preposizione sia caduta per dissimilazione, lasciando solo la sillaba iniziale **po* (23). Nonostante gli esempi riportati a proprio favore, neppure l'autore sembra essere convinto di una tale evoluzione: solitamente essa, come egli stesso afferma, non termina quasi mai con la perdita della *r*, ma con il suo mutamento (23). Per supplire a tale problema lo studioso affronta il tema da un'altra prospettiva spiegando che il motivo per cui quasi tutte le fonti facciano riferimento all'etimologia a favore della preposizione **post* anziché **pro* sia l'impossibilità degli autori antichi di percepire il corretto etimo della parola. L'errata interpretazione dell'etimologia sarebbe derivata dall'analogia con la parola **post-meridianum*, che, avendo subito la caduta della prima *r*, avrebbe dato origine a *pomeridianum* (23-24). Seguendo un tale esempio, le fonti classiche avrebbero accettato più facilmente una derivazione di *pomerium* dall'unione della preposizione **post* con la parola **moerium*. Per questa ragione nulla vieta di escludere, secondo Kent, la possibilità che la vera etimologia di *pomerium* fosse **promoerium* e che il confine sacro cittadino fosse «a strip of land extending around the city just outside the wall, bounded on the other side by the ceremonial ridge and furrow» (24).

Per completare il quadro generale, un'ulteriore prospettiva, che si colloca al di fuori della contesa etimologica **post/*pro*, è quella di Roger Antaya (1980, 185-9). Il diverso approccio dello studioso parte dal presupposto che la parola *pomerium* sia composta non dall'unione della forma contratta **po*, derivante dalla preposizione **post* o **pro*, e della parola **moerium*, ma dalla preposizione **po*, comunemente presente in parole come *positus*, *pono* e *porceo*, nonché affine all'ἀπό greco, e **smer-*. Su quest'ultima radice, **smer-*, Antaya concentra la sua attenzione, notando che, con il significato di 'dividere in porzioni, distribuire', è presente anche in *mereo* e nelle parole greche come μέρισμα, μέρος e μοῖρα. Da questo concetto di 'dividere in porzioni' lo studioso mostra, con esempi tratti dalle lingue moderne, come sia semplice passare a indicare la divisione di un territorio e, dunque, l'idea di confine. Continua poi spiegando come il significato di *pomerium* non sia 'ciò che sta da questa o dall'altra parte del muro' - collocando di conseguenza il confine sacro prima o dopo la cinta muraria -, ma «that which separated the consecrated city from the territory outside the *urbs* proper» (187). Il *pomerium* non esiste in funzione del muro, ma è da esso indipendente: l'associazione dei due sarebbe solamente un fraintendimento delle fonti, sorto nel periodo in cui le mura serviane si trovavano

a correre parallele al confine sacro di Roma (188).⁸ Pur comprendendo che questa non possa essere considerata una risposta definitiva al problema etimologico, con essa Antaya vuole mettere in dubbio lo stretto legame tra *pomerium* e *muris* teorizzato dalla maggioranza degli studiosi moderni, criticando il dualismo teorico che ha sempre caratterizzato la disputa pomeriale.⁹ La sensazione è quella di trovarsi nuovamente al punto di partenza, non sapendo dove collocare o come definire il confine sacro di Roma.

In seguito a questa breve panoramica etimologico-spaziale, si potrà constatare che, se già per gli antichi era complesso attribuire al *pomerium* una posizione e una definizione univoche, il compito dei ricercatori moderni appare ancora più arduo. L'unica alternativa al rischio di staticità del dibattito è la scelta di avvicinarsi al tema con una prospettiva diversa. Non sarà importante decidere se collocare il *pomerium* dentro o fuori le mura, ma, tornando agli albori dell'*Urbs*, ci si potrà chiedere se il mito creato intorno alla sua fondazione e al *pomerium* stesso non sia invece il tardo frutto intenzionale di una società romana di molto successiva. La leggenda, elaborata costantemente e in particolar modo in epoca ottaviano/augustea, sarebbe stata fissata nella forma giunta fino a oggi con uno scopo, ossia la creazione di un'identità romana attraverso la ricostruzione della memoria culturale del suo popolo.

3 Romolo e Remo tra mito e storia intenzionale

3.1 Memoria come origine della storia

Les premiers fondements de toute histoire sont les récits des pères aux enfants, transmis ensuite d'une génération à une autre; ils ne sont tout au plus que probables dans leur origine, quand ils ne choquent point le sens commun, et ils perdent un degré de probabilité à chaque génération. Avec le temps la fable se grossit, et la vérité se perd: de là vient que toutes les origines des peuples sont absurdes. (Voltaire, [1764] 1878, 347-8)

Volendo provare a definire la storia, una delle prime difficoltà sorge in seguito al tentativo di dare all'argomento una spiegazione univoca. La visione moderna della stessa tende spesso a descriverla quale somma

⁸ Per Antaya, l'esclusione del colle Aventino dalla linea pomeriale conferma tale teoria, dimostrando che non fosse necessaria una coincidenza dello stesso con la cinta muraria cittadina (189).

⁹ Questa teoria d'eccezione ha trovato terreno fertile nello studio di Simone Sisani (2014, 397) che considera **po-smer-* l'unica etimologia «che conserva tutta la sua trasparenza nella forma arcaica *posimarium* trasmessa dal linguaggio pontificale».

di eventi oggettivi, dimenticando, però, che ciò che si studia sono azioni compiute o esperienze vissute dall'uomo e non da un freddo automa.

Dalle parole di Voltaire è chiaro che la scelta di cosa ricordare è arbitraria: è il risultato dell'immagine che ciascuno, come singolo o come gruppo, vuole tramandare di sé e di ciò che lo circonda.¹⁰ Se si considera, infatti, la visione che gli antichi avevano della propria storia e memoria ci si renderà conto che per loro gli ambiti di queste due tendessero spesso a coincidere, rendendo difficile separare ciò che era accaduto oggettivamente da ciò che si sceglieva di narrare (Galinsky 2016, 4-5).¹¹ Nell'atto della trasmissione, così come afferma il filosofo francese, i fatti da probabili si discostano gradualmente dalla realtà, avvicinandosi piuttosto alla fantasia: è quella che potrebbe essere definita come *Mythistorie*, ossia l'uso che l'uomo fa del mito come narrazione capace di dare un senso alla storia vissuta al fine di definire una propria identità (Gehrke 2014, 38). È la scelta di memorizzare e tramandare fatti ed eventi influenzata non da agenti esterni - stimoli che solitamente il nostro cervello percepisce come salienti -, ma interni alla coscienza del singolo o del gruppo, come la decisione di autodefinirsi per mezzo di simboli precisi, culti (Stock, Gajsar, Güntürkün 2016, 376-7) o, appunto, miti. Tutto dipende da ciò che il padre vuole trasmettere al figlio e di conseguenza, per mezzo del cambio generazionale, da ciò che una comunità decide di ricordare di sé.

Parlando di comunità si deve pensare che essa non sia altro che un insieme di singoli individui legati da specifiche dinamiche che compongono la loro storia in quanto gruppo. Il concetto che di conseguenza riaffiora è quello 'assmaniano' di memoria culturale, ossia l'idea secondo cui questo insieme di individui possa definirsi attraverso l'uso di un 'noi' derivato dalla condivisione di regole, valori e memoria (Assmann 1992). La sua identità sarà, perciò, formata non tanto da tutti gli eventi vissuti insieme dai singoli, quanto da «Erinnerungsfiguren», detti anche «Fixpunkte» nella memoria del passato, mantenuti in vita attraverso la «kulturelle Formung und institutionalisierte Kommunikation» (Assmann 1988, 12). Sono dunque le opere degli scrittori antichi, i miti, i rituali che si ripetono annualmente a definire l'identità di una società e ad accrescere il senso d'appartenenza nei propri membri. Si parla, così, non solo di memoria

10 Il passo di Voltaire introduce non tanto il problema di cosa ricordare, ma di come tramandare il ricordo. Nel campo degli studi socio-antropologici, l'idea che la trasmissione dei ricordi avvenga a livello comunitario in seguito alla selezione di una data raffigurazione di sé, ha portato il filosofo e sociologo francese Maurice Halbwachs a teorizzare l'esistenza di una *mémoire collective* (1950). Quando il singolo diventa parte di una comunità attraverso la condivisione di medesimi ricordi si forma una memoria collettiva.

11 Karl Galinsky, nell'introduzione all'opera da lui curata *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, spiega che nel pensiero romano - e in particolare in quello di Cicerone - storia e memoria, pur essendo due materie distinte, sono ampiamente sovrapponibili.

culturale, ma di vera e propria identità culturale derivante dalla stessa¹² e l'obiettivo di chi si avvicina alla memoria del passato è dunque quello di domandarsi non «come siano andate realmente le cose, ma piuttosto perché le cose siano state ricordate in questo modo» (De Sanctis 2015, 97) e chi o cosa abbia influito nella scelta di una versione dei fatti piuttosto che di un'altra. Partendo da quest'ultimo assunto si potrà approfondire ulteriormente il tema, osservando la funzione del *pomerium* non solo e non tanto come frutto della memoria culturale romana, ma come vero e proprio risultato di una «intentionale Geschichte» (Gehrke 1994; 2001, 286, 297-8) promossa e attuata da Ottaviano a partire dagli anni precedenti alla sua ascesa.

3.2 Mitologia dell'identità: il confine e il rito di fondazione nella storia di Roma

Nella visione del proprio passato elaborata dagli autori classici, l'atto che ha sempre definito, più di ogni altro, l'identità di un popolo permettendogli di sentirsi un 'corpo unico', è la fondazione della propria città. *L'iter* seguito dagli antichi fondatori per la creazione di un nuovo centro abitato sembra essere sempre il medesimo: il distacco dalla madrepatria, la ricerca di una nuova terra adatta ad accogliere coloni, la richiesta dell'approvazione divina, la definizione del proprio territorio attraverso la formazione del perimetro cittadino. Sono queste le fasi necessarie per la creazione di una coscienza comunitaria.¹³ Una sorta di viaggio educativo, il cui culmine è rappresentato dalla definizione del 'noi' attraverso «un atto di violenza nei confronti della natura» (De Sanctis 2015, 167), ossia la realizzazione di un confine. Era questa l'unica via per rendere il nascente centro urbano conforme alla volontà dei suoi fondatori, definendo, di conseguenza, chi o cosa dovesse essere incluso o escluso dal nuovo ordine che andava formandosi.

¹² Questo collegamento tra memoria e identità culturale in relazione al caso di Roma lo si deve a De Sanctis, che è stato il primo a metterlo in evidenza (2015, 167).

¹³ Si pensi in particolare alla mitologia legata alla colonizzazione greca in Asia Minore e Magna Grecia. Come anche Mario Labate afferma, nei miti ellenici «la decisione di fondare una colonia fu vista dai Greci come un fatto riguardante la *polis* e non l'individuo: è infatti la comunità che decide l'intrapresa coloniale [...]. Racconti incentrati sulla figura di un condottiero sono più frequenti nella tradizione delle fondazioni collegate con i *nostoi* degli eroi o nelle narrazioni, situate in un tempo mitico ancora più remoto, dei favolosi viaggi degli Argonauti e delle imprese di Eracle» (1972, 91). Nel caso di Roma, però, sembra che ci sia una fusione di entrambi: non è solo la volontà del singolo – e quindi dei due gemelli – a portare i futuri Romani verso la fondazione della loro nuova patria, ma anche la volontà di parte della popolazione appartenente al regno di Numitore di distaccarsi dalla precedente madrepatria per cercare fortuna altrove. Si ricordino, per esempio, Dion., *Ant. Rom.*, 1, 85 e Liv., 1, 6.

Così fu anche per le origini di Roma, sulle quali si sbizzarrirono gli storici antichi di origine greca molto più di quelli di origine romana, elaborando miti sempre diversi. A detta di Dionigi d'Alicarnasso, che dedica un intero capitolo delle *Antiquitates Romanae* ad alcune delle versioni più famose,¹⁴ sono numerosi i fondatori attribuiti alla città di Roma, così tanti che si rischierebbe di essere prolissi nel ricordarli tutti.¹⁵ Tuttavia, da un'attenta analisi delle parole dell'autore, emerge un dato interessante, ossia che le fonti da lui riportate, benché più antiche di quelle romane, fossero propense a collocare la fondazione dell'*Urbs* nella dimensione del mito. Si può così facilmente dedurre che già nell'antichità gli storici fossero pienamente coscienti della natura leggendaria della narrazione. Alla luce di ciò, il racconto delle fonti latine deve essere letto con maggiore cautela, avendo sempre presente che dietro al grande merito di aver conferito al mito una dimensione unitaria, si celavano interessi non solo culturali, ma anche politici.

La differenza tra questi due tipi di fonti ha avuto origine, da un lato, dalla volontà dei Romani di formare una propria identità unificando la sto-

14 *Ant. Rom.*, 72, 1-5: «[1] ἀμφισβητήσεως δὲ πολλῆς οὐσης καὶ περὶ τοῦ χρόνου τῆς κτίσεως καὶ περὶ τῶν οἰκιστῶν τῆς πόλεως οὐδὲ αὐτὸς ὦμην δεῖν ὥσπερ ὁμολογούμενα πρὸς ἀπάντων ἐξ ἐπιδρομῆς ἐπελθεῖν. Κεφάλων μὲν γὰρ ὁ Γεργίθιος συγγραφεὺς παλαιὸς πάνυ δευτέρτα γενεᾶ μετὰ τὸν Ἰλιακὸν πόλεμον ἐκτίσθαι λέγει τὴν πόλιν ὑπὸ τῶν ἐξ Ἰλίου διασωθέντων σὺν Αἰνεΐα, οἰκιστὴν δὲ αὐτῆς ἀποφαίνει τὸν ἠγησάμενον τῆς ἀποικίας Ῥώμον, τοῦτον δ' εἶναι τῶν Αἰνεΐου παίδων ἕνα: τέτταρας δὲ φησὶν Αἰνεΐα γενέσθαι παῖδας, Ασκάνιον, Εὐρυλέοντα, Ῥωμόλον, Ῥώμον. εἴρηται δὲ καὶ Δημαγόρα καὶ Αγαθύλλω καὶ ἄλλοις συχροῖς ὅ τε χρόνος καὶ ὁ τῆς ἀποικίας ἠγεμῶν ὁ [2] αὐτός. ὁ δὲ τὰς ἱερεΐας τὰς ἐν Ἀργεὶ καὶ τὰ καθ' ἐκάστην πραχθέντα συναγαγὼν Αἰνεΐαν φησὶν ἐκ Μολοττῶν εἰς Ἰταλίαν ἐλθόντα μετ' Ὀδυσσεᾶ οἰκιστὴν γενέσθαι τῆς πόλεως, ὀνομάσαι δ' αὐτὴν ἀπὸ μιᾶς τῶν Ἰλιάδων Ῥώμης. ταύτην δὲ λέγει ταῖς ἄλλαις Τρωάσι παρακελευσαμένην κοινῇ μετ' αὐτῶν ἐμπρῆσαι τὰ σκάφη βαρυνομένην τῇ πλάνῃ. ὁμολογεῖ [3] δ' αὐτῶ καὶ Δαμαστής ὁ Σιγεὺς καὶ ἄλλοι τινεῖς. Αριστοτέλης δὲ ὁ φιλόσοφος Αχαιοὺν τινας ἱστορεῖ τῶν ἀπὸ Τροίας ἀνακομισαμένων περιπλέοντας Μαλέαν, ἔπειτα χειμῶνι βιαίω καταληφθέντας τῶς μὲν ὑπὸ τῶν πνευμάτων φερομένους πολλαχῆ τοῦ πελάγους πλανᾶσθαι, τελευτῶντας δ' ἐλθεῖν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς Ὀπικῆς, ὃς καλεῖται Λατίνιον ἐπὶ τῷ [4] Τυρρηρικῷ πελάγει κείμενος. ἀσμένους δὲ τὴν γῆν ἰδόντας ἀνεγκῦσά τε τὰς ναῦς αὐτόθι καὶ διατρίψαι τὴν χειμερινὴν ὥραν παρασκευαζομένους ἕαρος ἀρχομένου πλεῖν. ἐμπρησθεῖσάν δὲ αὐτοῖς ὑπὸ νύκτα τῶν νεῶν οὐκ ἔχοντας ὅπως ποιήσονται τὴν ἄπαρσιν, ἀβουλῆτῳ ἀνάγκῃ τοὺς βίους ἐν ᾧ κατήχθησαν χωρίῳ ἰδρῦσασθαι. συμβῆναι δὲ αὐτοῖς τοῦτο διὰ γυναικας αἰχμαλώτους, ἃς ἔτυχον ἄγοντες ἐξ Ἰλίου. ταύτας δὲ κατακαῦσαι τὰ πλοῖα φοβουμένας τὴν οἴκαδε τῶν Αχαιῶν ἄπαρσιν, ὡς εἰς δουλείαν ἀφιξιμένας. [5] Καλλίας δὲ ὁ τὰς Αγαθοκλέους πράξεις ἀναγράψας Ῥώμην τινα Τρωάδα τῶν ἀφικνουμένων ἅμα τοῖς ἄλλοις Τρωσὶν εἰς Ἰταλίαν γήμασθαι Λατίνῳ τῷ βασιλεῖ τῶν Ἀβοριγίνων καὶ γεννησά τρεῖς παῖδας, Ῥώμον καὶ Ῥωμόλον καὶ Τηλέγονον... οἰκίσαντας δὲ πόλιν, ἀπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆ θέσθαι τοῦνομα. Ξεναγόρας δὲ ὁ συγγραφεὺς Ὀδυσσεῶς καὶ Κίρκης υἱοὺς γενέσθαι τρεῖς, Ῥώμον, Ἀντεΐαν, Ἀρδείαν: οἰκίσαντας δὲ τρεῖς πόλεις ἀφ' ἑαυτῶν θέσθαι τοῖς κτίσμασι τὰς ὀνομασίας».

15 *Ant. Rom.*, 73, 1: «ἔχων δὲ πολλοὺς καὶ ἄλλους τῶν Ἑλληνικῶν παρέχεσθαι συγγραφῶν, οἱ διαφόρους ἀποφαίνουσι τοὺς οἰκιστὰς τῆς πόλεως, ἵνα μὴ δόξω μακροηγοεῖν ἐπὶ τοὺς Ῥωμαίων ἐλεύσομαι συγγραφεῖς. παλαιὸς μὲν οὖν οὔτε συγγραφεὺς οὔτε λογογράφος ἐστὶ Ῥωμαίων οὐδὲ εἷς: ἐκ παλαιῶν μὲντοι λόγων ἐν ἱεραῖς δέλτοις σωζομένων ἕκαστός τι παραλαβὼν ἀνέγραψεν».

ria nel mito di Romolo e Remo e, dall'altro, dall'intenzione di Ottaviano di riabilitare l'immagine di Romolo stesso, ma questi due aspetti non furono altro che facce della stessa medaglia. Il tentativo augusteo di revisione della leggenda della fondazione di Roma si colloca probabilmente negli anni intorno al 31 a.C., quando, secondo Cassio Dione (LIII, 16, 7),¹⁶ Ottaviano meditava di assumere il titolo di Romolo,¹⁷ che quattro anni dopo avrebbe rifiutato in favore di quello di Augusto,¹⁸ come riporta Svetonio (*Aug.*, 7).¹⁹ La figura del *princeps* Ottaviano iniziava a imporsi in maniera dirompente sulla scena letteraria dell'epoca spingendo in favore di una figura romulea a lui più simile, con conseguente reinterpretazione negativa del personaggio di Remo (Barcaro 2007, 30-2).²⁰

Per la mitologia ottavianea il problema non era tuttavia legato solo al riconoscimento del proprio fondatore in un Ottaviano-Romolo, quanto anche alla necessità di rendere nuovamente saldo lo spirito d'appartenenza romano all'indomani delle guerre civili, dimostrando la predominanza del legame sociale su quello familiare. Si presentava, di conseguenza, il bisogno di giustificare la nascita del popolo di Roma attraverso l'esclusione di chi romano non voleva o non poteva essere, ossia Remo. Ogni mito di fondazione che si rispetti necessita, poi, di un solo fondatore e questa dicotomia iniziale fu risolta proprio dall'uso del confine come strumento

16 LIII, 16, 7: «βουληθέντων γάρ σφων ἰδίως πως αὐτὸν προσειπεῖν, καὶ τῶν μὲν τὸ τῶν δὲ τὸ καὶ ἐσηγομένῳ καὶ αἰρουμένῳ, ὁ Καῖσαρ ἐπεθύμει μὲν ἰσχυρῶς Ῥωμύλος ὀνομασθῆναι, αἰσθόμενος δὲ ὅτι ὑποπέυεται ἐκ τούτου τῆς βασιλείας ἐπιθυμεῖν, οὐκέτ' αὐτοῦ ἀντεποιήσατο, ἀλλὰ Αὐγουστος ὡς καὶ πλεῖόν τι ἢ κατὰ ἀνθρώπους ὧν ἐπεκλήθη: πάντα γὰρ τὰ ἐντιμότερα καὶ τὰ ἱερώτατα αὐγουστα προσαγορεύεται. ἐξ οὗπερ καὶ σεβαστὸν αὐτὸν καὶ ἐλληνίζοντές πως, ὥσπερ τινα σεπτόν, ἀπὸ τοῦ σεβάζεσθαι, προσεῖπον».

17 Secondo l'analisi di Paul Martin (1994, 406-8), seguito da Elisabetta Todisco (2007, 450-1) la figura e il titolo di Romolo sono parte fondamentale per la costruzione del personaggio di Ottaviano: la scelta di non assumere tale appellativo sarebbe poi nata dalla volontà di non contrastare il senato con un aperto riferimento all'instaurazione di un nuovo regime monarchico.

Da questo punto di vista, una reinterpretazione del mito romuleo portata avanti dalle fonti su impulso del *princeps* è una conseguenza naturale del progetto propagandistico del futuro Augusto.

18 In riferimento alla questione sul titolo di Augusto si vedano anche Vell., II, 91; Cens., 21, 8 e tra gli studiosi moderni Giuseppe Zecchini (1996, 129-35) ed Elisabetta Todisco (2007).

19 *Aug.*, 7: «Postea Gai Caesaris et deinde Augusti cognomen assumpsit, alterum testamento maioris avunculi, alterum Munati Planci sententia, cum quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis, praevalisset, ut Augustus potius vocaretur, non tantum novo sed etiam ampliore cognomine, quod loca quoque religiosa et in quibus augurato quid consecratur augusta dicantur, ab auctu vel ab avium gestu gustave, sicut etiam Ennius docet scribens: 'Augusto augurio postquam incluta condita Roma est'».

20 Barcaro (2007, 29): «In effetti, in età augustea si registra una vera e propria riscrittura del mito del fratricidio, con il risultato di allontanarlo molto dalla sua versione originale - della quale, peraltro, la tradizione letteraria che ci è pervenuta conserva poche tracce».

di separazione identitaria interna alla stessa famiglia del primo sovrano di Roma.²¹

Nell'analisi delle fonti che seguirà, si andrà dunque a sottolineare, spiegando in maniera più dettagliata, come il punto focale della ricerca non debba essere il luogo in cui erano posizionati la fossa, le mura o il *pomerium* - o chiedersi se siano realmente esistiti -, ma quale ruolo essi ricoprissero nel mito, quale valore avessero per chi tale mitologia l'aveva voluta creare e cosa simboleggiassero per il popolo romano. Il fine ultimo da raggiungere è comprendere il valore identitario che la mitica morte di Remo conferì al confine cittadino - identificabile con il muro e/o con la fossa -, portando poi di conseguenza alla vera suggellazione dell'identità romana attraverso il *pomerium*.

A tale scopo sarebbe innanzi tutto necessario provvedere a scindere le uniche due versioni del mito accettate dalle fonti romane e filo-romane. Come è noto grazie a Dionigi di Alicarnasso, esisteva una versione più logica della storia, secondo cui, al momento di ricevere gli auspici per decidere chi sarebbe divenuto il sovrano della nuova città, scoppiò una battaglia tra i due schieramenti.²² Chi sosteneva Remo lo proclamava re per aver ricevuto gli auspici per primo, chi preferiva Romolo ne giustificava la predominanza in seguito all'avvistamento di un numero maggiore di uccelli (*Ant. Rom.*, 1, 87, 1-2). Lo scontro che ne scaturì portò alla tragica morte di Faustolo, padre adottivo dei gemelli, e dello stesso Remo:

ἀποθανόντος δ' ἐν τῇ μάχῃ Ῥώμου νίκην οἰκτίστην ὁ Ῥωμύλος ἀπὸ τε τοῦ ἀδελφοῦ καὶ πολιτικῆς ἀλληλοκτονίας ἀνελόμενος τὸν μὲν Ῥώμον ἐν τῇ Ῥεμορίᾳ θάπτει, ἐπειδὴ καὶ ζῶν τοῦ χωρίου τῆς κτίσεως περιείχεται, αὐτὸς δὲ ὑπὸ λύπης τε καὶ μετανοίας τῶν πεπραγμένων παρεῖς ἑαυτὸν εἰς ἀπόγνωσιν τοῦ βίου τρέπεται. (*Ant. Rom.*, 1, 87, 3)

Romolo, dopo un momento di sconforto seguito alla doppia perdita, rincuorato dalla madre adottiva, raccoglie con sé chi era rimasto e senza più distinzioni porta il nuovo popolo verso la fondazione di Roma. Tale variante è confermata anche da Livio, che solamente in poco più di una riga di testo spiega

21 Ciò che rende particolare il mito di Romolo e Remo è proprio la contesa dei due gemelli per la medesima porzione di suolo su cui fondare la città. Di norma ci si aspetterebbe, per esempio, un caso più simile a quello del mito greco di Dorieo e Cleomene: una volta scelto da parte del popolo il sovrano - in questo caso Cleomene -, il re mancato - Dorieo - decide di spostarsi per fondare una propria città. Nel caso di Roma neppure il giudizio divino porta Remo ad accettare la sconfitta. Ovviamente, la presenza di due fondatori è simbolica e ciò, come si vedrà successivamente, ha portato alla formulazione di numerose interpretazioni da parte degli studiosi moderni.

22 *Ant. Rom.*, 87, 4: «ὁ μὲν οὖν πιθανώτατος τῶν λόγων περὶ τῆς Ῥώμου τελευτῆς οὗτος εἶναί μοι δοκεῖ».

Inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem vertuntur; ibi in turba ictus Remus cecidit. (Liv., 1, 7, 2)²³

La scelta di non soffermarsi troppo sulla versione più logica, ma meno eroica del mito, deriva dal contesto storico in cui le fonti scrivono e dalla volontà di dare maggiore peso all'autorità di Romolo.²⁴ Una città fondata da un ragazzo che, peccando di superbia, aveva condotto il fratello e la propria famiglia adottiva alla rovina, di certo non era un inizio glorioso per Roma. Considerare, invece, la creazione del corpo civico romano e della sacralità dell'*Urbs* come successive al tentativo di Remo di disonorarne i confini attentando all'integrità del nuovo popolo, significava attribuire chiaramente alla persona di Romolo il ruolo di unico fondatore e protettore della città di Roma.²⁵

Secondo la maggioranza delle fonti, l'uccisione di Remo fu giustificata come punizione per avere egli deriso la funzione del fosso e/o del muro embrionale della città e averlo scavalcato. Sebbene le fonti non convengano sul luogo in cui Remo oltrepassò il confine,²⁶ tendono a concordare nel descrivere l'azione di scherno da lui perpetrata a danno del fratello, per poi separarsi nuovamente nel riconoscere in Romolo o nella figura del colono Celere colui che lo punì con la morte. A sostenere tale versione, seppur con le riserve appena illustrate, sono Diodoro Siculo, che narra la storia in maniera particolarmente dettagliata,²⁷ ancora una volta Livio e Dionigi

23 I passi di Livio e Dionigi d'Alicarnasso sarebbero dunque in sintonia con la versione attribuita a Licinio Macro dall'*Origo Gentis Romanae* (23, 5: «At vero Licinius Macer libro primo docet contentionis illius perniciosum exitium fuisse; namque ibidem obsistentes Remum et Faustulum interfectos»). A sostegno di questa tesi le teorie di Robert Ogilve (1965, 54, n. 6.3) e Philippe Bruggisser (1987, 85).

24 Per un'approfondita analisi delle fonti che influirono sulla 'corruzione' del mito in favore di o contro la politica augustea si veda Barcaro 2007, 38-47.

25 Il riferimento a Ottaviano inizia già a farsi strada: non solo per la ben nota consegna di tale titolo in suo favore avvenuta nel 2 a.C., ma per la generale idea del tentativo di guardare a Romolo come a colui che salvò il popolo romano dal male interno. Lo spettro delle guerre civili appena conclusesi e l'idea del sangue 'fraterno' versato si notano chiaramente nella figura di un Romolo vendicatore che riprende non solo un personaggio come quello di Silla, ma Ottaviano stesso. Si ricordino i tre episodi citati da Alessandra Barcaro, ossia le liste di proscrizione del 43 a.C, il massacro successivo al *bellum Perusinum* del 40 a.C. e la stessa battaglia di Azio del 31 a.C. (2007, 34-7).

26 Come si vedrà a breve, le fonti non concordano sulla scelta del luogo del salto: mentre Diodoro Siculo (8, 6) e Plutarco (*Rom.*, 10, 1-2) prediligono il fossato (τάφος), tutte le altre parlano di mura (nelle varianti *murus* e *moenia*).

27 8, 6: «Ὅτι ὁ Ῥωμύλος κτίζων τὴν Ῥώμην τάφρον περιέβαλε τῷ Παλατίῳ κατὰ σπουδὴν, μὴ τινες τῷ περιόικων ἐπιβάλωνται κωλύειν αὐτοῦ τὴν προαίρεσιν. ὁ δὲ Ῥέμος βαρέως φέρων ἐπὶ τῷ διεσφάλλῃ τῶν πρωτείων, φθονῶν δὲ ταῖς εὐτυχίαις τοῦ ἀδελφοῦ, προσίων τοῖς ἐργαζομένοις ἐβλασφήμει· ἀπεφῆνατο γὰρ στενὴν εἶναι τὴν τάφρον, καὶ ἐπισφαλῆ ἔσσεσθαι τὴν πόλιν, τῶν πολεμίων ῥαδίως αὐτὴν ὑπερβαινόντων. ὁ δὲ Ῥωμύλος ὠργισμένος ἔφη, Παραγγελλῶ πᾶσι τοῖς πολίταις ἀμύνασθαι τὸν ὑπερβαίνειν ἐπιχειροῦντα. καὶ πάλιν

d'Alicarnasso,²⁸ i poeti elegiaci del periodo augusteo Properzio,²⁹ Tibullo,³⁰ e Ovidio,³¹ e, circa un secolo più tardi rispetto a questi ultimi, Plutarco,³² nonché tutte le fonti successive. Tra queste narrazioni, si distingue per dovizia di particolari e per chiarezza quella di Livio, che può essere usata come rappresentativa del mito in generale:

vulgatior fama est ludibrio fratris Remum novos transiluisse muros; inde ab irato Romulo, cum verbis quoque increpitans adiecisset 'sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea', interfectum. [3] ita solus potitus imperio Romulus; condita urbs conditoris nomine appellata. (1, 7, 2-3)

Le parole che sembrano colpire maggiormente l'immaginario degli autori riportanti il testo, così come l'attenzione degli studiosi moderni, sono quelle pronunciate da Romolo dopo aver colpito il fratello che aveva osato attraversare il muro. Il motivo è subito chiaro: Remo stava compiendo l'atto tipico di un *hostis* valicando quelle che, sebbene non proprio evidenti, erano

ὁ Ῥέμος τοῖς ἐργαζομένοις ὀνειδίζων ἔφη στενήν κατασκευάζειν τὴν τάφρον· εὐχερῶς γὰρ ὑπερβήσεσθαι τοὺς πολεμίους· καὶ γὰρ αὐτὸς ῥαδίως τοῦτο πράττειν· καὶ ἅμα ταῦτα λέγων ὑπερήλατο. ἦν δέ τις Κέλερος, εἷς τῶν ἐργαζομένων, ὃς ὑπολαβὼν, Ἐγὼ δέ, φησί, ἀμύνομαι τὸν ὑπερπηδῶντα κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως, καὶ ἅμα ταῦτα λέγων ἀνέτεινε τὸ σκαφεῖον καὶ πατάξας τὴν κεφαλὴν ἀπέκτεινε τὸν Ῥέμον».

28 *Ant. Rom.*, 1, 87, 4: «ὁ μὲν οὖν πιθανώτατος τῶν λόγων περὶ τῆς Ῥώμου τελευτῆς οὗτος εἶναι μοι δοκεῖ. λεγέσθω δ' ὅμως καὶ εἰ τις ἐτέρως ἔχων παραδέδοται. φασὶ δὴ τινες συγχωρήσαντ' αὐτὸν τῷ Ῥωμύλῳ τὴν ἡγεμονίαν, ἀχθόμενον δὲ καὶ δι' ὀργῆς ἔχοντα τὴν ἀπάτην, ἐπειδὴ κατεσκευάσθη τὸ τεῖχος φλαῦρον ἀποδείξει τὸ ἔρμα βουλόμενον, Ἀλλὰ τοῦτό γ', εἰπεῖν, οὐ χαλεπῶς ἂν τις ἡμῖν ὑπερβαίῃ πολέμιος, ὡσπερ ἐγώ: καὶ αὐτίκα ὑπεραλέσθαι: Κελέριον δέ τινα τῶν ἐπιβεβηκότων τοῦ τεύχους, ὃς ἦν ἐπιστάτης τῶν ἔργων, Ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν πολέμιον οὐ χαλεπῶς ἂν τις ἡμῶν ἀμύνοιτο, εἰπόντα, πλήξαι τῷ σκαφεῖῳ κατὰ τῆς κεφαλῆς καὶ αὐτίκα ἀποκτεῖναι: τὸ μὲν δὴ τέλος τῆς στάσεως τῶν ἀδελφῶν τοιοῦτο λέγεται γενέσθαι».

29 *El.*, 3, 9, 50: «eductosque pares silvestri ex ubere reges, / ordiar et caeso moenia firma Remo, / celsaque Romanis decerpta palatia tauris, / crescet et ingenium sub tua iussa meum».

30 *Carm.*, 2, 5, 23-4: «Romulus aeternae nondum formauerat urbis / moenia, consorti non habitanda Remo».

31 *Fast.*, 4, 835-48: «augurio laeti iaciunt fundamina cives, / et novus exiguo tempore murus erat. / hoc Celer urget opus, quem Romulus ipse vocarat, / 'sint' que, 'Celer, curae' dixerat 'ista tuae, / neve quis aut muros aut factam vomere fossam / transeat; audentem talia dede neci.' / quod Remus ignorans humiles contemnere muros / coepit, et 'his populus' dicere 'tutus erit?' / nec mora, transiluit: rutro Celer occupat ausum; / ille premit duram sanguinulentus humum. / haec ubi rex didicit, lacrimas introrsus obortas / devorat et clausum pectore volnus habet. / flere palam non volt exemplaue fortia servat, / 'sic' que 'meos muros transeat hostis' ait».

32 *Rom.*, 10, 1: «ἐπεὶ δ' ἔγνω τὴν ἀπάτην ὁ Ῥέμος, ἐχαλέπαινε, καὶ τοῦ Ῥωμύλου τάφρον ὀρύττοντος ἢ τὸ τεῖχος ἔμελλε κυκλοῦσθαι, τὰ μὲν ἐχλεύαζε τῶν ἔργων, τοῖς δ' ἐμποδῶν ἐγένετο. τέλος δὲ διαλλόμενον αὐτὸν οἱ μὲν αὐτοῦ Ῥωμύλου πατάξαντος, οἱ δὲ τῶν ἐταίρων τινὸς Κέλερος, ἐνταῦθα πεσεῖν λέγουσιν».

le mura della nuova città,³³ il confine di separazione tra chi poteva considerarsi romano e chi no.³⁴ L'atto di scherno verso il fratello/re si carica così di un significato e una gravità più profondi. Come anche Gianluca De Sanctis sottolinea, riportando quale metro di paragone la storia dell'affronto che il fondatore Poimandro subì durante la costruzione del muro della propria città da parte dell'architetto Policrito, ciò che convince Romolo, o Celere per lui, ad agire così repentinamente è il gesto di Remo di passare oltre le *moenia* (2015, 121-3).³⁵ Il nuovo re, infatti, a suggello della punizione inflitta al gemello, pronuncia la frase «sic deinde, quicumque alius transiit moenia mea» (Liv., 1, 7, 2), «così d'ora in avanti, perisca chiunque varcherà le mie mura», che sembra avere funzione congiunta di maledizione e avvertimento per i nemici.³⁶ Come va considerata, dunque, tale azione?

Di tesi in merito ne sono state elaborate numerose e molto differenti: secondo lo studio di Mommsen (1881), per esempio, il mito racchiuderebbe in sé il tentativo di giustificazione della nascita della coppia di magistrati tipica dell'età repubblicana, mentre per Paul Kretschmer (1909, 301), ripreso in seguito da Timothy Wiseman (1995, 117-8),³⁷ esso andrebbe interpretato come la spiegazione di un antico sacrificio umano, il primo della storia di Roma. Per Joachim Classen (1963) poi, lo scopo sarebbe stato quello di screditare la monarchia, personificata nella figura di un assassino.³⁸ A queste tesi si aggiungono quelle dal taglio maggiormente

33 Si parla qui solo di muro e non di fosso perché Livio, come anche la maggioranza degli autori latini fa riferimento solamente alle mura e a nient'altro.

34 Barcaro (2007, 38 e n. 3) propone il paragone con un *exemplum* usato da Quintiliano nelle *Institutiones* (4, 4, 4), secondo cui l'atto di un forestiero di scavalcare le mura sarebbe stato punibile con la pena di morte: «lex aperte scripta est, ut peregrinus qui murum ascenderit morte multetur». In realtà, già in Ovidio è chiaro che Romolo consideri Remo un *hostis*: «'sic' que 'meos muros transeat hostis' ait» (*Fast.*, 4, 848).

35 Per la narrazione del mito dell'ecista della città beota Poimandria si faccia riferimento a Plut., *Quaes. Gr.*, 37.

36 Ogni versione del mito presenta piccole variazioni: come detto in precedenza dipende dalla volontà dell'autore di attribuire o meno a Romolo l'omicidio del fratello. Cfr. Ovidio, che fa pronunciare a Romolo un primo avvertimento e, solo dopo il delitto messo in atto da Celere, pronuncia una frase simile a quella presente in Livio (*Fast.*, 4, 835-48); per Diodoro Siculo, invece, Romolo avrebbe proferito la condanna al momento stesso dell'uccisione di Remo.

37 Tesi che si basa largamente e maggiormente sulla lettura dell'*Epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC libri duo* di Floro (1, 1, 8) e su Properzio (3, 9, 50), entrambe fonti che, però, possono essere interpretate diversamente da come proposto da Kretschmer e Wiseman. Il fatto che ci si riferisca a Remo come *prima victima* o che Properzio affermi *caeso moenia firma Remo*, non implica l'obbligo di considerare Remo come l'oggetto di un sacrificio, ma lo si potrebbe considerare, come si vedrà a breve, il primo a essere caduto, ma in qualità di nemico del popolo romano.

38 Altre ipotesi interessanti, ma non importanti per questo articolo, sono state mosse da Bartold Georg Niebuhr (1873), Wilhelm Schulze (1904) e da numerosi indoeuropeisti capitanati da Georges Dumézil (1966).

antropologico e sociologico di Augusto Frascchetti (2002) e di Gianluca De Sanctis (2015) che a lui si ricollega.

L'approccio di Frascchetti sottolinea la presenza nel mito di un passaggio metaforico da una vita animale a una regale attraverso la dovuta eliminazione di colui che non riesce a essere membro della comunità sottostando alle regole da essa imposte (2002, 32-5).³⁹ Mentre Romolo accoglie pienamente questa evoluzione, Remo resta a uno stato primordiale: è ancora un *lupercus* che non conoscendo «il mondo composto e ordinato della città, non ne comprende conseguentemente il valore 'inaugurato' delle mura» (2002, 34).⁴⁰ Ci si trova così, aggiunge De Sanctis, di fronte a una separazione tra «stato di natura», rappresentato da Remo, e «stato di cultura», raffigurato da Romolo (2015, 105).

Per quanto tale teoria possa sembrare la più convincente, essa presenta il rischio non solo di privare Remo della coscienza dell'atto compiuto, ma di innalzare Romolo a figura regale già formata, conscia del proprio compito e che agisce lucidamente e freddamente. Forse da preferire è la tesi di Alessandra Barcaro (2007), che si è occupata della rivalutazione positiva del personaggio di Romolo in età augustea. Secondo la sua teoria, la maggior parte degli autori che fecero parte del circolo letterario di Mecenate o si trovarono a respirare l'atmosfera culturale proposta da Ottaviano avevano in mente una rappresentazione del fondatore di Roma più simile a quella liviana (2007, 38-9). Un Romolo impulsivo, che uccide il fratello «sotto la momentanea e accecante spinta dell'ira, non in seguito a un ragionamento lucidamente e razionalmente perseguito» (2007, 38). Gli autori antichi che affermano il contrario e privano il fondatore di Roma di una tale scusante legata alla provocazione del fratello e alla volontà di difesa dell'*Urbs* sono quasi tutti vissuti prima di Ottaviano⁴¹ o, in rari casi come per Ovidio, sono appartenuti alla schiera degli oppositori del *princeps*.⁴²

La versione del mito che più si affermò tra le fonti giunte fino a oggi segue le direttrici indicate da Augusto e dalla sua cerchia di letterati, quella che vede Romolo costretto dall'atto di sfida del fratello a compiere

39 Lo studioso parte a sua volta da un'idea di Dominique Briquel (1980, 294-300; 1990, 176), che rivede in Remo la figura di un giovane senza regole incapace di far parte di una società ordinata e, quindi, costretto a perire prima di raggiungere l'età adulta.

40 Secondo le fonti antiche, difatti, la vita agreste dei due gemelli era legata proprio alla partecipazione al rito in onore del dio Pan Linceo, i *Lupercalia*. Cfr., per esempio, Liv., 1, 5; Dion., *Ant. Rom.*, 1, 80, 1-2; Plut., *Rom.*, 21, 4.

41 Primo tra tutti Cicerone, che in chiave anti-monarchica dipinge Romolo con i colori della tirannide e spiega il salto di Remo come un puro alibi, una scusante usata dal sovrano per giustificare il fratricidio (*Off.*, 3, 10, 41).

42 Ovidio, come giustamente sottolinea Barcaro, pur condannando chiaramente l'atto di Romolo nell'epodo 7 datato solitamente 38 a.C. - e, dunque, in pieno clima di guerre civili -, successivamente riabilita la figura del re romano come del tutto positiva (2007, 39-40).

l'inimmaginabile pur di proteggere il proprio popolo. Qui, sotto l'occhio vigile del *princeps*, sorge l'identità dei Romani: essa scaturisce da una vera e propria opera di selezione del 'cosa dire e come dirlo'. Non si tratta di un semplice 'indottrinamento' dei letterati, ma della formazione di una 'storia intenzionale'. Questo concetto, introdotto per la prima volta da Hans-Joachim Gehrke per la storia greca antica, è definito dallo stesso come

Geschichte, die ein wesentliches Element von Selbstvergewisserung, Ortsbestimmung und Identitätsstiftung und -wahrung ist (1994, 257)

di un gruppo in quanto tale e presenta caratteristiche applicabili perfettamente alla storia riportata dalle fonti legate alla figura di Augusto. L'intento è quello di mostrare la necessità del nuovo popolo di definirsi e per fare ciò viene usato Remo, che pur condividendo il sangue del fondatore di Roma, in seguito alla scelta di autoescludersi e di auto-definirsi *hostis*, è considerato *alter*. A far sì che avvenga questa divisione è proprio il confine cittadino simboleggiato dal muro.

Come affermato all'inizio di questo capitolo, in realtà le fonti non concordano sulla natura del confine scavalcato da Remo, ma il fatto che la maggioranza faccia riferimento a delle mura aiuta a comprendere il carattere emblematico delle stesse. Nel momento in cui Romolo, tracciando un solco con l'aratro, fa il gesto di gettare la terra al suo esterno, la terra stessa, accumulata ai bordi, ha in sé la valenza semantica di un vero e proprio muro e l'atto di Remo si configura a tutti gli effetti come un attacco nemico, una violazione dei limiti cittadini.⁴³ Per comprendere meglio la questione nel dettaglio sarà necessario, partendo dalla teoria di Gianluca De Sanctis in merito al valore del muro, proseguire poi con un'interpretazione simbolica.

Interrogandosi sul motivo per cui il salto debba essere accompagnato dalla pena di morte, lo studioso si concentra non solo sull'analisi della terminologia usata dalle fonti per la descrizione di tale confine, ma anche sul significato conferito allo stesso dalle analisi moderne (De Sanctis 2015, 153-64). Secondo tali studi le mura non sarebbero esclusivamente un limite terreno, ma anche un oggetto *sacrum*, ossia marcato da una sacralità religiosa solitamente tipica del *pomerium*.⁴⁴ A questa analisi, si oppone fortemente De Sanctis, sottolineando la *sanctitas* delle stesse e spiegando che il neonato muro, nella forma primordiale presentata da Plu-

43 Il muro romuleo potrebbe essere inteso come una rappresentazione letteraria del muro augusteo: certamente a quel tempo i tratti dell'antica cinta muraria non erano più visibili, ma nel momento della descrizione il *murus* appare quasi già formato. Le fonti non fanno riferimento a un muro embrionale, né lo connotano con aggettivi che ne denotino lo stato primordiale o la fragilità: esso è *murus* o *moenia*. Si erge dunque a simbolo del solido potere augusteo piuttosto che a quello acerbo di Romolo.

44 A tal proposito di rimanda a Solazzi (1953) e Carandini (1997, 660; 2000).

tarco o in quella già stabile descritta da Ovidio, sarebbe stato fin dall'inizio *sanctum*, ossia una di quelle *res* «'sorrette' da una sanzione». L'azione di scavalcarlo avrebbe avuto dunque non solo il significato di gesto di scherno verso Romolo, ma sarebbe stata considerata come un vero attentato alla sicurezza cittadina, punibile con la morte in quanto soggetta alla legge umana e non a quella divina (154-6). La differenza tra *sacrum* e *sanctum* è evidentemente rilevante, ma i due termini hanno spesso subito, anche nell'antichità, delle sovrapposizioni di significato: ciò che era sacro, in quanto consacrato a un dio, poteva essere assimilato a ciò che era santo, anche se il contrario non sempre sussisteva.⁴⁵ Il motivo è subito spiegato:

mentre il violatore del *sacrum* viene assimilato alla *res sacra* che ha violato e 'abbandonato' al dio a cui essa era consacrata, il violatore del *sanctum* resta vincolato al mondo profano, per cui non sono gli dèi, ma i cittadini a farsi carico della sua persona e a mettere in atto la sanzione. (156)

Di conseguenza, come spiega De Sanctis, la 'maledizione' romulea lanciata al fratello appena ucciso, il «sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea», sarebbe la prima norma della società romana.

Si potrebbe, però, non concordare con questa affermazione osservando, d'altro canto, che le mura, se non addirittura il *pomerium* che le precede, siano il vero motivo per cui Romolo pronuncia un tale verdetto. Se è il muro a essere, così come definito da Plutarco, ἄβατον καὶ ἱερὸν (*Quest. Rom.*, 27)⁴⁶ - dunque *sanctus* per i Romani - e Remo, per dimostrare la sua volontà di non adesione al nuovo ordine dettato dal fratello, lo supera, allora il primo comandamento della città risiede nel muro stesso. Nel ruolo del fondatore è intrinseco, infatti, quello del 'separatore': come Giove mise ordine al caos,⁴⁷ attraverso l'introduzione dei confini cittadini e la creazione di norme per le società che si stanziavano al loro interno, così Romolo dettò la sua legge non appena tracciò il solco da cui successivamente scaturirono le mura. Si potrebbe inoltre aggiungere che, tuttavia, a

45 Si veda la testimonianza di Elio Gallo riportata da Festo, *De Verb.*, 348 L.

46 *Quest. Rom.*, 27: «τὰς δὲ πύλας οὐ νομίζουσιν; ἢ καθάπερ ἔγραψε Βάρρων τὸ μὲν τεῖχος ἱερὸν δεῖ νομίζειν, ὅπως ὑπὲρ αὐτοῦ μάχωνται προθύμως καὶ ἀποθνήσκουσιν; οὐτῶ γὰρ δοκεῖ καὶ Ῥωμύλος ἀποκτείνει τὸν ἀδελφὸν ὡς ἄβατον καὶ ἱερὸν τόπον ἐπιχειροῦντα διαπηδᾶν καὶ ποιεῖν ὑπερβατὸν καὶ βέβηλον. τὰς δὲ πύλας οὐχ οἶόν τ' ἦν ἀφιερῶσαι, δι' ὧν ἄλλα τε πολλὰ τῶν ἀναγκαίων καὶ τοὺς νεκροὺς; ἐκκομίζουσιν. ὅθεν οἱ πόλιν ἀπ' ἀρχῆς κτίζοντες, ὅταν ἂν μέλλωσι τόπον ἀνοικοδομεῖν ἐπίασιν ἀρότρῳ, βούην ἄρρενα καὶ θήλειαν ὑποζεύξαντες; ὅταν δὲ τὰ τεῖχη περιορίζωσι, τὰς τῶν πυλῶν χώρας διαμετροῦντες τὴν».

47 Una breve, ma esauriente panoramica sull'ambivalenza del ruolo di Zeus/Giove come portatore simultaneamente di ordine e divisione è stata fatta da De Sanctis (2015, 32-5).

differenza del padre degli dei,⁴⁸ l'atto di Romolo di creare il primo confine della città, acquisisce valore proprio dal salto del fratello: il suo rivelarsi ostile al nuovo centro abitato è, in realtà, un modo per schierarsi contro la comunità che lo ha fondato. Se, infatti, il tracciato del solco fu scavato da Romolo, la costruzione delle mura fu, invece, un atto comune.⁴⁹ Non era stato solamente il gesto del futuro re a rendere sante le *moenia*, ma la presenza di un popolo a conferire un tale valore al luogo. Dopo tutto, se nessuno avesse deciso di seguire Romolo, Roma non sarebbe mai nata. La scelta delle fonti di narrare della morte di Remo per mano del fratello serve proprio a indicare che il legame tra i propri membri, tra persone che avevano scelto, volendolo, di far parte dell'*urbs* recentemente formata, fosse più forte del legame tra i due gemelli.⁵⁰ Qui si opera una scelta, quella di cui si è già parlato in precedenza, ossia essere con o contro Roma e Remo decide di schierarsi contro, non accettando il muro e, dunque, non riconoscendo alcun potere al popolo romano. Si assiste così a un vero e proprio scontro, ma non tra l'età umana dei primordi e quella della civilizzazione - come già ricordato con la definizione di De Sanctis (2015, 104-5) -, bensì tra il diritto naturale, rappresentato dai vincoli di sangue, e quello positivo, imposto dal fondatore.⁵¹

4 *Dulcis in fundo, il pomerium*

Tornando ora al *pomerium*, si ha la sensazione di avere tra le mani una visione dell'argomento a tratti cristallina e a tratti resa difficoltosa dalla fitta nebbia di discrepanze di opinioni sul tema. Il problema è sicuramente legato, come già notato in precedenza, tanto alla discordanza delle fonti antiche, quanto a quella degli studi moderni (Antaya 1980, 185). È stato constatato come, al mutare del punto di osservazione del *pomerium*, pur mantenendo l'etimo della parola invariato, mutino il suo ruolo e la sua collocazione.⁵² Non cambiano la sua natura e la sua sacralità, elementi che

48 Sulla figura di Zeus/Giove in generale si faccia riferimento a Arthur Bernard Cook (1914-25) e a Eugene Fehrle, Konrat Ziegler, Otto Waser (1924-37, 6, 564-759).

49 Secondo Ovidio solo l'atto del tracciare il solco è opera di Romolo, mentre la vera e propria costruzione delle mura sarebbe il frutto di un lavoro di gruppo: «augurio laeti iacinti fundamina cives, / et novus exiguo tempore murus erat» (*Fast.*, IV, 835-6).

50 Già De Sanctis ha notato l'importanza del legame 'intracomunitario' opposto a quello familiare in conclusione del suo studio (2015, 166).

51 Sembra di osservare nuovamente quella separazione, presente già nel dramma sofocleo Antigone, tra il prevalere dell'amore familiare, visto come forza che sconvolge l'ordine sociale, e la legge umana.

52 Come constatato in precedenza, il limite di tali studi è dovuto non solo alla difficoltà causata dal contrasto delle fonti antiche per ciò che concerne l'etimologia, ma anche dall'im-

lo differenziano dal muro e dal solco, pur non modificandone il rapporto di interdipendenza. Cercando una spiegazione a questo vincolo che li lega, non basterà accettare una definizione di limite a livello etimologico, ma sarà necessario analizzare il concetto di *pomerium* contestualizzandolo nel periodo storico delle le fonti che ne parlano.⁵³

Dall'analisi operata si ha la sensazione che il tracciato pomeriale originale fosse andato totalmente perduto già all'epoca in cui scrissero le fonti a noi giunte, ma nonostante ciò, l'idea di *pomerium* che tali autori presentano sembra essere piuttosto concreta.⁵⁴ Il confine sacro di Roma da loro descritto coincide quasi con le mura cittadine e una tale identificazione potrebbe essere derivata dai numerosi ampliamenti dei confini dell'*Urbs* e dello stato romano susseguitisi nel tempo.⁵⁵ Sebbene non ci fosse più traccia del *pomerium* romuleo in epoca Repubblicana senza dubbio erano presenti *signacula* e *termini* che fungevano da limiti tangibili per il circuito pomeriale, allargatosi e modificatosi con i rispettivi ampliamenti della città (Bettini 2011, 84-5).

Quello che, però, ci si aspetterebbe di trovare è la presenza di un *pomerium* che segua secondo l'*Etrusco rito* il tracciato dell'*orbis* primordiale, un limite immateriale ottenuto ritualmente, ma non ancora fissato normativamente. Se, come ormai molti studiosi affermano, il *pomerium* seguiva e riproponeva internamente alle mura il cerchio protettivo dell'*orbis*, allora si configurava esso stesso come prima protezione fisica e sacra dell'*Urbs*.⁵⁶ Non solo: seguendo la teoria di Marta Sordi sarebbe più preciso affermare che

Prima che la città esista nei suoi edifici e nelle sue mura essa esiste come spazio 'intra agrum effatum', come spazio sacro consacrato per gli

possibilità di collocare un punto di partenza da cui osservare il *pomerium*.

53 L'uso dei testi antichi è, infatti, fondamentale, ma va messo in pratica con una particolare attenzione a non dimenticare che ciascuno di essi sia strettamente vincolato al periodo in cui fu scritto.

54 Pur essendo precedenti a Plutarco (*Rom.*, 11) e Tacito (*Ann.*, 12, 24), che tra tutte le fonti antiche sono quelle più precise nel descrivere il tracciato seguito dai *termini* pomeriali.

55 Analizzando il passo tacitano Maurizio Bettini afferma: «He concludes by saying that 'the pomerium grew in proportion to the fortunes (*pro fortuna*)' of Rome. This is precious evidence not only for the historical information it provides (even if this too has provoked much debate)! What is interesting is the cultural configuration that emerges from it: the *pomoerium* is placed in correspondence with the boundary of the empire. The religious limit of the city, created together with the sulcus *primigenius* traced out by the founder, obtains through a kind of proportional relationship with what stands outside - all the lands that the Romans are capable of conquering. In Roman conception, in marking out the *pomoerium* Romulus simultaneously anticipates - or better, predetermines - the external space the Romans are destined to gain control of, in proportion to their growing *fortuna*. ».

56 In merito all'*etrusco rito* e al carattere dell'*orbis* si vedano Bettini 2011, 85-9 e De Sanctis 2015, 163-4.

auspicia urbana, di cui il pomerio è, per Messalla e per Varrone come per Livio (v, 52,15), il limite. Dove sono gli *auspicia urbana* c'è la città. Il pomerio è l'*orbis urbis principium*: esso è pertanto, indissolubilmente, legato con la fondazione. (1987, 202)

La sua funzione era, dunque, quella di proteggere il cuore della città e il popolo che esso racchiudeva. Proprio per questo motivo, tornando alla leggenda dei gemelli, nulla vieterebbe di pensare che nel mito rielaborato in età ottavianea esso sia, seppur preesistente al muro, suggellato dalla reazione di Romolo e dalla decisione di applicare il principio «sic deinde quicumque alius transiliet moenia mea» (Liv., 1, 7, 2).⁵⁷ È, infatti, necessario pensare al *pomerium* romuleo sotteso alla descrizione di molte fonti di età augustea come a un limite incorporeo e intangibile: non si sa dove si trovi o come sia fatto, ma si è certi della sua esistenza. E l'azione del fondatore di Roma lo conferma. Il motivo è subito chiaro se si analizza la storia dei due fratelli a partire dalle origini della loro disputa.

Fin dall'inizio della leggenda, i due gemelli sono descritti dalle fonti come inseparabili e sembrano andare 'd'amore e d'accordo', almeno fino al momento in cui realizzano di essere entrambi discendenti di Numitore e possibili aspiranti al trono. Il repentino cambio di scena è spesso giustificato con l'insanabile cupidigia di potere - *regni cupido* - che caratterizza gli uomini e che porta anche i consanguinei a macchiarsi di fratricidio (Liv., 1, 6, 4).⁵⁸ Di conseguenza, a rendere Remo *hostis* non è solo l'atto di scherno compiuto nei confronti del fratello, ma il sangue reale che scorre nelle sue vene: quest'ultimo particolare fa di lui l'unico altro membro della comunità deputato a detenere 'legalmente' l'*imperium* oltre a Romolo stesso. Poiché, però, a vincere nella corsa al regno fu proprio Romolo, la sua ingerenza fu vista come il tentativo di far prevalere il proprio potere ormai delegittimato su quello dell'erede legittimo. Si rende così inevitabile lo scontro e il valore del salto acquisisce una nuova sfumatura.

Si è già visto che le fonti definiscono l'atto di Remo ed egli stesso come *hostis* e ciò deriva dal fatto che egli vada contro l'idea principe della creazione del confine, ossia la sua invalicabilità: non solo in segno di scherno, ma armato di cattive intenzioni Remo è il primo nemico mitico di Roma. La *sanctitas* delle mura richiede che il suo atto sia punito nell'immediato, ma ancor più il suo essere potenzialmente re, il suo agire da portatore di un *imperium* corrotto fa sì che Romolo compia, uccidendolo, il primo atto di

57 Ov., *Fast.*, IV, 837-40: «hoc Celer urget opus, quem Romulus ipse vocarat, / 'sint' que, 'Celer, curae' dixerat 'ista tuae, / neve quis aut muros aut factam vomere fossam / transeat; audentem talia dede neci'».

58 Liv., 1, 6, 4: «Intervenit deinde his cogitationibus avitum malum, regni cupido, atque inde foedum certamen coortum a satis miti principio».

delimitazione fisica di un *pomerium* fino ad allora immateriale.⁵⁹ Alla luce della rielaborazione riconducibile parzialmente alle fonti di età ottaviana, il primo re di Roma sancisce così il nuovo limite dell'*urbs* inteso come luogo deputato unicamente alle attività della città, protetto dagli dei e chiuso ai nemici, *sacer* e intoccabile.⁶⁰ È questo il momento in cui Remo si autoesclude, non solo dal territorio cittadino, ma dalla società romulea, obbligando con questo suo atto il proprio fratello e il suo popolo a riconoscerlo come esterno al confine del solco/muro e ancor più al limite pomeriale. Egli è l'*alter* non integrabile all'interno della comunità.⁶¹

Al grido di Remo di non appartenenza al nuovo regno, Romolo e il suo popolo rispondono con la definitiva presa di coscienza di essere diversi da ciò che erano in precedenza. Non più Alba Longa né *Lavinium*, non più Latini, ma Romani, vincolati vicendevolmente da un legame più forte del sangue.

Bibliografia

- Assmann, Jan (1988). «Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität».
Assmann, Jan; Hölscher, Tonio (Hrsgg.), *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-19.
- Assmann, Jan (1992). *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck'sche.
- Antaya, Roger (1980). «The Etymology of *Pomerium*». *The American Journal of Philology*, 101 (2), 184-9.
- Barcaro, Alessandra (2007). «La morte di Remo in età augustea». *Rivista di cultura classica e medioevale*, 49 (1), 29-48.
- Bettini, Maurizio (2011). «Missing Cosmogonies. The Roman Case?». *Archiv für Religionsgeschichte*, 13, 69-92.
- Briquel, Dominique (1980). «Trois études sur Romulus in Recherches sur les religions de l'Antiquité classique». Bloch, Raimond (éd.), *Hautes Etudes du Monde Gréco-romain*, 10. Genève: Librairie Droz; Paris: Librairie Champion.

59 Per un ulteriore approfondimento della questione mura *sanctae* e *pomerium sacer* si faccia riferimento a Pierre Grimal 1959, 43-8, tenendo, però, conto della nota apportata al suo lavoro da Sisani (2014, 376, n. 87).

60 All'identificazione del limite pomeriale con l'*urbs*, fa riferimento Sisani (2014, 373) affermando che «entrambi gli aspetti - augurale e giuridico - connaturati al limite pomeriale risiedono in quella che può considerarsi la funzione strutturale del *pomerium*, il quale si identifica con il confine stesso dell'*urbs*».

61 Il fatto che le fonti preferiscano parlare di solco o muro e non nominino il *pomerium* è proprio dovuto al fatto che quest'ultimo, inizialmente, fosse più difficile da percepire a livello mentale: sia il solco, sia il muro sono oggetti concreti e visibili che definiscono il territorio creando un confine materiale, cosa che il limite pomeriale, sempre facendo riferimento al momento mitico della fondazione di Roma.

- Bruggisser, Philippe (1987). *Romulus Servianus: la légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius: mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt.
- Carandini, Andrea (1997). *La nascita di Roma: dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*. Torino: Einaudi.
- Carandini, Andrea (2000). «'Res sanctae' e 'res religiosae'». Carandini, Andrea; Cappelli, Rosa (a cura di), *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*. Milano: Electa, 293.
- Classen, Joachim C. (1963). «Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus». *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, 447-57.
- Cook, Arthur B. (1914-25). *Zeus: a study in ancient religion*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Sanctis, Gianluca (2007). «Solco, muro, pomerio». *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité (MEFRA)*, 119 (2), 503-26.
- De Sanctis, Gianluca (2009). «Mos, imago, memoria: un esempio di come si costruisce la memoria culturale a Roma». *Abiti, corpi, identità*, 1000-26.
- De Sanctis, Gianluca (2015). *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*. Roma: Carocci Editore.
- Dumézil, Georges (1966). *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris: Payot.
- Fraschetti, Augusto (2002). *Romolo, il fondatore*. Roma-Bari: Laterza.
- Fehrle, Eugene; Ziegler, Konrat; Waser, Otto (1924-37). «Zeus». Roscher, Wilhelm Heinrich (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. 6., U-Z und Nachträge. Leipzig: B.G. Teubner Verlag.
- Galinsky, Karl (ed.) (2016). *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Gehrke, Hans-Joachim (1994). «Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern». *Saeculum*, 45, 239-64.
- Gehrke, Hans-Joachim (2001). «Myth, history, and collective identity: uses of the past in ancient Greece and beyond». *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, 286-313.
- Gehrke, Hans-Joachim (2014). *Geschichte als Element antiker Kultur. Die Griechen und ihre Geschichte(n)*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Grimal, Pierre (1959). «L'enceinte servienne dans l'histoire urbaine de Rome». *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité (MEFRA)*, 71, 43-64.
- Halbwachs, Maurice (1950). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Kent, Roland G. (1913). «The Etymological Meaning of Pomerium». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 44, 19-24.
- Kretschmer, Paul (1909). «Remus und Romulus». *Glotta*, 1, 288-303.
- Labate, Mario (1972). «L'iniziativa individuale nella colonizzazione greca come 'topos' narrativo». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 2 (1), 91-104.

- Magdelain, André (1976-77). «Le pomerium arcaïque et le mundus». *Publications de l'École française de Rome*, 133 (1), 155-91.
- Martin, Paul-Marius (1994). *L'idée de royauté à Rome. II. Haine de la royauté et séductions monarchiques (du IV^e siècle av. J.-C. au principat augustéen)*. Clermont-Ferrand: Adosa.
- Mommsen, Theodor (1876). «Der Begriff des Pomerium». *Hermes*, 10 (1), 40-50.
- Mommsen, Theodor (1881). «Die Remuslegende». *Hermes*, 16 (1), 1-23.
- Niebuhr, Bartold G. (1873). *Römische Geschichte*. Berlin: S. Galvary & Co.
- Ogilvie, Robert M. (1965). *A Commentary on Livy. Book 1-5*. Oxford: Clarendon Press.
- Platner, Samuel (1911). *The Topography and Monuments of Ancient Rome*. 2. Boston: Allyn and Bacon.
- Schulze, Wilhelm (1904). *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*. Berlin: Weidmann.
- Simonelli, Antonella (2001). «Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium». *Aevum*, 119-62.
- Sisani, Simone (2014). «Qua aratrum ductum est. La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini». Stek, Tesse D.; Pelgrom, Jeremia (eds.), *Roman Republican Colonization. New Perspectives from Archaeology and Ancient History*. Roma: Palombi, 357-404.
- Solazzi, Siro (1953). «'Quodam modo' nelle istituzioni di Gaio. Apollinaris». *Studi et Documenta Historiae Iuris*, 19, 111-33.
- Sordi, Marta (1987). «Silla e lo 'ius pomerii proferendi'». Sordi, Marta (a cura di), *Il confine nel mondo classico*. Milano: Vita e pensiero.
- Stock, Ann-Kathrin; Gajjar, Hannah; Güntürkün, Onur (2016). «The Neuroscience of Memory». Galinsky, Karl (ed.), *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Todisco, Elisabetta (2007). «Il nome Augustus e la 'fondazione' ideologica del Principato». Desideri, Paolo; Moggi, Mauro; Pani, Mario (a cura di), *Antidoron: studi in onore di Barbara Scardigli Forster*. Pisa: Edizioni ETS, 441-62.
- Voltaire [1764] (1878). s.v. «Histoire». Moland, Louis (éd.), *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier.
- Walde, Alois [1906] (1938). s.v. «pomerium». Hofmann, Johann Baptist (Hrsg.), *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 3a ed. Heidelberg: C. Winter.
- Wiseman, Timothy P. (1995). *Remus: A Roman Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zecchini, Giuseppe (1996). «Il cognomen 'Augustus'». *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 32, 129-35.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Iran e India tra definizione identitaria e dialettica di confine

Martina Palladino

(Università degli Studi di Bologna, Italia)

Abstract The cultural borders between Iran and India have always been precarious. Since the very first division into the two areas of influence, there have been points of mutual exchange from a linguistic, artistic and religious point of view. Especially Central Asia, which has always been characterized by cultural and religious syncretism, has been one of the most important domains for a successful mixture of Iranian, Indian and Hellenistic elements. The importance of some Iranian features for Indian culture, and *vice versa*, is fundamental in the process of identity building and the diversification of the two countries. In the meantime, their common Indo-Iranian past represents the basis for a reciprocal acceptance and the possibility of integration within the other society.

Keywords Cultural borders. Indo-Iranian past. Identity building mutual exchange. Integration.

Il mondo contemporaneo ci offre un ampio scenario di migrazioni e di abbattimento dei confini, sia da un punto di vista politico che identitario; per quanto riguarda Iran ed India, la prima cosa a cui si pensa storicamente è la presenza dei Pārsī zoroastriani in India a seguito della conquista islamica dell'Iran, o al grande regno Moghul, o ancora, dal punto di vista religioso, alle correnti mistiche come quella dei *sūfī*. Chiaramente l'espansione islamica ha ampliato ed accomunato lo scenario asiatico, in un'epoca tra l'altro relativamente recente. Ciò che non sempre viene sottolineato adeguatamente, soprattutto se non si è appassionati di mondo centrasiatico, è la ricchezza di influenze reciproche che caratterizzava queste aree anche in epoca preislamica e di quanto esse si siano mutualmente condizionate.


La cosiddetta 'unità indoiranica' è sicuramente alla base dell'intenso scambio avvenuto tra queste due zone nel corso della storia. Quando esisteva ancora una presunta comunanza culturale e, plausibilmente, linguistica, si sono verificati alcuni fenomeni accomunanti, altri differenziali, che hanno portato poi alla separazione dei due gruppi, senza contare il fatto che vi sono alcune isoglosse unitarie che, ad una prima analisi linguistica, appaiono più recenti di altre differenziali.¹ Dunque il punto di partenza

1 In particolare si veda la riflessione di Lazzeroni (1968, 144).

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-2 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-11

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

nella valutazione degli scambi e delle influenze reciproche risiede appunto nel variegato panorama degli inizi, in cui si può parlare sì di unità indo-iranica, ma che «risulta da un insieme di tratti acquisiti, non omogenei sul piano sincronico» (Lazzeroni 1968, 159) e da fenomeni storici e culturali che hanno portato prima all'unità e poi alla diversificazione nel gruppo indiano e in quello iranico, sia dal punto di vista linguistico che, ad esempio, religioso.

Per quanto riguarda l'aspetto linguistico, si riscontrano fenomeni comuni che contraddistinguono tutta l'area indo-iranica, seppur non in maniera omogenea; è il caso, ad esempio, del rotacismo ($l > r$), fenomeno che potrebbe addirittura essere anteriore alla penetrazione degli arii nelle loro sedi definitive. Esso interessa l'iranico antico in generale, è più frequente nel vedico che nel sanscrito e assente, se non sostituito dal processo opposto $r > l$, nei pracriti orientali, che derivano da una tradizione di cui è rimasta traccia nei *Veda* stessi. Si è scelto il rotacismo a titolo esemplificativo, in realtà si potrebbe citare qualsiasi isoglossa unitaria ed essa certamente non presenterebbe diffusione omogenea né dal punto di vista diacronico né sincronico su tutto il territorio interessato. Compaiono poi le isoglosse differenziali, che distinguono il gruppo iranico da quello indiano e che presentano, come forse nel caso delle cacuminali o retroflesse proprie delle lingue indiane, segnali del sostrato anario. Pur non elencando e approfondendo la questione delle isoglosse unitarie e differenziali, appare già evidente come la situazione sia complessa, articolata ed assolutamente priva di unità nel senso stretto del termine.

Inoltre, la similarità fonologica e morfologica dei prestiti in proto indo-iranico e in sanscrito porterebbe a pensare, con la debita prudenza, che il sostrato proto indo-iranico e proto indoario consistesse nella stessa lingua, o comunque in due dialetti della stessa e che dunque gli indo-iranici formarono una sorta di unità in Asia Centrale (Lubotsky 2001, 5). Chiaramente vanno considerate poi le differenze dialettali, che potrebbero aver portato alle prime differenziazioni tra il ramo indiano e quello iranico (2).

Dal punto di vista culturale-religioso, al pantheon indo-iranico, caratterizzato da divinità comuni, che presentano anche attributi simili, segue una differenziazione tra mondo *ṛgvedico* in contesto indiano e la riforma di Zarathuštra in quello iranico. Il caso più noto è probabilmente quello che riguarda i *déva-daēuua-*, divinità nel panorama vedico ed entità demoniache in quello iranico. Si è ipotizzato che i proto indoari, adoratori appunto di Indra e dei *déva-*, fossero stanziati anche nelle zone in cui ha preso corpo l'*Avesta* e che per questo motivo compaiano in esso, anche se inseriti come figure negative (Parpola 2012, 247); oppure si è pensato che questo vocabolo, così come tanti altri, non abbia avuto in origine una connotazione prettamente positiva o negativa, ma una doppia polarità (chiamata da Jean Kellens '*amphipolarité*'), e che solo successivamente, in periodi più recenti, abbia acquisito una vera e propria colorazione

positiva o negativa in ambito indiano ed iranico.² È necessario inoltre considerare il fatto che, sia nell'*Avesta* che nel *Ṛgveda*, il termine *ahura-/ásura-* viene utilizzato anche con accezione di "signore, principe" umano (Panaino 2016, 17). Infine, bisogna considerare che alcuni dèi vedici, come Mitra e Varuṇa, vengono generalmente chiamati *ásura-*, nonostante essi non vengano demonizzati. Dunque anche in questo caso la problematica è ben più articolata di quanto possa risultare in apparenza. Chiaramente le affinità tra le due tradizioni antiche, soprattutto per quanto riguarda la terminologia teologica e rituale, sono ben evidenti,³ anche se, come abbiamo brevemente illustrato, esistono esiti inaspettati di questa comune tradizione, come l'esempio che riguarda gli dèi/demoni.

Vi sono inoltre termini, entrati evidentemente nel proto indoiranico prima che si dividesse in due diversi ceppi, presenti in sanscrito e in antico iranico, ma che mancano di testimonianze in tutte le altre lingue indoeuropee (Lubotsky 2001, 1), e dunque questi etimi forse non sono nemmeno da attribuire al panorama indoeuropeo; il gruppo lessicale interessato è composto principalmente da parole che riguardano la vita agricola e nomi di figure mitologiche (Kuiper 1955, 139).

Analizzando il lessico del *Ṛgveda*, è stato più volte rimarcato come il libro VIII presenti diverse affinità con il mondo iranico orientale:⁴ in particolare, alcuni termini paiono comuni con l'avestico (e non solo)⁵ e si ritrovano particolarmente concentrati nell'ottavo libro e nel gruppo I, IX, X (cf. Hopkins 1896, 81-5.) del *Ṛgveda*. Hopkins (1896, 80) ha tentato di spiegare queste circostanze immaginando un'affinità con l'*Avesta* o sul piano diacronico, ipotizzando che il libro VIII e il canone avestico siano più recenti degli altri libri del *Ṛgveda*,⁶ o da un punto di vista geografico, pensando che i poeti del libro VIII fossero stanziati più vicino alle zone in cui prese corpo l'*Avesta*.

In realtà l'influenza iranica si legge non solo nei prestiti veri e propri, ma anche nella valenza semantica che i vocaboli presentano nelle due diverse zone d'influenza. Prendiamo l'esempio di *yajata-*, corrispettivo vedico dell'avestico *yazata-*: generalmente significa 'worthy of worship or sacrifice, holy' (Parpola 2012, 245) ed è un epiteto degli dèi e di alcuni

2 Per una spiegazione diffusa della problematica si veda Kellens 2010, in partic. 191.

3 Per un'efficace sintesi delle affinità nella terminologia indoiranica si veda sempre Panaino 2016, 16.

4 Si veda Hopkins 1896, *passim*; Hoffmann 1940, *passim*; Witzel 1999, 21.

5 Witzel 1999, cita l'esempio di *parśu-* (8.6.46), che ricollega all'antico persiano *pārsa-*.

6 Gli studiosi sono oggi concordi nel ravvisare corrispondenze tra *Atharva-* e *Sāmaveda* con le *Gāthā*, mentre il *Ṛgveda* presenta più affinità con gli *Yašt*. Inoltre, anche linguisticamente parlando, nel cosiddetto avestico recenziore si possono notare più analogie con il vedico che con il cosiddetto antico avestico.

oggetti come il carro degli Ásvin; con il significato vero e proprio di 'divinità' appare solo due volte, sempre al plurale, in *Ṛgveda* V, 1, 11 e II, 5, 7: questi due ultimi casi hanno un chiaro parallelo nell'*Avesta*.⁷

Viceversa, è ravvisabile nel canone avestico qualche influenza vedica; in particolare, si può riportare l'esempio dell'avestico *rašah-*, uguale al vedico *rākṣas-*, 'Schädigung, Verderben' (KEWA III, 30), ma anche vera e propria entità demoniaca. Nell'Induismo e nel Buddhismo i *rākṣasa* diventeranno figure molto note, demoni che si nutrono di carne umana, interferiscono nei rituali e hanno la capacità di possedere gli esseri umani; nel panorama induista, il più famoso è sicuramente Rāvaṇa, capo dei *rākṣasa*, che rapisce la moglie dell'eroe Rāma, Sītā, tema centrale della celeberrima epica *Rāmāyaṇa*.

Nell'impero achemenide l'aramaico era una delle lingue ufficiali, impiegata nel commercio, in particolare per le tratte verso Egitto, Asia Minore ed India; le attività commerciali degli Aramei permisero loro, anche una volta persa l'indipendenza politica, di continuare ad esportare la loro cultura, lingua ed alfabeto tra i popoli non aramaici. Inoltre essa era la lingua dell'amministrazione: si trattava di un 'aramaico ufficiale', che si colorava di sfumature dialettali, sintattiche e lessicali, quando veniva scritto da parlanti nativi, portando così allo sviluppo delle diverse lingue letterarie (Mukherjee 1984, 44). Come la lingua, anche l'alfabeto aramaico cominciò ad essere ampiamente utilizzato dai popoli non aramaici e venne impiegato per scrivere lingue non aramaiche.

L'aramaico 'ufficiale' conteneva diversi prestiti dall'accadico e dall'antico persiano, ed in particolare nelle zone di confine indoiranico, esso presentava molti termini persiani e qualcuno indiano. È chiaro che le lingue e le scritture degli editti nel territorio dell'impero persiano dovessero essere regolate in base a chi li avrebbe dovuti leggere; si è ipotizzato dunque che il sovrano inviasse la bozza dell'editto e che i suoi generali, stanziati nelle diverse zone, lo adattassero per essere compreso dai parlanti che ne dovevano fruire (Mukherjee 1984, 46; Fussman 1974, 369-70). Altrimenti non si spiegherebbe come mai esistono divergenze grammaticali e lessicali tra un editto e l'altro nei diversi territori. Questo chiaramente è utile anche per fornire un quadro dell'insediamento dei diversi popoli all'epoca.

Dopo il crollo dell'impero achemenide, le satrapie indiane passarono sotto il dominio dei Maurya. L'influenza della burocrazia achemenide era ancora talmente presente che Ásoka sentì l'esigenza di tradurre i suoi editti in aramaico, o meglio, come lo definisce Helmut Humbach (1974;

7 Schlerat (1968, 245), riporta ad esempio *Ṛgv* II. 5. 8: *áram̐ kárad viśvebhyo yajatébhyaḥ*; *Yasna* 1. 19: *hankārayemi vīspaēibyō ... yazataēibyō*.

1979), in arameo-iranico.⁸ Questi editti di Aśoka infatti sono ricchi di termini iranici; alcuni di essi sono presentati attraverso una 'veste aramaica', anche se la maggior parte di essi mantiene direttamente la forma iranica. A Taxila, a Pol-e Darunta e a Kandahar ritroviamo degli editti bilingui, in aramaico (o aramo-iranico) e in lingua indiana, entrambi in scrittura aramaica. È dunque come se la burocrazia achemenide avesse continuato a funzionare anche in periodo maurya.

Gli editti di Aśoka nell'India nord-ovest, che sono anche le più antiche iscrizioni attestata in queste zone, sono in scrittura kharoṣṭhī, sinistrorsa, chiaramente di origine aramaica. Inoltre, il fatto che per scrivere un pracrito sia stata ideata una lingua derivata dall'aramaico dovrebbe sottintendere che la maggioranza della popolazione lo conoscesse e lo padroneggiasse.

Anche per quanto riguarda le formule contenute nelle iscrizioni di Aśoka, possiamo notare una certa somiglianza con quelle achemenidi. Ad esempio, l'incipit *devānaṃpiye piyadassi lājā hevam āha* (editto del pilastro di Topra VII, Itō 1981, 308) ricorda quello di Dario a Bisotūn, *θāti dārayavahuš xšayaθya*. In realtà si tratta di espressioni troppo comuni e diffuse per risultare significative; inoltre, non è da escludere che Aśoka volesse coscientemente imitare le iscrizioni achemenidi.

Anche il termine con cui il sovrano designa i suoi editti, *dhammalipi*, 'testo del dharma', secondo Fussman (1987, 780) sottenderebbe un'influenza iranica: *lipi-* sarebbe un prestito dall'iranico *dipi-* 'scrittura', con l per analogia con il sanscrito *lip-* 'imbrattare' e *likh-* 'incidere, scrivere'; in alcune copie nordoccidentali, a Shāhbāzgarhī e Mānsehrā, troviamo direttamente *dhramadipi-*.

Infine, un altro tratto comune tra il dominio achemenide e quello maurya è rappresentato dall'arte e dall'architettura: prima dei Maurya, in India non vi erano edifici in pietra da taglio. Anche le cosiddette colonne aśokee (anche se molte furono erette successivamente) presentano diversi elementi d'influenza iranica, come i materiali impiegati e la forma dei capitelli, oltre che ovviamente caratteristiche indiane; non solamente, vi sono stati ravvisati anche segni d'influenza greca. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che artisti ed architetti iranici, dopo il crollo dell'impero achemenide, rimasti senza lavoro, affluirono alla corte maurya.

8 In realtà l'aramaico di Aśoka è ricco di lessico iranico, ma manca totalmente di elementi grammaticali iranici: per questo forse è improprio parlare di aramo-iranico (Mukherjee 1984, 47).

In una leggenda⁹ conservata nel Canone pāli si racconta di due fratelli mercanti, Tapussa (Trapuṣa) and Bhallika,¹⁰ che visitarono il Buddha sette settimane dopo la sua Illuminazione e gli offrirono farinata e miele; secondo alcune versioni, ricevettero in cambio delle reliquie (unghie e capelli), da riportare nella loro patria e venerare dopo aver costruito gli appositi *stūpa*. Pare infatti che questi mercanti provenissero dalla Battriana e che il nome *Bhallika* possa essere un corrispettivo di *Bhālikā*, il termine sanscrito per Battriana (Neelis 2011, 26, n. 80). In *Mahāvastu* III, 313 si afferma chiaramente che la città da cui provengono i mercanti è Śilukṣa e, si dice nel testo, che al tempo essa si trovava ancora in Gandhāra.¹¹ Il cosiddetto 'Iran esterno' ha, per motivi storico-geografici, intrattenuto diversi rapporti con il Buddhismo indiano. Chiaramente gli scambi mercantili sulle Vie della Seta hanno permesso di veicolare anche prodotti socio-culturali e di creare nuovi fenomeni di sincretismo sul piano linguistico, religioso e di costume. L'area nord-ovest del subcontinente indiano è sempre stata «the meeting ground between the Indian and the Iranian worlds» (Foltz 2010, 43), a cui si aggiunge naturalmente anche l'elemento greco. Le influenze procedettero in entrambi i sensi e la tolleranza, soprattutto in materia religiosa, era la norma.

Con il dominio indo-partico, ed in particolare con la figura del sovrano Menandro, il Buddhismo trovò un nuovo rappresentante, almeno sulla carta: la letteratura buddhista pāli e cinese lo descrive come un grande sovrano buddhista. In particolare, nell'opera *Milindapañha*, un dialogo che Menandro (Milinda) intrattiene con il monaco Nāgasena, egli, soddisfatto, ricompensa il monaco per le risposte; solo nella versione estesa in pāli il sovrano decide di convertirsi al Buddhismo abbandonando il trono. Anche dalle fonti numismatiche non possiamo evincere con sicurezza la preferenza religiosa del regnante, perché presentano una simbologia ambigua, in particolare quella della ruota, che potrebbe certamente rappresentare la ruota del *dharma* (*dharmacakka*), ma non si tratta comunque dell'unica possibile interpretazione. Sicuramente Menandro simpatizzava con il Buddhismo ed è possibile che avesse persino aderito alla comunità buddhista, ma non in maniera esclusiva: come qualsiasi sovrano sud-asia-

9 La storia dei due mercanti si trova nel *Vinaya* pāli *Mahāvagga*, nel *Mahīśākavinaya* e nel *Dharmaguptakavinaya*; tra le fonti sanscrite, è citata nel *Lalitavistara*, cap. 24, e in *Mahāvastu* III. Per ulteriori approfondimenti sulla leggenda e le problematiche legate ad essa si ricordano in particolare Bareau 1963, 106-23 e Granoff 2005.

10 Neelis (2011, 26) riporta anche un esempio scultoreo dell'episodio, un esemplare gandhārico conservato al museo di Chandigarh.

11 *tṛtīyaṃ śilāpaṭṭaṃ bhagavatā trapusabhallikānāṃ śilukṣanāmanigama āvāsītānāṃ tatra rddhīye purato utkṣiptaṃ // tehi taṃ śilāpaṭṭaṃ tatraiva cetiye pratiṣṭhāpitaṃ / adyāpi gandhārarājye adhiṣṭhānaṃ śilānāmena jñāyati*. Ringrazio il dott. Marco Guagni (Università Ca' Foscari Venezia) per avermi suggerito questo prezioso riferimento.

tico, probabilmente egli sosteneva qualsiasi gruppo religioso richiedesse il suo supporto.¹²

I Parti e successivamente i Saka (Śaka in India) e Kuṣāṇa probabilmente entrarono tutti in contatto con il Buddhismo grazie alla precedente influenza della cultura greca (Emmerick 1893, 953). Tra questi, i Saka in particolare furono sostenitori e promulgatori della dottrina del Buddha. Specialmente tra i Saka del Khotan poi il Buddhismo ebbe la sua massima diffusione. Queste informazioni ci sono giunte grazie alle fonti cinesi, che ci informano di una comunità buddhista in Khotan nel II secolo; successivamente viene descritto come un importante centro di studi *mahāyāna* nel 400 ca., quando Fǎxiǎn (Fa-hsien) lo visitò andando in India. La tradizione buddhista in questo centro continuò anche nei secoli successivi, tanto che Xuánzàng (Hsuan-tsang) nel VII secolo lo visitò e lo trovò ancora più espanso. Sappiamo infine che nel IX-X secolo il Buddhismo era ancora molto fiorente dalle fonti khotanesi stesse (962).

Il regno kuṣāṇa, in particolare con la figura del più noto sovrano della dinastia, Kaniṣka, si fece promotore del Buddhismo e ne abbracciò la dottrina. Presso la corte di questo sovrano, in qualità di consigliere religioso, visse il noto autore buddhista Aśvaghōṣa. Come nel caso di Menandro, il *dharma* buddhista non fu l'unico interesse religioso del sovrano; sotto i Kuṣāṇa si raggiunse probabilmente l'apice del sincretismo religioso, in cui elementi iranico-zoroastriani, greci, induisti, jaina e buddhisti trovarono la loro migliore combinazione. Dal punto di vista artistico, l'arte del Gandhāra, legata alla scuola *mahāyānica*, è l'esempio magistrale dell'espressione artistica buddhista arricchita da svariate influenze: in contesto gandhārico, ad esempio, il Buddha compare per la prima volta in sembianze umane e ciò è stato attribuito ad una influenza greca. Anche gli elementi iranici non mancano, sia dal punto di vista artistico che dottrinale, e spesso il buddha Amithāba è stato messo in relazione al dio del tempo Zurvān, mentre nel *bodhisattva* Avalokiteśvara sono stati ravvisati elementi mithraici (Emmerick 1983, 956; Scott 1990, 70).¹³ I testi buddhisti indiani vennero tradotti in cinese e pare che molti dei traduttori fossero parti, sogdiani e khotanesi (Emmerick 1893). Non è un caso infatti che nell'arte gandhārica anche l'episodio sopracitato dei due mercanti battriani venga spesso riproposto; inoltre, i due personaggi vengono di solito

12 Si vedano in partic. Neelis 2011, 106 e Tarn 1938, 268-9.

13 Le influenze reciproche sono numerose nell'area centrasiatrica; oltre ai già citati esempi di Amithāba/Zurvān e Avalokiteśvara/Mit(h)ra, la figura di Mit(h)ra potrebbe essere accostata anche a quella di Maitreya, essendo il concetto di *maitrī*, l'amichevolezza, alla base di entrambe (Scott 1990, 68). Infine, Kṣitigarbha, un *bodhisattva* apparentemente impopolare in India, ma molto famoso in Khotan e in altre zone del bacino del Tarim, ricorda Sraoša della tradizione iranica: vestito da monaco, il suo compito è quello di condurre le anime dei defunti lontano dal male; anche Sraoša supporta e guida le anime dopo la morte (71).

rappresentati in vesti indo-scite e con la barba, come nel bassorilievo del II secolo a Shotarak (955).

Nel III secolo il profeta Mani rimase colpito dal Buddhismo e fece propri alcuni dei concetti buddhisti, che ripresentò nella sua dottrina; non solo, nella letteratura partica manichea si ritrovano direttamente alcuni termini indiani. Sappiamo inoltre che sempre nel III secolo alcuni buddhisti erano presenti anche nel cuore dell'Iran: l'iscrizione di Kirdīr a Naqsh-i Rostam (KNRm),¹⁴ alla linea 11 annovera il Buddhismo (e non solo!) tra i culti perseguitati dopo la sistematizzazione del mazdeismo in quanto culto nazionale dell'impero sasanide. Chiaramente il fatto che venissero condannati è indice della loro presenza in Persia.

Successivamente sul suolo iranico le tracce di Buddhismo vennero cancellate o occultate dallo Zoroastrismo e poi dall'avvento dell'Islam. Nonostante ciò, la dottrina del Buddha è riuscita a giungere fino alle fonti islamiche: *Bilawahr wa Budāsif* è una leggenda che, partendo da fonti buddhiste e passando attraverso quelle manichee, è giunta alle traduzioni in arabo ed in persiano, entrando poi a far parte del repertorio di noti autori come Ibn Babuya (X sec.) e Maḡlisī (XVII sec.) in Iran e tra i primi autori arabi della Shi'a; è probabile inoltre che, mentre i persiani erano quasi certamente a conoscenza della fonte originale, i secondi non lo fossero affatto, ritenendo la leggenda parte della loro tradizione. Budāsif (o Yuzāsif), il nome del Buddha in ambiente islamico, proviene da *bodhisattva*, termine passato alle fonti manichee come *Bodisaf*. Bilawahr invece è un maestro asceta, con il quale Budāsif dialoga fino a raggiungere l'Illuminazione (Vaziri 2012, 43-5). Un altro elemento buddhista è stato inconsciamente assorbito dall'ambiente islamico, in particolare dalla Shi'a in Iran, il *buddhapāda*, ovvero l'impronta del Buddha. Queste rappresentazioni di orme, con il nome di *qadamgāh*, vennero attribuite a diverse figure islamiche, tra cui alcuni Imam (67).

In periodo sasanide, diversi furono gli scambi tra la zona iranica e quella indiana. L'espansione sasanide verso est è per prima cosa ravvisabile nell'ampia diffusione delle loro monete. Sul piano letterario invece sappiamo che sotto il dominio sasanide venne commissionata una traduzione dell'opera indiana *Pañcatantra* in medio persiano, oggi andata perduta; sarà questa versione medio persiana che fungerà da base per le più antiche redazioni a noi giunte, quella siriana (VI sec.) e araba (VIII sec.), con il nome di *Kalila wa Dimna* (Riedel 2010).

Ma uno degli ambiti in cui i mutui condizionamenti appaiono più evidenti è sicuramente quello artistico. Si è già parlato di esempi di commistione per quanto riguarda l'arte kuṣāṇa e non solo; nel VI secolo, a Ṭaq-i Bustān

14 Edizione del testo in MacKenzie 1989.

troviamo un rilievo in cui il sovrano riceve l'anello dell'investitura da Ahura Mazdā e al loro fianco si trova Mithra, circondato da un nembro di raggi, che sta in piedi su un loto. Pare che il loto fosse già accostato a Mithra in periodo pre-sasanide (Kröger 1979, 444), ma in questo caso si tratta proprio del classico attributo indiano: esso viene rappresentato con lo stelo spesso e il fiore aperto, raffigurazione che non compare altrove nell'arte sasanide, ma piuttosto richiama i piedistalli con il loto che si ritrovano nell'arte indiana (Carter 1981, 74-6). In India, in rapporto a Mitra, il loto è l'emblema solare per eccellenza, poiché apre i petali all'alba e li richiude al tramonto. Già in periodo kuṣāṇa il dio veniva raffigurato con uno o due lotti in mano.

Dopo la già citata riforma religiosa di Kirdīr nel III secolo, Mithra assunse un ruolo marginale rispetto ad Ahura Mazdā in Persia, ma nelle zone a confine con l'India (ad esempio in Battriana) il loto appariva sulle corone regali, probabilmente ancora legato al culto di Mit(h)ra, venuto ormai ad identificarsi con il sole.

I copricapi dei Sasanidi, invece, caratterizzati da volatili e altri animali, hanno sorprendenti paralleli nei copricapi dei monaci del Tibet occidentale e del Baltisan (Parpola 2012, 243). Non si tratta tra l'altro dell'unico elemento comune tra i Sasanidi e la cultura tibetana: un'altra traccia di questo contatto potrebbe risiedere nell'adozione, da parte dei tibetani, del rituale che precede la 'sepoltura celeste' (*'jha-tor'*),¹⁵ il quale consiste nel lasciare che il corpo, ritualmente fatto a pezzi, venga poi dato in pasto agli avvoltoi. Non abbiamo riferimenti a questa pratica funeraria nella letteratura antica tibetana, ma sappiamo che con la rinascita del Buddhismo nel secolo XI questo rito tornò in voga. Ovviamente la pratica ricorda quella zoroastriana, anche se è necessario sottolineare come vi siano numerose differenze: il rituale zoroastriano prevede l'esposizione del corpo intatto e, dopo la scarnificazione, la raccolta delle ossa; in Tibet il corpo viene smembrato e le ossa vengono mescolate con sangue e carne in modo da essere edibili per gli avvoltoi (cfr. Wylie 1964-65, 231). Inoltre lo scopo, in quest'ultimo caso, sarebbe quello di nutrire i volatili, permettendo in questo modo un ultimo gesto di generosità da parte del defunto, che così facendo s'inserisce nel cerchio della vita e paga agli altri esseri i propri debiti legati al *karman*. Dunque non vi sarebbe nessun legame con la proibizione di contaminare gli elementi propria dell'usanza zoroastriana. Innegabile è però che questi due rituali siano troppo simili per non postulare un comune contesto centro-asiatico di pratiche funerarie, poi diversamente declinate in una tradizione e nell'altra.

15 Parpola (2012, 243), citando R.A. Stein (1972), sottolinea come questo rituale tibetano sia associato al costume iranico, anche se non si sa esattamente quando esso venne adottato. Sulla pratica tibetana dello *'jha-tor'* si veda anche l'interessante documentario di Ellen Bruno (2000).

In qualsiasi ambito si vada a ricercare, dalla letteratura alla storia dell'arte, dal fattore linguistico a quello religioso, numerosi sono i casi di commistione tra elementi iranici ed elementi indiani (e non solo). Oltre a quelli citati, si potrebbero chiamare in causa numerosi altri esempi, tra i quali tengo a ricordare brevemente quello degli Śākadvīpīya Brāhmaṇa, adoratori del Sole induisti, probabilmente giunti nell'India nord-occidentale dall'Iran o dalle terre degl'Indo-sciti (la leggendaria Śākadvīpa o Sakastāne), portatori, nella testimonianza dei testi antichi, di elementi iranici, se non propriamente mazdaici, nel culto e nella terminologia rituale.¹⁶ Ad essi, sul piano artistico, si associa l'iconografia del Sole dell'India del nord, in particolare nel IV-V secolo, profondamente influenzata da elementi iranici: generalmente il dio veste una tunica, indossa dei calzari, porta la barba e la cintura sacrificale legata in vita, chiamata *avyaṅga*.¹⁷

I pochi esempi proposti accennano solamente all'idea di ciò che è stato il continuo dialogo tra le aree iranica e indiana in periodo preislamico, che ovviamente non si è concluso con l'avvento dell'Islam, ma è continuato anche in epoca successiva. A testimoniare il continuo scambio vi sono figure come quella di Dārā Śikoh (1615-59), che nel corso della vita si interessò alla cultura *hindū* e commissionò la traduzione in persiano di una cinquantina di *Upaniṣad*; cercò egli stesso il contatto con maestri di yoga e saggi indiani, studiò a fondo la dottrina dell'*Advaita Vedānta* di Śaṅkara e fu anche autore di alcuni trattati, come *Majma' al-ba rayn*, 'La congiunzione dei due oceani',¹⁸ in cui concetti induisti vengono messi in relazione alla dottrina islamica.

Dagli esempi riportati appare dunque evidente come nel corso dei secoli le due culture, indiana ed iranica, pur provenendo da un passato comune, si siano diversificate, ma abbiano avuto e ricercato diverse occasioni di contatto e reciproche influenze bidirezionali. È stato inoltre sottolineato come alcuni caratteri peculiari abbiano costituito un elemento simbolicamente rappresentativo della cultura di uno dei due popoli e dell'autodefinizione di esso in opposizione all'altro. Fattori come il comune passato, il continuo scambio tra le popolazioni appartenenti all'area indiana e iranica, nonché tra le genti stanziate nei territori di confine tra queste due aree d'influenza hanno portato ad un concetto di confine spesso molto labile, sia sul piano geografico che culturale. Pur esistendo una differenza ben netta, evidenziata o per autodefinizione in rapporto all'alterità o perché descritta

16 Vasta è la letteratura sugli Śākadvīpīya o Maga Brāhmaṇa; in particolare si veda sull'argomento la monografia di Heinrich von Stietencron (1966).

17 Sull'iconografia del Sole nell'India del Nord si consulti Banerjea 1952; 1974; Nagar 1995. Anche Varāhamihira nell'*adhyāya* 58 della *Bṛhatsamhitā* descrive la statua del dio del Sole ed il suo abbigliamento.

18 Si veda l'accurata edizione e traduzione del testo a cura di Svevo D'Onofrio e Fabrizio Speziale (Dārā Śikoh 2011).

da terzi, essa non si presenta né univoca, né continuativamente valida nel corso della storia. È complesso dunque definire ciò che è 'indiano' e ciò che è 'iranico', poiché si tratta di concetti già estremamente variegati in se stessi, dalle mille sfaccettature e sfumature, che comportano diversi stadi linguistici, diverse tradizioni religiose e culturali, che i fenomeni di commistione hanno contribuito ad arricchire e ad amalgamare. Le radici di questi scambi si ritrovano già nel comune passato indo-iranico, il quale, come si è cercato d'illustrare, presentava già fattori di differenziazione geografico-culturale, che si sono rimescolati nel corso della storia ed hanno portato ad una ridefinizione continua dei confini, perennemente instabili, soprattutto dal punto di vista linguistico, artistico, religioso e culturale. Ciononostante è proprio grazie a questa continua ridefinizione ed instabilità dei confini che le due zone d'influenza, iranica ed indiana, hanno saputo carpire, integrare ed elaborare a proprio modo gli elementi l'una dell'altra, arrivando a magistrali esempi di commistione e sincretismo.

Bibliografia

- Banerjea, Jitendra Nath (1974). *The Development of Hindu Iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Banerjea, Jitendra Nath (1952). «Myths Explaining Some Alien Traits of the North-Indian Sun-icons». *The Indian Historical Quarterly*, 28 (1), 1-6.
- Bareau, André (1963). *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens: de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*. Paris: École Française d'Extreme-Orient.
- Chapekar, Naline M. (1982). *Ancient India and Iran*. Delhi: Ajanta Publications.
- Carter, Martha L. (1981). «Mithra on the Lotus: A Study of the Imagery of the Sun God in the Kushano-Sasanian Era». *Monumentum G. Morgenstierne*. Leiden: Brill, 74-98. Acta Iranica 21.
- Dāra Šikoh, Muḥammad (2011). *La congiunzione dei due oceani*. A cura di D'Onofrio, Svevo; Speciale, Fabrizio. Milano: Adelphi. Piccola Biblioteca Adelphi, 610.
- Emmerick, Ronald Eric (1983). «Buddhism among Iranian Peoples». *The Cambridge History of Iran*, vol. 3, *The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*, part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 949-64.
- Foltz, Richard (2010). *Religions of the Silk Road. Premodern Patterns of Globalization*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fussman, Gérard (1974). «Quelques problèmes aśokéens». *Journal Asiatique*, 262, 369-89.

- Fussman, Gérard (1987). s.v. «ii. Aśoka and Iran». *Encyclopædia Iranica*, vol. 2. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 780-3. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/asoka-mauryan-emperor#pt2>.
- Granoff, Phyllis (2005). «The Gift of the Two Merchants: Defining the Buddhist Community through Story». *East and West*, 55 (1/4), 129-38.
- Grenet, Frantz (2015). «Zoroastrianism among the Kushans». Falk, Harry (ed.), *Kushan Histories. Literary Sources and Selected Papers from a Symposium at Berlin, December 5 to 7, 2013*. Bremen: Hempen Verlag, 203-39. Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 23.
- Hoffmann, Karl (1940). «Vedische Namen. Sonderabdruck aus Wörter und Sachen». Rohlf, Gerhard (Hrsg.), *Zeitschrift für indogermansiche Sprachwissenschaft, Volksforschung und Kulturgeschichte, Hermann Güntert, Walther Wüst. Jahrgang 1940, Heft 3/4. Zusätzlich der Aufsatz: Zu den indischen Namen beim Geographen von Ravenna*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 139-60.
- Hopkins, Edward W. (1896). «Prägāthikāni, I». *Journal of the American Oriental Society*, 17, 23-92.
- Humbach, Helmut (1979). «Buddhistische Moral in aramäo-iranischem und griechischem Gewande». Harmatta, János (ed.), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 189-96.
- Humbach, Helmut (1975). «Mithra in the Kuṣāṇa Period». Hinnells, John R. (ed.), *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. 1. Manchester: Manchester University Press, 133-41.
- Humbach, Helmut (1974). «Arameo-Iranian and Pahlavi». *Hommage universel*, vol. 2. Leiden: Brill, 237-43. Acta Iranica 2.
- Itō, Garrett (1981). «Iranological Contributions of Aśokan Aramaic Inscriptions». *Monumentum G. Morgenstierne*. Leiden: Brill, 308-15. Acta Iranica 21.
- Kellens, Jean (2010). «Pôle indien, pôle iranien». Shulman, David (ed.), *Language, Ritual and Poetics in Ancient India and Iran*. Jerusalem: Israel Academy of Science, 187-91.
- Kröger, Jens (1981). «Sasanian Iran and India: Questions of Interaction». Härtel, Herbert (ed.), *South Asian Archaeology 1979*. Berlin: D. Reimer Verlag, 441-8.
- Kuiper, Franciscus B.J. (1955). «Rigvedic Loanwords». Spies, Otto (Hrsg.), *Studia Indologica: Festschrift für Willibald Kirfel zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 137-85.
- Lazzeroni, Romano (1968). «Per una definizione dell'unità indoiranica». *Studi e saggi linguistici*, vol. 8. Pisa: Istituto di Glottologia, 135-59.
- Lubotsky, Alexander (2001). «The Indo-Iranian Substratum». Carpelan, Christian; Parpola, Asko; Koskikallio, Petteri (eds.), *Early Contacts be-*

- tween Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations. Papers Presented at an International Symposium held at the Tvärminne Research Station of the University of Helsinki 8-10 January 1999. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 301-17. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 242.
- MacKenzie, David Neil (1989). «Kerdir's Inscription». Hermann, Georgina (ed.), *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*. Berlin: D. Reimer, 35-72. *Iranische Denkmäler, Lieferung 13, Reihe II*.
- Mukherjee, Bratindra Nath (1984). *Studies in Aramaic Edicts of Aśoka*. Calcutta: Indian Museum.
- Nagar, Shanti Lal (1995). *Surya and Sun Cult*. New Delhi: Aryan Books International.
- Neelis, Jason (2011). *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*. Leiden: Brill.
- Parpola, Asko (2012). «The Dāsas of the Ṛgveda as Proto-Sakas of the Yaz I-related Cultures. With a Revised Model for the Protohistory of the Indo-Iranian Speakers». Huld, Martin E.; Jones-Bley, Karlene; Miller, Dean (eds.), *Archaeology and Language: Indo-European Studies Presented to James P. Mallory*. Washington, DC: Institute for the Study of Man, 221-64. JIES Monograph Series 61.
- Pugliese Carratelli, Giovanni (2003). *Gli editti di Aśoka*. Milano: Adelphi.
- Riedel, D. (2010). s.v. «Kalila wa Demna i. Redactions and Circulation». *Encyclopædia Iranica*, vol. 15. Encyclopædia Iranica Foundation: New York, 386-95. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/kalila-demna-i>.
- Schefftelowitz, Isidor Isaak (1933). «Die Mithra-Religion der Indoskythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras- Kult». *Acta Orientalia*, Bd. 11, Pars 4. Leiden: Brill, 293-333.
- Schlerath, Benfried (1968). *Awesta-Wörterbuch*, Bd. 2., *Konkordanz*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Scott, David Alan (1990). «The Iranian Face of Buddhism». *East and West*, 40 (1/4), 43-77.
- Silk, Jonathan A. (2008). «Putative Persian Perversities: Indian Buddhist Condemnations of Zoroastrian Close-Kin Marriage in Context». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71 (3). Cambridge: University Press, 433-64.
- Stein, Rolf A. (1972). *Tibetan Civilization*. Transl. by J.E. Stapleton Driver. London: Faber and Faber.
- Stietencron, Heinrich von (1966). *Indische Sonnenpriester. Sāmba und die Sākadvipīya-Brāhmana: eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tarn, William Woodthorpe (1938). *The Greeks in Bactria & India*. Cambridge: University Press; New York: Macmillan Company.

- Vanden Berghe, L. (1988). «Les scènes d'investiture sur les reliefs rupestres de l'Irān ancien». Gnoli, Gherardo; Lanciotti, Lionello (a cura di), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*. Roma: IsMEO, SOR, LVI, 1511-31.
- Vaziri, Mostafa (2012). *Buddhism in Iran. An Anthropological Approach to Traces and Influences*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Witzel, Michael (1999). «Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Ṛgvedic, Middle and Late Vedic)». *Electronic Journal of Vedic Studies*, 5 (1). URL <ftp://tigger.uic.edu/pub/library/scua/Vedic%20Studies/1999.05.01.EJVS.pdf>.
- Wylie, T. (1964-65). «Mortuary Customs at Sa-skyā, Tibet». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25, 229-42.

Filmografia

- Bruno, Ellen (2000). *Sky Burial. A Tibetan Burial Ritual*. Bruno Films.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

The End of Time and the 'Laws of Zoroaster' A Zoroastrian Doctrine in the Manichaean Reception

Antonio Panaino
(Università di Bologna, Italia)

Abstract Zoroastrian theology clearly insisted on the assumption that historical time was limited and that in its borders 'evil' should be destroyed. Practically, 'time' and 'space' were a sort of weapon used by Ohrmazd in order to entrap Ahreman and his demonic army. In this spatio-temporal framework, the end of historical time involved also the end of Ahreman himself, so that one of the actions enacted by the 'Antagonist Spirit' would be that of trying to delay and stop its regular course. Recent studies on the Manichaean Coptic *Kephalaia* of Dublin confirm the importance of this Mazdean doctrine and present a direct witness of this theological dogma, which was presented in a way conveniently fitting for the Gnostic religion professed by Mani.

Keywords Zoroastrianism. Manichaeism. Manichaean Coptic *Kephalaia*.

The borders usually represent a geographic, sometimes material, limit with a double function, separation but also attraction. This kind of duality equally marks some intellectual divisions, which determine differences or antagonisms between various cultures and/or religions, but which also stimulates competitions, imitations, inspirations and transformations. In the Iranian area, the relations between Zoroastrianism and Manichaeism have represented a very difficult subject, on which opposite schools have debated, sometimes in a very polemical way. In the framework of a very important and recent investigation¹ dedicated to the Manichaean Coptic *Kephalaia* of the Chester Beatty Library, Paul Dilley² has fittingly dealt with a very intriguing text, where the continuous interrelation between these two spiritual traditions is shown in all its importance and deepness. Closeness and differences continuously overlap each other, making our investigation more intriguing.

At the beginning of *Kephalaion* 341, a respectable member of the Court of the Sasanian King Šābuhr I, named Pabakos (i.e. Middle-Persian Pābag),


1 I want to thank Prof. Dr. Paul Dilley (Department of Religious Studies, University of Iowa) for his kind remarks to this contribution. See on this point Gardiner; BeDuhn; Dilley 2015.

2 Dilley 2015, 101-35, for the text see in particular 101.

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-3 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-09

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

asks Mani about three ‘sayings’ not only attributed to Zoroaster (Copt. *Zarades*) himself, but, as far as we can deduce from the Coptic passage, actually ‘written’ into a Mazdean text. At the moment, it is unclear whether the author was simply referring to an unnamed source or if he had in his mind precisely a book entitled *The laws of Zarades*, a question that Dilley has prudently left open to both possibilities in his translation.

In his approach to the problem, Dilley has treated the complex subject of the Zoroastrian *Realia* to which this Manichaean source was making reference with care and balance, showing the possible solutions without excluding even the existence of a textual *Vorlage*, of course transcribed with an alphabet which was not the one later introduced for the Avestan script.

In the present contribution, I do not intend to refresh the problem of the origins of the Zoroastrian Avestan texts, in particular that concerning the dark period before the two main final written editions, one for the liturgical needs of the Persian priests and one for the theological use in the Sasanian Church (with a Pahlavi commentary), from which the so-called Sasanian Avestan Canon derives.³ My interest in this case has been specifically attracted by one of the three mentioned Zoroastrian ‘laws’, which in any case show the genuineness of the Manichaean reference, because they really belong to the theological core of the Mazdean doctrine, as I will try to underline in the following pages.

These are the three ‘laws’ as presented into the Coptic text:

“Anyone who says that this law is not true (will be excluded) from light”. And again I ask you about the law of Zarades: “Whoever says that the land of light does not exist, he is one who will not see the land of light”. And again he says: “Whoever says that no end will come about, that is one whom no end will befall”. So these three sayings Zarades has proclaimed in the law. (Dilley 2015, 101)

The first ‘law’ is the less informative of the three; every religion, in fact, pretends to be ‘true’ and its statement has nothing of strictly and exclusively Zoroastrian in itself. This does not mean that it was false, but that it is difficult to develop any pertinent discussion about it, considering that the given statement contains a self-referential pretention of truthfulness.

The second one, concerning the ‘Land of light’, is much more interesting, because, in spite of the Manichaean colour, which, as stated by Dilley (2015, 135) patently results in the choice of the word ‘land’, uncommon in the Zoroastrian *Sprachgut* for the eschatological reign of the paradise or of the ‘future body’, reflecting the Zoroastrian idea of an afterlife dimension

³ See at this regard Panaino 2012, where this subject was discussed in detail and some proposals of historical interpretation of the facts have been offered; a pertinent bibliography on this particular subject was also given there.

of brightness and splendour. But one point more deserves a closer analysis, i.e. the fact that in the later Zoroastrian tradition the final liberation will be granted to all dead persons, included the worst sinners, after the necessary punishments received into the temporary Mazdean hell.⁴ This difference can be explained in two ways: the first is that in the third and fourth centuries the older idea that the damnation should be forever was still current, or, the second possibility, that the Manichaeans preferred to emphasize a Mazdean tradition in a version appearing more radical and similar to their own strict rigidity in these matters. We know, in fact, that the Zoroastrians eventually developed some Aristotelian principles attested in the *Nichomachean Ethics* insisting on the category of the correct and right 'Mean' (*paymān*, Zaehner 1956, 83-4; 1972, 251-3)⁵ so that a right God should not punish human historical faults and sins with eternal punishments, because this solution would turn out to be unequal. Such a juridical and philosophical concept marked Zoroastrian ethics, although the exact moment of its affirmation at the level of the eschatological doctrine of the afterlife remains unclear. Although it will become fundamental in the Zoroastrian texts of the ninth century, it might have entered the Iranian world even at the beginning of the Sasanian period, but this does not imply that such a 'principle' was immediately accepted or that it was endorsed by all the Mazdean theological schools. Another possible explanation concerns the fact that the second 'law' just denounces the people who refuse to accept the teleological perspective of the final Renovation of the world, so that their punishment will be that of exclusion for ever according to the most severe judgment, or simply for a very long period, as it was according to the optimistic point of view of Later Zoroastrianism. In fact, the impious ones will be condemned to a (temporary) hell for the centuries occurring before the manifestation of the third Saošyant (Pahl. Sōšāns), i.e. the third posthumous son of Zoroaster, who will come to resurrect all the dead, an action taking 57 years before the final eschatological sacrifice that will save all of humanity and destroy Ahreman and his evil forces.

These remarks fittingly open the way to the discussion of the third 'law', which, in fact, is strictly related to the preceding two. The Zoroastrian doctrine actually dedicated enormous attention to the role of time

4 According to later Pahlavi sources the Hell, the Purgatory and the Paradise are not eternal, but they host the dead until they are resurrected; of course, the Hell is a place of strong and distinctive punishments according to the different crimes, but also it is limited in time and it will be destroyed with the final Resurrection of all the dead. These, in their turn, will pass a river of molten metal, which will produce enormous sufferance only to the sinners, not to the right persons (Zaehner 1956, 147-8). The Zoroastrian doctrine on the final mercy of Ohrmazd towards all the human beings, pious or impious, is clearly stated in the *Škand-gumānīg Wizār* (The Doubt-dispelling exposition), chapter IV, 95-103 (de Menascé 1945, 45, 58-9).

5 About Aristotelian doctrines in the Pahlavi texts see Bailey 1971. Cf. Panaino 2016d.

in the cosmic tragedy.⁶ Ohrmazd is a real master of Time (Pahl. *zurwān* or *zamān*), because he has been able to interrupt the infinite course of time, when he had perceived the co-existence of his antagonist, Ahreman, in the infinity of the eternal space and time. After the mental (*mēnōg*) primordial creation, which corresponded to an emanation from his own ipseity of light (Gnoli 1963; Shaked 1971), Ohrmazd put Ahreman into a cosmic trap, convincing him to accept a combat in the spatio-temporal limit of the world and of the 'historical' time. The pillars of this doctrine, strongly rooted in a Mazdean version of the chiliasm (Kellens 2000, 2009; Panaino 2017 and forthcoming c), can be detected in the Young Avestan texts, but they appear confirmed in Plutarch and his original sources (which belong to the fourth century B.C.), (Panaino forthcoming c). One of the fundamental ideas of the Zoroastrian cosmology was that of establishing a temporal pact between Ohrmazd and Ahreman, so that the evil forces, compelled to fight in a realm in which they are deprived of a real 'living' (*gētīg*) dimension, have no hope (Panaino forthcoming b). The machine of the limited or historical time is organized in a way in which the destiny of Ahreman is inevitably fixed; he cannot escape from this dimension of 'mixture' after his aggression against the 'good creation' of Ohrmazd. The birth of the three sons of Zoroaster, the three Saošyañts, who will appear at the turn of each of the last three millennia of the whole cycle of 12,000 years, marks the final history of the world and announces not only the end of the conflict and of the limited time, but also the restoration of the infinite time of God and Light (Panaino forthcoming a).

Some later Zoroastrian texts, in particular two chapters from the third book of the Pahlavi *Dēnkard* (160, on which see Molé 1963, 440-1; de Menasce 1973, 171-2; and 407, on which see Molé 1963, 441-3; de Menasce 1973, 365-6) whose importance was emphasized by Molé (1969, 443; Timuş 2015, 219-23) and more recently by the present author (forthcoming a), concern the manifestation of a peculiar phenomenon occurring in connection with the meeting of each of the three eschatological future 'saviours', the Saošyañts, i.e. the stationary position of the sun at the Zenith, in the first case for ten, in the second occasion for twenty, and in the third for thirty nights and days. This event, usually considered as a good *omen* also in some Zoroastrian sources,⁷ contrariwise, represents a very bad sign. In fact, it is produced by a Druz, a tremendous demon, *alter ego* of Ahreman, who will try to stop the regular motion of the sun and to delay the right time of the end. In other terms, Ahreman's target

6 I have discussed this subject in some pertinent studies (see in particular Panaino 1999, 2003a, 2003b, 2006, 2016b, forthcoming c). With close regard for the doctrine usually denoted in the scholarly tradition as Zurvanism, see Junker 1923; Scheftelowitz 1926, 1929; von Wesendonk 1931; Schaeder 1941; Zaehner 1955; Bianchi 1958; Raei 2010; Rezanian 2010.

7 Williams 1990, 2, 228; on the subject see again Panaino forthcoming a.

is that of opposing the ordinary course of time in order to avoid the final definitive battle.

I hope that after these considerations it should appear much more clear which kind of teleological and cosmological implications were behind the anti-Zoroastrian statement that ‘no end will come about’! This was a sort of blasphemy against one of the most important Mazdean doctrines, the one concerning the divine promise of the end of the limited time, the one determining the complete defeat of Ahreman and the Restoration of the ‘future body’ (*tan ī pāsen*), which can correspond, in a certain way, to the future ‘realm of light’. The negation of the end of time would represent, on the contrary, the rejection of the entire Zoroastrian theology and teleology, not only with regard to the historical target of the Good Religion, but also of the ontological meaning attributed to human life, in history as well as in the world. Thus, the whole cosmic trap fashioned by Ohrmazd in order to bind and destroy Ahreman would be completely deprived of value and consequently denied. Thus, it is not so strange that this particular ‘law’ was considered so remarkably significant also from a Manichaean perspective, in particular if we observe that the Manichaeans too developed their own idea of the end of the world and of its final burning (taking on a period of 1468 years), (Panaino 2016c). In this respect both religions, Zoroastrianism and Manichaeism, but also Christianity and later Islam, developed a common image of time as linear, so establishing the definitive end of Evil as the target of human history.⁸ Through the negation of the eternal return and of cyclical time,⁹ the finality of the creation, in spite of the different theological versions, was exalted in the strongest way, and it is for this reason that the Manichaeans too would have underlined the importance of this Zoroastrian doctrine, that in this respect was proposing a finalistic representation of the historical time reasonably compatible with that of Mani. The greatest discordance would have been visible in the radically different evaluation connected with the ontological value of the world in itself, which was absolutely positive in the Zoroastrian system, where the *gētīg* or ‘living’ state was attributed the most subtle superiority with respect to Ahreman, only accompanied by *mēnōg* creatures, incapable of any seminal power. The deprecatory consideration of physical nature,

8 On this subject see my detailed overview offered in Panaino 2016b.

9 I do not want to refresh an old discussion concerning the opposition between cyclical and linear time, about which I invite to read the very fitting methodological remarks offered by Stern (2003, 8-9, 61-4). Time, in fact, presents both aspects (linear and cyclical), because days, weeks, months, seasons, years regularly repeat their cycles according to fixed periods, but also time advances, and paradoxically the recurrence of the events, as also supposed in the so-called cyclical systems, implies a linearity. My focus is, contrariwise, strictly on the teleological meaning of historical time, which according to some religions has a final scope, the end of the presence of evil and the triumph of the divine kingdom, when the normal time will be transformed or resumed in another dimension.

earthly life and sex in the Manichaean system represented a strong point of division with the Zoroastrian vitalism.

But this radically different vision was not at all the subject of the 'laws' mentioned by Pabakos; on the contrary, a strong contrast would have exploded between the protagonists of the theological controversy at the Court of the Sasanian King. In this respect, we can say that the three Zoroastrian 'laws' were chosen and presented, as expected, in a way absolutely compatible with the self-promotion of the Manichaean Religion, and all the matters potentially dangerous were left aside, at least in that short presentation.

Bibliography

- Bailey, Harold W. (1971). *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*. First ed. repr. with a new introduction by the author. Oxford: Clarendon Press.
- Gardner, Iain; BeDuhn, Jason; Dilley, Paul (2015). *Mani at the Court of the Persian Kings*. Studies on the Chester Beatty *Kephalaia* Codex. Leiden, Boston: Brill.
- Gignoux, Philippe; Tafazzoli, Ahmad (1996). *Anthologie de Zādspram: édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes. *Studia Iranica*, Cahier 13
- Gnoli, Gherardo (1963). "Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione". *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli: Sezione Linguistica* 13, 19, 163-93.
- Kellens, Jean (2009). "Structure de l'espace-temps dans le mazdéisme ancien". Barstad, Hans M.; Briant, Pierre (eds.), *The Past in the Past. Concepts of Past Reality in Ancient Near Eastern and Early Greek Thought*. Oslo: Novus Forlag, 37-45.
- Kellens, Jean (2000). "L'ellipse du temps". Hintze, Almut; Tichy, Eva (eds.), *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*. Dettelbach: J.H. Röhl Verlag, 127-31.
- Menasce, Jean de (1973). *Le troisième livre du Dēnkart traduit du pehlevi*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Menasce, Jean de (1945). *Škand-gumānik Vičār. La solution décisive des doutes*. Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté. Fribourg en Suisse: Librairie de l'Université.
- Molé, Marijan (1967). *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Molé, Marijan (1963). *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris: Presses Universitaires de France
- Molé, Marijan (1959). "Le problème zurvanite". *Journal Asiatique*, 247, 431-69.

- Panaino, Antonio (1999). "Cronologia e storia religiosa nell'Iran preislamico". Emilio Gabba (a cura di), *Presentazione e scrittura della storia: storiografia, epigrafi, monumenti. Atti del convegno di Pontignano (aprile 1996)*. Como: Edizioni New Press, 127-43.
- Panaino, Antonio (2003a). "Short Remarks about Ohrmazd between Limited and Unlimited Time". Aloïs van Tongerloo (ed.), *Iranica selecta. Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Turnhout: Brepols, 195-200.
- Panaino, Antonio (2003b). "Tempo infinito e tempo limitato nella tradizione mazdaica". *La Concezione del Tempo in Asia. Atti del Convegno di studio del 29 maggio 2002 a Milano in occasione del cinquantesimo anniversario della fondazione della Sezione Lombarda dell'Is.I.A.O.* Milano: IsIAO, 31-8.
- Panaino, Antonio (2006). "Tempo, mito, storia e fine della storia nell'escatologia zoroastriana". Roberto Ortoleva; Ferdinando Testa (a cura di), *Il mito e il nuovo millennio*. Bergamo: Moretti & Vitali, 110-32.
- Panaino, Antonio (2012). "The Age of the Avestan Canon and the Origins of the Ritual Written Texts". Cantera, Alberto (ed.), *The Transmission of the Avesta*. Wiesbaden, Harrassowitz, 70-97.
- Panaino, Antonio (2016a). *Zoroastrismo. Storia, temi, attualità*. Brescia: Morcelliana.
- Panaino, Antonio (2016b). "Between Astral Cosmology and Astrology: The Mazdean Cycle of 12.000 Years and the Final Renovation of the World. Williams, Alan; Stewart, Sarah; Hintze, Almut (eds.), *The Zoroastrian Flame. Exploring religion, History and Tradition*. London, New York: I.B. Tauris, 113-33.
- Panaino, Antonio (2016c). "The World's Conflagration and the Manichaean "Great Fire" of 1468 years". Pirart, Eric (ed.), *Études de Linguistique Iranienne in memoriam Xavier Tremblay*. Leiden: Peeters, 221-40. *Acta Iranica* 57.
- Panaino, Antonio (2016d). «La "misericordia" di Ohrmazd ed il perdono dei dannati secondo la trattatistica zoroastriana tardo-antica e medievale». *Bizantinistica*, 17, 27-45
- Panaino, Antonio (2017). "Liturgies and Calendars in the Politico-Religious History of Pre-Achaemenian and Achaemenian Iran". Henkelmann, Wouter; Redard, Céline (éds.), *Persian Religion in the Achaemenid Period*. Wiesbaden: Harrassowitz, 69-95. *Classica et Orientalia* 16
- Panaino, Antonio (forthcoming, a). "The "Trepidation" of the Sun, the 57 years of the Resurrection and the Late Mazdean Speculations on the Apocalypse". Shaked, Sh. (ed.), *Iran between the Sasanians and Early Islam* (Jerusalem, 12-14 December 2016).
- Panaino, Antonio (forthcoming b). " Le *gētīg* dans le *mēnōg* et le système chiliadique mazdéen selon la réflexion de Marijan Molé". Azarnouche,

- Samra (éd.), *Entre le mazdéisme et l'islam. Journée d'étude internationale autour de l'œuvre de Marijan Molé*. (Paris, 24 juin 2016).
- Panaino, Antonio (forthcoming c). "Vecchie e Nuove Considerazioni sul Millenarismo iranico-mesopotamico ed il Chiliasmo giudaico cristiano".
- Panaino, Antonio (a cura di), *Studi Iranici Ravennati*, 2. Milano: Mimesis, 133-81.
- Raei, Shahrokh (2010). *Die Endzeitvorstellungen der Zoroastrier in iranischen Quellen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rezania, Kianoosh (2010). *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*. Göttingen: Harrassowitz.
- Schaeder, Hans Heinrich (1941). "Der iranische Zeitgott und sein Mythos". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 95, 268-99.
- Scheftelowitz, Isidor (1929). *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Kāla und Zruvan)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Scheftelowitz, Isidor (1926). "Neues Material über die manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus". *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 4, 317-44.
- Shaked, Shaul (1971). "The Notions mēnōg and gētīg in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology", 59-107. *Acta Orientalia* 33.
- Stern, Sacha (2007). *Time and Process in Ancient Judaism*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Timuş, Mihaela (2015). *Cosmogonie et eschatologie. Articulations conceptuelles du système religieux zoroastrien*. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.
- Wesendonk, O.G. von (1931). "The Kāvāda and the Zervanite System". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, January, 53-109.
- Williams, Alan V. (1990). *The Pahlavi Rivāyats Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. Part 1, *Transliteration, Transcription and Glossary*. Part 2, *Translation, Commentary and Pahlavi Text*. Copenhagen: Munksgaard.
- Zaehner, Richard Charles (1972). *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*. With a New Introduction by the Author. New York: Biblo and Tannen. First ed., Oxford: Oxford University Press, 1955.
- Zaehner, Richard Charles (1956). *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London, New York: George Allen & Unwin LTD - The MacMillan Company.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

La trasmissione del modello regale iranico in epoca islamica: il caso del *Testamento di Ardašīr*

Alessia Zubani

(Università degli Studi di Bologna, Italia;
École Pratique des Hautes Études, France)

Abstract The many theoretical elaborations of the political ideologies developed in order to legitimise and sustain the Medieval Muslim polities can be found in Arabic and Persian political didactic treatises, which show a keen interest in the symbols and discourses that sustained the royal Sasanian tradition, often considered even in Islamic times as the ideal model of sovereignty. A study of the fortune met all over the Islamic world by the notion of complementarity between kingship and religion first found in the *Testament of Ardašīr*, Arabic rendition of a possibly Middle Persian political work, allows us to frame this continuity between the pre-Islamic Iranian tradition of kingship and the future developments of Islamic political thought, thus showing the inconsistency of the border traditionally drawn between 'Iranian' or 'Pre-islamic', and 'Islamic'.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Il *Testamento di Ardašīr* e il modello regale iranico in epoca islamica. – 3 La regalità e la religione sono due sorelle: i testi. – 4 Conclusioni.

Keywords Sasanian Empire. Islamic Caliphate. Middle Persian Literature. Testament of Ardašīr.

1 Introduzione

La continuità tra il pensiero politico sviluppato nell'impero sasanide e l'ideologia califfale della prima epoca islamica è ben nota.¹ Ne è una prova la vasta circolazione di aneddoti, racconti ed episodi sulle vite di alcuni sovrani sasanidi, specialmente il capostipite Ardašīr, suo figlio


¹ Il tema non potrà essere discusso qui in dettaglio. A tal proposito si rimanda allo studio completo di Aziz al-Azmeh (1997).

La continuità tra il passato sasanide e la realtà califfale islamica, come rivelano anche recenti studi condotti in Italia (Cristoforetti 2002, Borroni 2015), ha avuto come ambiente favorito quello mesopotamico, dove sorgevano le grandi capitali del regno sasanide e del califfato abbaside e dove abitavano popolazioni di lingua araba le cui tradizioni regali (si ricordi il regno di al-Ḥīra) hanno avuto un significativo ruolo di sutura tra l'arabismo peninsulare e il mondo iranico. Questo ci ricorda come in realtà la circolazione di idee, concetti e saperi tra impero sasanide e popolazioni arabe fosse stata particolarmente intensa già in epoca preislamica (Shaked 1995, 31).

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-4 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-11

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

Šāpūr e i più tardi Bahrām Gūr e Husraw Anušīrwān, nelle letterature araba e persiana. Parimenti, Ḥamza al-Iṣfahānī (m. 961), filologo e storico persiano, nel suo *Kitāb ta'rīḥ sinī mulūk al-arḍ wa al-anbiyā'* (Cronologia delle dinastie preislamiche e islamiche, 1844, 44-63; traduzione latina in 1848, 31-47) poteva parlare di un libro persiano in cui erano conservati i ritratti dei re e delle due regine sasanidi, nonché le informazioni sui loro regni e sui monumenti da loro fatti edificare, certo che un'informazione di questo tipo potesse incuriosire e interessare il proprio pubblico. Che l'enciclopedista e storico arabo al-Mas'ūdī (m. 956), negli stessi anni, gli faccia eco nel suo *Kitāb al-Tanbīh wa al-Išrāf* (Il libro dell'avvertimento e della revisione, 1897, 150-1), descrivendo un oggetto identico e con la stessa familiarità, conservato presso una famiglia di Istaḥr (Fārs), conforta questa lettura. Nondimeno, restano ancora in gran parte da indagare i canali che hanno permesso il recupero in epoca islamica del discorso sulla regalità sasanide. L'utilità di uno studio di questo tipo è immediata, giacché è solo attraverso un'indagine approfondita sulla natura di questa trasmissione che si può evitare di considerare la ripresa della tradizione iranica in epoca islamica unicamente come una reazione anti-islamica e proto-nazionalista, promossa dalla componente persiana dell'impero, assai influente politicamente nella società abbaside (Madelung 1969).

In luce di quanto sopra, in questo articolo andrò a esaminare uno di questi canali, più precisamente il *Testamento di Ardašīr*. Come vedremo il testo, anonimo e sopravvissuto solo nella redazione araba, probabilmente la traduzione di un originale in medio-persiano, consiste in una raccolta di insegnamenti, consigli e ammonimenti, attribuiti al capostipite della dinastia sasanide, Ardašīr I. Il topos del testamento dello *šāhānšāh* era particolarmente diffuso sia in forma scritta che in forma orale già in epoca sasanide e raggiunse un'ampia diffusione soprattutto nei secoli IX-XI, divenendo un modello per trattati didattici, specchi per principi e opere storiche. Il *Testamento* contiene un ampio panorama di consigli, insegnamenti e discorsi sulla regalità. In attesa di uno studio complessivo sul *Testamento* e il suo contenuto, in questo articolo prendo in considerazione il successo in epoca islamica di una sola delle nozioni contenute nel testo, quella sulla natura del rapporto fraterno, spesso gemellare, tra regalità e religione, di cui il *Testamento di Ardašīr* riporta la prima attestazione nella letteratura islamica.² La nozione, già formulata nella letteratura zoroastriana più tarda, ha incontrato un vasto successo nel mondo islamico, divenendo un tema ricorrente non solo nella letteratura araba d'epoca abbaside, ma anche in quella persiana composta presso

2 Una prima indagine sul tema, che il presente articolo per molti versi ambisce a sviluppare e ampliare, è stata condotta da Askari 2013 e Cazzato 2013.

gli imperi samanide, ghaznavide e selgiuchide, giungendo fino alle corti del Sultanato di Delhi.³

Il *Testamento di Ardašīr* e la formulazione sulla complementarità tra regalità e religione in esso contenuta costituiscono uno dei possibili canali di trasmissione e diffusione del modello regale iranico in epoca islamica. La centralità di questo testo per lo studio della rielaborazione di simboli e discorsi propri della tradizione regale sasanide è ancor più manifesta se si tiene conto che, salvo l'introduzione e traduzione di Grignaschi (1966) e qualche breve trattazione (Askari 2013, Cazzato 2013, 33-7), non è stato oggetto di studi esaurienti.

2 Il *Testamento di Ardašīr* e il modello regale iranico in epoca islamica

Nell'anno 661, esattamente dieci anni dalla caduta definitiva dell'impero sasanide, Mu'āwiya b. Abī Sufyān, governatore della Siria e capo del movimento di opposizione che portò alla morte di 'Alī, genero del profeta e ultimo dei califfi 'ben guidati', si pose alla guida della *umma*, la comunità musulmana. Con Mu'āwiya prese avvio la dinastia omayyade, che rimase al potere per poco più di un secolo, e prese forma una nuova realtà politica, il califfato islamico. Il periodo di transizione tra la caduta dell'impero sasanide e l'emergere del califfato islamico fu caratterizzato dalla raccolta, sistematizzazione e rielaborazione di tutta una serie di norme, pratiche e precetti greci e sasanidi, il cui apporto fu senza dubbio importante nella messa a punto di una dottrina politica pratica e funzionale per la nuova comunità islamica.⁴ Le differenti formulazioni e rappresentazioni dell'ordine politico elaborate nel corso della prima epoca islamica senza dubbio danno mostra di una conoscenza approfondita delle teorie politiche greche - ampiamente diffuse e conosciute presso la corte omayyade di Damasco, influenzata dal modello bizantino - e sasanidi. A testimonianza del valore attribuito alla letteratura politico-sapienziale presso la corte omayyade, si vuole ricordare il *Muruğ al-ḡahab wa ma'adan al-ḡawahr* (Le praterie d'oro e le miniere di gioielli) di al-Mas'ūdī (1869, 77-8), dove egli informa che Mu'āwiya organizzava regolari sessioni notturne di lettura, aperte

3 Lo studio costituisce un'indagine preliminare della fortuna e della circolazione della nozione di fratellanza tra regalità e religione. In questo articolo non ho voluto spingermi oltre alla produzione letteraria persiana d'epoca selgiuchide perché tanto bastava a dimostrare la forza e il successo del testo e del modello regale iranico. Si potrebbe, e dovrebbe, esplorare ancora più a fondo la ricezione di questo discorso in direzione ottomana, indiana e araba, studiandone i diversi utilizzi e sviluppi.

4 Detto altrimenti con le parole di Aziz al-Azmeh (2001, 83), «a period of transition from Hellenistic and Sasanian regimes to an œcumenical polity which built upon the debris of both».

ai suoi favoriti, ai cortigiani, ai vizir e agli ufficiali del suo palazzo, in cui venivano lette storie sulle conquiste arabe e sui popoli e i re stranieri, la loro politica, il loro sistema di governo e le loro guerre.

Nel 750 l'ascesa della nuova dinastia abbaside e lo spostamento del centro di potere dalla Siria all'Iraq promossero il movimento di traduzione, in particolare delle opere greche, disponibili nel Vicino Oriente e provenienti dall'impero bizantino, di trattati sanscriti, testi siriaci e di monumenti della letteratura medio-persiana. Questo movimento di traduzione non rispondeva all'interesse e alle intenzioni di un gruppo ristretto o di mecenati eccentrici e isolati, ma era piuttosto il risultato di un preciso programma, appoggiato e promosso dall'intera élite della società abbaside e sostenuto economicamente sia da fondi pubblici che privati (Gutas 2002, 4-5).⁵ In questo contesto, è difficile sovrastimare l'importanza del medio-persiano nel movimento di traduzione verso l'arabo. È noto infatti che oltre a testi medio-persiani siano state trasmesse in arabo, attraverso la mediazione persiana, opere sanscrite, in particolare trattati di astronomia, astrologia, matematica, scienze mediche, tossicologia e alchimia, la maggior parte dei quali è oggi andata perduta (Ernst 2003, 175).⁶ Il movimento di traduzione di opere medio-persiane prese avvio già in epoca omayyade, con la produzione di versioni arabe di testi letterari e storici, alcuni dei quali sopravvissuti solo nelle redazioni finali dei traduttori. Questi ultimi, che costituivano l'élite poliglotta di Baghdad e dell'impero abbaside, giocarono un ruolo politico importante: è infatti in queste figure che vanno individuati i mediatori favoriti tra il pensiero politico iranico e quello islamico in formazione. In questo senso è esemplare il caso di Ibn al-Muqaffa' (m. ca. 757), intellettuale persiano manicheo convertito all'islam che lavorò come funzionario omayyade in Fārs e successivamente a Kirmān e noto soprattutto per il *Kalila wa Dimna* (Kalila e Dimna, dal nome dei due sciacalli protagonisti della storia), una raccolta di favole educative diffusa presso la corte sasanide, a sua volta traduzione di un'opera indiana, il *Pañcatantra* (Cinque Libri).⁷ *Kalila wa Dimna* si presenta come uno specchio per principi: gli apologhi e gli aneddoti che compongono l'opera,

5 Senza dubbio questo programma di trasmissione in arabo di testi persiani e greci (ma anche sanscriti, siriaci, etc.) fu favorito dalla composizione demografica eterogenea dell'impero e della sua nuova capitale, Baghdad, in cui convivevano popolazioni di lingua persiana, aramaica, siriana, araba. Riassume egregiamente Dimitri Gutas (2002, 25): «Tutti questi gruppi parteciparono in diversa misura alla vita sociale, politica e culturale della nuova capitale, e quella che viene chiamata civiltà islamica classica è il risultato della fermentazione di tutti questi diversi ingredienti, messi a disposizione dai multiformi retroterra culturali, credenze, usi e valori di queste componenti».

6 A tal proposito si consideri il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm (1970, 589-90), il quale presenta una lista di traduttori e di testi indiani trasmessi in arabo nella prima epoca abbaside.

7 Per un approfondimento sul testo e la sua storia si vedano De Blois 1990, 1991; Panaino 1999 (in partic. 105-23).

enunciati dagli animali della corte del re leone, si prefiggono attraverso l'allegoria di educare il sovrano all'arte del buon governo e di prodigare dei consigli senza urtare la dignità del lettore/auditore (al-Azmeh 1997, 90). La versione di Ibn al-Muqaffa', che inaugurò nella letteratura araba il genere degli 'specchi per principi', è di particolare importanza perché divenne fin da subito uno dei modelli più alti della prosa araba classica (Azarnoush, Zaryāb 1991, 672). È sicuramente degno di nota che sia stato proprio Ibn al-Muqaffa' a introdurre questo genere letterario - e con esso a tradurre tutta una serie di contenuti, immagini e simbologie care all'ambiente sasanide -, già conosciuto nel contesto iranico e destinato in breve tempo a incontrare una così grande fortuna nelle tradizioni letterarie arabe e persiane.

Autori più tardi, tra cui Ibn al-Nadīm e Ḥamza al-Iṣfahānī, attribuirono a Ibn al-Muqaffa' la traduzione di un altro testo medio-persiano, il *Xwadāy-nāmag* (Il libro dei re), una storia nazionale dell'Iran, andata perduta nell'originale persiano e nella traduzione araba di Ibn al-Muqaffa', ma sopravvissuta in testi arabo-persiani a essa ispirati (Azarnouche, Zaryāb 1991, 678). Proprio a Ibn al-Muqaffa', come abbiamo già visto intellettuale persiano di tarda conversione all'islam, diversi autori attribuiscono la traduzione in arabo del *Testamento*. A tal proposito ricordo l'opera *Nihāya al-'arab fī aḥbār al-Furs wa al-'arab* (L'apogeo degli Arabi nelle storie di Persia e d'Arabia) dello pseudo al-Aṣma'ī, il quale afferma di aver estrapolato il 'Testamento di Ardašīr Pāpekān a suo figlio Šābūr' direttamente dal *Siyar al-mulūk* (La condotta dei sovrani),⁸ traduzione araba proprio del *Xwadāy-nāmag* di Ibn al-Muqaffa' (Browne 1900, 219-20; Grignaschi 1966, 2).⁹ Il testamento citato nella *Nihāya* e attribuito ad Ardašīr, primo dei sovrani sasanidi, con ogni probabilità era una delle numerose versioni esistenti nei primi secoli del calendario islamico di un testo didattico a uso di principi e regnanti sull'arte del buon governo (Grignaschi 1973, 146). Lo stesso Ibn al-Nadīm (2003, 126, 378) nel suo *Fihrist* si riferisce a quest'opera con due nomi differenti: '*Ahd-i Ardašīr* (Il testamento di Ardašīr) e '*Ahd-i Ardašīr Bābakān ilā ibnih Šābūr* (Il testamento di Ardašīr a suo figlio Šāpūr), forse suggerendo l'esistenza di due o più versioni dello stesso testo.

Il 'Testamento di Ardašīr, figlio di Bābak, a coloro che tra i re di Persia gli succederanno', in arabo *Ahd Ardašīr ibn Bābak 'ilā man yaḥlifuhu bi' uqbihi min mulūk Fārs*, come si è già detto, è una raccolta di consigli e ammaestramenti sull'uso della regalità e il buon governo. All'interno

8 Nella *Nihāya* il testamento viene presentato semplicemente come «A copy (nuskha) of Ardashīr's testament to his son, Shāpūr, and his order to obey it, learn its contents, and not oppose it. Here is what his testament contained» (Askari 2013, 227).

9 Non è mia intenzione soffermarmi qui sull'opera *Nihāya al-'arab fī aḥbār al-Furs wa al-'arab* e la questione delle sue origini; a tal proposito si rimanda a Browne 1990 e Grignaschi 1969, 1973.

dell'opera è Ardašīr (224-241 d.C.), capostipite della dinastia sasanide, a consigliare coloro che, tra i suoi discendenti, lo avrebbero succeduto al trono di Persia. L'opera, probabile risultato di una tradizione testuale eterogenea di ampia diffusione in forma orale e scritta già in epoca sasanide, è sopravvissuta in quattro differenti versioni manoscritte d'epoca più tarda: nel *Kitāb al-Ġurra*, testo anonimo che probabilmente risale al IV secolo del calendario islamico, nel *Taġārib al-Umam* (Le esperienze delle nazioni) di Ibn Miskawayh (m. 1030), al quale era nota un'altra versione di Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad b. Ya'qūb Rāzi, nel *Naṭr al-Durar* (La prosa delle perle) di Abū Sa'd Maṣṣūr b. al-Ḥusayn al-Ābī (m. 1030) e, infine, in un quarto manoscritto (Köprülü 1608) rinvenuto da Mario Grignaschi nel 1961 presso gli archivi di Başvekâlet a Istanbul (Grignaschi 1966; Marlow 2002, 73; Maškūr 2010, 128; Askari 2013, 223-5).¹⁰ Le numerose redazioni di questo testo, presenti in manoscritti di epoche differenti, non permettono di datare con certezza l'opera, anche se è legittimo ritenere che la sua composizione, così come quella di altri testi medio-persiani religiosi e profani, sia il risultato di una vasta riforma letteraria avvenuta all'epoca di Husraw I con lo scopo di esaltare le sue riforme, attribuite all'integrità morale e religiosa del sovrano. Samra Azarnouche (2015, 244) ha messo in evidenza come lo stesso possa essere constatato per la *Lettera di Tansar*, «avec rétroprojection des faits à l'époque d'Ardašīr». Secondo Grignaschi (1966, 3) il nucleo medio-persiano del *Testamento* risalirebbe al periodo intercorso tra la deposizione di Husraw II (628) e il regno di Yazdegard III (632-651), sulla base dell'importanza in esso attribuita alle norme di successione dinastica, possibile conseguenza delle feroci lotte intestine che seguirono la deposizione di Husraw II.

Nella prima epoca islamica il *Testamento di Ardašīr* era un testo particolarmente conosciuto e apprezzato. Ġahšiyārī (m. 942) cita l'opera nel *Kitāb al-wuzarā' wa al-kuttāb* (Il libro dei ministri e dei cancellieri); Ibn al-Nadīm (m. 990), nel suo celebre *Kitāb al-Fihrist* descrive il testo, traduzione araba di un originale persiano d'epoca sasanide,¹¹ in questi termini: «of a good king among the kings, in which there is a collection of the principal affairs about which the kings revolve their government» (Dodgè 1970, 740-1). Oltre a ciò l'autore riferisce dell'esistenza di una traduzione metrica operata da al-Balāḍurī (m. 892), storico arabo noto, secondo Ibn al-Nadīm, anche come traduttore di opere persiane (Bosworth

10 La versione del *Testamento di Ardašīr* presa in esame in questo articolo è quella del manoscritto Köprülü 1608 edita da Mario Grignaschi nel 1966.

11 L'origine sasanide è testimoniata anche nel *Fārsnāma* (Il libro del Fārs) di al-Balḥī (1921, 88), dove si legge: «Quando il regno passò nelle mani di Husraw Anušīrwān il Giusto, egli mise in pratica le proposte e i consigli presenti nei Testamenti di Ardašīr bin Bābak e lesse ogni libro esistente sugli ammaestramenti e la politica». La stessa informazione, nota Askari (2013, 223-4), si trova enunciata nel *Taġārib al-Umam* di Ibn Miskawayh.

1988, 570).¹² Firdawsī (m. 1019 o 1025), nello *Šāhnāma* (Il libro dei re) ne riprende il testo, introducendo però alcuni motivi e concetti nuovi, e più tardi Ibn al-Balḥī¹³ nel *Fārsnāma* testimonia l'esistenza di numerose copie, ai suoi tempi particolarmente diffuse (Grignaschi 1966, 2; Marlow 2002, 73; Askari 2013, 223-6).

L'interesse mostrato in epoca abbaside per il *Testamento di Ardašīr* e, più in generale, per la tradizione regale iranica, è da collocarsi all'interno di un preciso programma imperiale, elaborato dai primi califfi che, come nota Gutas (2002, 36-7), si trovarono nella situazione di dover pacificare elementi etnici e culturali differenti, mostrando la capacità di «formare coalizioni politiche con le varie fazioni principali, di convincerle che i loro interessi coincidevano con il mantenimento dello stato 'abbāsīde, nonché nella loro capacità di rendere politicamente irrilevanti e di screditare ideologicamente quegli elementi che essi riuscirono a presentare come marginali o estremisti». Il gruppo più rilevante del nuovo impero, che molto aveva contribuito alla deposizione dei califfi omayyadi e all'ascesa della dinastia abbaside, era quello persiano, costituito dall'antica nobiltà terriera sasanide, da funzionari e intellettuali zoroastriani o di recente conversione all'islam, dai sudditi dell'antico impero sasanide. Continua Gutas poco più avanti:

Il modo in cui i primi califfi 'abbāsīdi cercarono di legittimare il governo della loro dinastia agli occhi di tutte le fazioni presenti nell'impero fu quello di espandere la loro ideologia imperiale sino a includere gli interessi della componente "persiana". Ciò si ottenne diffondendo l'idea per cui la dinastia 'abbāsīde, oltre a essere discendente dal Profeta - e a soddisfare con ciò sia le esigenze dei musulmani sunniti che di quelli šī'iti -, era al tempo stesso la dinastia che succedeva alle grandi dinastie imperiali antiche dell'Iraq e dell'Iran, dai babilonesi fino ai Sassanidi, i loro diretti predecessori. Fu così che essi si misero in grado di inglobare all'interno della corrente principale, rappresentata dalla cultura 'abbāsīde, quella civiltà sassanide che era ancora la cultura dominante di vasti strati di popolazione insediata a est dell'Iraq. L'architetto di questa politica fu al-Manṣūr.

A tal proposito è importante sottolineare che le idee, le immagini e i paradigmi cari al repertorio politico iranico non rimasero prerogativa esclusiva

12 Nel paragrafo del *Fihrist* dedicato ad al-Balāḡdurī, Ibn al-Nadīm (2003, 126) scrive: «Il 'Testamento di Ardašīr' è una traduzione in poesia. Questa è una delle sue traduzioni dal persiano all'arabo».

13 Nome convenzionale attribuito all'autore dell'opera sulla base di un'informazione da lui stesso fornita nella prefazione dell'opera, dove scrive che i suoi antenati erano originari di Balḥ (Le Strange, Nicholson in al-Balḥī 1921, X).

di quegli ambienti ancora legati al passato sasanide. Essi divennero infatti in breve tempo un modello privilegiato sia negli ambienti di corte (*dār al-ḥilāfa*), che in quelli esterni al palazzo califfale (Bosworth 1976; Tor 2012, 149; Borroni 2015, 205-7). Il recupero del modello sasanide e di pratiche, idee e concetti a esso connessi, spesso considerato dagli studiosi come una reazione anti-islamica di gruppi non interessati all'integrazione nel nuovo assetto politico-sociale,¹⁴ faceva invece parte di un fenomeno coerente, che ne permise la diffusione e la rielaborazione in chiave islamica.

3 La regalità e la religione sono due sorelle: i testi

L'anonimo autore del *Testamento* attribuisce ad Ardašīr un corpus di norme e consigli, indirizzato ai propri successori con il fine di istruirli sulla giusta arte del governare il paese: vengono illustrate qui le qualità del buon re (forza, sicurezza, gioia e capacità di controllare i propri istinti naturali e i sentimenti, in particolare il disprezzo, la temerarietà, l'insolenza e la frivolezza; Grignaschi 1966, 68), si insiste sulla necessità di circondarsi di uomini sinceri e onesti (78-9), si educa sul giusto uso della violenza (75-76) e si mette in guardia sui pericoli che giungono dall'esterno (i nemici del regno; 72-3) e da quelli interni (uomini ambiziosi, sudditi malvagi, parenti e amici stretti che covano rancore, pigrizia dei sudditi; 69-71; 73-4; 79-81), si illustra la suddivisione in quattro classi del regno (74-5).¹⁵ Gli insegnamenti e i consigli contenuti nel testo sono numerosi. Uno in particolare ha ottenuto un vasto successo nel corso dei secoli in virtù della centralità del concetto veicolato: la riflessione secondo la quale la religione (*dīn*) e la regalità (*mulk*) sarebbero due sorelle gemelle. Troviamo la nozione formulata nel *Testamento* come segue:¹⁶

Sappiate che la regalità [*al-mulk*] e la religione [*al-dīn*] sono sorelle gemelle [*iḥwān tau'amān*, lett. 'fratelli gemelli'], una non può esistere senza la sua compagna perché la religione è il fondamento [*uss*] della

14 A rappresentanza dei sostenitori di questa idea si veda Madelung 1969.

15 Nel *Testamento* Ardašīr invita i suoi successori a mantenere ben distinte le classi in cui è organizzata la società, perché «lorsque les hommes changent de rang, il arrive bientôt que le roi passe du trône à la déposition ou même à la mise à mort. Et il n'y a rien parmi toutes ces choses qui attriste plus le roi que le fait qu'une tête se transforme en une queue ou un queue en une tête» (74). Questo passaggio del testo, che richiama l'emblematico capitolo 213 del terzo libro del *Dēnkard* (de Menasce 1973, 225), richiederebbe un'ulteriore approfondita riflessione, da rimandare a un possibile studio futuro.

16 Per il testo originale in arabo si veda Grignaschi (1966, 49), al quale segue la traduzione integrale in francese. In questo articolo ho preferito presentare una nuova traduzione dalla quale emergesse con chiarezza la consonanza terminologica e sintattica con i passi di Ibn Qutayba e al-Mas'ūdī.

regalità e la regalità è la custode [*hāris*] della religione. Per la regalità è assolutamente necessario il suo fondamento e per la religione è assolutamente necessario il suo custode dal momento che ciò che non è custodito soccombe [*zā'i'*] e ciò che non ha fondamento trova la rovina [*mahdūm*].¹⁷

L'insegnamento espresso in questo passaggio vale a mostrare il profondo retroterra zoroastriano su cui si innesta il *Testamento di Ardašīr* e la tradizione successiva. La nozione di fratellanza tra *mulk* e *dīn*, infatti, è cara alla tradizione zoroastriana. Ne troviamo l'espressione più dettagliata nel *Dēnkard* (Gli atti della religione), opera significativamente messa per iscritto in epoca islamica a Baghdad, nonché il testo zoroastriano che si sofferma maggiormente sui temi della regalità e del governo sasanide (de Jong 2016, 233).¹⁸ Si legge nel capitolo 58:

Essentiellement (*mādayān*) la royauté est dēn, et la dēn royauté. Sur ce fait, exprimé par l'enseignement de la Bonne Dēn sont d'accord même ceux d'une doctrine (*kēš*) opposée et qui disent que leur royauté est établie (*winnārdagīh*) / sur la dēn et la dēn sur leur royauté. Ainsi, le fondement (*fragān*) de la dēn des mazdéens (*wēhān*) est la déclaration première (*bun wācak*), confession portant sur la soumission à Ohrmazd (*Ohrmazd bandagīh*) et l'exaltation de la Dēn. L'une n'est pas séparable (*awisānišn*) de l'autre: l'exaltation de la royauté iranienne/, de la Dēn; ou la soumission à Ohrmazd, le mazdéisme (*mazdēstīh*) de la Dēn, de la royauté. Et leur plus haut rayonnement (*brāzišn*) et avantage, c'est leur grande propagation parmi les créatures: par l'union de la royauté avec la Bonne Dēn, la royauté est juste, (*rāst*), et par son union avec la Bonne Dēn, la juste royauté devient unanime (*hamwāz*) avec la Bonne Dēn. Ainsi, la royauté étant essentiellement/dēn et la dēn royauté, il s'ensuit aussi que l'anarchie est mauvaise dēn, et la mauvaise dēn anarchie. (de Menasce 1973, 65)¹⁹

17 La *Lettera di Tansar*, un testo medio-persiano anch'esso conservato nelle sue traduzioni in arabo e persiano, considerato da Grignaschi (1966, 8-9) come la risposta di un uomo di religione ai problemi di natura politica sollevati nel *Testamento* e quindi ad esso cronologicamente successivo, conserva un insegnamento prossimo a quello citato nel testo: «Do not marvel at my zeal and ardour for promoting order in the world, that the foundations of the laws of the Faith may be made firm. For Church and State were born of the one womb, joined together and never to be sundred» (Boyce 1968, 33-4). In riferimento alla *Lettera di Tansar* si vedano Boyce 1968; Cereti 2001, 189-90.

18 Le riflessioni sulla relazione tra potere e religione nel *Dēnkard* sono numerose. A tal proposito si rimanda in particolare all'analisi dettagliata di Marijan Molé (1963, 37-58) e di Palmira Cipriano (1985, 19-45).

19 Si è deciso di aggiornare il sistema di trascrizione del medio-persiano presentato da Jean P. de Menasce secondo il modello di David N. MacKenzie 1986.

I testi religiosi zoroastriani, e in particolare il *Dēnkard*, insistono sulla necessità della collaborazione tra regalità e religione per contrastare e combattere le forze demoniache di Ahreman – principio opposto alla divinità suprema Ohrmazd – nel mondo materiale (Pahl. *gētīg*) in una prospettiva escatologica che nell’ultima fase del ciclo cosmico zoroastriano²⁰ prevede l’arrivo di tre salvatori (Pahl. *Sōšyāns*, lett. ‘colui che renderà [la vita] prospera’),²¹ nati da tre vergini fecondate dal seme di Zoroastro. Infatti nel terzo libro del *Dēnkard* (129) i tre *Sōšyāns* vengono presentati come coloro che soli possono riunire in sé lo *xwarrah* (concetto traducibile con ‘gloria’)²² della regalità (*xwatāyīh*) e quello della religione (*dēn*), la cui unione permette infine la sconfitta definitiva delle forze ahremaniche:²³

La chose que le Gannāg Mēnōg [Spirito Distruttore] combat de la façon la plus terrible, c’est que se rencontrent, avec la force la plus haute, en une même personne, le *xwarrah* de la royauté et celui de la Bonne Dēn /, parce que cette rencontre serait sa destruction. Car si chez ^xYim le *xwarrah* de la royauté au suprême degré s’était rencontré avec le *xwarrah* de la Bonne Dēn au suprême degré; ou si chez Zartušt le *xwarrah* de la Bonne Dēn au suprême degré s’était rencontré avec le *xwarrah* de la

20 L’anno cosmico zoroastriano consta di 12.000 anni, in cui la teologia zoroastriana distingue due fasi: i primi 6.000 anni di creazione ‘mentale, immateriale’ (*mēnōg*) in cui Ohrmazd, guidato dalla propria onniscienza, plasma in forma ideale un campo di battaglia, il mondo, per confinare Ahreman, dalla conoscenza a posteriori, e la sua armata distruttrice; i successivi 6.000 di creazione ‘fisica’ (*gētīg*) in cui Ahreman, risvegliato da uno stato di stupefazione in cui lo aveva gettato Ohrmazd, attacca la creazione del suo antagonista, inaugurando il cosiddetto ‘periodo della mescolanza’ (*gumēzišn*) e condannando se stesso e le proprie armate alla prigionia nel Tempo Limitato. Per un approfondimento si rimanda a Panaino 2016; Panaino 2014a e 2014b.

21 Se si attribuisce un senso transitivo all’avestico *Soāšiiant*.

22 Per uno studio completo sul concetto di *xwarrah* si rimanda a Gnoli 1999.

23 Nasrin Askari (2013, 229-232) richiama i capitoli del *Dēnkard* mettendoli in relazione con il discorso sul rapporto fraterno di religione e regalità, ma a mio avviso fornisce una lettura errata del materiale preso in esame. Infatti la studiosa, ricorrendo all’analisi di Shaul Shaked (1995, VI: 38), ritiene che la tradizione zoroastriana «recognizes Ardashīr as one of the Saviours who restored the world to its ideal state». Ancora, Askari sostiene che il buon governo istituito da Ardashīr I in virtù del ricongiungimento in sé della componente regale e di quella religiosa, fosse stato preceduto da quello di Yima/Jamšēd, non tenendo conto della tradizione secondo la quale Jamšēd, a causa di una trasgressione da lui commessa, avrebbe perduto lo *xwarrah* della regalità: «Thus, as both king and priest, Jamshīd exemplifies the ideal king of the Dēnkard passage, as does Ardashīr, in whose person kingship and religion were conjoined». Una simile interpretazione non può essere ritenuta valida sulla base delle scritture zoroastriane che, come si avrà modo di mostrare in questo articolo, sottolineano solo il ruolo di eroe civilizzatore e moltiplicatore di terre di Yima, mentre il compito di professare e diffondere la religione sarebbe spettato a Zoroastro. Lo stesso capitolo del *Dēnkard* qui presentato sottolinea come la riunione nella stessa persona dello *xwarrah* della regalità (Jamšēd) e lo *xwarrah* della religione (Zoroastro) porterebbe alla distruzione certa dello Spirito Distruttore.

royauté au suprême degré comme chez Yim, / le Gannāg Mēnōg aurait vite été détruit, la créature sauvée de l'Assaut, et la Fraškart serait venue à loisir (*pad kāmag*) dans la création de l'existence (*axwān*).

Chaque fois que dans le monde la Bonne Dēn et la Royauté se rencontrent dans le même bon roi mazdéen (*hudēn*), le vice faiblit, la vertu augmente, l'hostilité diminue, l'entraide grandit, la Justice s'accroît, / la *druwandīh* se réduit ; pour les hommes il y a expansion et autorité des bons, étroitesse et non-autorité des méchants, béatitude du monde ; le bonheur de la création tout entière s'établit / et resplendit. Lors de la rencontre parfaite de ces deux *xwarrah* dans une même homme, l'Assaut sera complètement vaincu et la créature sauvée et purifiée : de là viendra la Fraškart. Ce sera sous Sōšāns lorsque ces deux *xwarrah* se rencontreront en lui / selon la révélation de la Bonne Dēn. Et d'autres avantages du même chef se produiront ; lorsque auront passé (*rāhīd*) les nombreuses luttes générales ; ainsi la prospérité venant aux généreux, l'autorité aux sages, la magistrature (*dādwarīh*) aux hommes véridiques et ce qui est de cette espèce. (de Menasce 1973, 133)

Il riferimento alla figura di Yima (Pahl. Jam e Jamšēd), gemello primordiale (il suo stesso nome ha questo significato) e prototipo del buon sovrano, che compare in questo capitolo del *Dēnkard*, deve essere esplorato con attenzione.²⁴ *Widēwdād 2* (Legge di abiura dei demoni) informa che Yima rifiutò la proposta di Ohrmazd, che voleva fare di lui «il memorizzatore ed il diffusore della *daēnā*» (*Av. mərətō bərətaca daēnaiīi* in Panaino 2015, 102-3)²⁵ e ricevette unicamente la fortuna regale (Molé 1963, 39-40;

24 Yima è strettamente connesso con lo Yama dei *Veda*. Nell'Avesta Yima è presentato come il primo eroe civilizzatore del mondo, che governò giustamente fino a quando commise una grave trasgressione e perse così il suo diritto al trono (Panaino 2016, 52). A proposito della figura di Yama/Yima si vedano Humbach 2002; Azarnouche, Redard 2012; Panaino 2015; sulla figura di Yima nel contesto manicheo si vedano Gnoli 1989; Piras 2017. Per quel che concerne il tema della gemellarità nel mondo indo-iranico e sulla figura di Yima in particolare si rimanda a Panaino 2013.

25 Il passaggio qui riportato di *Widēwdād 2*, 3-5 merita alcune considerazioni aggiuntive. Secondo Panaino (2015, 100) il rifiuto di Yima alla richiesta di Ahura Mazda risulta alquanto inverosimile, in particolare per i seguenti due motivi: a) non è possibile che Yima intendesse rifiutare il culto di Ahura Mazda in favore di un altro; b) quest'ultimo sembra accettare di buon grado la risposta di Yima, reazione che risulterebbe dunque alquanto bizzarra. Sulla base dello studio del passo avestico e della sua versione medio-persiana, Panaino (107-111) ha proposto tre nuove soluzioni interpretative, per le quali Ahura Mazda avrebbe richiesto a Yima «nient'altro che di offrirsi (magari anche *sub specie mariti*), come un umano mortale, alla *daēnā*- ahurica, intesa proprio come anima-visione femminile, che si avvanza al momento del giudizio *post mortem*» (110). Secondo lo studioso l'invito della divinità sarebbe allora da intendersi come una proposta/tentazione, prontamente rifiutata da un Yima consapevole di dover prima assolvere al proprio compito di eroe civilizzatore e moltiplicatore di terre e di uomini. Si consideri su questo tema anche Cantero 2012, il quale propone un'interpretazione differente del passo preso in esame.

Cantera 2012, Panaino 2015).²⁶ Il rifiuto di Jamšēd, che indirettamente ha reso possibile la sopravvivenza dello Spirito Distruttore per tutta la durata dell'anno cosmico, risulta qui di particolare interesse se si tiene conto dell'identificazione di questa figura con il prototipo della buona regalità, unita alla sua natura gemellare,²⁷ termini questi che riecheggiano nella citazione presentata del *Testamento di Ardašīr*.²⁸

Quanto abbiamo appena visto attraverso i passaggi di testi medio-persiani sopravvissuti nelle loro traduzioni d'epoca islamica – è questo il caso del *Testamento* e della *Lettera di Tansar* – nonché dei testi religiosi zoroastriani, evidenzia l'esistenza e la diffusione in epoca sasanide di un discorso sul rapporto fraterno, spesso gemellare, tra la regalità e la religione. Questo tema, ben sviluppato nelle traduzioni del *Testamento*, incontrò una grande fortuna nelle letterature araba e persiana prodotte in epoca islamica, a testimonianza dell'ampia ricezione che ebbero le diverse versioni manoscritte del testo – e, più in generale, le differenti pratiche, idee e concetti politici di origini iraniche – in opere e trattati di pensatori politici musulmani e storici attenti ai discorsi e alle pratiche di governo.

26 Prosegue il passo: «Allora quello mi rispose, il bel Yima, O Zaraθuštra: 'Io non sono stato creato né educato (per essere) il memorizzatore ed il diffusore della daēnā-'. (4) "Allora gli dissi, O Zaraθuštra, io che sono Ahura Mazdā: 'O Yima, bello, figlio di Vivan̄hant, se non sei pronto (per essere) il memorizzatore ed il diffusore della daēnā-, allora fa' prosperare il mio mondo (vivente), allora accresci il mio mondo (vivente) come protettore, guardiano e vigilatore' [...]". (5) "Allora quello mi rispose, O Zaraθuštra, il bel Yima: 'Io mi voglio mettere a tua disposizione come protettore, guardiano e vigilatore del (tuo) mondo (vivente)». Come si è messo in evidenza nella nota precedente, Panaino (2015, in particolare 107-11) ha proposto tre nuove e convincenti letture di *Widēwdād* 2, 3-5, a cui si rimanda per un approfondimento.

27 Ancora, il tema della gemellarità risulta di particolare interesse se si mette in relazione l'insegnamento racchiuso in *Dēnkard* 3, 129, per il quale le forze del male dello Spirito Distruttore saranno sconfitte solo quando il massimo grado dello *xwarrah* della regalità di Yima e il massimo grado dello *xwarrah* della religione di Zaratuštra saranno riunite in un'unica persona, con quanto messo in luce da Panaino (2015, 122-3) a proposito della *Riwāyat Pahlavi al Dādēstān ī Dēnīg*, ovvero le epistole che aprono e chiudono il *Dādēstān ī Dēnīg*, (Giudizi religiosi). Nel capitolo 8e della *Riwāyat* si legge che Jam e la sua gemella Jamag giacciono entrambi con due entità malvagie, la cui unione genera creature mostruose. In un secondo momento Jam, ubriaco e travestito con gli abiti del compagno di Jamag, si unisce alla sorella gemella e il loro *xwēdōdah*, compiuto accidentalmente, spedisce i compagni maligni all'inferno e causa la distruzione delle creature nate dalla loro unione con Jam e Jamag. Come evidenzia Panaino poco più avanti, lo *xwēdōdah* compiuto tra la coppia di fratelli gemelli possiede allora una forza antidemoniaca, che «restaura un ordine perduto e ripristina uno stato primordiale e paradisiaco». La riunione originaria della coppia Jam-Jamag e la sacralità del loro *xwēdōdah*, anche se in proporzione assai minore, sembra dunque far eco all'insegnamento presentato in *Dēnkard* 3, 129.

28 Se la letteratura zoroastriana insiste sull'aspetto unicamente regale della figura di Jamšēd, lo stesso non è vero per la letteratura più tarda. Esemplificativo a tal proposito è lo *Sāhnāma* di Firdawsī dove Jamšēd, una volta morto il padre Tahmuraš, siede sul suo trono, proferendo queste parole: «La gloria di Dio è con me, io sono sia un sovrano (*ham-am šahriār-i*) che un mobed (*ham-am mobed-i*) [prete zoroastriano]. Impedisco che i malvagi compiano il male e guido le anime verso la luce» (Firdawsī [ed. Kāleghi-Motlagh] 1988, 41).

Ibn Qutayba (m. 889), un poligrafo sunnita di formazione e orientamento hanbalita, ben sintetizza elementi arabo-islamici e formulazioni politiche d'origini iraniche nell'*Uyūn al-aḥbār* (Le fonti delle notizie), un'ampia enciclopedia che raccoglie aneddoti e notizie di carattere letterario, storico e geografico. Qui leggiamo, a proposito del rapporto fraterno tra religione e regalità:

E in uno dei libri dei persiani [*wa fī kitāb min kutub al-‘aḡam*], Ardašīr disse a suo figlio: ‘Oh figlio mio, invero la regalità [*mulk*] e la religione [*dīn*] sono sorelle [*iḥwān*], indispensabili l'una all'altra. La religione è il fondamento [*uss*], la regalità è la custode [*ḥāris*] e ciò che non ha fondamento, trova la rovina [*famahdūm*] e ciò che non ha custode, soccombe [*fazā‘i‘*].²⁹

Questo passo dell'*Uyūn al-aḥbār* mostra chiaramente come Ibn Qutayba, nonostante il suo orientamento tradizionalista e la formazione hanbalita, fosse prossimo a dei discorsi politici chiaramente non islamici, di cui l'attribuzione del precetto di Ardašīr a un non precisato testo persiano (*wa fī kitāb min kutub al-‘aḡam*), cosa non rara nelle opere di questo autore, ne è una testimonianza. Non è possibile dedurre se Ibn Qutayba avesse letto in prima persona una versione tradotta del *Testamento* o se la sua conoscenza del testo, o di parti di esso, fosse stata mediata da autori terzi, ma il raffronto tra il suo passo è quello del *Testamento* rivela un'incredibile somiglianza dei due scritti a livello sintattico e lessicale. Infatti la religione [*dīn*] è in entrambi i testi definita come il fondamento [*uss*] e la regalità [*mulk*] come protettrice [*ḥāris*]. Ancora, il precetto di Ardašīr termina con un ammonimento: la regalità senza le sue solide fondamenta troverà la rovina [*mahdūm*] e la religione senza le giuste difese soccomberà [*zā‘i‘*].

Lo stesso si può dire per un estratto del *Muruġ al-ḡahab wa ma‘adan al-ġawahr* di al-Mas‘ūdī (m. 956), dove troviamo impiegato lo stesso lessico e la stessa costruzione sintattica:

Di questo re [Ardašīr] parla un libro, il *Karnamag*, che conserva il ricordo dei suoi discorsi, delle sue guerre, delle sue spedizioni e la sua biografia. Ecco ciò che è sopravvissuto del lascito di Ardašīr a suo figlio Sāpūr nel momento della sua ascesa al trono: ‘Oh figlio mio, invero la religione [*dīn*] e la regalità [*al-mulk*] sono due sorelle [*iḥwān*], indispensabili l'una all'altra. La religione è il fondamento [*uss*] della regalità e la regalità è la sua protettrice [*ḥāris*] e ciò che non ha fondamento troverà la rovina [*famahdūm*] e ciò che non ha un protettore soccomberà [*fazā‘i‘*].³⁰

29 Per il testo originale arabo si veda Ibn Qutayba 1925, 13.

30 Per l'originale in arabo si rimanda a al-Mas‘ūdī 1863, 162.

Al-Mas'ūdī associa l'insegnamento di Ardašīr al figlio Šāpūr non al *Testamento*, ma al *Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān* (Il libro delle gesta di Ardašīr Pābagān), un testo medio-persiano che narra la vita del capostipite della dinastia sasanide e del suo successore, Šāpūr. Il testo, già in circolazione in epoca sasanide e trasmesso soprattutto in forma orale, è conservato in una redazione tarda prodotta nel 1322 nell'ambiente zoroastriano del Gujarat (Grenet 2003, 26). Esso riflette una tradizione testuale eterogenea e articolata, che si riflette anche nello *Šāhnāma* di Firdawsī, e più in particolare nella sezione dedicata alle gesta di Ardašīr.³¹ Emblematico a tal proposito risultano essere alcuni versi dell'opera di Firdawsī, che riportiamo qui nella traduzione in prosa di Dick Davis (Firdawsī 2016, 677):

When a king respects religion, religion and royalty become as brothers: religion has no stability without the royal throne, royalty cannot survive without religion. They are two brocades interwoven with one another by wisdom. Religion cannot do without the king, and the king will not be respected without religion; they are guardians of one another, and you could say that they live together beneath one tent. The former cannot function without the latter, nor the latter without the former; we see them as two companions united in doing good. A religious man is lord of wisdom and sense, and he inherits this world and the world to come; when a king is religion's guardian, you can only call these two brothers.

La ripresa da parte di Firdawsī del precetto di Ardašīr, unito alla precisione di al-Mas'ūdī nell'attribuirlo alla tradizione del *Kārnāmag ī Ardašīr* - nella cui redazione finale, è giusto sottolinearlo, non è presente la formulazione sul rapporto tra regalità e religione - solleva ulteriori questioni. Il riferimento a quest'opera cortese di al-Mas'ūdī, citata con grande accuratezza, conferma la grande familiarità che questo autore aveva con i monumenti della letteratura medio-persiana nelle loro traduzioni arabe e la sua conoscenza del *Testamento*.³² Al-Mas'ūdī ebbe la possibilità di consultare una

31 Sul tema del 'Ciclo di Ardašīr' nello *Šāhnāma* si rimanda a Askari 2013.

32 Troviamo un riferimento preciso nel *Kitāb al-Tanbīh wa al-Īsrāf*: «Ardéchir fils de Babek rappelle ce fait à la fin du testament qu'il a adressé aux rois ses descendants et ses successeurs dans le gouvernement de la religion et de l'empire» (Al-Mas'ūdī 1897, 141). La citazione di al-Mas'ūdī prosegue con un passo attribuito al *Testamento* in cui Ardašīr preannuncia la caduta della casata sasanide allo scadere di un millennio: «Si je n'étais certain que la ruine de l'empire doit arriver à l'expiration des mille années, je croirais vous laisser dans mon testament un moyen capable, si vous vous en serviez, d'assurer votre perpétuité aussi longtemps qu'il y aura un jour et une nuit ; mais lorsque le jour de votre perte sera venu, vous aurez déjà suivi vos passions et abandonné les préceptes de votre loi, vous aurez donné parmi vous le pouvoir aux méchants et abaissé les bons» (141-142). Nella traduzione di Grignaschi (1966, 83) del *Testamento di Ardašīr* leggiamo le stesse parole: «S'il n'était pas certain que le malheur arrive au bout du millénaire, je croirais vous avoir lassé en

sua versione manoscritta del *Testamento* oppure estrapolò il passaggio dall'opera di un secondo autore?³³ Personalmente ritengo più valida la seconda possibilità e che, di conseguenza, l'attribuzione del precetto di Ardašīr al *Kārnāmag ī Ardašīr* sia da imputare a un'informazione di seconda mano. Per quel che concerne Firdawsī, è possibile che egli conoscesse le tradizioni testuali del *Testamento di Ardašīr* e del *Kārnāmag ī Ardašīr*, le cui storie erano ricorrenti sia in forma orale che scritta ancora in epoca abbaside, di cui si sarebbe servito per il suo 'Ciclo di Ardašīr'.³⁴

Il successo del discorso qui preso in esame non si limita all'ambiente delle élite della società califfale, trovando riscontro nel più ampio orizzonte del mondo islamico. Con Firdawsī il tema del rapporto fraterno tra regalità e religione emerge nella letteratura persiana e Niẓām al-Mulk (m. 1092), influente primo ministro dell'impero selgiuchide, ne riprende l'insegnamento nel suo *Siyasāt-nāma* (L'arte della politica), dove scrive:

La cosa migliore che possa fare il sovrano è [osservare] la vera fede, poiché il potere reale e la fede sono come due fratelli; ogni volta che nello Stato insorge la discordia, si manifesta una corruzione anche nella fede, compaiono eretici e agitatori; e quando la fede subisce un danno, anche lo Stato vacilla, i sovversivi acquistano potere e l'autorità dei sovrani s'indebolisce e compare l'eresia e i rinnegati si fanno forti. (Niẓām al-Mulk 1999, 120)

Il *Siyasāt-nāma*, specchio per principi che Niẓām al-Mulk dedicò al sulta-

héritage des règles, qui constitueraient le symbole de votre permanence pour tout la durée de l'éternité, a condition que vous ne les quittiez pas pour d'autres, que vous vous dirigiez par elles. Mais quand les jours de la décrépitude viendront, vous obéirez à vos passions, vous vous dépouillerez de vos capacités de discernement, vous mépriserez vos souveraines, vous vous croirez en sûreté, vous abandonnerez votre rang, vous vous révolterez contre les meilleurs parmi vous».

33 Le fonti storiche e letterarie che presentano la formulazione sul rapporto fraterno tra regalità e religione sono numerose. Per esempio Ṭabarī (m. 923), celebre intellettuale di origini iraniche della prima epoca abbaside, narra che Yazdegard III, in fuga dopo la sconfitta definitiva delle armate sasanidi, trovò rifugio presso la casa di un mugnaio e disse: «"I am a Magian, so bring me what I need to perform my rites!" So the miller went to one of the cavalrymen and sought from him what he needed to perform Magian rites. (The soldier) asked, "What are you going to do with it?" "I have in my house a man whose like I have never seen, and he has sought this from me." (The cavalryman) brought (the miller) before Māhawayh, who said, "This is Yazdagird. Go and bring me his head." The Magian priest (mawbadh) said to him, "That is not yours to do. You know that religion and kingship are twins; one of them cannot stand without the other. If you do [this deed], you will defile all that is most sacred"» (Ṭabarī 1990, 80). L'elemento che richiama subito la nostra attenzione è l'attribuzione della sentenza a un prete zoroastriano, proferita per scongiurare l'assassinio dell'ultimo *šāhānšāh* sasanide.

34 Sulla figura dei cantori nel mondo iranico, prima e dopo la conquista islamica, si rimanda a Boyce 1957.

no selgiuchide Malikšāh, ebbe in breve tempo una grande diffusione e fu citato già dal teologo al-Ġazālī (m. 1111) nel suo *Naṣīhat al-muluk* (Il libro dei consigli per i re), anche questo un testo didattico ad uso di principi e re, di cui la prima parte mostra numerosi punti di contatto con il 'Ciclo di Ardašīr' di Firdawsī (Askari 2013, 277). Lo stesso al-Ġazālī riprende la massima del *Testamento di Ardašīr* nel *Naṣīhat al-muluk* (1972, 106), «la religione e la regalità sono come due sorelle», e in modo più esteso, in *al-Iqtisād fī al-ittiqād* (Il giusto mezzo nella credenza) dove scrive:

La religione e il potere sono in perfetto accordo; la religione è quella solida base di cui il sultano deve essere il guardiano. Ciò che non ha basi si frantuma e ciò che non è sorvegliato finisce per andare perduto. A nessun uomo intelligente sfuggirà che, date le differenze di classe e di opinioni, la gente perirà se non vi sarà un sultano potente e obbedito capace di imporsi alle diverse, opposte tendenze. In conclusione, l'autorità politica è indispensabile per l'ordine della vita sociale, e l'ordine della vita sociale è indispensabile per garantire la religione, e la religione è necessaria per guadagnarsi la vita futura. (in Campanini 2004, 119-20)

Un ulteriore esempio dell'ampia ricezione ricevuta dal *Testamento di Ardašīr* nella letteratura didattica persiana ce lo offre un autore anonimo, noto con lo pseudonimo (Pers. *taḥallus*) Šams. La sua opera, *Farā'id al-sulūk fī fazā'il al-mulūk* (Le perle della giusta condotta nelle virtù dei re) meno nota di quelle degli autori appena citati, fu composta nel primo decennio del XIII secolo e dedicata all'*atābag* dell'Azerbaijan. Come nota Askari (2013, 62), l'elemento di interesse in quest'opera risiede nell'attribuzione del detto «religion and kingship are twins (*al-dīn wa al-mulk tau'amān*)» non più al capostipite della dinastia sasanide, ma al profeta Muḥammad. Nonostante l'attribuzione di questo insegnamento nel *Farā'id al-sulūk* sia slegato dal materiale iranico, il suo autore mostra una buona conoscenza dei discorsi politici e ideologici connessi alla figura dello *šāhānšāh* sasanide, ben amalgamati a principi della dottrina giuridica islamica.³⁵

35 È mio interesse segnalare in nota come l'insegnamento attribuito ad Ardašīr nel *Testamento* sia stato ricevuto anche nel Subcontinente indiano, e più nello specifico presso il Sultanato di Delhi (1206-1526). Un buon punto d'inizio per una ricerca futura potrebbe essere rintracciare la fonte e gli esiti di un passo tratto dal *Fatāwā-yi Ġāhāndārī* (Editti sul governo del mondo) dello storico Ziyā' al-Dīn Baranī (m. 1357), dove l'insegnamento normalmente rivolto da Ardašīr al figlio Šāpūr è attribuito al Sultano Maḥmūd. Leggiamo: «O Sons of Mahmud! You should know that from the time of Adam to our own days, the select as well as the common people of all communities, ancient and modern, are united in the opinion that justice is a necessary condition of religion and that religion is a necessary condition of justice. For it is not possible for the sons of Adam to live without having dealings with each other; and in these mutual dealings a person may be strong or weak, good or bad, Muslim

4 Conclusioni

Attraverso i passi riportati in questo articolo si è posto l'accento sulle nuove configurazioni di cui furono oggetto i concetti, le idee, le pratiche e le simbologie di origini iraniche nell'elaborazioni teoriche sviluppate da intellettuali arabi e persiani nel corso dell'epoca islamica classica. Si è voluto proporre come caso studio un corpus testuale noto come *Testamento di Ardašīr*, testo didattico di origini medio-persiane a uso di principi e re che, a dispetto della scarsa attenzione ricevuta negli studi orientalistici contemporanei, ebbe grande diffusione tra IX e XI secolo grazie alla traduzione o, più probabilmente, ai rifacimenti in arabo e persiano di cui fu oggetto. In questo articolo si è voluto soprattutto cogliere la fortuna di una formulazione presente in questa tradizione, ovvero il discorso che Ardašīr rivolge ai suoi successori – non solo i membri della casata sasanide, ma anche quelli che erano, di volta in volta i suoi 'eredi legittimi' (abbasidi, samanidi, ghaznavidi, selgiuchidi, etc.) – sulla necessità di cooperare con i rappresentanti dell'autorità religiosa, in virtù del rapporto fraterno che unisce regalità e religione. Sia il *Testamento* che molte delle opere più tarde pongono inoltre l'accento sui possibili mali che colpirebbero il regno nel caso in cui questo rapporto di complementarità tra le due parti dovesse venire a mancare. Lo studio delle differenti espressioni di questo discorso, che nella maggior parte dei casi è attribuito alla sapienza del capostipite sasanide, ha dunque rivelato la sua ampia diffusione nell'epoca islamica classica. A spiegare l'ampia ricezione di questo motivo nelle letterature araba e persiana è utile ricordare il grande successo incontrato dal 'ciclo di Ardašīr' sotto forma di tradizione orale. La trasmissione in forma orale di contenuti propri dell'epoca sasanide, se da un lato ne ha alterato e reinterpretato significati e contenuti, dall'altro ha reso possibile la sopravvivenza in epoca islamica di corpora letterari andati perduti nelle loro redazioni medio-persiane. Per quel che concerne il *Testamento di Ardašīr* e il discorso sul rapporto di fratellanza tra regalità e religione, è possibile rintracciare la sua origine iranica dallo studio delle fonti zoroastriane che, come si è visto nel terzo paragrafo, riportano differenti riflessioni sull'argomento.

or non-Muslim, wise or foolish, learned or illiterate, citizen or villager, resident or traveler, deceptive or straightforward, ruler or subject, minor or grown-up. Now justice is the balance in which the actions of people, good or bad, are weighed. The distinction between righteous and wrongful claims is clarified by justice. Justice exposes cruelty, oppression, forceful misappropriation and plunder. Consequently, there can be no stability in the affair of men without justice, no religion, which is founded on Divine Commandments (ahkam), can do without justice. Both ancient and modern thinkers have said, "Religion and justice are twins"». (Trad. Begum, in: Ḥabīb; Salīm Khān 1960)

Ringraziamenti

Questo articolo ha beneficiato dei preziosi consigli e dell'esperienza della dr. Samra Azarnouche (École Pratique des Hautes Études, Parigi), del prof. Andrea Piras (Università di Bologna), nonché della paziente guida del prof. Antonio Panaino (Università di Bologna), a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti. Sono in debito anche con Francesco Calzolaio, che con cura e pazienza ha letto il mio articolo, offrendomi le sue osservazioni.

Bibliografia

Fonti primarie

- Al-Balḥī (1921). *Fārsnāma*. Ed. by Le Strange, Guy; Nicholson, Reynold. London: printed by the Cambridge University press for the Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial: Luzac & Co.
- Boyce, Mary (ed.) (1968). *The Letter of Tansar*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Firdawsī (Abū al-Qāsim) (1988). *The Shahnameh (Book of Kings)*, vol. 1. Ed. by Djalal Khaleghi-Motlagh. Introduction by Ehsan Yarshater. New York: Bibliotheca Persica.
- Firdawsī (Abū al-Qāsim) (2005). *The Shahnameh (Book of Kings)*, vol. 6. Ed. by Djalal Khaleghi-Motlagh. New York: Bibliotheca Persica.
- Firdawsī (Abū al-Qāsim) (2016). *The Shahnameh (The Persian Book of Kings)*. Eng. transl. by Dick Davis. New York: Penguin Books.
- Grenet, Frantz (éd.) (2003). *La Geste d'Ardashir fils de Pâbag (Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pâbagān)*. Die: A Die.
- Grignaschi, Mario (1966). «Quelques spécimens de la littérature sassanide conservées dans les Bibliothèques d'Istanbul». *Journal Asiatique* 254, 1-142.
- al-Ġazālī Ṭūsī (Imām Muḥammad b. Muḥammad) (1972). *Naṣīḥat al-mulūk*. Ed. by Jalāl al-Dīn Humā'ī. Tehran: Anjuman-i āṭār-i millī.
- Ḥamza al-Iṣfahānī (Ibn al-Ḥasan) (1848). *Hamzae Ispahanensis. Annalium. Libri X*, vol. 2, translatio latina. Ed. by Joseph M.E. Gottwaldt. Lipsia: Sumptibus Fr. Chr. Guil. Vogelh.
- Ḥamza al-Iṣfahānī (Ibn al-Ḥasan) (1844). *Hamzae Ispahanensis. Annalium. Libri X*, vol. 1, textus arabicus. Ed. by Joseph M.E. Gottwaldt. Petropoli: Sumptibus Editoris; Lipsiae: In commissis apud Leopoldum Voss.
- Al-Mas'ūdī (Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Husayn) (1863). *Le Prairies d'Or*, vol. 2. Trad. par Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courtelle. Paris: Imprimerie Impériale.

- Al-Mas'ūdī (Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Husayn) (1869). *Le Prairies d'Or*, vol. 5. Trad. par Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courtelle. Paris: Imprimerie Impériale.
- Al-Mas'ūdī (Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Husayn) (1897). *Le Livre de l'Avertissement et de la Revision*. Trad. par Bernard Carra de Vaux. Paris: Imprimerie Nationale.
- De Menasce, Jean (éd.) (1973). *Le Troisième Livre du Dēnkart*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Al-Nadīm (Abū al-Faraġ Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq) (1970). *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. vol. 2. Ed. Bayard Dodge. New York, London: Columbia University Press.
- Al-Nadīm (Abū al-Faraġ Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq) (2003). *Kitāb al-Fihrist*. Ed. by Riḍā Taġadud. Tehran: Asāṭir.
- Nizām al-Mulk (1999). *L'arte della politica. Lo specchio del principe nella Persia dell'XI secolo. Siyasatnama - Trattato del Governo*. Trad. it. di Maurizio Pistosio. Milano; Trento: Luni Editrice.
- Ibn Qutayba, (Abī Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawarī) (1925). *Kitāb 'Uyūn al-Aḥbar*. vol.1. al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Maṣriyya.
- Ṭabarī, (Abū Ġa'far Muḥammad B. Ġarīr) (1990). *The History of al-Ṭabarī. (Ta'rīḥ al-rusul wa'l mulūk). The Crisis of the Early Caliphate*, vol. 15. Trad. by Stephen Humphreys. New York: State University of New York Press.

Fonti secondarie

- Askari, Nasrin (2013). *The Medieval Reception of Firdausī's Shāhnāma: the Ardashīr Cycle as a Mirror for Princes* [PhD dissertation]. Toronto: University of Toronto.
- Azarnoush, Azartash; Zaryāb, 'Abbās (1991). s.v. «Ibn al-Muqaffa', Abū Muḥammad 'Abd Allāh». *Dā'ira al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmi* (The Great Islamic Encyclopaedia), vol. 4, 662-80.
- Azarnouche, Samra (2015). «La geste zoroastrienne de Husraw I^{er} selon la littérature moyen-perse». Jullien, Christelle (éd.), *Husraw I^{er}: Reconstructions d'un règne. Sources et Documents*. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.
- Azarnouche, Samra; Redard, Céline (éds.) (2012). *Yama-Yima: variations indo-iraniennes sur la geste mythique/ Variations on the Indo-Iranian myth of Yama-Yima*. Paris: Collège de France.
- Al-Azmeh, Aziz (1997). *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*. London; New York: I.B. Tauris.
- Boyce, Mary (1957). «The Parthian "Gōsān" and Iranian Minstrel Tradition». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2, 10-45.

- Borroni, Massimiliano (2015). *Il nāwruz nelle fonti letterarie dell'età abbaside* [Tesi di dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari di Venezia.
- Bosworth, Clifford E. (1976). *The Mediaeval Islamic Underworld: the Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, 2 vols. Leiden: Brill.
- Bosworth, Clifford E. (1983). «The Persian Impact on Arabic Literature». Beeston, Alfred F.L.; Johnstone, Thomas M.; Serjeant, Robert B.; Smith, Gerald R., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 483-96.
- Bosworth, Clifford E. (1988). s.v. «Balāḍorī». *Encyclopædia Iranica* 3, 570-1. URL <http://www.iranicaonline.org/articles/baladori-abul-hasan>.
- Browne, Peter (1900). «Some Account of the Arabic Work entitled "Niháyatu'l-irab fi akhbāri'l-Furs wa'l- 'Arab," particularly of that part which treats of the Persian Kings». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1900*, 195-59.
- Campanini, Massimo (2004). «Il buon governo nel pensiero islamico della decadenza». Pandolfi, Alessandro (a cura di), *Nel pensiero politico moderno*. Roma: Manifestolibri, 119-51.
- Cantera, Alberto (2012). «Yima, son vara- et la daēna mazdéenne». Azarnouche, Samra; Redard, Céline (éds.), *Yama-Yima: variations indo-iraniennes sur la geste mythique/Variations on the Indo-Iranian myth of Yama-Yima*. Paris: Collège de France, 45-66.
- Cazzato, Silvia V. (2013). *Ideologie Royale Iranienne au Debut de l'Islam* [Tesi di dottorato non pubblicata]. Parigi; Bologna: Ecole Pratique des Hautes Etudes; Università degli Studi di Bologna.
- Cereti, Carlo G. (2001). *La Letteratura Pahlavi*. Milano: Mimesis.
- Cipriano, Palmira (1985). «Individuo e autorità politico-religiosa nel Dēnkart». Biffi, Franco (a cura di), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa = Atti del V colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; Roma: Libreria Editrice Lateranense, 291-308.
- Cristoforetti, Simone (2002). *Il Natale della Luce in Iran. Una festa del fuoco nel cuore di ogni inverno. Ricerche sul sada. Occorrenze, rituali e temi mitologici di una celebrazione cortese tra Baghdad e Bukhara, secc IX-XII*. Milano: Mimesis.
- De Blois, François (1990). *Burzōy's Voyage to India and the Origins of the Book of Kalīlah wa Dimnah*. London: Royal Asiatic Society.
- De Blois, François (1991). «The Pañcatantra: From India to the West, and Back». Grube, Ernst J. (ed.), *A Mirror for princes from India*. Bombay: Marg Publications, 10-5.
- Ernst, Carl W. (2003). «Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages». *Iranian Studies*, 36 (2), 173-95.
- Gnoli, Gherardo (1989). «On Kushan and Avestan Yima». De Meyer, Leon; Haerinck, Ernie (eds.), *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*, vol. 2, 919-27.

- Gnoli, Gherardo (1999). s.v. «Farr(ah)». *Encyclopædia Iranica* 9, 312-19.
URL <http://www.iranicaonline.org/articles/farrah>.
- Grignaschi, Mario (1969). «La Nihāyatu-l-'Arab fī Aḥbāri-l-Furs wa-l-'Arab (Première Partie)». *Bulletin d'études orientales*, 22, 15-67.
- Grignaschi, Mario (1973). «La Nihāyatu-l-'Arab fī Aḥbāri-l-Furs wa-l-'Arab et les Siyaru Mulūki-l-'Aḡam du Ps. Ibn-Al-Muqaffa'». *Bulletin d'études orientales*, 26, 83-184.
- Gutas, Dimitri (2002). *Pensiero greco e cultura araba*. A cura di Cristina d'Ancona. Torino: Einaudi. Trad. di: *Greek Thought, Arabic Culture: the Graecop-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th c.)*. London; New York: Routledge, 1998.
- Ḥabīb, Muḥammad; Salīm Khan, Afsar Umar (1960). *The Political Theory of the Delhi Sultanate*. With an English translation of *Fatawa-i Jahandari* by Afsar Begum. Allahabad; Bombay; Delhi: Kitab Mahal.
- Humbach, Helmut (2004). «Yama/Yima/Jamšēd, King of Paradise of the Iranians». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 26, 68-77.
- de Jong, Albert (2016). «The Dēnkard and the Zoroastrians of Baghdad». Hintze, Almut; Stewart, Sarah; Williams, Alan (eds.), *Looking Back: Zoroastrian Identity Formation through Recourse to the Past*. London: I.B. Tauris, 223-38.
- MacKenzie, David (1986). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London; New York; Toronto: Oxford University Press.
- Madelung, Wilferd (1969). «The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and 'The Reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)». *Journal of Near Eastern Studies*, 28, 84-108.
- Marlow, Louise (2002). *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maškūr, Muḥammad Ḡavād (1389/2010). *Tārīḥ-i Siyāsī-yi Sāsānīyān*. Tehran: Duniyā-yi Kitāb.
- Molé, Marijan (1963). *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Panaino, Antonio C.D. (a cura di) (1999). *La novella degli scacchi e della tavola reale. Un'antica fonte orientale sui due giochi da tavoliere più diffusi nel mondo euroasiatico tra Tardoantico e Medioevo*. Milano: Mimesis.
- Panaino, Antonio C.D. (2013). «Mortality and Immortality: Yama's / Yima's Choice and the Primordial Incest». Sadovski, Velizar; Panaino, Antonio, *Disputationes Iranologicae Vindobonenses*, Bd. 2. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, 47-164.
- Panaino, Antonio C.D. (2014a). «Riflessioni sul concetto di Anno Cosmico». Gariboldi, Andrea; Ognibene, Paolo; Sadovski, Velizar (a cura di), *Sidera Viva. Studi Iranici di Storia della Mitologia Astrale, dell'Astronomia e dell'Astrologia Antica. Iranian Studies in History of Ancient Astral Mythology, Astronomy and Astrology*, vol. 2, 721-36.

- Panaino, Antonio C.D. (2014b). «Tempo infinito e tempo limitato nella tradizione mazdaica». Gariboldi, Andrea; Ognibene, Paolo; Sadovski, Velizar (a cura di), *Sidera Viva. Studi Iranici di Storia della Mitologia Astrale, dell'Astronomia e dell'Astrologia Antica. Iranian Studies in History of Ancient Astral Mythology, Astronomy and Astrology*, vol. 2, 747-54.
- Panaino, Antonio C.D. (2015). «Yima ed il “rifiuto” della *daēnā*- Ovvero dell'incestualità, della beatitudine e della morte tra ambigui ostacoli e seducenti trasparenze». Swennen, Philippe (éd.), *Démons iraniens. Actes du colloque international organisé à l'Université de Liège les 5 et 6 février 2009 à l'occasion des 65 ans de Jean Kellens*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 97-123.
- Panaino, Antonio C.D. (2016). «Between Astral Cosmology and Astrology. The Mazdean Cycle of 12,000 Years and the Final Renovation of the World». Williams, Alan; Stewart, Sarah; Hintze, Almut, *Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*. London; New York: I.B. Tauris, 113-33.
- Piras, Andrea (2017). «X^varənah- and the Garlands. Notes about the Avestan and Manichaean Yima». Morano, Enrico; Provasi, Elio; Rossi, Adriano V. (eds.), *Studia Philologica Iranica. Gherardo Gnoli Memorial Volume*. Roma: Scienze e Lettere, 311-23.
- Shaked, Shaul (1995). «From Iran to Islam: Notes on Some Themes in Transmission». *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural*. Brookfield (VT): Variorum, 31-67.
- Tor, Deborah G. (2012). «The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership: Antagonism or Assimilation». Bernheimer, Teresa; Silverstein, Adam J. (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*. Oxford: Oxbow Books, 145-63.

2 Tracciare

Francesco Calzolaio

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Ciriaco d'Ancona e l'invenzione della tradizione classica

Giorgio Mangani
(IULM, Milano, Italia)

Abstract Cyriacus Pizzecolli, also known as Cyriacus of Ancona, is traditionally considered the founder of the antiquarian science. Nonetheless, it is yet unclear how the interest of a few intellectuals in antiques in the course of Fourteenth century came to be shared by the Western elites. It was in fact Cyriacus, in deep connection with Byzantine emperors and cardinal Bessarion, to invent and spread this new intellectual vague in the first half of the Fourteenth century in a great political and mediatic operation aimed at promoting the Byzantine Empire in the West, pointing at the Byzantine empire as the depository of classical Greek antiquity and thus inventing what we now know as the 'Classical tradition'.

Sommario 1 Introduzione. – 2 'Resuscitare i morti'. – 3 Un mondo utopico. – 4 *Lapidum fides*. – 5 *Le reliquiae antiquitatis* – 6 Il 'capitale culturale' della civiltà occidentale.

Keywords Cyriacus of Ancona. Antiquarian Science. Humanism. Historical Geopolitics.

Introduzione


Le coste dell'Adriatico funzionarono, nel Medio Evo, come confini al contrario. Le popolazioni che le abitavano erano spesso diverse da quelle più continentali, anche della penisola italiana, ed avevano conservato più di altre alcuni caratteri della cultura greca antica. Il medico ascolano Francesco Stabili, noto come Cecco d'Ascoli (1269-1327), aveva per esempio un'idea deterministica dell'influsso astrale sulla vita umana, assai più affine a quella di un alessandrino del III secolo a.C. che a quella del protoumanista Dante Alighieri, con il quale frequentemente polemizzava nel suo poema allegorico *Acerba*. Ma si trattava di una greicità medievale, vissuta in continuità e senza fratture storiche. Fu proprio un anconitano, e probabilmente non per caso, Ciriaco Pizzecolli (1391-1455) a creare questa frattura inventando un nuovo modo di pensare la classicità in relazione alle necessità politiche del suo tempo; un modo confezionato e presentato come un 'restauro' di quella autentica.

Ciriaco viene normalmente citato nei manuali dedicati alla storia dell'archeologia come uno dei primi a copiare epigrafi greche e latine nel XV secolo e a schizzare disegni di monumenti antichi durante i suoi frequenti

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-5 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-16

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

viaggi in Grecia e nell'area adriatico-balcanica come mercante, diplomatico e forse agente per qualche tempo di papa Eugenio IV nei territori caldi dei confini con l'impero turco, o presso feudi loro tributari, in preparazione della crociata che si concluse con la sconfitta cristiana di Varna del 1444. Robert Weiss (1966) ed Edward W. Bodnar (1960, 1983) hanno chiarito questo aspetto dell'operato di Ciriaco mettendo in evidenza il lavoro di *intelligence* che egli svolse tra il 1431 e il 1444 per verificare il livello di affidabilità dei grandi mercanti veneziani e genovesi e delle famiglie aristocratiche che governavano i territori di quello scacchiere militare, spesso in grado di avere un peso determinante sull'esito dei conflitti controllando risorse enormi, porti, navi e informazioni.

Il ruolo di Ciriaco, tuttavia, fu di gran lunga più significativo: egli creò in meno di trenta anni un'attenzione nuova per la tradizione classica, sviluppando una sensibilità diffusa nelle classi dirigenti occidentali per la cultura greca antica, facendo in modo che essa venisse percepita, in maniera inedita, come il 'capitale culturale' della civiltà occidentale. In questa operazione 'mediatica', Ciriaco agì molto probabilmente come agente del cardinale Basilio Bessarione, che fu il principale teorico di questa idea (Lamers 2016, 92-132), rivolta in maniera molto raffinata ed efficace a creare un nuovo *brand*, come lo chiamerebbero gli esperti contemporanei di marketing, per l'impero bizantino, in quel momento alla ricerca di alleanze e di sostegno economico dell'Occidente per fronteggiare l'offensiva turca. L'operato di Ciriaco, che aveva studiato le lingue e la tradizione classica sostanzialmente da autodidatta, si spiega in questo modo molto meglio: cioè considerando la sua attività come la migliore condizione per comprendere in che modo i documenti archeologici da lui cercati e acquisiti con tanta passione potessero diventare, nel suo progetto, la moneta del 'capitale culturale' che egli stava radicando tra finanziari, aristocratici, militari e prelati con i quali entrò in contatto nel corso della sua vita e dei suoi viaggi. Contrariamente, quindi, a quanto riferito dalla tradizione, e anche dal suo biografo, il contemporaneo Francesco Scalamonti (Mitchell, Bodnar, Foss 2015, *Life*, n. 14), fino a Weiss e Bodnar, che identificavano come una stranezza la sua formazione mercantile, legata alla origine anconitana (una città di traffici), rispetto alla coltivazione degli studi classici, fu invece proprio il suo 'sguardo' mercantile a consentirgli di trasformare una vaga curiosità delle classi dirigenti europee per l'antichità in un paradigma culturale capitalizzabile, l'*heritage* della tradizione classica, conservato dall'impero bizantino, con la conseguente, naturale necessità di sostenerlo nel salvataggio di un patrimonio universale messo in pericolo dalla invasione turca.

Ciriaco fondò questa raffinata strategia politico-culturale su alcuni precisi pilastri:

1. la coltivazione ostentata di una religiosità neopagana;
2. la rappresentazione del mondo antico come favoloso e ideale;

3. l'attribuzione ai reperti archeologici scoperti, disegnati, copiati o acquistati di una funzione documentaria di maggiore attendibilità rispetto ai documenti della tradizione manoscritta;
4. l'adattamento del dono delle sacre reliquie cristiane, impiegato tradizionalmente dall'impero bizantino nelle sue relazioni diplomatiche, alla nuova sensibilità, sostituendole però con le testimonianze archeologiche (pagane);
5. l'attribuzione di un valore prima simbolico, poi anche economico, a oggetti come i documenti archeologici, trasformandoli nella moneta del 'capitale culturale' della civiltà occidentale; compiendo così una operazione di 'commoditizzazione'.

Grazie a queste cinque tipologie di operazioni, che cercherò di descrivere sinteticamente nei prossimi paragrafi nello stesso ordine (per approfondimenti si veda Mangani 2016), Ciriaco non svolse solo la funzione di spia nei territori in cui compiva i suoi viaggi, ma contribuì in maniera decisiva a costruire l'idea più tardi condivisa che la tradizione classica si identificasse con l'*heritage* bizantino, attraverso la messa a punto di un network di relazioni personali (analogo a quelle necessarie a un mercante del tempo per fare il proprio lavoro), la cui incisività sociale, nella storia della cultura occidentale, è paragonabile forse solo all'introduzione in Europa dell'*American way of life* avvenuta alla fine della seconda guerra mondiale.

La biografia di Ciriaco è formata sostanzialmente da date e da viaggi. Nato ad Ancona nel 1391 da una famiglia nobile che praticava la mercatura - attività usuale ad Ancona come a Venezia - orfano di padre, Ciriaco fu cresciuto dal nonno materno, Ciriaco Selvatico, e avviato molto giovane alle attività commerciali, per le quali viaggiò continuamente in Egitto, nei territori adriatici, in Grecia e Asia Minore, per conto di imprese anconitane e veneziane.

Componente del Senato cittadino e più volte eletto nelle magistrature civili di Ancona, Ciriaco entrò in un rapporto particolare con il cardinale Condulmer, poi papa Eugenio IV, quando questi divenne Legato della Marca anconitana. La familiarità con il papa e con la corte bizantina gli consentirono di avere numerosi contatti ad alto livello con le famiglie regnanti o aristocratiche delle città ed isole dell'Egeo nel corso di continui viaggi che, specie dopo il 1431, sembrano avere una motivazione più politico-diplomatica che commerciale. L'umanista Francesco Filelfo, amico di Ciriaco, fu probabilmente una figura chiave per aprirgli i contatti con l'ambiente di Costantinopoli e anche con il cardinale Basilio Bessarione, che era stato allievo come Filelfo di Giorgio Crisococca nella capitale bizantina. Bessarione fu infatti l'artefice degli argomenti politico-diplomatici (e di molte operazioni spregiudicate) messi a punto per sostenere l'impero bizantino in grave crisi, favorendo l'unificazione delle due chiese ortodossa e latina, tentata nel Concilio di Ferrara e Firenze nel 1438. Ciriaco appare infatti un

creativo esecutore del progetto politico bessarioneo rivolto a trasformare profondamente la percezione occidentale del mondo bizantino, valorizzando la sua condizione di erede e depositario della tradizione classica intesa come patrimonio comune dell'Occidente. Prova di questo rapporto intimo è il progetto di biografia, poi abbandonato, che l'aristocratico veneziano Lauro Quirini (Krautter, Kristeller, Pertusi, Ravegnani, Roob, Seno 1977), stretto collaboratore di Bessarione, avrebbe voluto dedicare a Ciriaco celebrandolo come eroe di un nuovo modello di nobiltà dei natali e delle qualità umane, per la quale il cavaliere anconitano Francesco Scalamonti mise a punto una documentazione, la *Vita*, pervenutaci manoscritta, che costituisce la principale nostra fonte di informazioni. Bessarione era stato a sua volta allievo di un'altra figura chiave per la cultura religiosa e politica di Ciriaco: il filosofo neoplatonico greco Giorgio Gemisto Pletone.

1 'Resuscitare i morti'

Reduce da un viaggio a Vercelli, nel 1444, Ciriaco racconta in una lettera al suo amico Iacopo Venier, Vescovo di Recanati, che si era imbattuto in un prete mentre cercava di studiare le sacre vestigia del passato, come suo solito. Questi gli aveva chiesto cosa stesse facendo e Ciriaco gli aveva risposto che si occupava di «far resuscitare i morti dagli inferi» e che aveva appreso questa arte dalla Pizia, l'Oracolo di Apollo. Il sacerdote ne era rimasto profondamente turbato e Ciriaco, constatandone la volgare ignoranza, si era confermato nella validità di questo suo interesse (Mehus 1742, 55). La data di questo notissimo aneddoto è piuttosto tarda nella vita di Ciriaco: è successiva al rapporto con Giorgio Gemisto Pletone e potrebbe essere considerata, come spesso è stata, una prova a favore della sua appartenenza alla setta neopagana, la 'fratria' creata da Pletone a Mistrà, nel Peloponneso. Ciriaco vi si rivela non solo convinto della sua professione religiosa borderline, ma anche orgoglioso del suo carattere esoterico, che era un tratto della scuola/setta di Pletone. Solo pochi anni prima, Scalamonti, scrivendo a Ciriaco da Fabriano, dove era Luogotenente di Francesco Sforza, aveva cercato di convincerlo ad abbandonare questo atteggiamento religioso poco ortodosso, che evidentemente era ormai diventato di pubblico dominio facendo scandalo. Ciriaco, il 17 settembre 1437, gli rispondeva da Ancona promettendo di ridimensionare il suo atteggiamento, senza abbandonare però la frequentazione e la considerazione per la tradizione culturale e religiosa classica, ancorché pagana (Mehus 1742, 73-80). Questa espressione 'resuscitare i morti' divenne anzi una caratteristica della cultura antiquaria di Ciriaco e una specie di motto identificativo. Scrivendogli il 21 dicembre 1427, Francesco Filelfo si esprimeva nei suoi confronti con la consapevolezza che questo sembrava l'interesse prevalente dell'amico: «rinnovare, o meglio resuscitare l'anti-

chità» («munus renovandae vetustatis, vel ab interitu potius vindicandae», Mitchell, Bodnar, Foss 2015, *App. III, Lett. I*, n. 1). Il 7 luglio dell'anno dopo, da Bologna, Filelfo lo confermava come tema centrale di Ciriaco: «qui mortuos etiam vivificas» (Mitchell, Bodnar, Foss 2015, *App. III, Lett. III*, n. 1). Ancora due secoli dopo, il *Teatro delle città d'Italia* di Francesco Bertelli (Padova 1629, 141), trattando degli uomini illustri di Ancona, ricordava Ciriaco Pizzecolli come colui che voleva «resuscitare i morti». Il concetto diventa ben presto onnipresente nella tradizione ciriacana: nel 1433-34 Filelfo invia ad Antonio Beccadelli una nota che cita ancora una volta Ciriaco impegnato «in revocandis ad vitam mortuis» (Mitchell, Bodnar, Foss 2015, *App. III, lett. V*, n. 1). Flavio Biondo, nella sua *Italia illustrata* (Basilea 1559, 339A) lo associa a questa passione; altrettanto fa Pietro Ranzano negli *Annales omnium temporum* (Ms della Biblioteca comunale di Palermo, vol. VIII, 1, 15, cc. 423v-436v). L'attenzione di Ciriaco per le storie della mitologia pagana, con una sensibilità simile a quello che possiamo definire l'ellenismo bizantino, cioè un modo di conciliare la coltivazione della tradizione classica con la religione cristiana, è tuttavia molto precedente all'incontro con Pletone. In una lettera a Pietro Bonarelli, nobile anconitano, stretto collaboratore del papa Martino V, del 15 marzo 1423 (Mitchell, Bodnar, Foss 2015, *Lett. I*), Ciriaco si rivelava già molto vicino a sentimenti religiosi orfico-pitagorici e sincretistici che consideravano l'anima preesistente alla vita fisica e in grado di migrare da un corpo all'altro. Scritta da Rimini, la lettera ha come protagonista il giovanissimo Sigismondo Pandolfo Malatesta che aveva allora sei anni. Dimostra i rapporti di familiarità di Ciriaco con i Malatesta, che evidentemente ne seguono le orme se, divenuto signore di Rimini, Sigismondo farà progettare a Leon Battista Alberti il tempio malatestiano considerato comunemente un tempio pagano. È possibile infatti che Ciriaco abbia avuto qualche peso nella formazione del giovane Sigismondo, che poi sarà un grande estimatore di Pletone, lo inviterà a Rimini nel 1460 e ne trafugherà le spoglie mortali da Mistrà, nel 1466, per collocarle come una sacra reliquia nel sacello del tempio malatestiano. La lettera è costruita come un sogno ambientato a Fano, dove effettivamente i Malatesta erano riparati in quel momento. Nel sogno, il ragazzo chiede a Ciriaco il motivo dei suoi modelli pagani e del suo allontanamento dai sacri libri della religione cristiana. Evidentemente, già nel 1423 la cosa era nota.

Ciriaco risponde utilizzando un modello retorico che poi adopererà frequentemente, preso dalla letteratura classica e soprattutto dal suo amato Virgilio. Aiutato da Calliope e Urania che intercedono presso Giove, il corpo di Ciriaco viene invasato da Mercurio, il suo genio, che parla al suo posto rispondendo al ragazzo che la tradizione pagana antica è del tutto compatibile con la religiosità cristiana. La lettera chiarisce due questioni centrali della religiosità di Ciriaco. In questo periodo egli non ha ancora acquisito una cultura greca classica; si è dato una formazione autodidatta

studiando Dante e Petrarca ed ha da poco cominciato a studiare Virgilio ad Ancona con il maestro Tommaso Seneca da Camerino (1390-1472), il quale, specialista della poesia latina, pratica la tradizionale interpretazione morale della letteratura, in modo particolare dell'*Eneide*. I testi antichi, in sostanza, per lui, esprimono e sceneggiano verità morali; vanno quindi interpretati, e magari anche rimaneggiati, per facilitarne la comprensione. Questo atteggiamento era stato particolarmente sviluppato nel medio evo, ma soprattutto a Napoli, dove si praticava una interpretazione allegorica di Virgilio, al quale erano stati attribuiti poteri di mago e di profeta e una sterminata sapienza (Consoli 1970). Seneca, che aveva studiato proprio a Napoli, aveva trasmesso questo stile interpretativo a Ciriaco, condividendo con lui la passione per la poesia virgiliana. Questa interpretazione della religione era praticata anche da Francesco Filelfo (1398-1481). Originario di Tolentino, allora sotto i Varano di Camerino, Filelfo aveva studiato a Padova e insegnato a Venezia già molto giovane. Divenuto segretario del bailo di Venezia a Costantinopoli, nel 1420, vi si era trasferito e là aveva potuto studiare la letteratura e la lingua greca antiche sotto la guida di Giovanni Crisolora, fratello di Emanuele, che già a fine Trecento era stato in Italia come componente di una famiglia aristocratica molto vicina ai Paleologi e diplomatico bizantino, con la missione di introdurre la cultura greca. Filelfo sposò poi la figlia del suo maestro, Teodora. Questo sincretismo è molto frequente nei comportamenti di Ciriaco. Per lui sono equivalenti il rito latino e quello ortodosso: il 15 agosto 1446 partecipa infatti a Costantinopoli alla festa dell'Assunzione, celebrata con il rito bizantino e poi anche nella sua versione latina organizzata dalla colonia genovese di Galata/Pera (Bodnar 2003, *Let.* 39). Cristo viene definito *Juppiter humanatus*; le Muse si comportano come degli angeli custodi; in particolare Cymodocea, ninfa delle acque, definita la più bella delle Nereidi, sembra assisterlo con particolare attenzione (Bodnar 2003, *Let.* 4) ed è la versione femminile del suo nume tutelare, Hermes/Mercurio, al quale Ciriaco dedica preghiere mattutine e scrive inni, intraprendendo i suoi viaggi solo nel giorno della settimana, il mercoledì, a lui sacro. Il 18 ottobre 1448, in occasione del funerale di Carlo Tocco II, re degli Acarniani, Ciriaco dedica versi in suo onore indirizzati a San Luca, l'evangelista, poi alla Vergine Maria, perché intercedano per la sua anima, non omettendo però di citare la Sibilla e il mito della sua profezia (Bodnar 2003, *Let.* 48). A Mercurio viene dedicata una intera preghiera di ringraziamento per la sua costante protezione nei lunghi e pericolosi viaggi del mercante. A fianco di questa preghiera, Ciriaco inserisce un disegno del dio divenuto poi classico: con i calzari alati, il *galerus*, il cappello alla greca, la verga con la quale era capace di addormentare chiunque. Aveva disegnato questa figura prima del 1447-48 a margine di un codice del *Liber insularum* di Cristoforo Buondelmonti, oggi a Oxford (Bodleian Library), nel quale è contenuta una descrizione di Hermes come dio/mercante, sfuggente e proteiforme, che

sembra un ritratto del proprio carattere (Barsanti 2001, n. 263). Questo atteggiamento filopagano di Ciriaco è stato posto in collegamento dagli studi degli ultimi venti anni con la citata scuola platonica creata negli anni Venti del Quattrocento da Giorgio Gemisto Pletone a Mistrà, che cercò di rilanciare la tradizione ellenica pagana e politeista contro il cristianesimo e l'islamismo (Woodhouse 1986, Siniosoglou 2011, Neri 2010).

Ciriaco ebbe modo di conoscere Pletone nel corso di due viaggi compiuti a Mistrà, nel 1437 e poi nel 1447-48. Il rapporto di Ciriaco con il filosofo greco, che si atteggiava a restauratore del pensiero di Platone, non è chiaro; ma è evidente come almeno il pensiero politico di Pletone coincida con il progetto dell'antiquario anconitano: portare in salvo il patrimonio della classicità ad ogni costo. Per farlo bisognava però, secondo Pletone, sostituire la religiosità cristiana, che aveva indebolito il carattere dei Greci e inquinato la corte imperiale con un clericale universalismo al fondo indifferente alle sorti dello stato (che sognava di trasformare in una comunità confessionale e teocratica simile al regime instaurato nei monasteri del monte Athos), con la restaurazione dell'ellenismo che avrebbe restituito forza e dignità all'impero bizantino. Un segnale di quanto il progetto di riscatto di Pletone fosse condiviso da Ciriaco è rilevabile per esempio nelle osservazioni che egli annota sul suo diario, tra 1447 e 1448, a proposito delle popolazioni del Peloponneso incontrate proprio nel corso del suo secondo viaggio a Mistrà per visitare il filosofo, nelle quali riconosce la sopravvivenza dell'antico, vigoroso *ethnos* spartano, descritto negli stessi termini di Pletone (Bodnar 2003, *Diary*, V).

2 Un mondo utopico

Nell'inviare i suoi doni archeologici a principi e magnati, Ciriaco li presenta, nelle sue lettere, come testimonianze di un mondo favoloso, la cui dimensione utopica è data per scontata e indubitabile. Per ottenere questo effetto persuasivo e inclusivo dell'interlocutore nel novero degli eletti estimatori della classicità, Ciriaco non utilizza un modo diretto; fa parlare invece gli oggetti al suo posto, usando un linguaggio deittico, efrastico, mutuato, probabilmente attraverso l'ambiente bizantino, dalla cultura alessandrina della tarda antichità. I suoi disegni dei monumenti antichi hanno un carattere che è stato definito da Charles Mitchell 'iperrealistico' (Mitchell 1960); le scene da lui copiate dalle epigrafi e dai bassorilievi antichi sono più vivaci dei loro originali. I suoi disegni, a volte romanzzati, delle antichità di Roma, che poi furono la fonte della *Collectio antiquitatum* di Giovanni Marcanova (Mss nelle Biblioteche di Berna, Estense di Modena e Princeton University Library), un suo estimatore, sceneggiano i monumenti antichi entro scenette di vita quotidiana che animano e rendono viva la rappresentazione di un mondo trapassato. Ciriaco non si ac-

contenta infatti di fare descrizioni; le deve rendere verosimili e piacevoli, più facilmente comprensibili. Guido Arbizzoni (1998) ha definito quello di Ciriaco un 'linguaggio di utopia'. L'abitudine ciriacana di raccontare le modalità con le quali si imbatte, inciampa nel ritrovamento dei documenti archeologici, anche quando li ha acquistati, è infatti un'abile tecnica retorica rivolta a presentare quelle antichità come parte presente e costitutiva del paesaggio greco contemporaneo. Valorizzando il carattere autoptico dei suoi ritrovamenti - Ciriaco utilizza frequentemente, apparentemente come uno scienziato contemporaneo, espressioni come 'vidimus', 'cognovimus' - Pizziccoli non intende tanto enfatizzare l'attendibilità dei documenti, quanto sfruttare la tecnica dell'arte della memoria antica fondata sulla *enarghéia* della percezione visiva. I suoi racconti, costruiti entro un linguaggio descrittivo, adoperando spesso il 'tu' ecfrastrico, impiegato come digressione rivolta a rendere protagonisti gli 'oggetti', rivelano come Ciriaco non sia solo il fondatore della epigrafia moderna. È il suo stesso stile ad essere *epi-grafico*, nascondendo il proprio sé dietro gli oggetti, che egli poi spedisce come regali, in copia, se non in originale, ad autorevoli interlocutori.

È l'attenzione per questa efficacia retorica a indurlo, per esempio, a proporre la ricostruzione virtuale delle proporzioni originarie dei monumenti ridotti a ruderi a partire da quanto è ancora visibile. Di fronte al tempio di Adriano, a Cizico, Ciriaco misura le dimensioni delle colonne per congetturare su quel dato i suoi volumi originari. Anche in questo caso è il suo occhio da mercante, abituato a prendere 'a spanne' le misure delle merci - una abilità che ha ben descritto Michael Baxandall (1972) a proposito dei mercanti del Quattrocento - a consentirgli la valutazione; ma l'obiettivo è qui rivolto a dotare di energia retorica la trattazione attraverso la figura. L'ambizione di Ciriaco non è quindi tanto la ricostruzione filologica, quanto la restituzione contemporanea del passato: rendere presente quel passato come *heritage*. La sua attenzione, nei termini della storiografia di Pierre Nora (1984), non è per la storia quanto per la memoria. La scienza antiquaria del XV secolo sostituiva il tempo continuo del medio evo con un altro tipo di tempo, la *reparatio temporis*, come la chiamava Ciriaco, un tempo riparato, manipolato, adattato al presente. Come hanno notato Anthony Grafton (1990) e Christopher Wood (2008), la nascita della filologia moderna è imparentata con la contemporanea messa a punto delle tecniche produttive dei falsi. Filologi e falsari ebbero, in origine, una competenza comune e Ciriaco fu esperto e cultore di entrambe quelle arti. La narrazione dei viaggi sarà uno dei format retorici più efficaci di Ciriaco per restituire al presente il passato in un continuo incrocio e assemblaggio di entrambi. Ciriaco chiama infatti con i loro nomi antichi le città che visita, anche quando questi nomi sono ormai caduti in disuso; misura le distanze in stadi, come facevano i geografi antichi; antichizza persino il proprio nome, che, da Pizziccoli, diventa *de Piceni collibus*. Lavora a ren-

dere 'presenti' nel suo tempo i documenti antichi, in un continuo andare avanti e indietro, orizzontale e verticale, tra geografia e storia, tra libri di geografia antica e viaggi contemporanei, tra luoghi geografici e *loci* retorici. Non casualmente i suoi primi imitatori sono i protagonisti di una delle prime 'passeggiate archeologiche' moderne: Felice Feliciano, Andrea Mantegna, Giovanni Marcanova e Samuele da Tradate, tutti suoi amici o estimatori, che si muovono sulle rive del lago di Garda, il 2-3 settembre 1464, alla ricerca di *antiquitatis vestigia* in vesti arcadiche e coronati di mirto (Chiarlo 1984). L'avventura è raccontata dal suo emulo calligrafo Felice Feliciano e trascritta nello stesso codice (n. I, 138) della Biblioteca Capitolare di Treviso, dove aveva già copiato la vita di Pizzecolli scritta da Scalamonti. La stessa atmosfera è stata identificata nelle scene esoteriche ed archeologiche della *Hypnerotomachia Poliphili*, stampata a Venezia nel 1499 da Aldo Manuzio, l'autore della quale sembra far parte anche lui di un ambiente legato a Ciriaco (Chiarlo 1984).

3 *Lapidum fides*

Per Ciriaco - lo testimoniano Scalamonti nella *Vita* (Mitchell, Bodnar, Foss 2015, *Life*, n. 56) e una lettera che l'umanista Giacomo Rizzoni (Marchi 1968, 322) gli scrive il 6 maggio 1442 - i monumenti antichi, edifici, epigrafi e bassorilievi, monete e medaglie, erano più attendibili dei testi pervenuti attraverso la tradizione manoscritta, sempre soggetta a interpolazioni ed errori.

I monumenti sono infatti per Ciriaco *historiarum sigilla*. Quando deve decidere tra una testimonianza epigrafica e una testuale, Pizzecolli sceglie la prima e comunque opta sempre per quella più antica. Per lui: a) ciò che è più antico è più attendibile; b) i documenti di pietra o di metallo sono più affidabili di quelli cartacei o pergamenei. Questa attenzione particolare per la memoria, la religione dei monumenti, è coerente ed esemplificativa del carattere prevalentemente politico della *restauratio temporis* di Ciriaco.

I monumenti offrivano maggiore affidabilità, legata alla loro più consistente e più difficilmente manipolabile fisicità. Scalamonti aveva definito, parlando a nome di Ciriaco, *fides* questa attendibilità dei documenti antichi come le lapidi e Ciriaco utilizza proprio questo termine per sceneggiare in termini narrativi la storia della sua amata città natale, Ancona, inventando una narrazione che produrrà poi il suo motto: 'Ancon dorica civitas fidei'. Questa storia racconta di come la città fosse stata fondata in tempi antichissimi dalla regina persiana Fede, cui si doveva la costruzione del primo nucleo abitato in muratura e dei primi monumenti (Bernabei, *Croniche* [1870, 11]). Dietro questa narrazione, tuttavia, si celava la rivendicazione della città mercantile che celebrava la affidabilità dei suoi trattati e

contratti commerciali, la *publica fides* degli 'istrumenti' che, tra XIV e XV secolo, si era andata consolidando parallelamente alla affidabilità degli atti rogati dai notai, posti sotto la sorveglianza delle autorità politiche comunali o signorili, che avevano cominciato a conservarli negli archivi. Il culto dell'antica dea *Fides* era infatti collegato con la simbologia della mano, impiegata per suggellare i trattati, che era anche l'antico simbolo di Ancona: il gomito (dal greco *Ankon*), ricamato sulle maniche degli scribi comunali. Uomo di commerci e con una cultura simile a quella dei notai, Ciriaco concepiva in modo nuovo l'affidabilità dei documenti storici, assimilandola probabilmente a quella, divenuta più stabile, degli istrumenti notarili conservati negli archivi pubblici collocati nei nuovi palazzi comunali, dei 'palazzi della memoria'.

4 *Le reliquiae antiquitatis*

L'affidabilità sorvegliata dei documenti notarili era stata una caratteristica del mondo commerciale bizantino, dal quale la pratica anconitana era stata mutuata. L'attenzione per la conservazione e collezione dei documenti negli archivi favorì, nell'ambiente notarile vicino alla cultura di Ciriaco, la sensibilità per il collezionismo delle antichità. I primi collezionisti furono infatti proprio i notai, divenuti i sacerdoti della memoria.

Se l'autorità del notaio si era venuta a fondare sulla collezione dei documenti, conservati sotto la tutela di una autorità, Pizzecoli cercò di ricostruire a sua volta una sovranità, quella dell'impero bizantino in difficoltà, fondandola sul collezionismo delle antichità classiche.

Le relazioni diplomatiche bizantine si erano fondate, sin dai tempi di Costantino, sull'utilizzo dei doni di sacre reliquie cristiane. La stessa sovranità bizantina era fondata sull'arcireliquia della croce di Cristo che aveva sancito la vittoria su Massenzio. L'impiego diplomatico del dono delle reliquie cristiane era molto antica a Costantinopoli e praticata secondo i canoni della classica economia della reciprocità, come è stata analizzata da Marcel Mauss (2002), Karl Polanyi (1993) e Pierre Bourdieu (1972) e recentemente applicata da Cecily Hilsdale (2014) alle pratiche di corte bizantine. Il dono impiegato nelle trattative, infatti, favoriva la creazione di una condizione di sudditanza nel ricevente. Nella procedura del dono, chi donava era, in realtà, chi riceveva, e viceversa. Il dono favoriva le condizioni di una possibile trattativa, ma tendeva a sottolineare la condizione di superiorità del donatore su chi lo riceveva con l'obiettivo di influenzarne i comportamenti. Il dono non era l'atto conclusivo di un trattato; esso creava invece le condizioni per chiuderlo favorevolmente. Come ha chiarito Pierre Bourdieu, nell'operazione del dono, il fattore strategico era la sospensione momentanea del tempo e della realtà. L'astrazione che si determinava tra il dono e il contro dono consentiva di mascherare lo scambio come una appa-

rente gratuita. Perché questa sceneggiatura potesse funzionare, tuttavia, serviva, come a teatro, la momentanea sospensione della realtà e della verità. Il gioco funzionava se i due players accettavano questa sospensione temporale, riconoscendo momentaneamente la ‘verità del gioco’.

L'azione di Pizzecolli rivolta a costruire il mondo utopico e sospeso della classicità era dunque parte costitutiva della procedura connessa al dono delle sue *reliquiae antiquitatis*. Ai tempi dell'imperatore Manuele II tuttavia, una generazione prima di Ciriaco, le cose erano cambiate. L'impero bizantino non era più il depositario delle più importanti reliquie cristiane, in quanto le più significative erano state portate via dagli eserciti cristiani ai tempi del regno crociato del XIII secolo. Era diventato difficile ‘stupire’ l'interlocutore con l'omaggio di reliquie rarissime, come poteva essere stata la corona di spine di Cristo, che a quel tempo era ormai una proprietà dei re di Francia, conservata alla Sainte-Chapelle di Parigi.

Con Manuele, la strategia bizantina cambiò radicalmente: in una situazione economica di grave crisi, l'impiego dei doni sfarzosi, rivolti a mettere in soggezione l'interlocutore, non diminuì; anzi fu incrementata, ma utilizzando documenti rari della tradizione greca antica, per quanto essa potesse essere limitata alla cultura cristiana (Hilsdale 2014, 199-267). Emanuele Crisolora, che svolse per Costantinopoli la funzione di ambasciatore di questo nuovo paradigma culturale e politico all'estero prima di Ciriaco, portò per esempio in dono al re di Francia, nella speranza di un aiuto militare, il codice delle opere di Dionigi l'Aeropagita, che era stato convertito ad Atene da San Paolo, aveva lo stesso nome del primo missionario cristiano arrivato in Gallia nel III secolo e del primo vescovo di Parigi (Hilsdale 2014, 236-48). L'esaurimento dei documenti più prestigiosi aveva costretto la diplomazia bizantina, già alla fine del XIV secolo, ad utilizzare un nuovo tipo di prestigio, quello della tradizione greca classica, epurato per quanto possibile di assonanze pagane, per continuare a stupire l'Occidente.

La strategia diplomatica di Ciriaco non era quindi nuova. Entrato giovanissimo nell'ambiente della corte imperiale di Costantinopoli, probabilmente grazie al suo amico Francesco Filelfo, Ciriaco si fece interprete del cambiamento di strategia politico-diplomatica interpretata dal cardinale Basilio Bessarione e già avviata in precedenza dall'imperatore Manuele II, di trovare un modo per trasformare agli occhi dell'Occidente, ma anche nella stessa mentalità bizantina, l'impero d'Oriente, un impero romano, in uno stato greco, custode dell'*heritage* antico, che era stato sempre visto, a Costantinopoli, come un deposito di eresia, paganesimo e idolatria. Questa operazione sarebbe tuttavia rimasta solo una elaborazione intellettuale senza il lavoro politico, diplomatico e culturale svolto da Ciriaco, che seppe ripensare l'uso bizantino del dono delle sacre reliquie sostituendole con un altro prodotto inimitabile e raro: le antichità (pagane) della tradizione classica, testimonianza materiale del mondo onirico e utopico che andava disegnando nei suoi scritti.

Inserendosi nell'incipiente, ma montante attenzione per il collezionismo degli oggetti di antichità, Ciriaco imitò ancora una volta la tecnica notarile, contaminandola con quella diplomatica in uso a Costantinopoli. Egli non inviava infatti solo dei doni, ma li accompagnava con le sue lettere, nelle quali contestualizzava e raccontava in forma romanzata le modalità del loro ritrovamento, in qualche modo influenzandone la ricezione. Scrivendo, egli li 'certificava', come un notaio, come prodotti a 'denominazione di origine controllata' e, nel donarli (in copia o in originale, a seconda dell'autorevolezza dell'interlocutore), scriveva che li donava, rappresentandoli come parti di un contratto, utilizzando nel contempo le sue alate parole, le citazioni classiche, il suo tradizionale tono cortigiano.

Una disamina dei doni offerti da Ciriaco nel corso delle sue peregrinazioni greche documentabili dalle testimonianze pervenuteci, prevedibilmente solo una parte di quelli realmente distribuiti, è di per sé significativa.

Il 29 marzo 1444 Ciriaco scrive ad Andreolo Giustiniani di aver incontrato Neri Acciaiuoli ad Atene e di aver visitato il suo palazzo con un portico di colonne di marmo, poi il tempio di Pallade, traendone dei disegni che invia a latere della lettera (Bodnar 2003, *Lett.* 3). Il 4 maggio 1444, scrive ad Andreolo di aver dato ad Antonio Boccone, per la sua collezione, una scultura bronzea raffigurante un uccello che sta beccando un serpente (Bodnar 2003, *Lett.* 7). Il 12 agosto 1444 scrive a Raffaele Castiglione, ricco mercante genovese di Perinthus, sul mar di Marmara, per comunicargli che lo aspetta per fargli vedere importanti reperti e opere dell'arte tracia antica. Il 14 agosto annota di avergli donato, come ricordo della loro amicizia, una moneta con la testa di Vespasiano (Bodnar 2003, *Lett.* 14; *Diary*, I, n. 49). Il 29 settembre 1444 Ciriaco scrive a Giorgio Scolarios, alto prelato ortodosso che sarà poi Patriarca di Costantinopoli, di aver visitato la città vecchia di Imbros, il 28 settembre, con Michele Kritoboulos del luogo, e di aver redatto assieme a lui una iscrizione secondo lo stile attico antico (Bodnar 2003, *Lett.* 17). Il 5 luglio 1445, scrive a Niccolò Zancarolo di aver regalato a P. Baldo, governatore veneziano di Cydonia, nell'isola di Creta, una moneta d'argento incisa con la testa dell'Apollo Pitico. A Zancarolo scrive invece di aver offerto una moneta d'argento con un'altra testa di Apollo (Bodnar 2003, *Lett.* 23). Il 12 agosto 1445 Ciriaco scrive a Melchiorre Bandini, nobile cavaliere degli Ospitalieri di Rodi, per dirgli che gli manda una moneta d'argento di Rodi con l'Apollo Rodio e con la scritta *Artemon* in greco (Bodnar 2003, *Lett.* 25; altre analoghe descrizioni in Bodnar 2003, alle lettere, 26, 28, 29, 30, 32, 34, 43, e diffusamente in *Diary*, V). Gli esempi potrebbero continuare per qualche pagina; essi sono significativi del carattere sistematico del metodo seguito da Ciriaco nella pratica del dono archeologico e anche indicativi dell'impatto persino quantitativo del fenomeno, esercitato capillarmente sulla classe dirigente coinvolta.

5 Il 'capitale culturale' della civiltà occidentale

La strategia politico-diplomatica di Ciriaco fu facilitata da un fenomeno sociale che caratterizzò il XIV-XV secolo: l'esplosione dei *wordly goods*, come li ha chiamati Lisa Jardine (1996), cioè la disponibilità, incomparabile con l'età medievale, di prodotti d'arte e artigianato che favorì un'attribuzione inedita a questi oggetti di significati e valori identitari e costitutivi della personalità individuale e collettiva.

Gli oggetti acquisirono la funzione di rappresentare la personalità dei loro proprietari in forme simili a ciò che sta avvenendo oggi nel mercato dei prodotti definiti 'auratici', cioè dotati di un fascino capace di trasmettere le proprie caratteristiche simboliche all'acquirente, come per esempio i telefonini o i prodotti *cool* (Björkmann 2002).

Ciriaco produsse infatti una *commoditizzazione* dei documenti archeologici, fino a quel momento collocati fuori dal circuito economico, sviluppando intorno a loro, dapprima, un valore simbolico, e poi anche un equivalente monetario man mano che essi assumevano un valore di scambio. Con il tempo e con l'asestamento dell'interesse per il collezionismo, essi furono inglobati nella sfera dello scambio, creando un mercato che Ciriaco, antiquario e mercante, seppe anche abilmente sfruttare a proprio vantaggio. Egli abbandonò infatti il commercio delle spezie e della frutta che aveva trattato nella sua giovinezza, prima di diventare spia e diplomatico, per assumere la funzione di consulente e procacciatore di antichità per ricchi e potenti collezionisti come Andreolo Giustiniani Banca, il cardinale Scarampi Trevisan (Mehus 1742, *Ep. VIII*) e molti altri. Nel 1433, scrivendo all'umanista Niccolò Niccoli, Ambrogio Traversari raccontava di aver incontrato a Venezia Ciriaco che vendeva monete antiche (Favaretto 1990, 48). Ciriaco fu anche lui un collezionista, ma la sua propensione mercantile lo portò a privilegiare la circolazione dei beni rispetto la loro accumulazione. Dopo la sua morte risultavano, nella casa di Ancona che fungeva da deposito, secondo una testimonianza (Cod. greco n. 425 della Biblioteca Nazionale di Francia, Parigi, c. 59v), pochi codici della sua ricca biblioteca, che il nipote stava ovviamente ricollocando sul mercato.

Se le tradizioni degli stati-nazione moderni sono narrazioni inventate, come hanno scritto Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1987) e Benedict Anderson (1983), quelle relative alla nuova identità che Bessarione e Pizzecolli inventarono, ai loro diversi livelli, per l'impero bizantino nel XV secolo dimostrano che questa 'invenzione' non è avvenuta solo in età moderna, ma era una pratica frequentata, come sostiene Anthony D. Smith (2009) già nel mondo antico e in età premoderna.

Ciriaco d'Ancona mise a punto un paradigma formidabile per favorire il ribaltamento dell'identità culturale dell'impero d'Oriente, resasi necessaria per specifiche contingenze politiche. Piuttosto che essere un 'naturale' ritorno all'Antico dell'Umanesimo e del Rinascimento, come molti manuali

scolastici hanno raccontato, l'interesse per le antichità ebbe una motivazione precisa e identificabili autori, dal profilo non sempre apprezzato, per la loro ambiguità e opacità, per la loro cultura *in between*, nell'ambiente degli stati-nazione che sostituirono nel XVI secolo le città-stato adriatiche.

Bibliografia

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.
- Arbizioni, Guido (1998). «Ciriaco e il volgare». Paci, Gianfranco; Scocchia, Sergio (a cura di), *Ciriaco d'Ancona e la cultura antiquaria dell'Umanesimo*, 217-33. Parma: Diabasis.
- Barsanti, Claudia (2001). «Costantinopoli e l'Egeo nei primi decenni del XV secolo: la testimonianza di Cristoforo Buondelmonti». *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*, 56, 83-253.
- Baxandall, Michael (1972). *Paintings and Experience in Fifteenth-Century Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernabei, Lazzaro [1492] (1870). *Croneche anconitane*. Ciavarini, Carisio (a cura di), *Collezione di documenti storici antichi inediti ed editi rari delle città e terre marchigiane*, vol. 1. Ancona: Deputazione di storia patria per le Marche.
- Björkmann, Ivan (2002). «Aura: Aesthetic Business Creativity». *Consumption, Markets and Culture*, 5, 69-78.
- Bodnar, Edward W. (1960). *Cyriacus of Ancona and Athens*. Burxelles: Latomus.
- Bodnar, Edward W. (1983). «Ciriaco d'Ancona e la crociata di Varna: Nuove prospettive». *Il Veltro*, 1-2 (27), 235-51.
- Bodnar, Edward W. (2003). *Cyriac of Ancona Later Travels*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une theorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Seuil.
- Chiarlo, Carlo Roberto (1984). «"Gli frammenti della sancta antiquitate": studi antiquari e produzione delle immagini da Ciriaco d'Ancona a Francesco Colonna». Settis, Salvatore (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, t. 1, *L'uso dei classici*. Torino: Einaudi, 269-97.
- Consoli, Domenico (1970). s.v. «Virgilio». *Enciclopedia virgiliana*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana.
- Favaretto, Irene (1990). *Arte antica e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Grafton, Anthony (1990). *Falsari e critici: Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*. Torino: Einaudi.
- Hilsdale, Cecily J. (2014). *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (1987). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Krautter, Konrad; Kristeller, Paul Oskar; Pertusi, Agostino; Ravegnani, Giorgio; Roob, Helmut; Seno, Carlo (a cura di) (1977). *Lauro Quirini umanista*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Jardine, Lisa (1996). *Wordly Goods: A New History of the Renaissance*. New York; London: W.W. Norton.
- Lamers, Hans (2016). *Greece Reinvented: Transformations of Byzantine Hellenism in Renaissance Italy*. Leiden: Brill.
- Mangani, Giorgio (2016). *Il vescovo e l'antiquario. Giuda Ciriaco, Ciriaco Pizzecolli e le origini dell'identità adriatica anconitana*. Ancona: Il Lavoro Editoriale.
- Marchi, Gian Paolo (1968). «Due corrispondenti veronesi di Ciriaco d'Ancona». *L'Italia Medievale e Umanistica*, 11, 317-29.
- Mauss, Marcel [1924] (2002). *Saggio sul dono*. Torino: Einaudi.
- Mehus (Mei), Lorenzo (1742). *Kyriaci Anconitani Itinerarium nunc primum ex ms cod. in luce erutum*. Firenze.
- Mitchell, Charles (1960). «Archaeology and Romance in Renaissance Italy». Jacob, Ernest Fraser (ed.), *Italian Renaissance Studies: A Tribute to the Late Cecilia M. Ady*. London: Faber and Faber.
- Mitchell, Charles; Bodnar, Edward W.; Foss, Clive (ed.) (2015). *Cyriac of Ancona Life and Early Travels*. Cambridge: Harvard University Press.
- Neri, Moreno (a cura di) (2010). *Giorgio Gemisto Pletone. Trattato delle virtù*. Milano: Bompiani.
- Nora, Pierre (a cura di) (1984). *Les lieux de la mémoire*. Paris: Gallimard.
- Polany, Karl [1944] (1993). *La grande trasformazione*. Torino: Einaudi.
- Siniosoglou, Niketas (2011). *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony D. (2009). *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*. London; New York: Routledge.
- Weiss, Robert (1966). «Ciriaco d'Ancona in Oriente». Pertusi, Agostino (a cura di), *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*. Firenze: Sansoni, 323-37.
- Wood, Christopher (2008). *Forgery Replica Fiction: Temporalities of German Renaissance Art*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Woodhouse, Christopher Montagu (1986). *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Oxford: Clarendon Press.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

A Boundless Text for a Boundless Author

The Representation of the Chinese World

in Sadīd al-Dīn Muḥammad 'Awfī's

Jawāmi' al-Ḥikāyāt wa Lawāmi al-Riwāyāt

Francesco Calzolaio

(Université de Limoges, EHIC, France; Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The inclusivity of New Persian literary canon, in which images of non-Muslim, non-Persian spaces and peoples play a central role, is well-known. Less explored, however, are the hows and whys of such inclusivity, which stem from a process of observation and translation into literary language of historic *realia* pertaining to the wide Eurasian horizon. An analysis of the textual space occupied by the Chinese world in 'Awfī's *Jawāmi' al-Ḥikāyāt*, a monumental thirteenth century literary encyclopaedia, may help us shed some light on the matter, providing an example of translation of several cultural items pertaining to the Chinese world into Persian literary language.

Summary 1 'Awfī's *Jawāmi' al-Ḥikāyāt wa Lawāmi al-Riwāyāt* in the Twelfth Century Central Asian Context. – 2 More than Turkestan, Less than China: Political and Geo-Ethnographic Aspects of 'Awfī's China. – 2.1 Reading the Past Through the Present: 'Awfī's 'Chinese' Hephthalites. – 2.2 The Contemporary Landscape: Uyghurs and Khitans as 'Chinese'. – 2.3 The Qara Khitai: *Pisar-i Sāvijī*, a Literary Yelü Dashi? – 3 *Kufr-i chīn*. Religious and Cultural Aspects of 'Awfī's China. – 3.1 The Predication of Mani: China as the Realm of Aesthetics. – 3.2 The Predication of Āfarīd e Muqanna': Eastern Asian Religious Motives in Pre-Mongol Khorasan? – 4 Conclusion: 'Awfī's China, a Familiar Stranger.

Keywords 'Awfī. *Jawāmi' al-Ḥikāyāt*. Persian Literature. Qara Khitai. China.


1 'Awfī's *Jawāmi' al-Ḥikāyāt wa Lawāmi al-Riwāyāt* in the Twelfth Century Central Asian Context

The two anecdotes (*ḥikāyāt*) occurring in Sadīd al-Dīn Muḥammad 'Awfī's (d. after 1233) oceanic *Jawāmi' al-Ḥikāyāt wa Lawāmi al-Riwāyāt* (Collections of Anecdotes and Splendours of Traditions), the earliest and most complete Persian collection of anecdotes, in which the four greatest kings of the world – the Indian *rāy*, the Turkish *khāqān*, the Byzantine *qaysar* and Khusraw Anūshīrwān (531-579), the Iranian *shāhānshāh* – meet to share their opinions on life and kingship ('Awfī 2015, 1.1, ch. 8, 128-9) tell us much more than the relatively simple moral notions on good government they

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-6 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-23

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

were meant to deliver. In fact, echoing the deep-rooted connections between the Chinese, Altaic and Indo-Iranian traditions of kingship of which pre-modern Persian authors such as 'Awfī were still aware, these stories open a fascinating window on what Stefano Pellò (2015, 40) recently called the “deep Eurasian foundations” of Persian literary imaginary.¹ The inclusive nature of such imaginary, in which the representation of non-Muslim, non-Persian spaces and peoples from all over the wide Eurasian horizon plays a central role, is well-known (Annemarie Schimmel 1992, 107-22; Riccardo Zipoli 2009). However, notwithstanding the importance played by cultural objects from all over the Chinese and Inner Asian world in the Persian literary canon even before the Ilkhanid period, when the Iranian plateau, central Asia and China briefly came to be united in a single empire, very few studies have been devoted to the complex representation of the eastern Asian world in Persian literature.² Recalling Wolfgang Iser's (1993, 3) theory of fiction, according to which “the act of fictionalising is a crossing of boundaries” between the ‘real’ and the ‘imaginary’, I will try here to reverse this process in order to recover the main historical referents that underlie 'Awfī's literary representation of those spaces. Writing on the north-eastern frontier of the Persianate world during a neglected period of Sino-Persian relations, that is the period between the florid Tang-Abbasid exchanges and the Mongol conquest, 'Awfī and his work offer us a precious case study to clarify this issue.

Muḥammad 'Awfī was a versatile Persian intellectual born and educated around the middle of the twelfth century in Bukhara, where he received the typical education that would lead to a position in the court. He belonged to a family of scholars with important ties to the Qara Khanid court, who by then were subject to another more powerful dynasty, the 'Chinese' Qara Khitai, who had come to dominate a large part of central Asia. As the western branch of the Liao dynasty that ruled over Manchuria, Mongolia and part of North China for about two centuries (907-1125), the

1 On the possibly common origin of these traditions of sacral kingship see Sanping Chen (2002) as well as Paul Pelliot (1963, 652-61). Literary echoes of this tradition are found in other authors writing in the Persianate world as well as in 'Awfī. An exemplar cases is that of the Arabic-writing geographer Yāqūt (1861, 438), who describes a similar scene interestingly adding to the group the Chinese emperor known in Persian as *faghfūr*. Equally relevant is the case of Ibn Balkhī, who in his *Fārsnāma* (1921, 97) reports of the presence of empty golden chairs in the Sasanian throne room which were reserved for the Chinese, Roman and Khazar kings in a symbolic arrangement meant “to provide a tangible experience of the ideal world order according to the Sasanian royal imagination” (Canepa 2009, 143).

2 Studies on this subject were inaugurated by Asadullah Souren Melikian-Chirvani (1974) and recently developed by Pellò who advanced “archaeological and iconographic investigations in the philological field” (2015, 40; also see Pellò 2013) aimed at recovering allusions in Persian literary texts to a wider net of material and immaterial referents of eastern and central Asian origin, a research proposal to which this paper is inspired. On China in Medieval Persian literature also see Jalāl Khāliqī-Muṭṭlaq (1992).

non-Muslim Qara Khitai were actually regarded as a 'Chinese' dynasty both in China and in the Muslim world, as recently shown by Michal Biran (2005, 2013).³ Having completed his formation 'Awfī landed at the Qara Khanid court in Samarqand, where he was put in charge of the office of court correspondence (*diwān-i inshā*). This official position ensured that 'Awfī was well aware of the central Asian geopolitical context that, as we shall see, he textualized in his *Jawāmi*'.⁴ Besides this, however, there are more reasons of interests to 'Awfī and his work for the case in point. In fact, after having spent a few years working for the Qara Khanids, 'Awfī left the court and embarked on a series of travels that would lead him, for about twenty years, all over Khorasan and the Qara Khitai lands. As he writes in his *Lubāb al-albāb*, during his travels he studied under the leading Khorasanian intellectuals of his time and gained access to rare works, many of which he managed to copy or memorize and then used for the composition of his *Jawāmi*'. After his extensive travels he finally settled in the North Indian courts of the nascent Delhi Sultanate around 1220, probably driven away from central Asia, like many of his contemporaries, by the political turmoil that troubled the region at the dawn of Mongol invasion. There between 1220 and 1233 'Awfī composed his two major works, the *Lubāb al-albāb*, which is now considered the first Persian *tadkira*, and the *Jawāmi*' *al-ḥikāyāt*, working first in Ucc at the court of the *amīr* Nāṣir al-Dīn Qabācha and then, after his defeat at the hand of the Delhi Sultan Iltutmish, at the court of the latter in Delhi, where he died sometimes after 1233.

Even though considered as a monument of pre-modern Persian prose the *Jawāmi*' is a sadly neglected text.⁵ Its critical edition, started in the

3 "Though firmly located in central Asia, the Qara Khitai or Western Liao dynasty is considered by the *Liao shi* to be a legitimate Chinese dynasty, whose basic annals directly follow that of the proper Liao. Contemporary Muslim authors, although usually referring to the Western Liao as Qara Khitai or just Khita, often denote its rulers as 'the Chinese'" (Biran 2005, 93).

4 It is useful to recall here that at the Qara Khanid court in Samarqand 'Awfī had actually joined his uncle, Majd al-Dīn 'Adnān Surkhkatī, a polymath who besides serving as personal physician for the Qara Khanid ruler Ibrāhīm b. Ḥusayn also authored an unfortunately lost history work titled *Tārīkh-i Turkistān*, which is one of the very few works dedicated to Qara Khanid history. Although lost, excerpts from this text survive in 'Awfī's *Jawāmi*' of which it is among the acknowledged sources.

5 The importance of the *Jawāmi*' in the history of Persian literature and of the Persianate world as a whole is certified by its diffusion as well as by the extent to which later Persian authors quoted from it up to the seventeenth century (over a hundred manuscripts of the text have been found all over Anatolia, Iran, central Asia and the Indian Subcontinent, Muhammad Nizamuddin 1929, 26-30). Given the overcomplicated history of its critical edition, I will sum it up here. First, the first three chapters of the first book were edited in two volumes by Muḥammad Mu'īn in 1956. About twenty years later, between 1973 and 1974, every chapter from the first half of the first book (ch. 15) to the end of the first half of the

seventies, is still ongoing, and the only major studies on it are the introductions to its two most complete Iranian editions ('Awfī 1953, 1, 1-79; 'Awfī 2007, 3.1, *nūh-sad o bīst o dū*) and the seminal study of Nizamuddin (1929), which is by now, however, almost a century old.⁶ In a few words, we could consider 'Awfī's *Jawāmi*' as a large literary encyclopaedia that gathers stories on the most different subjects, from history to geology, in a larger Islamic framework. Structurally the work is divided into four thematic sections (*qism*) of twenty-five chapters (*bāb*) each for a total of a hundred chapters and two thousands, a hundred and thirteen prose anecdotes of various length, from a few lines to over twenty pages in Karīmī's edition. Short poems, especially *qiṭ'as* and laudatory *qāṣīdas*, interpolate the text. As a whole the *Jawāmi*' is arranged under a principle of descending hierarchy in harmony with the nobility of the contents of each section. The first one deals with the knowledge of the Creator - which significantly constitute the subject of the opening anecdote -, the biographies of prophets and saints and then of the greatest kings and scholars. The second and third section are dedicated respectively to human virtues and vices, while the last one is a collection of various *mirabilia*. Fifteen chapters on the earthly world in the *ajā'ib wa gharā'ib* genre - unedited and, thus, available only in manuscript⁷ - close the *Jawāmi*', with a description of the countries of the world, its cities, the costumes of various people and, at last, various animals. To compose his *magnum opus* 'Awfī resorted to about a hundred written sources on the most disparate subjects, many of which hitherto lost or unknown, that he managed to gather during his

fourth book (ch. 10) was edited by Amīr Bānū Karīmī. Recently (2014-2015) the remaining chapters of the first book (chs. 4-14) have been published, once again in Karīmī's edition. Therefore, to the best of my knowledge, at present the *Jawāmi*' is divided into 12 volumes (2 edited by Mu'īn and 10 by Karīmī) while the remaining part, that is the second half of the fourth book (chs. 11-25), is available only in manuscript. To write this article I used the two volumes edited by Mu'īn in their first edition and, as far as the ten other volumes edited by Karīmī are concerned, a reprint (2007) by the Research Centre for Humanities and Cultural Studies in Teheran (*Pazhūhishgāh-i 'ulūm-i insānī wa mutālī'āt-i farhangī*) of the original 1973-4 edition, plus the new volumes published between 2014 and 2015.

6 Even though neglected as a literary work the *Jawāmi*' has been used as a source by historians, mostly for the history of North India under the Delhi Sultanate (see for example Iqtidar Husain Siddiqui 1992, 2010). As a fresh exception to this trend come the Italian edition of a representative anthology translated and introduced by Stefano Pellò, in print as I write, and a Russian-language anthology by the Kazakh scholar Timur Kasymovič Bejsembiev (2005). An English-language translation of the *Jawāmi*', although much needed, is unfortunately still lacking.

7 In his preliminary philological study Nizamuddin (1929, 105-25) described all the manuscripts of the *Jawāmi*' held in European libraries, individuating a fourteenth century manuscript from the British Library as the most reliable for establishing a critical edition of the fourth book of the *Jawāmi*'. Following Nizamuddin this is the manuscript (Ms OR 2676 in Charles Rieu's catalogue, 1895, 245-7) I used in writing the present article. Every quotation from the second half of the fourth book of the *Jawāmi*' comes from the aforesaid manuscript.

wide travels in central Asia, Khorasan and North India.⁸ Moreover, the acknowledged source of many anecdotes are reports and traditions gathered orally directly by 'Awfī from merchants and scholars between central Asia and the Indian Subcontinent and then collected in the *Jawāmi'*: the wide, rich heterogeneity of the materials gathered in this 'boundless' text, where hundreds of folk tales and lores are collected by an equally 'boundless' intellectual – whose encyclopaedic knowledge and wide travels reflect the Medieval Islamic ideal of encyclopaedic (*kāmil*) scholar (Jan van Gelter 1997) – alongside certified excerpts from great historians such as Ṭabarī or Tha'labī, is probably its distinguishing feature and marks its importance as a veritable mine of information.

In this paper I will analyse six anecdotes on China from the *Jawāmi'*, with reference to every other occurrence of Chinese elements found in the text. The first three of these stories have a marked geo-ethnographic dimension, allowing us to understand what 'Awfī meant with 'China' and who the 'Chinese' were to his eyes. On the other hand, the other three gather precious information on some religious and cultural elements qualified as Chinese, allowing a preliminary exploration of the textual space reserved to the Chinese world in the Persian literary canon.

2 More than Turkestan, Less than China: Political and Geo-Ethnographic Aspects of 'Awfī's China

The words *chīn*, *māchīn* and *chīnī* occur in 38 anecdotes of the *Jawāmi'*: 18 in the first book, 3 in the second, 8 in the third and 9 in the fourth. Generally speaking, in medieval Persian literature the words *chīn* and *māchīn* (from Sanskrit *Mahācīna*, "great China") are often used as synonyms and both terms are traditionally taken to mean "China". In the *Jawāmi'*, however, the word *māchīn* is mentioned only once, in the first book, where it occurs in hendiadys with *chīn* (*chīn wa māchīn*), to which it does not add any meaning. Therefore, it can be discarded. Semantically, the central term used by 'Awfī to refer to the Chinese world is the word *chīn*, as well as the derived adjective *chīnī*. The vast majority of these occurrences does not carry any specific geographic meaning, appearing in anecdotes where the only 'Chinese' elements are luxury objects such as precious pottery (*ṭarāyīf-i chīnī*, 'Awfī 2008, 1.2, 58) or a mirror (*āyīna-yi chīnī*, 83). However, by revealing the presence of artefacts of Chinese origin in the Persian courts of pre-Mongol central Asia, they open a window on the wider circulation of people and material and cultural objects between central and eastern Asia that is worth exploring.

8 For a detailed discussion of the sources of the *Jawāmi'* see Nizamuddin (1929, 33-105).

As a matter of fact, while references to high-quality objects coming from China⁹ are a common literary *topos* in Persian, explaining this many occurrences of chinoiserie only as formal allusions to more or less ‘archetypical’ objects pertaining to the poetic language would no doubt be reductive.¹⁰ Quite to the contrary, in fact, when mentioning these objects ‘Awfī is referring to the very concrete world around him. The Chinese origin of the Qara Khitai ensured the wide circulation in their central Asian empire of Chinese cultural motives and material items: reign titles and temple names for the emperors as well as honorary and administrative charges were of Chinese origin and Chinese language appeared on objects such as coins, seals and tables of authority, besides being used in the administration alongside Persian, Khitan and Uyghur. The Qara Khitai also retained the Chinese calendar and a unique dress (that in the case of the emperor was made of Chinese silk, something that undoubtedly struck a chord in the imaginary of Persian authors¹¹) that distinguished them from their subjects. On this historical background all the occurrences of Chinese objects in the *Jawāmi‘* find a new concreteness. When ‘Awfī (2008, 1.2, 58) defines as ‘Chinese’ the cups and glasses broken by the young nephew of the famous Kufan jurist al-Sha‘bī (seventh century) he probably has in mind the pre-Mongol Chinese pottery actually found at Samarqand (Sokolovskaia, Roguelle 1992), that might just have been sitting on his desk while he was writing the text, more than the archetypical ‘Chinese porcelain’ of the Persian poetic code. The same is true for the Chinese mirror that in the *Jawāmi‘* (2008, 1.2, 83) a Persian *amīr* gifts to the Abbasid Caliph al-Mu‘tazz (861-902), or for the Chinese ruby that the emissaries of Abū Muslim retrieve in China and present to their master (2008, 2.1, 84): at the Persian courts of twelfth century central Asia ‘Chinese’ luxury items were as much a brand as a reality. As this paper tries to show, the presence of apparently ‘topical’ images relating to the Chinese world in the

9 It is well known that in the medieval Islamic world high-quality objects coming from China were particularly sought of, to the extent that imitations of Chinese porcelains were produced in Iran and then ‘branded’ as Chinese to artificially increase their price (Biran 2013, 240). Chinese silks and silk textiles as well as cinnamon and musk, all of which found their way into Persian literary imaginary, were also in high demand.

10 On this see Pellò, who recalling the theoretical framework developed by Finbarr Flood (2009) to account for the ‘translation’ of ‘other’ cultural objects on the eastern frontier of the Persianate world – which is also relevant to the present article – remarks how “the issues related to notions such as conventionality and canon have to be carefully harmonized (to avoid anachronistic teleological interpretations) with the historical processes of cultural observation, interpretation and translation” (2013, 41).

11 For example, the great central Asian polymath Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marwazī, one of ‘Awfī’s contemporaries, commented with astonishment on the silk tissues used by the Chinese in his *K. ṭabā‘i‘ al-ḥayawān* (1942, 16; 66 for Minorsky’s comment) in an excerpt quoted also by ‘Awfī in his *Jawāmi‘* (ff. 66r-66v).

Jawāmi‘ should be seen as the result of this process of direct observation and translation, and not just as mere following of literary conventions – while of course playing and interacting with them.

Even before the establishment of the Qara Khitai empire, however, information on the Chinese world and Chinese goods were circulating in central Asia. A well-known example of such Sino-Persian contacts in Islamic times is the joint embassy sent in about 1026 by the Liao emperor Shengzong (972-1031) and probably the Sarī Uighur ruler of Gansu to the Ghaznavid sultan Maḥmūd (998-1030), from which Bīrūnī obtained the data about the stages on the way to Qitāy and the coordinates of principal Far Eastern cities for his *Qānūn al-Mas‘ūdī*. An official report of this embassy was also used by Marwazī for the composition of his *K. ṭabā‘e‘ al-ḥayawān*. This, however, does not imply, as remarked by Biran (2013, 243), that Persian authors – even when of central Asian origin – were well informed on the Chinese world or even on their eastern Turkic neighbours. Yet, even while lacking the full picture, they sometimes came to have accurate pieces of information: to name but one example from the *Jawāmi‘*, while reporting that a Syrian king ordered to brand criminals with a permanent fire-mark on their forehead ‘Awfī briefly recalls that according to merchants who travelled to China the Chinese also practice this custom (2015, 1.1, ch. 6, 144). Since the act of marking criminals on the forehead with fire-heated brands as a punishment is mentioned in the *Youyang zazu*, a ninth-century Chinese miscellany (Reed 2000), in this case ‘Awfī’s reference reflects with great precision a custom actually practised in Song China.

As shown by the case of the aforementioned embassy, the nomad and semi-nomad populations living beyond the north-eastern frontier of the Iranian world were often the ones acting as a proxy between China and the Persian courts in Transoxiana. Thus to the eyes of the Persians these peoples, who were coming from unknown lands in the east carrying Chinese goods and presented physical and cultural characteristics, such as distinctive religious practices and beliefs, immediately recognisable as eastern Asian, were often identified as ‘Chinese’.¹² This helps us understand why in early Persian literature the word *chīn* is often used to mean ‘Turkestan’ besides China proper and the ‘Chinese’ are often, in fact, eastern Turks,

12 The fundamental ambiguity of the term ‘China’ among the Liao’s Muslim contemporaries has been noted also by Biran (2013, 230), who in her article on the mutual perception of Liao and Muslims in the late Saljukid era talks of “blurred boundaries between China and the Turks”. ‘Awfī then was not alone in perceiving the boundary between Turks and China as blurred – at the very least. The issue comes full circle if we consider for example the map drawn by Fakhr al-Dīn Mubārāk Shāh in his *tārīkh*, of which unfortunately only the eloquent title survives (China: A Map of Turkestan and Transoxiana’ [*Bilād al-Šīn: šūrat Turkestan wa Mā warā‘ al-nahr*], 1927, 61), and the fact that the Abbasid caliph bestowed on the Qara Khanids the title of ‘King of the East and China’ (*malik al-sharq wa al-Šīn*) thus provoking the jealousy of the Saljukid Maḥmūd of Ghazna, as reported by Niẓām al-Mulk (1960, 192, 343).

as in the *Shāhnāma* (Ja‘farī, Pāshāzānūs 2013).¹³ As we are going to see ‘Awfī, a Persian author born and educated at the frontier with the world of eastern central Asian Turks, fits perfectly into this pattern.

2.1 Reading the Past Through the Present: ‘Awfī’s ‘Chinese’ Hephthalites

The anecdotes in the *Jawāmi‘* where an ethno-geographic referent for the word *chīn* can be found may be divided in two major groups, on a chronological basis: those that refer to the pre-Islamic world, focused in particular on the history of the Sasanian empire, and those that refer to the Islamic era, particularly from the Abbasids to ‘Awfī’s time.¹⁴ As far as the first group is concerned, the anecdotes are in small number and all occur in the fourth chapter of the first book of the *Jawāmi‘*, which is entirely dedicated to a history of pre-Islamic Persia. A representative example to illustrate ‘Awfī’s identification of eastern central Asia with the Chinese world is his account on the military campaigns of Bahrām V Gūr (420-438) in central Asia.¹⁵

The anecdote is found in the fourth chapter of the first book (‘Awfī 2014, 294-6) and its source is, as for much of the chapter, the *Ghurār akbār mulūk al-Fārs* (A Concise History of the Persian Kings) (Tha‘labī 1900, 557-60), a well-known history of Sasanian Iran composed in Arabic by Tha‘labī (d. 1020), another Khorasanian. In the *Jawāmi‘* the story goes as follows: the Chinese king (*khāqān-i chīn*) crosses the Amu Darya at Termez with his army for the purpose of invading Iran. When the news reaches the Sasanian king Bahrām, the Iranian army is not ready to face the enemy, yet Bahrām is not worried: God will provide a solution. Instead

13 When writing about the mythical Iranian past ‘Awfī too follows this pattern, representing for example the mythical ‘Turanian’ kings as allied with the Chinese. Emblematic in this respect are the two anecdotes from the fourth chapter of the first book of the *Jawāmi‘* in which Afrāsīāb, well-known character from the *Shāhnāma* and mythical king of Turān, falls back to China after losing against Kay Kāwus (‘Awfī 2014, 117-33), being then chased there by Kay Khusraw (134-145).

14 This division actually reflects the two periods in which China and the Persian world were closer, that is under the Sasanians and under the Abbasids. It is well known that the Sasanians had frequent diplomatic and trade contacts with China and especially with the Tangs, a dynasty that in pre-Islamic times came to control central Asia. Surprisingly enough, Khorasanian writers of the twelfth century still had a clear memory of the Tang presence in central Asia, as shown admirably by Marwazī (1942, 18). As for the Abbasid period, China and the Islamic world had important trade relations. In the South trade with China via the oversea route through the Persian Gulf was flourishing at least until the sack of Guangzhou by Huang Chao in 879, when according to Arabic sources over 1200 Muslims, Christians and Jews were killed (Levy 1961, 109), while at the North-Eastern frontier diplomatic and trade contacts between the Liao and the *de facto* independent Persian courts were frequent.

15 For the historical background see Touraj Daryaee 2009, 22-5.

of facing the enemy Bahrām travels to Azerbaijan to hunt and pray at the local *ātishkada*, leaving the people in despair. The king is gone, probably seeking refuge at the court of the Byzantine emperor (*qayṣar-i rūm*), and the Chinese armies occupy Iran. Eventually, when the Chinese king is sure of his victory, Bahrām comes, launches a surprise attack at night on the Chinese camp with a small group of champions, crushes the Chinese army and kills their king, thus freeing Iran. Bahrām’s victory over the Chinese is then mentioned very briefly a second time in the second book of the *Jawāmi‘* as a conclusive proof of Bahrām’s virtue (‘Awfi 2007, 2.1, 333).

We do not know of any battle fought by Bahrām against a Chinese army. Yet, it is well-known that he campaigned widely in the region of Bukhara, where ‘Awfi was born, waging war against the Hephthalites, which he managed to defeat and whose king he killed. This anecdote, in which a population originally coming from beyond the north-eastern frontier of the Iranian world launches an attack against Iran becomes ‘Chinese’, is probably a literary reflex of this campaign. It should be noted that in Tha‘labī’s account, closely followed by ‘Awfi, Bahrām doesn’t defeat the Chinese but the Turks. It is ‘Awfi that in translating Tha‘labī’s account systematically substituted ‘Turks’ with ‘Chinese’, possibly reading the past through the present: the Hephthalites, coming from the east, conquered central Asia and moved towards the Iranian world just like the Qara Khitai, who had just attacked Samarqand and Bukhara in the first half of the twelfth century, did at ‘Awfi’s time.

In support of this hypothesis, it should be highlighted that what in Tha‘labī was a Turkish (in fact, Hephthalite) *khāqān* (*khāqān malik al-turk*) at least in another case becomes Chinese (*khāqān-i chīn*) in the *Jawāmi‘*. This second substitution is found in ‘Awfi’s report on the war for power that broke out between Balāsh and Qubād (‘Awfi 2014, fourth chapter of the first book, 315), sons of the Sasanian king Firūz (r. 459-484). Historically, following conflict over the Sasanian throne Qubād fled to the Hephthalites and lived among them for years, eventually marrying the daughter of the Hephthalite king and coming back to Iran to seize the throne with the army of his father-in-law (Litvinsky 1996, 140). Both Tha‘labī and ‘Awfi’s reports on this episode mirror this historical reality. Yet, while according to Tha‘labī “Qobādh s’enfuit chez le Khāqān, le roi des Turcs [*khāqān al-Turk*], pour lui demander aide contre son frère” (1900, 583), in ‘Awfi Qubād turns for help to the *khāqān-i Chīn*: once again to ‘Awfi the Hephthalites, possibly seen in the light of the Qara Khitai, become ‘Chinese’.

2.2 The Contemporary Landscape: Uyghurs and Khitans as ‘Chinese’

The central Asian political and ethnic context contemporary to ‘Awfi, where eastern populations such as the Uyghurs and Khitans often regarded by

Persian authors as ‘Chinese’ were playing a leading role, receives much attention in the *Jawāmi‘* and therefore should be analysed closely. Among the different anecdotes dedicated to this subject, the most significant is perhaps the one titled ‘On China and its People’ (*fī dīkr al-Šīn wa ahlu-hā*) occurring in the unedited geographical section of the *Jawāmi‘* (fourth book, chs. 16-8), which contains the most systematic account on China in the whole text. Having briefly described the whole world and its division in climates and hot and cold zones in the introductory remarks that open the sixteenth chapter (ff. 64v-65v), ‘Awfī orderly describes the lands assigned to various non-Iranian peoples, starting with the Chinese (ff. 65v-66v). The description of China contained in these *folia* amounts substantially to an abridged Persian translation of the richer account on the same country already drawn in Arabic by one of ‘Awfī’s most illustrious contemporaries, the physician and geographer from central Asia Šaraf al-Zamān Ṭāhir Marwazī in his *K. ṭabā‘e‘ al-ḥayawān* (1942, 13-29).¹⁶

First and foremost, it is striking that in this anecdote ‘Awfī subscribes to Marwazī’s representation of Uyghurs and Khitans as ‘Chinese’ as he ranks them among the peoples of China (f. 65v: “In China there are different kinds of people, they have many cities and their land is divided in three major parts: China [*chīn*], Qanā [قنا] and Tughur [تغر]”, *chīn* here being China proper and *Qanā* and *Tughur* being respectively, due to a general carelessness in the use of dots by the copyist which is common in this manuscript, Qatā [قتا] and Yughur [يغر]). Significantly enough both also ascribe to the Chinese emperor, alongside the traditional title of *faghfūr*, the Qara Khanid one of ‘Ṭamghāj Khan’ (“the emperor, whom they address with the title of Ṭamghāj Khan and call Faghfūr”, f. 66r) which is Turkish for ‘The Khan of China’, a title that began to be widely attested in central Asia in the eleventh century (Biran 2005, 99-100). This is particularly interesting if we keep in mind that ‘Awfī had been working at the diplomatic office of the Qara Khanid court in Samarqand, and therefore was hardly unaware of the meaning of this title and of its Turkish origin. Equally, there is no doubt that what ‘Awfī has in mind when describing the ‘Chinese’ religious landscape still in this very anecdote is, once again, the world of the eastern Turks. In fact, concluding the anecdote, he writes:

The whole of the Chinese are Manichaeans with the exception of the Khitan and the Uyghurs, some of which are sun-worshippers [*āftāb-parast*] and some others are Christians [*tarsā*]. Every religion is found among them except Judaism, and most of them are Christians. Their customs

16 Given ‘Awfī’s chronological and spatial proximity to Marwazī, who wrote in the Persian courts of central Asia a few decades before ‘Awfī, the amount of information on China Marwazī was able to gather and his position as a leading intellectual of his time, our author’s reliance on his account is unsurprising.

and traditions of government are well known in these days, therefore the account on them shall be closed here.¹⁷ ('Awfī, f. 66v)

The mention of Manichaeism as the religion of the Chinese and the more general association of China and the Chinese with the heresiographic discourse, as we shall see later in greater detail, are common literary *topoi* in Persian literature. As to the information 'Awfī gives us about 'sun-worshipping' and Christianity being spread among Khitai and Uyghurs, not reported by Marwazī, they seem to appropriately reflect the beliefs of these people at 'Awfī's time. In fact, although when speaking of 'sun-worshippers' 'Awfī may just generally mean 'pagans', this reference may also reflect the importance fire had in the pantheon of the Khitans as remarked once again a few decades later by another Persian author well-informed on central Asian matters, Juwāinī (1997, 344). The Christians 'Awfī spoke of, in turn, must have been the Uyghurs, as Nestorianism prevailed among them and the Mongolian tribes. On the other hand, what 'Awfī fails to record is just as interesting as what he mentions: the fact that when describing the religions of the 'Chinese' 'Awfī only speaks of religions diffused among Uyghurs and Khitan in central Asia and does not even mention Buddhism, which was by far the most common religion in China, is telling of which cultural world his anecdote actually refers to. Up to this point, even though cutting some information and updating other, in writing his account on China 'Awfī had followed Marwazī's report. Having talked of the religion of the 'Chinese', however, unfortunately for us he felt unnecessary to keep translating Marwazī and decided instead to cut his text abruptly, as his public was certainly already aware of the rest ("Their customs and traditions of government are well known in these days, therefore the account on them shall be closed here", f. 66v). The choice of such a justification for this sudden interruption tells us much of the degree of confidence that Persian central Asian intellectuals had with the affairs of these peoples at the beginning of the thirteenth century, when the *Jawāmi'* was composed.

17 Here 'Awfī follows once more Marwazī, yet with a minor modification in the direction of an update of the contents. This tells us that 'Awfī's use of his source is not uncritical. While Marwazī simply reports that "all Chinese are of one faith which is the faith of Manī, contrary to the Qitay and Uyghur among whom are other faiths excepting (only) Judaism" (1942, 17) 'Awfī, who had more recent information, adds precious referents on fire-worshipping and especially Christianity being diffused among Khitan and Uyghurs. On the religious landscape of the Qara Khitai empire, which included Buddhism – which 'Awfī fails to mention – as well as the very little known Khitan tribal religion, see Biran (2005, 172-80).

2.3 The Qara Khitai: *Pisar-i Sāvijī*, a Literary Yelü Dashi?

The impression that when referring to ‘China’ (*chīn*) ‘Awfī, in harmony with the traditional Persian representation of the Chinese world already outlined, actually thinks of Qara Khitai central Asia and of the oasis of Turkestan (present-day Chinese Xinjiang), of Uyghurs and Khitans, is reinforced if we take into account the other occurrences of the word *chīn* in the text. Exemplar on this point is an undated anecdote occurring in the ninth chapter of the third book of the *Jawāmi‘* (‘Awfī 2007, 3.1, 299-307) and revolving around a raid on the city of Kashgar. The main characters of this anecdote are two central Asian khans, a certain *Pisar-i Sāvijī* and a certain Ṭamghāj. All ‘Awfī tells us about these characters of uncertain identification is that the first is either ‘Khan of Khotan’ or ‘Khan of China’ – in his edition of the anecdote Wilhelm Barthold (1898, 94-7) preferred ‘China’, while Karīmī has ‘Khotan’ – and that the second is ‘Khan of Kashgar’. In a few words, the story goes as follows. *Pisar-i Sāvijī*, who is described by ‘Awfī as a khan who was not born as such but instead seized power with force and, therefore, was lacking legitimisation, profits of the lack of defences of his ally, Ṭamghāj khan of Kashgar – who, to the contrary, is a noble khan whose ancestors had been rulers since the era of Afrāsīāb – to betray him and launch a raid on his city. The raid, however, fails miserably.

The fact that in some manuscripts *Pisar-i Sāvijī* is the khan of ‘Khotan’ while in others he is the khan of ‘China’ is already telling in itself of how the two terms could easily be seen as synonyms, but there’s more. Briefly commenting on this anecdote Biran (2005, 34) advanced the hypothesis that it represents a literary echo of the Qara Khanid defeat of the Liao (Khitai) lord Yelü Dashi at Kashghar in the 1130s. According to Biran *Pisar-i Sāvijī* would be a ‘literary’ Yelü Dashi, while Ṭamghāj khan – which more than a name, as we saw, was a title diffused among the Qara Khanids – would be the equally ‘literary’ transposition of the Qara Khanid ruler. There are two elements that Biran did not mention and that, in my opinion, would strongly substantiate her interpretation. First, *Pisar-i Sāvijī* is in fact a ‘speaking name’ just as much as Ṭamghāj khan, and second, in many manuscripts – and not the least reliable – *Pisar-i Sāvijī* is correctly identified as khan of Khotan. The key to understanding *Pisar-i Sāvijī*’s name, apparently meaningless, is to read *Sāvijī* as a first name. In this case *Pisar-i Sāvijī* would literally mean ‘Son’ (or ‘young man’) ‘of the line of Sāvvaḥ’, Sāvvaḥ being “a central Asian Turkish leader, also referred to as the emperor of China” (Dick Davis 2016, 978). *Pisar-i Sāvijī* would then be a ‘speaking name’ once again pointing in Turkestani/Chinese direction. As to its identification as either the khan of Khotan or the khan of China, Biran only quotes Barthold’s edition of this anecdote, in which *Pisar-i Sāvijī* is called ‘Khan of China’, and as such is unsure of his identification as a Khitai. As already pointed out, however, in the text established by

Karīmī – which is now the standard edition – *Pisar-i Sāvijī* is not a generic ‘Chinese’ khan but, more precisely, the ‘khan of Khotan’, a fact that supports Biran’s hypothesis.

Be that as it may, even if this anecdote only referred to a general raid on the city of Kashgar, besides showing quite clearly – with *Pisar-i Sāvijī*’s shifting ‘Chinese’ and ‘Khotan’ identity – how frequently the Persian word *chīn* could actually refer to the much more generic central Asian horizon. Moreover, it also represents a good example of literary translation of the many Khitan raids on Qara Khanid lands. In this tale the Khotan/Chinese khan becomes a khan of the line of Sāvvaḥ, mythical khan of Turkestan from the *Shāhnāma*, and, just like his ‘historical’ counterpart, is defeated by a great hero. Incidentally, this anecdote also offers a rare example of literary transposition of the raise to power of a Turkish nomadic tribe. To defeat *Pisar-i Sāvijī*, in fact, the khan of Kashgar turns for help to the local *dihqān*, Khidr Beg, who had grown stronger by raiding Uyghur farmers all over Xinjiang and thus managed to assemble a war band of nomad Turks, eventually conquering the city of Kocho. In exchange for his help against the Khotan, the khan of Kashgar bestows upon Khidr Beg the title of legitimate khan of Kocho. It should also be noted that in consequence of clashes between Muslim armies and Uyghurs and Khitans like the one I just outlined, among the latter captives were regularly taken and then employed as slaves in the Muslim world, were they were particularly sought of due to their exotic look. The literary transposition of this historical reality is the well-known topic of ‘Chinese beauty’, which is commonly found in Persian literature and to which ‘Awfī, echoing Marwazī, also hints in the *Jawāmi*’.¹⁸

3 *Kufr-i chīn*. Religious and Cultural Aspects of ‘Awfī’s China

The central Asian network of reference constructing ‘Awfī’s ‘China’ is not limited to political and ethnic aspects. Three anecdotes from the eighth chapter of the third book of the *Jawāmi*, dedicated to ‘those who claimed prophecy’ (*dar dīkr-i jamā’at-ī ki da’wā-yi payghāmbarī kardand*), illuminate this point. The three anecdotes under examen are the fourth, fifth and seventh of the chapter and revolve around the claims to prophecy advanced by three ‘false prophets’, i.e. respectively by Mani and by two relatively well-known Khorasanis from the time of Abu Muslim, the Zoroastrian reformer Āfarīd (or Bihāfarīd) b. Māh-i Farvardīn and Hāshim Ibn Hakīm better known as ‘al-Muqanna’ (‘The veiled’ or ‘The masked one’). All three are

¹⁸ Consider the anecdote in which an extraordinarily beautiful slave sent by the Chinese king to the Buyid *amīr* ‘Aḍud al-Dawla (d. 983) distracts the latter from government to such an extent that he has no choice but to send her away from him (‘Awfī 1394, ch. 9, 154-6) or the short report on the beautiful eunuchs at the Chinese court (‘Awfī, f. 66v).

historical characters who either came up with their own religion (Mani) or claimed prophecy to restore former cults (Āfarīd), sometimes even starting military movements (Muḡannaʿ and, possibly, Āfarīd). Having already hinted at ʿAwfī’s representation of the Chinese as Manichaeans we shall start from his anecdote on Mani, which contains a short history of Mani’s predication and a compendium of Manichaean doctrines.

3.1 The Predication of Mani: China as the Realm of Aesthetics

The anecdote, of uncertain source, contains quite a detailed sum of the history and contents of Mani’s predication, from his birth in the region of Babylon to his death on the order of the Sasanian king Bahrām (ʿAwfī 2007, 202-8). Like every character in this chapter Mani is expectingly considered by ʿAwfī a ‘false’ (*mubṭal*) prophet. According to ʿAwfī, besides being an expert in the doctrines of Christians, Zoroastrians and ‘Dualists’ (*thanavīyān*) Mani is an extraordinary painter who “expressed his prophetic claims mostly through the pictorial science” (*wa daʿwā-yi u bīshtar dar ʿilm-i naqqāshī būd*, 202). Having failed to convert to his religion the Sasanian king Shāpūr, Mani moved to India, Kashmir and Tibet building “idols” (*butān*), and “thanks to their deceiving images, driving many to error”. Then he moved to China and retired in a cave on a mountain where he produced his masterpiece, “a large roll of a paper-like material which as for thinness, purity and whiteness resembled the fragile inner skin of eggs on which he painted amazing images, representing every sin and the relative punishment” (205-206): it is the legendary *Arzhang*, a pictorial treasure so perfect that, when the people saw it, they had no other choice but to believe “since nobody could have done such a thing”. This work, writes ʿAwfī, is still held in the treasures of the Chinese emperor. Having converted Turkestan, China and India with the aid of his ‘deceptive’ pictorial masterpieces Mani tried to do the same in Iran, although failing and ending horribly killed at the order of the Sasanian king Bahrām.

The mention of Manichaeism as being widespread in China is topical in Persian literature. It is the literary transposition of the historical adoption of this faith as a state religion among the Uyghurs in the eight century and then, when Manichaeism lost such status among them a century later, of the survival of this faith in central Asia. The reference to Mani as a painter is common in Persian literature and has been recently analysed in depth by Pellò (2013, where he also comments briefly on this very anecdote raising some thought-provoking points, and 2015), therefore it will not be re-discussed here. More interesting is the link drawn by ʿAwfī between two Persian literary *topoi*: Mani teaching pictorial arts to the Chinese and their extraordinary ability in handicrafts. In the already mentioned anecdote on

China in the sixteenth chapter of the fourth book 'Awfī, following Marwazī, writes:

[the Chinese] are the most skilled in crafts and the greatest experts in work instruments, and no human group among the sons of Adam is their equal in those fields. In fact, even though the Romans [*ahl-i rūm*] are very good at this business, they can not match with the Chinese, so much so that the Chinese say that when it comes to crafts and handworks all the peoples are blind and the Romans are one-eyed. ('Awfī, ff. 65v-66r)

In fact, as 'Awfī writes a few lines later, the Chinese are so naturally gifted to be able to collectively draw a figure on a log with an hatchet striking only one hit each and without even first discussing what to draw. Moreover, elsewhere in the *Jawāmi'* ('Awfī 2007, 3.1, 590) an Egyptian princess so beautiful that even the brush of 'Chinese painters' (*naqqāshān-i chīn*) breaks when painting her curls is mentioned. The Chinese are frequently represented in Persian and Arabic literature as artistic geniuses, a representation that emerged from the high-quality handicrafts exported by China to Iran as well as to the well-known care that central Asian Manichaeans had for paper, books and paintings, a topic incidentally connected to that of the already mentioned *Arzhang*. To account for this representation 'Awfī quotes the predication of Mani, who taught to the Chinese the sacredness of images and arts:

According to their religion to draw images with a pen or other tools is a medium for expression [*ibārat*],¹⁹ which has been prescribed to them by Mani who deceived them with the words of the philosophers. They say that this is philosophy: to imitate divine action proportionally to human power. ('Awfī, f. 66r)

19 'Awfī's choice of the Persian word *ibārat* to translate the Arabic *ta'abbud wa taqarrub* ("divine worship and approach to God", Minorsky 1942, 15) found in his source, Marwazī, is somewhat peculiar. Differently from the Arabic words used by Marwazī, in fact, the word *ibārat* does not deliver an idea of religious devotion as much as of pure linguistic expression, as registered by the Dehkhoda dictionary that defines *ibārat* as *tafsīr* (explanation, interpretation) and *ibārat kardan* as *bayān kardan* (to express, to say). Equally, in his dictionary Steingass mentions among the definitions of *ibārat* "phraseology, style" and even "word". A suggestive hypothesis may be advanced to make sense of 'Awfī's word choice: 'Awfī would be explaining that, for the Chinese, painting images [*šūrat-garī*] with a pen [*qalam*] is an act of linguistic expression [*ibārat*]. This would then be one of the few descriptions of Chinese writing (images [*šūrat*] painted with an ink pen [*qalam*]) in pre-Mongol Persian literature, the first possibly being the one found in the *Shāhnāma*, although as a late addition (Khāliqī-Muṭṭāq 1992). Tempting though this hypothesis may be, however, it is easier to explain such peculiar translation as an error by the copyist, who mistaken *ibārat* (عبارت) for *ibādat* (عبادت) "divine worship, adoration".

Manichaeism, to ‘Awfī a false religion which is based on the illusionary power of images, could not be but the religion of the Chinese that, tricked by Mani, became themselves a people of artists so expert in their craft as to border deception and heresy.²⁰

3.2 The Predication of Āfarīd e Muqanna‘: Eastern Asian Religious Motives in Pre-Mongol Khorasan?

The link between the aesthetic genius of the Chinese and their heretic beliefs (*kufr-i chīn*, ‘Chinese infidelity’²¹) drawn by ‘Awfī in his anecdote on Mani is also stressed in the two remaining anecdotes on ‘false prophets’, which are exemplar in this respect. These two anecdotes, revolving around the figures of Āfarīd and Muqanna‘, are closely connected and therefore shall be analysed together. The source for both is Bīrūnī’s *Āthār al-bāqīya* (1879, 193-4) and both take place in Khorasan at the time of Abū Muslim. In the *Jawāmi‘* (‘Awfī 2007, 3.1, 226-8) Āfarīd is a man coming from a village in the region of Nishapur who at a certain point moves to China, where he spends seven years collecting marvellous Chinese objects.²² Among them is a green silken shirt, so thin and soft that one can hold it in his fist. Returned from China, Āfarīd hides on a mountain where he spends the night only to descend at dawn clothed in his silken Chinese shirt, amazing local farmers who were astonished at its sight. He calls himself *mughān*, proclaims his faith in Zoroaster and claims to be descended from heaven, to know the secrets of Heaven and Hell and to have been granted his marvellous shirt directly from God, thus gathering a group of followers in the region. He meets his fate when the local Zoroastrian

20 Descriptions of Chinese magic objects and talismans (*tilism*) in the *ajā‘ib wa gharā‘ib* genre or of such objects being made by Muslim sages acquainted with the Chinese world are fairly common in the *Jawāmi‘* (‘Awfī, ff. 72v, on a magical Chinese mirror in Alexandria; 75r, on a talisman imbued with magic power crafted by Abū Mutī Balkhī, jurist and *muḥaddith* of the ninth century from Balkh who according to ‘Awfī travelled widely in China; 75v, an anecdote setted in China and again on a magic talisman, this time crafted by the Greek philosopher from the first century Balinās, that is Apollonius of Tyana) and represent a logical consequence of the intertwining of the two *topoi* of the Chinese’s sublime skill in crafts and of Chinese heresy (*kufr-i chīn*). Just like Mani’s *Arzhang* cannot be but the product both of an heretic and of a real master in arts, as both infidels and natural artistic geniuses the Chinese cannot but make talismans and magic objects.

21 In Persian literature the Chinese are represented as the infidels *par excellence* and the expression *kufr-i chīn* is frequent in poetry, occurring once even in the *Jawāmi‘* (‘Awfī 2007, 3.1, 101).

22 ‘Awfī does not mention why Āfarīd moves to China and Bīrūnī (1879, 193), his source, is equally vague only reporting that “in the beginning of his career he disappeared and be-took himself to China”. Other reports talk of him as a merchant. On Āfarīd and Muqanna‘’s predication see Patricia Crone (2013, 106-60) and Biancamaria Amoretti (1975, 481-519).

community denounces him to Abū Muslim, who sends one of his officers on the Bādghīs mountains in northern Afghanistan, where Āfarīd and his followers were hiding, to kill him and disband his sect, the Āfarīdiyya.

As this brief report shows, the Chinese green silken shirt is central to ‘Awfī’s account of Āfarīd’s predication, as it is through this visual trick that he manages to convert the commoners, not differently from how Mani had converted the Chinese through the visual perfection of the paintings contained in his *Arzhang*. The link between the Chinese divine-like ability in handicrafts and magic and Āfarīd’s predication is implicitly drawn by ‘Awfī himself in the already mentioned chapter on China and its people occurring in the fourth book of the *Jawāmi*. In this anecdote ‘Awfī briefly mentions again the story of Āfarīd and his shirt (“As to Bihāfarīd, it has already been related in the section on those who falsely claimed prophecy that he brought a shirt from China”, f. 66r) right between a brief report on magical carts used in China by the merchants and the already quoted one on the Muslim ambassador who, at the court of the Chinese king, falls in love with one of the king’s beautiful eunuchs precisely because of the silken, see-through vest he wears.²³

Similarly, a magic object has a central role in ‘Awfī’s account of the predication of another pseudo-prophet that ‘Awfī connects to the Chinese world, Muḡanna‘, according to him a man from the Marw region who claimed to be God incarnated and gathered an army in Transoxiana. In ‘Awfī’s account (2007, 3.1, 229-31) Muḡanna‘ and his followers, the ‘White-clothed ones’ (*sifīd-jāmiḡān*), start a revolt turning to the Chinese khan for help. He had managed to gather many supporters by throwing a magic talisman in a well who radiated a green light at noon, thus tricking the people into believing to his divine nature. Even though Muḡanna‘ and most of his followers were killed after the siege of his fortress, writes ‘Awfī, some of them are still alive, call themselves ‘White-clothed ones’, think of themselves as Muslims and teach the Quran to their sons, even though there is no information as to the true nature of their beliefs.

Besides the magic element, what is particularly interesting to us in ‘Awfī’s report on Muḡanna‘ is that ‘Awfī speaks of Chinese where his source, Bīrūnī, that ‘Awfī follows very closely, speaks of Turks. We know that Muḡanna‘ owned his success to the support of the Turks, who assisted him in key moments of his campaign such as the conquest of Samarqand and not, quite obviously, of the Chinese. This substitution shows us, once again, how the central Asian Turks were identified with the Chinese by ‘Awfī.²⁴ In this case, however, there may be more to ‘Awfī’s reference to

23 Both these short reports come from Marwazī (1942, 15-6; 65-6 for Minorsky’s comment).

24 Bīrūnī (1879, 194) writes: “He [Muḡanna‘] passed the river Oxus and went to the districts of Kash and Nasaf. He entered into correspondence with the khāqān and solicited his

China than the ordinary superimposition between China and Turkestan: in fact, our author may be once again recalling the presence in Transoxiana of cultural motives of Chinese origin. Biancamaria Amoretti (1975, 513-4) already hinted at Chinese motives in the recurrence of the green colour in the reports composed by Islamic authors on Āfarīd and Muḡanna‘, hints recently recalled and updated by Patricia Crone in her study on the nativist prophets in Islamic Iran (2012, 121-8). Crone, in fact, advanced a fascinating hypothesis relating Muḡanna‘’s *sifīd-jāmigān* (Bīrūnī’s *Mubayyiḡa*) with another millenarian group, the Chinese Buddhist group of the Maitreya societies (on which see Seiwert, Ma 2003, 168-86), Maitreya being the ‘Buddha to come’ that would restore the true *dharma*. Both Muḡanna‘’s *sifīd-jāmigān*, mostly composed by Sogdians, and the Maitreya societies are non-Muslim millenarian religious groups described by sources as having a white colour-code. To further prove her hypothesis Crone shows the persistence of white-clothed movements in China up to 1257, at the same time showing the popularity of the Maitreya figure and the millenarian aspects with which it was charged among Turks and Iranians in central Asia and particularly among Sogdian merchants travelling on long-distance trade networks between Iran and China. If we accept Crone and Amoretti’s fascinating hypothesis, to which ‘Awfī’s reference to a Chinese element in both anecdotes seems to lay a hand, it becomes possible to further account for his insistence on the Chinese space as a ‘space of heresy’. Once more then ‘Awfī’s text offers us the literary transfiguration of a very concrete geopolitic and religious scenery.

4 Conclusion: ‘Awfī’s China, a Familiar Stranger

Borrowing the expression used by Jonathan Lipman (1998) to describe how Chinese Muslims were historically perceived by the general non-Muslim Chinese population, we may talk of ‘Awfī’s China as a ‘familiar stranger’. To ‘Awfī, in fact, China is a space connoted by clear marks of alterity. First there is religious alterity, which is exemplified by the three anecdotes on ‘false prophets’. In these stories the Chinese space is the space of religious difference, heresy (Āfarīd, Muḡanna‘), idolatry (Manichaeism) and magic. Moreover, being represented as possessing over-human ability in crafts

help. The sect of the Mubayyiḡa and the Turks gathered round him and the property and women (of his enemies) he delivered up to them, killing everybody who opposed him.” ‘Awfī’s version is shorter, and significantly replaces Bīrūnī’s Turkish *khāqān* with a Chinese one: “He crossed the Oxus river coming at Kash and Nasaf. He helped [*mumānnatī kard*, or either ‘he was similar to’, *mumāthalatī kard*: the text here is defective] the Chinese khan and asked him for help. The group of the *sifīd-jāmagān* gathered round him and treasures and women he delivered up to them, killing every army sent against him by the Caliph.” (2007, 3.1, 229)

and arts – which itself borders heresy being the consequence of Mani’s predication – and extraordinary beauty the Chinese are also “others” from a cultural point of view. As such, China in the *Jawāmi‘* is indeed a ‘stranger’. On the other hand, however, this stranger has a very familiar outlook. In fact, geographically ‘Awfi’s *chīn* is much more Xinjiang than ‘China proper’, politically it coincides with the Qara Khitai empire and with the eastern Turkic semi-nomadic populations of Xinjiang and ethnically it is distinctly Turkish looking. As we saw, this ‘familiarity’ of the ‘stranger’ that China was to Persian authors already in the pre-Mongol period is rooted in a history of continuous contacts and cross-cultural exchanges between the Chinese and the Iranian world that dates back to pre-Islamic times and often involved the mediation of eastern Turkish populations. The conquest of central Asia by the ‘Chinese’ Qara Khitai in the twelfth century, when ‘Awfi was born, confirmed this trend. On this background, it safe to say that ‘Awfi’s identification of the Chinese world with the cultural and geographic space of the eastern central Asian populations and the western frontier of present-day People’s Republic of China is consistent with the traditional representation of China found in earlier Transoxianan authors, such as Marwazī, while an illustrious literary precedent for this ‘Turkish-looking’ China is found already in the *Shāhnāma*. The arrival of the Qara Khitai in central Asia, once again, did not mark a break with the past.

Besides showing how simplistic the equation ‘New Persian *chīn* = China’ may be, the study of the textualization of the Chinese space in ‘Awfi’s *Jawāmi‘ al-ḥikāyāt* also offers a preliminary example of how all these ‘Chinese’ cultural motives, of which early Persian authors often had a direct experience, were textualized in Persian literary imaginary. Even though, as representative as a study on ‘Awfi’s *Jawāmi‘* may be, it does not give us much more than a glimpse of the general picture, this, however, should suffice at raising our awareness of the complexity of the Persian literary discourse on alterity. Further exploring this complexity is an urgent task if we are to really make sense of Persian literary texts, finally giving them the place they deserve in the wider Eurasian cultural history. Such a task would pass through the production of detailed studies on specific ‘other’ cultural objects in Persian literary imaginary and lexicography, such as the already quoted one by Stefano Pellò on the Persian word *Arzhang*, as well as through more general studies on the representation of ‘other’ cultural spaces by Persian authors from various eras and regions.²⁵

25 Two examples of possible researches in this direction are the case of the *faghfūr*, briefly mentioned in the introduction of the present article and the echo of which even reached Medieval Europe through Marco Polo’s *Devisement du Monde* (“Vrai est que la grande province du Mangi es la plus noble et la plus riche de tout l’Orient. En 1269 en était maître et seigneur un roi appelé Facfur, qui était très grand roi et puissant en trésors, en gens et en terres”, Polo 2011, 336, on which see the already quoted Pelliot 1963, 652-61) and the

Acknowledgments

I would like to express here my deepest gratitude to Stefano Pellò, without the constant supervision, patient readings and re-readings and penetrating insights of whom I simply would not have written this article. I am also indebted to Alessia Zubani and Marco Guagni, who patiently read the paper and helped me with their kind comments.

Bibliography

- Amoretti, Biancamaria (1975). "Sects and Heresies". Frye, Richard (ed.), *Cambridge History of Iran*, vol. 4, 481-519. Cambridge: Cambridge University Press.
- ʿAwfī, Sadīd al-Dīn Muḥammad (2007-15). *Jawāmiʿ al-Ḥikāyāt wa Lawāmiʿ al-Riwāyāt* (Collection of Anecdotes and Splendour of Traditions). Ed. by Amīr Bānū Karīmī. Tehran: Pazhūhishgāh-i ʿulūm-i insānī wa matālīʿāt-i farhangī.
- ʿAwfī, Sadīd al-Dīn Muḥammad (1953). *Jawāmiʿ al-Ḥikāyāt wa Lawāmiʿ al-Riwāyāt*. Ed. by Muḥammad Muʿīn. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān.
- ʿAwfī, Sadīd al-Dīn Muḥammad (Ms). *Jawāmiʿ al-Ḥikāyāt wa Lawāmiʿ al-Riwāyāt*. London: British Library, OR 2676.
- Bejsembiev, Timur Kasymovič (2005). *Dzhavamiʿ al-khikayat va lavamiʿ ar-rivayat* ("Sobranie rasskazov i blestjaščie istorii") [Collection of Stories and Brilliant Stories]. Alma-Ata: TOO "Print-S".
- Barthold, Wilhelm (1898). *Turkestan v epochu mongol'skogo našestvija. T. 1: teksty*. Sankt- Peterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Biran, Michal (2013). "Unearthing the Liao Dynasty's Relations with the Muslim World: Migrations, Diplomacy, Commerce, and Mutual Perceptions". *Journal of Song-Yuan Studies*, 43, 221-51.
- Biran, Michal (2005). *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bīrūnī (1879). *Āthār al-Bāqīya*. Ed. and trans. by Edward Sachau. London: Oriental Translation Fund of Great Britain & Ireland.
- Canepa, Matthew (2009). *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship Between Rome and Sasanian Iran*. Berkeley: University of California Press.

representation of the Chinese as sublime artists, which is found in Persian and European sources up to the sixteenth century (Rubiés 2009, 37-113).

- Chen, Sanping (2002). "Son of Heaven and Son of God: Interactions among Ancient Asiatic Cultures regarding Sacral Kingship and Theophoric Names". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 12 (3), 289-325.
- Crone, Patricia (2012). *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daryaei, Touraj (2009). *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London: I.B. Tauris.
- Firdāwī (2016). *Shāhnāma*. Trans. by Dick Davis. New York: Penguin.
- Mubarāk Shāh, Fakhr al-Dīn (1927). *Tā'rikh-i Fakhrū'd-Dīn Mubārakshāh*. Ed. by Ross Denison. London: Royal Asiatic Society.
- Flood, Finbarr (2009). *Objects of Translation. Material Culture and Medieval 'Hindu-Muslim' Encounter*. Princeton: Princeton University Press.
- Ibn Balkhī (1921). *The Fārsnāma of Ibnu'l-Balkhī*. Ed. by Guy Le Strange and Reynold Nicholson. London: Luzac & Co.
- Iser, Wolfgang (1993). *The Fictive and the Imaginary*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Jan van Gelder, Geer (1997). "Compleat Man, Women and Books: On Medieval Arabic Encyclopaedism". Binkley, Peter (ed.), *Pre-Modern Encyclopedic Texts: Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1997*. Leiden: Brill, 241-61.
- Ja'farī, Ali Akbār; Ḥamīdrizā, Pāshāzānūs (2013). "Chīn dar Shāhnāme-ye Firdāwī" (China in Firdāwī's Shāhnāma). *Matn-shināsi-i adab-i fārsī*, 5 (2), 59-72.
- Juwāinī (1997). *Genghis Khan: The History of the World Conqueror*. Trans. by John Boyle. Manchester: Manchester University Press.
- Khāliqī-Muṭlaq, Jalāl (1992). s.v. "China in Medieval Persian Literature". *Encyclopaedia Iranica*, vol. 5, issue 5, 454-5.
- Levy, Howard (1961). *Biography of Huang Ch'ao*. Berkeley: University of California Press.
- Lipman, Jonathan (1998). *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press.
- Litvinsky, Boris (1996). *History of Civilizations of Central Asia*, vol. 3. Paris: UNESCO Publishing.
- Melikian-Chirvani, Asadullah Soren (1974). "L'Evocation Litteraire du Bouddhisme dans l'Iran Musulman". Aubin, Jean (éd.), *Le Monde Iranian et l'Islam: Sociétés et cultures*, vol. 2. Genève: Droz, 1-72.
- Marwazī (1942). *Sharaf al-Zaman Taher Marvazi on China, the Turks and India*. Ed. and trans. by Vladimir Minorsky. London: The Royal Asiatic Society.
- Nizām al-Mulk (1960). *The Book of Government, or Rules for Kings*. Trans. Hubert Darke. London: Routledge.

- Nizamuddin, Muhammad (1929). *Introduction to the Jawami' u'l-hikayat wa lawami' u'r-riwayatof Sadidu'd-Din Muḥammad al-'Awfi*. London: Luzac & Co.
- Pelliot, Paul (1963). *Notes on Marco Polo*, vol. 2. Paris: Imprimerie Nationale.
- Pellò, Stefano (2013). "A Paper Temple: Mani's Arzhang in and around Persian Lexicography". *Sogdians, their Precursors, Contemporaries and Heirs*. St. Petersburg: The State Hermitage Publishers, 252-65.
- Pellò, Stefano (2015). "The Other Side of the Coin: Shahid-i Balkhi's Dinar and the Recovery of Central Asian Manichaeic Allusions in Early Persian Poetry". *Rivista di Studi Orientali*, 88, 39-55.
- Pellò, Stefano (ed. and trans.) (forthcoming). *Storie fulgenti. Antologia dei libri secondo e terzo del "Jawami' al-hikayat wa lawami' al-riwayat"*. Torino: Einaudi.
- Polo, Marco (2011). *Le deviseement du monde*. Éd. et trad. par Arthur Moule and Paul Pelliot. Paris: La Découverte.
- Reed, Carrie (2000). "Tattoo in Early China". *Journal of the American Oriental Society*, 120, 3, 360-376.
- Rieu, Charles (1895). *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum.
- Seiwert, Hubert; Ma, Xisha (2003). *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill.
- Schimmel, Annemarie (1992). *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Siddiqui, Iqtidar Husain (1992). *Perso-Arabic Sources of Information on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Siddiqui, Iqtidar Husain (2010). *Indo-Persian Historiography Up to the Thirteenth Century*. New Delhi: Primus Books.
- Sokolovskaia, Ludmila; Rougeulle, Axelle (1992). "Stratified Finds of Chinese Porcelains from Pre-Mongol Samarqand (Afrasiab)". *Bulletin of the Asia Institute*, 6, 87-98.
- Tha'labī (1900). *Histoire des rois des Perses*. Éd. et trad. par Hermann Zotenberg. Paris: Imprimerie Nationale.
- Yāqūt (1861). *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*. Éd. et trad. par Charles Barbier de Meynard. Paris: Imprimerie Imperiale.
- Zipoli, Riccardo (2009). "Poetic Imagery". J.T.P. de Bruijn (ed.), *A History of Persian Literature*, vol. 1. London: I.B. Tauris, 172-232.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Tra la pelle e il mondo

Il vestiario del Buddha come strumento di codifica identitaria e di gestione delle pratiche monastiche

Marco Guagni

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract What does it mean to wear the Buddhist robe? As a symbolic act that both defines an individual's social status within a group and conveys specific values, there is more in the act of wearing a garment than just covering an otherwise naked body. In Buddhist texts, the imagery of the robe becomes an institutional device capable of structuring the identity of the individual and of the *saṅgha*, the Buddhist community. An analysis of the narrations on the different robes wore by the Buddha contained in these texts demonstrates the continuous work of authors and editors in developing and disseminating rules of deportment, standards of conduct, and values for the *bhikṣu* through textual models.

Sommario 1 'Essere' o 'apparire': confini incerti per fare l'uomo. – 2 Come una seconda pelle: a proposito del Buddha, del vestire e dell'apparire buddhisti. – 2.1 La veste 'tinta': vestire il Buddha, formare il *saṅgha*. – 2.2 La veste 'dismessa': vestire il Buddha, regolare il *saṅgha*. – 3 Conclusioni.

Keywords Buddha. Buddhist Robe. Pāṃśukūla. Dress. Biography.

1 'Essere' o 'apparire': confini incerti per fare l'uomo¹


L'immagine conta. Questo è quanto esorta a tener presente uno dei detti più diffusi della contemporaneità. Oltre a quello di immagine, infatti, si moltiplicano a dismisura gli inviti a porre attenzione e a investire su concetti come quello di aspetto, presenza, apparenza, fattezze, forma, figura. Tutte questioni legate alla sfera dell'esteriorità che se per un verso risultano essere elementi di grande rilevanza nell'ambito delle relazioni sociali, dall'altro sembrano suscitare un immediato sospetto, una diffidenza ben sintetizzata da un altro celebre detto che ricorda quanto l'apparenza inganni. Così, questo pensare ambiguo nei confronti dell'apparire viene spes-

¹ Tutte le traduzioni presenti nel seguente lavoro, quando non diversamente specificato, sono a cura dell'Autore.

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-7 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-09

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

so risolto attraverso l'impiego di un altro elemento, un ulteriore concetto che viene quasi automaticamente posto come controparte prevalente al mostrarsi, vale a dire l' 'essere', ciò che uno è realmente, ciò a cui si consiglia sempre di tendere. Sembra, insomma, che oltre alla nota opposizione fra mente e corpo, un'altra distinzione si sia imposta nel dire e pensare comune: quella che vede contrapporsi 'essere' e 'apparire', ciò che uno è e ciò che uno mostra di sé. È però il caso di chiedersi: stanno davvero così le cose? Vi è una così netta separazione fra ciò che si è e il modo in cui si appare? Siamo sicuri - tanto per evocare un altro proverbio spesso citato in questi casi e qui più che mai consono al tema d'indagine - che essere monaco è cosa diversa dal vestire l'abito monastico?

Ebbene, il presente scritto intende prendere le mosse da questa scissione, da questo confine tracciato dalle più comuni pratiche linguistiche per cercare di rilevare, invece, lo stretto legame esistente fra 'essere' e 'apparire'. Ma ancora di più, ciò che si intende mettere in luce è la fitta trama di traiettorie discorsive e di logiche rappresentative messe in atto dalle istituzioni le quali di fatto fondono le due componenti al fine di strutturare e regolare tanto l'identità dell'individuo quanto l'identità del gruppo dove il singolo si trova ad essere inserito.

A ben vedere questo vincolo che lega in modo cruciale 'essere' e 'apparire' risulta molto più immediato di quanto si pensi. È proprio a partire dal riconoscimento fisico, infatti, che si innesca la prima scintilla del 'divenire persona' di un soggetto. È dunque a partire dall'elemento somatico visibile e manifesto che si innesca tanto il percepire quanto il farsi percepire di un soggetto, cose che di fatto predispongono all'agire e all'interagire con altri soggetti, al far parte di un gruppo, ma anche al distinguersi da altri gruppi, vale a dire tutte quelle cose che rientrano all'interno delle più complesse pratiche sociali dell'essere umano (Ricoeur 2005, 73-81, 127-68). Sembra dunque che l' 'apparire', lontano dall'essere un fenomeno accessorio e secondario, esprima da subito tutta la sua carica costitutiva e fornisca materiale per la facoltà di pensiero e riflessione di un individuo, così da permettere il sorgere dell'idea di sé, di un appartenersi individuale e di un appartenere collettivo fondamentali per la possibilità di essere e sentirsi persone nella società (Gallagher 2011, 139-227; Carsetti 2004, 221-330).

Se dunque 'essere' e 'apparire' fanno tutt'uno e insieme mirano a formulare l'idea di individuo, rimane da svelare l'origine e le modalità di costruzione di un tale processo. Ciò significa comprendere il carattere istituito che si nasconde dietro l'immagine che uno offre di sé. In altre parole, l'immagine si rende uno strumento impiegato non solo dagli stessi soggetti che grazie ad essa si mostrano e si riconoscono, ma anche dalle istituzioni che proprio a partire dall'aspetto formano - letteralmente 'danno forma a' - le individualità, determinano le modalità di relazione fra individui, strutturano i rapporti inter-soggettivi all'interno di gruppi

e di comunità, istituendo così precisi vincoli e determinate finalità sociali (Legros et al. 2006).

Apparire diviene quindi un dispositivo impiegato per dotare i corpi di precise caratteristiche, così da conformare questi stessi corpi ai modi in cui è possibile, anzi è doveroso 'essere'. Per questo si assiste al sorgere di strategie che rivestono i medesimi corpi di codici, segni, marcature da esibire e che si saldano ai valori, ai compiti e agli obiettivi che quegli stessi corpi devono perseguire (Carnevali 2012; Maffesoli 1990). Strategie, insomma, attraverso le quali «l'uomo produce l'uomo» (Sloterdijk 2010, 7) a sua immagine e somiglianza, e che prevedono appunto il conferimento di un aspetto consono sia per il singolo, sia per il gruppo di cui un soggetto fa parte. È così, quindi, che ciò che si rende visibile non può che innescare e legittimare ciò che è di fatto invisibile, vale a dire la sfera dell'identità e il campo delle convenzioni, delle regole e dei ruoli sociali: tutte quelle cose che di fatto non sono immediatamente manifeste, ma lo devono essere, per essere riconosciute, per essere seguite e rispettate, per poter definire l'uomo, le sue relazioni e le sue possibilità pratiche nel mondo.

2 Come una seconda pelle: a proposito del Buddha, del vestire e dell'apparire buddhisti

Al fine di mostrare in maniera chiara la stretta relazione che lega 'essere' e 'apparire' nella formulazione dell'identità è possibile prendere come riferimento alcuni testi delle tradizioni buddhiste che delineano la biografia del Buddha. Questi testi, infatti, se da un lato mettono in scena l'esperienza del fondatore così da elevare alcune delle sue condotte a paradigmi e modelli esemplari d'azione (Guagni 2017), dall'altro narrano anche dell'ottenimento di alcuni precisi oggetti che ne caratterizzano l'aspetto. Tali vicende, quindi, mettono in scena alcune peculiarità estetiche e alcune acquisizioni del Buddha che non solo risultano altamente simboliche, ma si rendono caratteristiche e strumenti d'uso di cui disporre per tutti gli appartenenti del *saṅgha*, vale a dire della comunità dei praticanti buddhisti. Per questo motivo, le vicende biografiche del Buddha ben si prestano a far luce sulle dinamiche di costruzione di una precisa identità, quella buddhista, costruita attorno a precise scelte etiche ed estetiche che si sono legittimate anche a partire dalla definizione della figura del Buddha, ovvero dell'immagine e dell'aspetto che i testi hanno offerto del fondatore.²

2 Con ciò non si vuole negare la specificità della figura del Buddha. Infatti, non si può dimenticare che in alcuni apparati testuali l'aspetto del fondatore viene definito da qualità e proprietà uniche ed esclusive. Basti pensare alle varie 'caratteristiche da uomo eccelso' (*mahāpuruṣa lakṣaṇa*) del Buddha acquisite nel corso delle sue molteplici vite (Levman 2015; Xing 2005, 14-5, 23-35; Endo 1997, 156-63). È però altrettanto vero che altri elementi

Prima di leggere e interpretare alcune delle fonti che tematizzano tali peculiarità è tuttavia importante capire come si è imposto questo meccanismo di trasmissione di caratteri estetici che dal Buddha sono andati a interessare le vite ordinarie degli affiliati alla compagine buddhista. Quindi, al fine di capire in particolare come la veste del Buddha sia finita ad essere caratteristica e proprietà precisa di un gruppo, serve interrogarci brevemente su alcune questioni preliminari: cos'è un oggetto? Che tipo di relazione lega un oggetto a un soggetto? Quali sono le logiche che innervano tale rapporto?

A ben vedere, gli oggetti non sono altra cosa rispetto ai concetti. Ogni oggetto, compresi quelli che modellano l'aspetto esteriore, è imbevuto di questioni concettuali, vale a dire da logiche semantiche che vengono acquisite sotto forma di elemento materiale. Così, ogni tipo di oggetto, lontano dal rappresentare un mero strumento tecnico, media e struttura l'esperienza di un individuo con il reale: ogni oggetto viene percepito e permette di percepire la realtà, viene interpretato e consente di interpretare l'esistente, viene utilizzato e permette a sua volta l'utilizzo del mondo (Turkle 2006). È dunque attraverso l'acquisizione di oggetti che si innesca l'incessante processo di costruzione dei significati sul mondo, un'acquisizione che, proprio in virtù della dimensione materiale degli oggetti stessi, diviene anche possibilità effettiva di intervento e di azione nel mondo da parte di un soggetto. Tanto è vero, come ricorda Roland Barthes, che: «il significato viene dato sempre mediante i significanti 'in atto'; la significazione è un tutto indissolubile che tende a svanire nel momento stesso in cui la si divide» (2006, 36).

Per queste ragioni, oggetti e proprietà estetiche diventano componenti nodali nella formazione sia della capacità di pensiero, sia delle capacità pratiche di tutti quei soggetti che si trovano a impiegarli, a esibirli e, nel caso specifico degli indumenti, a indossarli. Non sorprende dunque che:

Essentially, it is this *expressive capacity* of objects that affords individuals the opportunity to articulate aspects of self through material engagements, in an attempt to communicate something *about* – and indeed *to* – themselves. Objects have the capacity to do 'social work'. Objects might signify sub-cultural affinity, occupation, wealth, participation in a leisure activity, or an aspect of one's social status – all aspects of *social identity*. (Woodward 2007, 135)

che ne costruiscono l'immagine, fra questi alcuni oggetti e indumenti a cui si darà rilievo nel seguito del lavoro, risultano di fatto appropriabili dal praticante buddhista ordinario. Per questo, il crinale fra ideale e ordinario, fra eccezionale e concreto, sembra aver posto non pochi problemi agli autori delle rappresentazioni riguardanti il Buddha, autori che ben conoscevano la necessità sia di tutelare l'eccezionalità del fondatore, sia di garantire la possibilità di ripercorrere alcuni aspetti della sua esperienza (DeCaroli 2015).

Ora, se tali riflessioni vengono calate entro un'ottica istituzionale, si capisce che le possibilità offerte dagli oggetti non sono solo colte da un individuo, ma vengono poste e proposte dalle istituzioni, in particolare da quelle che prevedono un tipo particolare di affiliazione. Infatti, se pensiamo ancora al vestiario, sono proprio le stesse agenzie istituenti che invitano i propri membri ad assumere un aspetto peculiare e consono alle funzioni che devono essere messe in atto. Dunque:

Da un lato, sul corpo degli individui, quali attori sociali attivi, si depositano le norme e i valori invalsi, gli equilibri e le tradizioni; dall'altro, invece, tra le pieghe dei corpi vestiti, si intravede l'azione prescrittiva del potere. (Botta 2009, 8)

Da ciò consegue che oggetti come vesti, corredi e accessori si rendono fondamentali per sviluppare le capacità di lettura del mondo e di intervento nel reale di un soggetto, ma si legano anche alle precise logiche istituenti delle agenzie che li diffondono (Entwistle 2001). Tutto questo attuato attraverso formule linguistiche e catene narrative indispensabili a saldare, per mezzo delle parole, gli elementi materiali ai rispettivi corpi, o meglio, alle biografie dei vari utenti (Hoskins 2006).

Per queste ragioni, dunque, le narrazioni biografiche del Buddha si sono rese capitali nel legare a doppio filo gli oggetti e gli aspetti della vita illustre del fondatore alle vite ordinarie degli appartenenti al gruppo buddhista. Cosicché, rendere noto l'aspetto del Buddha ha rappresentato uno strumento performativo essenziale a fissare alcuni dei caratteri esteriori del *bhikṣu* (pāli: *bhikkhu*), termine che abitualmente viene reso come 'monaco'. Un ruolo, uno status, un *habitus* quello del *bhikṣu* che ha necessitato di un abito peculiare per rendersi visibile, per farsi riconoscibile e diventare effettivo nei diversi ambiti territoriali nei quali le varie tradizioni buddhiste si sono diffuse (Kieschnick 1999; Faure 1995; Wijayaratna 1990, 32-55).³

Ecco che questo rivestire i corpi degli affiliati con un preciso indumento sembra aver soddisfatto almeno due questioni centrali nella costituzione dell'identità buddhista.

Innanzitutto, un tale meccanismo ha permesso un formidabile effetto aggregante. Come accennato sopra, sono stati proprio questi oggetti a rappresentare un espediente in grado di assegnare un'immagine comune al gruppo buddhista e a formulare l'idea di un 'noi' raccolto attorno a un medesimo apparire (Anālayo 2011, 165-6; Brekke 2002, 39-41). Inoltre, un preciso vestiario in grado di richiamare l'abito del Buddha ha per-

3 Qui mi riferisco quasi esclusivamente al *bhikṣu*, dunque al 'monaco', dal momento che per la *bhikṣuṇī* (pāli: *bhikkhunī*), la 'monaca', le ragioni e le regolamentazioni dell'apparire estetico variano per ragioni legate al genere.

messo l'esplicita differenziazione da altre forme del vestire, ovvero da altre formule estetiche codificate da diverse agenzie religiose stanziate sul territorio sudasiatico come quelle brahmaniche e jaina, solo per fare alcuni esempi, impegnate anch'esse nel risaltare l'aspetto unico dei propri fondatori (Balcerowicz 2016, 15-23) e nel dotare i propri appartenenti di chiari e precisi indumenti ed emblemi (Squarcini 2009; Olivelle 1980).⁴

Dall'altro lato, far indossare un abito analogo a quello del Buddha è servito a vincolare in modo somatico il *bhikṣu* agli ideali trasmessi dall'istituto buddhista, a legarlo emotivamente all'immagine del fondatore, a fissarlo in un ruolo da subito esibito come illustre e da percepire come rilevante. L'atto di conferire oggetti e indumenti così carichi di valenza simbolica non solo ha permesso a un soggetto di diventare ufficialmente un praticante del metodo impartito dal Buddha, ma lo ha anche fissato entro uno status dove doveva essere chiaro ciò che ci si aspettava da lui. In altri termini, vestire l'abito che è stato quello del Buddha e di altri illustri discepoli ha significato rivestire con un senso di responsabilità il corpo del praticante, far sentire sulla pelle i principi e i valori posti dall'istituzione buddhista. Un'operazione, questa, in grado di persuadere ancora di più il soggetto a conformarsi ai dettami del gruppo, alle sue regole e ai suoi propositi.⁵

Per tutti questi motivi, rintracciare le modalità con le quali si è rappresentato il vestiario del Buddha consente di tracciare il confine somatico che si è dato al *bhikṣu* e quindi il ritaglio, la distinzione, la specificità che ha costituito la figura del praticante buddhista e che ha marcato il suo (nuovo) posto nel mondo. È così che l'abito del *bhikṣu* si è reso un ideale regolativo, un secondo *soma* – posto tra la pelle e il mondo – capace di introdurre un individuo entro un nuovo ambiente, il *saṅgha*, e da qui entro un preciso percorso di vita.

4 Ciò è ancor più chiaro se si prende a riferimento il *Vinaya Theravāda* dove in *Mahāvagga* 1.70 (Vin, I, 90) la norma che impone la ciotola e la veste agli esponenti del gruppo buddhista viene enunciata a seguito del biasimo di alcuni laici che criticano i *bhikṣu* di sembrare «come gli altri gruppi ascetici» (*seyyathāpi titthiyā*). Come si vedrà anche nel seguito del lavoro, il giudizio laico è sempre centrale nelle scelte e nelle regolamentazioni estetiche e di portamento che il *saṅgha* effettua (Aono 2017). Ciò mostra l'importanza di avere un aspetto adeguato e distinto all'interno di un'arena sociale evidentemente governata da alti livelli d'interesse e competitività.

5 Si assiste qui al venire in essere di un 'discorso fisiomorale', riprendendo e ampliando il concetto proposto da Mroziak (2007, 61-81), dove l'oggetto, la veste, il connotato somatico acquisito rimanda subito alla componente etica e ai valori che l'istituzione intende diffondere, ma anche difendere, in particolare da quei soggetti che potevano potenzialmente discostarsi dagli ideali preposti. In merito a questa forma di disciplinamento operata attraverso l'assegnazione e l'uso dell'abito monastico si vedano le considerazioni di Arthur (1999, 1-29).

2.1 La veste ‘tinta’: vestire il Buddha, formare il *saṅgha*

Date queste premesse che permettono di guardare in senso istituzionale alla vestizione del Buddha e del *bhikṣu* è possibile inseguire ora il filo delle strategie identitarie stabilite in alcuni dei racconti agiografici riguardanti il fondatore.

Se ci si rivolge ad un testo come *Ariyapariyesanā-sutta* (MN 26), ad esempio, la modalità di acquisizione di un preciso aspetto da parte del Buddha negli immediati istanti dopo l’abbandono della sua dimora è così presentata:

Io, dopo aver tagliato barba e capelli e aver indossato le vesti tinte, lasciai la casa per la condizione di senza casa.⁶

Ebbene, la medesima formula la si ritrova impiegata per definire l’aspetto del *bhikṣu* ordinario. In *Sāmaññaphala-sutta* (DN 2), infatti, la figura di un aspirante *bhikṣu* è così resa:

Non è facile, per uno che resta a casa, condurre un’esistenza che sia ritirata, perfetta, pura e lucida come una conchiglia. Dunque, che io mi tagli barba e capelli, che indossi le vesti tinte ed esca di casa per andare verso lo stato di senza casa.⁷

In questi testi l’aspetto, le intenzioni e le azioni di colui che è l’individuo esemplare, il Buddha, combaciano perfettamente con quelle degli appartenenti al gruppo buddhista. Ed effettivamente tali apparati testuali, che riversano l’immagine ideale del fondatore nell’aspetto che il praticante ordinario deve assumere, finiscono per assegnare da subito tali formule estetiche a coloro che intendono far parte della comunità buddhista. Così, si assiste a una sorta di «dialettica tra esperienza interiore e immagine sociale [...] [dove] il gruppo produce e proietta il potere simbolico che si eserciterà su di esso» (Bourdieu 2012, 105). Ciò è chiaro se ci si rivolge al *Vinaya Theravāda* e in particolare alla porzione testuale che riguarda l’ordinazione *pabbajjā*, ovvero l’iniziazione del novizio, dove si legge:

Monaci, così si eseguirà l’atto dell’ordinazione primaria: dopo aver tagliato barba e capelli, indossato le vesti tinte e sistemato la veste su-

6 MN, I, 163: *kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajjīṃ*. È questa una formula standard che si ritrova anche in altri *sutta* a tema biografico come *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36 in MN, I, 240), *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85 in MN, II, 83) e *Saṅgārava-sutta* (MN 100 in MN, II, 212).

7 DN, I, 62: *Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ saṃkhalikhiṭaṃ brahmacariyaṃ carituṃ. Yaṃ nūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajeyyaṃ ti*.

periore sulla spalla, dopo essersi inchinato ai piedi dei monaci [...] [il novizio] dovrà dire: “Mi reco al [triplice] rifugio del Buddha, del *dhamma* e del *saṅgha*”.⁸

Ecco che la dotazione di oggetti necessari a costruire il nuovo aspetto del giovane novizio si pone come il passaggio primario che conduce un candidato a dismettere il suo status di laico così da ottenere quello di neofita del *saṅgha*. È chiaro da quanto letto, dunque, che fra fondatore, *bhikṣu* ideale e *bhikṣu* potenziale si assista alla riproposizione di medesime formule estetiche capaci di fissare e garantire i tratti fondamentali del gruppo buddhista. Questo attraverso l’istituzione di vincoli narrativi e rappresentativi che legano il passato della comunità del Buddha al futuro del gruppo buddhista, dunque alla comunità che sarà e a tutti gli appartenenti che verranno.

In altri resoconti dell’ordinazione, come ad esempio quelli contenuti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, le specifiche dotazioni vengono meglio delineate (Banerjee 1957, 110-9, 128-32; Schopen 2004, 233-35). Qui, il taglio di barba e capelli del novizio si ritualizza sino a differenziarsi in due momenti distinti, con l’eliminazione finale della ciocca di capelli lasciata sul capo: ciò ancora a perfetta immagine di quanto operato dal Buddha nelle rappresentazioni che raccontano dei momenti successivi all’abbandono della propria casa (Guagni 2017, 231-37; Schopen 2014, 376-78). Inoltre, le vesti ufficiali presentate al candidato diventano tre,⁹ illustrate nelle dimensioni e nell’uso che se ne deve fare, e si specificano i quattro ‘supporti/requisiti’ (sans: *nīśraya*; pāli: *nissaya*), ovvero quali tipi e qualità di vesti, di cibo, di alloggio e di medicinali il *bhikṣu* può fare suoi.¹⁰

Ora, per capire come l’esperienza diretta del Buddha sia sempre coinvolta al fine di stabilire le scelte estetiche del gruppo è possibile rivolgersi a un breve ma celebre episodio contenuto all’interno del *Vinaya Theravāda*.¹¹ Qui, la forma che l’abito monastico deve assumere è direttamente indicata dal Buddha ad Ānanda durante un viaggio nel Magadha. In questa regione, infatti, il Buddha mostra al discepolo i diversi elementi che costituiscono il paesaggio circostante. Con l’impiego di termini tecnici presi in prestito

8 *Mahāvagga* 1.54.3 in Vin, I, 82: *evañca pana bhikkhave pabbājetabbo: paṭhamam kesamassum ohārāpetvā kāsāyāni vatthāni acchādāpetvā ekamsam uttarāsaṅgam kārāpetvā bhikkhūnam pāde vandāpetvā [...] evam vadehīti vattabbo: buddham saraṇam gacchāmi, dhammam saraṇam gacchāmi saṅgham saraṇam gacchāmi.*

9 La triplice veste è costituita da una veste ‘interna’ (*antarvāsa*), una ‘superiore’ (*uttarāsaṅga*) e una ‘esterna’ (*saṃghāti*).

10 Per una disamina dei vari possedimenti che determinano l’immagine pubblica del *bhikṣu* e in particolare quali indumenti un esponente buddhista può detenere ma anche ereditare nelle più complesse relazioni monastiche si veda Kinnard (2014, 84-8).

11 *Mahāvagga* 8.12 in Vin, I, 287.

dal gergo agricolo, il fondatore equipara le porzioni del territorio attraversato alle varie parti che devono formare la veste, così da istruire infine Ānanda su come assemblare l'abito che i discepoli dovranno vestire (von Hinüber 2006, 7-9).

Ma anche il numero delle vesti limitato a soli tre capi si legittima attraverso l'esperienza privata del fondatore. Infatti, sempre all'interno del *Vinaya Theravāda*, le tre vesti corrispondono al numero di capi indossati dal Buddha durante una notte di veglia per non sentire freddo. Un'assegnazione e una limitazione sul numero di indumenti che dunque passa direttamente dal sentire del fondatore agli affiliati e che viene resa norma generale da rispettare per tutti gli appartenenti alla compagine buddhista.¹²

Altri apparati biografici del Buddha pongono una maggiore attenzione nella descrizione dell'apparire e delle dotazioni estetiche del fondatore.

Innanzitutto, alcuni testi, e in particolare le biografie più complete, presentano la descrizione della svestizione di Gautama effettuata poco dopo la dipartita da casa.¹³ Qui si narra dell'abbandono dei vessilli da laico del futuro Buddha i quali vengono affidati all'auriga che lo accompagna con la richiesta che essi vengano restituiti ai genitori. Tale gesto di reverenza nei confronti della propria famiglia sembra in realtà teso a strutturare un 'discorso familiare' in grado di dare rilevanza alle relazioni che il praticante ordinario deve continuare a mantenere con i propri consanguinei, persino durante i momenti delicati del distacco.¹⁴ A riproposizione dell'atto illustre del Buddha, infatti, in molte delle prassi cerimoniali tutt'oggi eseguite e che costituiscono l'ordinazione monastica i candidati sono invitati a spogliarsi pubblicamente dei loro indumenti da laici in presenza dei genitori - i quali devono aver dato in precedenza il consenso all'abbandono dei figli - e consegnarli poi agli officianti (von Rospatt 2005, 203, 214, 216-7; Strong 2004, 105; Abeysekara 1999, 260; Gellner 1988, 50-1). Così, anche nell'atto della svestizione, il ricordo dell'azione illustre del Buddha nei primissimi istanti della sua dipartita da casa si fa nodale nel marcare e gestire l'abbandono di casa dell'individuo comune, questo affinché non si creino fenomeni di risentimento nella comunità laica e si possano così avviare correttamente le operazioni di ingresso dell'individuo entro una nuova compagine sociale, ovvero il collettivo buddhista.

12 *Mahāvagga* 8.13 in Vin, I, 287-89. In realtà, sebbene si faccia riferimento esplicito a tre tipi di veste, gli indumenti vestiti dal Buddha e proposti ai discepoli risultano essere quattro dal momento che la veste 'esterna' (*saṃghāti*) si rivela essere 'doppia' (*diguṇa*).

13 *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, XXII, 102 b06-07); *Saṅghabhedavastu*, I, 89-90; *Mahāvastu*, II, 164-6; *Buddhacarita*, 6.12-14; *Nidānakathā* (Jā, I, 64); *Lalitavistara*, 163. A proposito si veda anche Bareau (1974, 246-7).

14 Sulla costruzione di un 'discorso familiare' teso a mantenere e a regolare i rapporti - di fatto mai interrotti - tra il praticante buddhista e i propri famigliari all'interno dei codici normativi delle varie tradizioni buddhiste si veda Clarke (2014).

Se si passa ora al tema dell'ottenimento della veste da parte del Buddha va detto che alcune fonti pongono la prima immagine della veste non in riferimento al fondatore, bensì a un asceta, sorta di proto-*bhikṣu* (Bareau 1974, 243), che il futuro Buddha incontra nel suo peregrinare fuori dal palazzo. È a seguito di tale incontro, infatti, che il Buddha sarà convinto ad abbandonare definitivamente la casa per intraprendere la ricerca della 'liberazione'. Ebbene, le fattezze e le dotazioni del praticante incontrato dal futuro Buddha – ovvero capo rasato, ciotola, vesti e altri aspetti del portamento – risultano tutti elementi esaltati nel loro valore, i quali richiamano assai da vicino quelli che lo stesso Buddha acquisirà nel seguito, così come gli aspetti tipici del praticante buddhista.¹⁵ È quindi probabile che l'incontro con tale personaggio e in particolare il rimarcare il suo aspetto da *bhikṣu* ideale, sia stato impiegato all'interno delle narrazioni per conferire non solo maggiore performatività all'episodio della rinuncia e alle scelte eseguite dal fondatore, ma anche per fissare con intento persuasivo la dimensione estetica che il praticante buddhista doveva assumere e mantenere (Guagni 2017, 132-8).

Passando ora alla veste del Buddha, le fonti agiografiche narrano dello scambio di indumenti avvenuto tra il fondatore e un cacciatore nei momenti appena successivi alla sua dipartita da casa.¹⁶ È qui che colui che diventerà Buddha ottiene la 'veste tinta' (sans.: *kāśāya cīvara*; pāli: *kasāva cīvara*). La quasi totalità dei testi che includono la vicenda sono concordi nel dire che il cacciatore risulta una proiezione creata da alcune divinità. Così, il *bodhisattva*, vale a dire colui che diventerà Buddha, si trova a cedere al cacciatore la sua veste da laico – i testi dicono di pregiato materiale proveniente da Kāśī (*kāśika*) – in cambio di un'umile veste trattata.

Se si prende la versione contenuta nel *Saṅghabhedavastu*, dunque presente all'interno del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, la vicenda dello scambio di indumenti tra divinità e futuro Buddha è accresciuta e fornisce informazioni proprio in merito alla storia della veste che il Buddha acquisisce.¹⁷ Il testo vuole che essa provenga da abiti di iuta (*sāṇa*) rifiutati da alcuni fratelli *pratyekabuddha* che, prevedendo la gloria del Buddha, richiedono alla madre di conservarli per l'avvento di colui che avrebbe davvero realizzato la 'liberazione'. Così, dopo una serie di cessioni, le vesti, ottenute dalla divinità Śakra, vengono cedute al futuro Buddha attraverso la figura illusoria del cacciatore. Il testo si conclude poi col riferimento ad un 'festi-

15 *Mahāpadāna-sutta* (DN 2 in DN, I, 62-3); DĀ 1 (T. 1, I, 7 a02); *Mahāvadana-sūtra*, 114; *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, XXII, 101 c15); *Saṅghabhedavastu*, I, 73; *Mahāvastu*, II, 156-7; *Buddhacarita*, 5.16; *Lalitavistara*, 138; *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, III, 724 a14-15).

16 *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, XXII, 102 b8-9); *Saṅghabhedavastu*, I, 92-3; *Mahāvastu*, II, 189-95; *Buddhacarita*, 6.60-64; *Lalitavistara*, 164; *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, III, 738 a01-15). A proposito si veda anche Bareau (1974, 255-6).

17 *Saṅghabhedavastu*, I, 92-3.

val della veste' (*kāśimaha*) istituito da Śakra a cui partecipano sia divinità, sia capifamiglia brahmani definiti 'devoti/pellegrini' (*caityavandaka*) che onorano il momento e il luogo della cessione dell'indumento del Buddha.

Ebbene, questo incremento narrativo che riconfigura e approfondisce l'intera vicenda diviene un meccanismo in grado di far guadagnare massimo valore sia alle scelte e azioni operate dal Buddha, sia agli oggetti da lui acquisiti (Silk 2003, 190-3; Strong 2004, 65-7). Così, oltre alla funzione legittimante delle divinità che vestono il Buddha e di fatto lo investono d'autorità così da elevarne il ruolo e il messaggio, è per mezzo dell'analese narrativa, la quale rimanda a vicende precedenti cariche di potere simbolico, che un oggetto come l'abito buddhista riceve il massimo grado di riconoscimento sociale, come di fatto rimarca anche il riferimento alla venerazione della veste da parte di dei e devoti laici.¹⁸ Oltre a ciò, va anche rilevato che il gesto di offrire la veste al Buddha innalza al massimo grado il valore che deve essere riconosciuto all'azione del donare (*dāna*). Un atto che oltretutto sembra richiamare e dare rilevanza proprio a quelle elargizioni ufficiali di vesti al *saṅgha* compiute da laici al fine di ottenere particolari benefici e meriti (Gombrich 2015).

A ulteriore conferma di quanti aspetti istituzionali e performativi si celino dietro i racconti che narrano della veste ottenuta dal Buddha si ha la peculiare versione dell'accadimento conservata nel *Nidānakathā*.¹⁹ Questo testo agiografico in lingua pāli non presenta la figura del cacciatore, bensì l'apparizione della divinità Brahmā Ghaṭikāra che consegna al futuro Buddha una precisa serie di oggetti. Il testo inizia con il *bodhisatta* che, in riferimento al suo vestiario da laico, esclama: «queste vesti di Kāsi non sono adatte a un asceta (*samaṇa*)». ²⁰ Così, Brahmā Ghaṭikāra, udita tale esclamazione, giunge a donare al futuro Buddha quelli che sono definiti gli 'accessori del *samaṇa*' (*samaṇaparikkhāra*), ovvero «le tre vesti, la ciotola dell'elemosina, il rasoio, l'ago, la cintura e il filtro dell'acqua: gli otto [accessori] del *bhikkhu* devoto». ²¹ Ebbene, tutti questi accessori figurano come oggetti ammessi dal *Vinaya Theravāda* e risultano quindi parte del corredo idoneo di cui il praticante buddhista può e deve disporre. ²² Questo

18 A proposito dell'istituzione di 'festival' (*mahā*) pubblici atti a ricordare ed esaltare le varie tappe dell'esperienza del *bodhisattva*, molti dei quali profondamente legati all'apparire estetico e alla dimensione sociale di colui che successivamente diventerà Buddha, si veda Schopen (2014).

19 Jā, I, 65.

20 Jā, I, 65: "*imāni kāsikavatthāni mayhaṃ na samaṇasāruppānīti*".

21 Jā, I, 65: "*Ticīvaraṇ ca patto ca vāsi sūciṇ ca bandhanaṃ parissāvanena aṭṭh' ete yut-tayogassa bhikkhuno*" ti.

22 In particolare, per quanto riguarda l'uso della ciotola si veda *Cullavagga* 5.8-10 (Vin, II, 110-5), per il rasoio si veda *Cullavagga* 5.27 (Vin, II, 133-5), per la cintura si veda *Cullavagga*

dato conferma, quindi, quanto l'opera biografica *Nidānakathā* abbia saputo integrare nella vicenda riguardante le dotazioni del Buddha ulteriori oggetti d'uso quotidiano riconosciuti essere gli strumenti di pertinenza del *bhikṣu* (Strong 2001, 79).

A questo punto è possibile avanzare l'idea che le varie forme di investitura del Buddha siano state poste a fondamento di altre e future investiture: quelle in grado di assegnare a soggetti ordinari il ruolo di appartenenti al *saṅgha*. Tutto questo operato col rimando continuo alle vicende del fondatore, le quali hanno fornito una base di legittimità, di virtù e valore, ma anche i riferimenti attraverso i quali poter definire un'identità – che vuol dire anche un'omogeneità – da assegnare all'intera compagine monastica. Ecco così che lo strutturarsi di un preciso 'apparire' buddhista, raccolto attorno all'aspetto illustre e nobile del fondatore, ha consentito un immediato poter diventare e un definitivo 'essere' buddhisti.

2.2 La veste 'dismessa': vestire il Buddha, regolare il *saṅgha*

Dopo aver visto alcuni testi che narrano dell'acquisizione della veste 'tinta' da parte del Buddha è bene considerare altri apparati testuali che presentano differenti versioni dell'avvenimento. Tali narrazioni rivelano notevoli discontinuità a proposito della qualità e del tipo di indumento indossato dal fondatore, ma si dimostrano allo stesso modo foriere di politiche identitarie messe in atto dagli autori buddhisti, così come di strategie atte alla definizione di ruoli e condotte entro la comunità monastica.

Oltre al conferimento della veste 'tinta' da parte del cacciatore, un altro importante passaggio di vesti ha coinvolto il Buddha. È il caso che narra del mutuo scambio di abiti avvenuto fra il fondatore e uno dei suoi discepoli più celebri: Kāśyapa.

Come messo in luce da più studiosi, tale scambio di vesti, evento riscontrabile in più *loci* testuali dai *sutta* in pāli sino alle scritture Mahāyāna, ha avuto lo scopo di mettere in mostra l'autorità acquisita da Kāśyapa, tanto da presentare quest'ultimo come il successore del Buddha (Tournier 2012; Strong 2004, 216-20; Silk 2003). Tale scambio d'indumenti, infatti, si rivela una sorta di *medium* narrativo in grado di stabilire il primato di Kāśyapa su tutti gli altri discepoli del Buddha così da stabilire linee di lignaggio e di successione fondamentali alla definizione delle più tarde tradizioni buddhiste. Tuttavia, quello che importa ai fini del nostro discorso è la natura dell'oggetto che di fatto rende possibile tale conferimento di potere. Nella vicenda, infatti, si vede Kāśyapa ricevere dal Buddha una

5.29 (Vin, II, 135-7), per l'ago si veda *Cullavagga* 5.10 (Vin, II, 114-5), per il filtro dell'acqua si veda *Cullavagga* 5.13 (Vin, II, 118-9). A proposito si veda anche von Hinüber (2006, 13-4).

veste *pāṃśukūla* (pāli: *paṃsukūla*), ovvero una veste ‘dismessa’,²³ mentre il Buddha viene mostrato ottenere dal discepolo una veste di buona fattura.

Ora, il riferimento alla peculiare veste *pāṃśukūla* non risulta accessorio. Questo perché l’indumento conferito dal Buddha rimanda a peculiari pratiche messe in atto da alcuni praticanti buddhisti. Tale abito, infatti, è legato alle condotte che prenderanno il nome di *dhūtaguṇa* (pāli: *dhutaṅga*): una serie di prassi rigorose, letteralmente ‘purificatrici’, eseguite per ottenere particolari avanzamenti e meriti nell’esercizio ascetico.²⁴ Per questo motivo, lo scambio di vesti, oltre a consentire a Kāśyapa di porsi come il massimo rappresentante del *saṅgha*, permette anche di identificarlo come il garante esemplare di queste condotte da ritenere particolarmente virtuose.

Ora, se nella vicenda appena considerata si può già rilevare la presenza di un altro tipo di indumento indossato dal Buddha e adatto per il praticante buddhista vi è da considerare che la medesima veste *pāṃśukūla* è impiegata anche in altre vicende biografiche del fondatore.

A proposito, all’interno del *Mahāvastu* e del *Lalitavistara* compare l’episodio dell’acquisizione di una veste *pāṃśukūla* da parte dello stesso Buddha.²⁵ Questo particolare indumento è ottenuto, dicono i testi, nelle fasi che precedono di poco il raggiungimento della ‘risveglio’, tuttavia le versioni discordano su alcuni elementi narrativi. Per questo, al fine di apprezzare le somiglianze e le discontinuità testuali, e prima di rivelarne le ragioni sottese, è bene riassumere lo svolgersi dei fatti.

Il *Mahāvastu* racconta come nei pressi di Uruvilvā una donna di nome Gavā offra una veste ‘dismessa’ al *bodhisattva* appendendola ai rami di un albero, nel luogo dove l’asceta sta compiendo la sua pratica. Il racconto prosegue con la descrizione della morte della donna e della sua felice rinascita nel cielo Trāyastriṃśa, questo grazie al merito conseguito attraverso il dono compiuto (*deyadharmā*). Successivamente, la donna, con l’aspetto di divinità, torna a far visita al *bodhisattva* chiedendogli che indossi l’offerta, questo affinché il suo merito risulti ancora più grande. Il futuro Buddha finisce per accettare la richiesta, nonostante ciò voglia dire rifiutare vesti

23 Traduco con il termine ‘dismessa’ per mantenere l’ambivalenza del termine *pāṃśukūla* costituito da *pāṃśu* (‘polvere’, ‘sabbia’) e *kūla* (‘mucchio’, ‘ammasso’), quindi una veste costituita da materiali rifiutati, accantonati, ma anche in cattivo stato.

24 Le pratiche *dhūtaguṇa*, in numero di dodici o tredici a seconda delle liste che i testi superiori presentano, oltre a proporre la veste ‘dismessa’, prescrivono ai soggetti praticanti vesti in numero limitato a tre (sans.: *traicivarika*; pāli: *tecivarika*), cibo elemosinato (sans.: *paiṇḍapātika*; pāli: *piṇḍapātika*) e raccolto di casa in casa (*sapadānika*), con la sola ciotola (*pattapiṇḍika*). Esse riguardano le modalità di consumo del cibo e interessano, infine, alcune forme del risiedere: nella foresta (sans.: *āraṇyaka*; pāli: *ārañṇaka*), sotto un albero (sans.: *vṛkṣamūlika*; pāli: *rukhamūlika*), all’aperto (sans.: *ābhyaṅgāsika*; pāli: *abbhokāsika*), in luoghi adibiti alla sepoltura (sans.: *śmāsānika*; pāli: *sosānika*) e persino sul non giacere mai sdraiati (sans.: *naiṣadika*; pāli: *nessajjika*). Si veda Dantinne (1991).

25 *Mahāvastu*, III, 311-3; *Lalitavistara*, 194.

offerte da altre divinità. Nel seguito, il racconto descrive una serie di azioni compiute dal *bodhisattva* sulla veste *pāṃsukūla*. Inizialmente egli desidera purificare (*dhovitukāma*) la veste e per fare questo ottiene l'aiuto della divinità Śakra che rivolge verso l'oggetto un corso d'acqua chiamato Pāṅikhātā. Poi, affinché l'operazione sia eseguita efficacemente, quattro *mahārāja* offrono quattro supporti di pietra (*śilāpaṭṭā*): con il primo la veste viene 'purificata' (*dhauta*), con il secondo viene 'asciugata' (*śoṣita*), il terzo supporto viene lanciato verso i devoti laici Trapusa e Bhallika e con il quarto la veste viene 'rammendata' (*sīvita*). Infine, si racconta di come i quattro supporti vengano venerati per mezzo di santuari *caitya* da uomini e dei. La vicenda finisce con il bagno del *bodhisattva* e le ulteriori azioni che lo condurranno al 'risveglio'.

Il *Lalitavistara*, invece, inizia la narrazione mostrando l'intenzione del *bodhisattva* di acquisire una nuova veste, questo perché le sue vesti 'tinte' risultano completamente usurate dopo sei anni di pratiche ascetiche. Il testo prosegue dicendo che nel frattempo il cadavere di una serva, Rādhā, viene deposto ai bordi di un cimitero (*śmaśāna*) avvolto in una veste di iuta. Questa veste 'dismessa' viene dunque avvistata e raccolta dal futuro Buddha. Successivamente, il *bodhisattva* decide di purificare la veste attraverso un apposito stagno fatto sgorgare da alcuni dei e chiamato Pāṅihateti. Inoltre, aiutato da Śakra, egli ottiene anche un supporto di pietra (*śilā*) dove mondare l'indumento. Infine, benché Śakra si proponga di farlo al posto suo, si mostra il *bodhisattva* compiere l'azione purificante da solo, così da «mostrare i doveri propri di un rinunciante» (*svayaṃkāritāṃ pravrajyāyāḥ samdarsayitum*). Anche in questo caso la vicenda della veste *pāṃsukūla* si conclude con il bagno del *bodhisattva* e le successive attività che lo portano al 'risveglio'.

Ora, i due racconti, benché attraversati da evidenti discontinuità, mostrano una sorta di valorizzazione comune delle veste *pāṃsukūla*. L'atto narrativo che dispone la vestizione del Buddha pone in essere un meccanismo di legittimazione che assegna un riconoscimento decisivo a questo specifico indumento. Tuttavia, per le medesime ragioni sopra accennate, la veste 'dismessa' permette un esito ancor più cogente: riconoscere e valorizzare le pratiche *dhūtaguṇa* a cui la veste *pāṃsukūla* è direttamente collegata. E non è un caso che nel *Lalitavistara* il *bodhisattva* ottenga la veste suddetta durante la frequentazione di un campo di sepoltura, svestendo addirittura un cadavere, cosicché le pratiche 'purificanti' presenti nel testo risultano ben due: quella che riguarda l'indossare una veste 'dismessa' e quella che prevede di visitare e risiedere presso cimiteri.²⁶

26 Il caso presente nel *Mahāvastu* non contempla la frequentazione di un cimitero. La vicenda, però, sembra far parte di quelle formule narrative presenti anche in altri *Vinaya* buddhisti che mettono in scena l'offerta di una veste *pāṃsukūla* composta da tessuti di scarto donati da donatori laici (Witkowski, in corso di stampa, 313-8).

Ora, il fatto che pochi testi biografici diano rappresentazione di tale evento e addirittura altri testi proponano indumenti del tutto differenti, lascia intuire che nei confronti della veste *pāṃśukūla* e delle pratiche connesse vi fosse una certa cautela e diffidenza, se non un'aperta rimostranza.

Questo è chiaro se ci si rivolge ad alcuni episodi presenti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*. Come messo in luce da Schopen (2007), infatti, in questo preciso codice normativo si riscontra una chiara ostilità verso alcuni degli elementi evidenziati nelle narrazioni sopra considerate. Qui, la veste *pāṃśukūla*, la frequentazione di luoghi di cremazione e di cimiteri, la meditazione solitaria in luoghi appartati, la serie di attività connesse con la manipolazione di oggetti impuri sono tutti elementi fortemente squalificati e de-valorizzati. Tali questioni, infatti, sollevano le critiche della comunità laica e, per questo, necessitano di un'azione disciplinante, se non addirittura inibente. Ecco, perciò, che la necessità di determinare relazioni proficue dentro e fuori il gruppo monastico ha portato al sorgere di narrazioni in grado di generare forme di controllo sull'immagine pubblica della comunità monastica e sull'agire dei suoi appartenenti; narrazioni di fatto legittimate dalla figura del Buddha, il quale si rende giudice severo dei comportamenti di discepoli *pāṃśukūlika* e *śmāsānika* mostrati come errati e pericolosi per l'intera comunità.

Pertanto, ancora una volta, l'uso della vita del Buddha si è mostrato discontinuo e per certi versi ambiguo. La scrittura agiografica riferita al fondatore si è applicata sia per legittimare le pratiche *dhūtaguṇa*, come nel caso dell'episodio di Mahākāśyapa, del *Mahāvastu* e del *Lalitavistara* sopra considerati, sia per svalutare e isolare le medesime condotte, come nei molti casi presenti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*. Tuttavia, quello che si riscontra ovunque è la *ratio* metonimica della scrittura biografica, dove per metonimico si intende quel 'dire' a proposito del Buddha usato per orientare l'intero *saṅgha*, un 'raccontare' che sembra aver proposto prospettive differenti e, nei casi qui contemplati, persino divergenti a proposito del 'fare' collettivo.

Ora, se è vero che alcuni *loci* testuali *Mūlasarvāstivāda* sembrano respingere e porre un veto ad alcune modalità di condotta *dhūtaguṇa*, è altrettanto vero che in altri contesti normativi buddhisti la veste 'dismessa' è riconosciuta come pratica consentita e proprio per questo sottoposta ad attenta regolazione. Infatti, in varie porzioni dei *Vinaya Mahīśāsaka* e *Dharmaguptaka* si hanno pratiche di esponenti *pāṃśukūlika* presso campi di sepoltura che non ricevono denuncia e sanzione, bensì un'oculata ammissione (Witkowski, in corso di stampa, 308-38). Le analisi condotte sugli apparati normativi rivelano perciò istanze divergenti a proposito delle condotte rigorose e, soprattutto, difformi orientamenti che guidano la produzione normativa delle tradizioni buddhiste. Cosa che dimostra la presenza di problematiche differenti alle quali dare rilievo e soluzione, probabilmente legate ai diversi contesti geografici, alle varie influenze

culturali e agli immaginari simbolici con cui le diverse agenzie buddhiste si son trovate ad interagire (Schopen 1992, 17-21).

Ora, se torniamo alle due vicende agiografiche contenute nel *Mahāvastu* e nel *Lalitavistara* e le analizziamo alla luce delle riflessioni e posizioni contenute nei codici normativi considerati si può riscontrare un elemento narrativo comune attorno al quale entrambe le vicende sono costruite: l'incitamento alla purità. Infatti, entrambi i racconti si concludono con il futuro Buddha che depura la veste *pāṃśukūla* per mezzo di una serie di operazioni tutte precisamente descritte e che addirittura il *Lalitavistara* propone come un dovere del praticante.²⁷

Ebbene, perché inserire queste precise azioni? Perché mettere in evidenza la volontà di purificarla? Il motivo sembra rifarsi alle disposizioni che si possono ritrovare nei vari codici normativi a proposito di come il *bhikṣu* deve trattare le proprie vesti acquisite, anche quelle *pāṃśukūla*. Nelle attente regolamentazioni a come procedere nel mantenimento dell'abito monastico si trovano indicazioni che riguardano proprio il lavaggio, la colorazione, l'asciugatura e il rammendo dell'abito (Heirman 2014; von Hinüber 2006, 9-12). Questioni che a maggior ragione riguardano la veste *pāṃśukūla* dal momento che essa è per definizione legata ad ambienti impuri e contaminati, e che per questo la vedono essere soggetta a trattamenti ancora più incisivi per la sua purificazione (Heirman 2014, 480-3). Così, proprio per permettere ai *bhikṣu* la vestibilità dell'indumento *pāṃśukūla*, i vari *Vinaya* hanno puntato a delineare quali interventi di pulitura effettuare affinché essa mantenesse il suo grado di eccezionalità e di valore così da evitare il biasimo del mondo laico attento alle forme di purità connesse con il vestiario ascetico.

Per tutte queste ragioni è possibile affermare che i racconti biografici riguardanti la veste *pāṃśukūla* abbiano incorporato la dimensione normativa relativa a quali azioni compiere sugli indumenti monastici per renderli puri, rispettabili e quindi accettabili dalle comunità laiche circostanti. In altre parole, l'ammissione delle pratiche dei *pāṃśukūlika* operata da tali apparati, validata dall'illustre aspetto e portamento del fondatore, ha integrato il grado di regolamentazione affinché la condotta rigorosa, sempre a rischio di critica da parte della collettività laica, non risultasse riprovevole e non finisse per essere d'ostacolo all'immagine pubblica del *saṅgha*.²⁸ Tutto questo, pertanto, rivela una polifonia e una tensione costante nelle

27 La veste *pāṃśukūla* compare come dotazione del Buddha anche nel *Vinaya Theravāda* (*Mahāvagga* 1.20.1-6 in Vin, I, 28-9) sebbene in riferimento all'episodio della conversione di Uruvela Kassapa. Nella porzione testuale non si racconta dell'acquisizione della veste 'dismessa' da parte del Buddha, tuttavia anche qui il racconto si focalizza sulle modalità di pulizia dell'abito eseguite con l'aiuto della divinità Sakka.

28 A proposito delle complesse relazioni fra praticanti delle condotte *dhūtaguṇa* e la collettività laica si veda Collins (2013, 125-37).

proposte istituzionali rispetto alle condotte idonee, alle pratiche consone e, di conseguenza, anche verso la dimensione materiale che il gruppo doveva far proprie. Da qui, l'urgenza di un'attività di controllo rivolta, in particolare, alle prassi *dhūtaguṇa* mostrate a volte come degne di riconoscimento e di virtù, a volte come dannose e squalificanti (Boucher 2008, 40-84; Freiburger 2006).

Ebbene, per avere ulteriore prova rispetto al fenomeno di gestione delle pratiche *dhūtaguṇa* operato tramite l'aspetto del Buddha e dei suoi discepoli è possibile rivolgersi agli apparati in lingua pāli della corrente theravāda. Apparati che non nascondono una certa ambiguità in riferimento all'ammissibilità di tali prassi rigorose.

È il caso, ad esempio, di *Attantatapa-sutta* (AN 4.198) dove tali condotte, associate a molte altre attività ascetiche di probabile origine extra-buddhista, vengono riferite a colui che intraprende 'la pratica del tormento di sé' (*attaparitāpanānuyoga*) e quindi svalutate e messe in cattiva luce rispetto alle azioni ritenute consone per il praticante buddhista mostrate nel seguito.²⁹ Così, anche in *Paṭipadā-vagga* (AN 3.156-157) le medesime pratiche sono associate ad altre forme d'esercizio e designate come 'metodo ardente' (*nijjhāmā paṭipadā*) in contrasto con il 'metodo di mezzo' (*majjhimā paṭipadā*) proposto come idoneo per gli appartenenti al *saṅgha*.³⁰

Tutto ciò contrasta con altre porzioni testuali dove si mette in luce la virtù insita nelle pratiche suddette e, quindi, anche nell'indumento *pamsukūla*. Si veda, per restare ancora all'interno di *Aṅguttara-nikāya*, il *Jhāna-vagga* (AN 1.20.1).³¹ Qui, risiedere nella foresta, eseguire unicamente la questua per ottenere cibo, avere la veste 'dismessa' e possedere solo tre vesti sono azioni associate ad altri comportamenti quali, solo per citarne alcuni, osservare le regole monastiche, essere istruito, possedere un bell'aspetto (*ākappa-sampadā*),³² insomma elementi e qualità che, insieme, rendono nobile un *bhikkhu*. Ma ancora, nel *Dhammapada* il Buddha afferma in senso positivo: «Uno che porta una veste 'dismessa', emaciato, pieno di vene e meditante nella foresta, costui io chiamo un *brāhmaṇa*». ³³

Tale ambivalenza di posizioni è però presente anche nei *sutta* che direttamente si riferiscono all'aspetto del Buddha. A proposito, un caso em-

29 AN, II, 206. Tra le pratiche non consentite compare espressamente la veste 'dismessa' insieme ad altre tipologie di indumenti.

30 AN, I, 295-6. Anche qui compare espressamente la veste 'dismessa'.

31 AN, I, 38.

32 Avere un bell'aspetto è una qualità indicata per il *bhikkhu* presente anche in *Vuḍḍhapabbajita-sutta* (AN 5.59 in AN, III, 78) e *Abhāvanīya-sutta* (AN 5.231 in AN, III, 261).

33 Dhṃ 395 in Dhṃ, 111: *Pamsukūladharam jantūṃ | kisaṃ dhamanisanthataṃ | ekaṃ vanasmim̐ jhāyantaṃ | tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ ||*.

blematico è presente in *Mahāsakuludāyi-sutta* (MN 77),³⁴ un testo dove si prendono in riferimento alcune prassi rigorose praticate da alcuni discepoli del Buddha come mangiare poco, vestire abiti ‘dismessi’, condurre la questua ‘in successione’, cioè di casa in casa senza accordare alcun favore, risiedere ai piedi di un albero o all’aperto, oppure dimorare nella foresta (Anālayo 2011, 422). Tali condotte di rigore sono a torto ritenute dall’asceta non buddhista (*paribbājaka*) Sakuludāyī le motivazioni per cui i discepoli onorano il Buddha come maestro. Infatti, nel dialogo, è lo stesso Buddha a considerare tali prassi come lontane dal rappresentare le sue preferenze. Si legge in riferimento alla veste ‘dismessa’:

Supponi, Udāyi, che i miei discepoli mi onorino, rispettino e riveriscano [...] con il pensiero che “Il *samaṇa* Gautama è soddisfatto con qualsiasi veste e loda la soddisfazione [che si ha] con qualunque veste” [...] Ci sono miei discepoli, Udāyi, che indossano vesti ‘dismesse’ e vesti grezze. Essi, dopo aver raccolto indumenti presso cimiteri, mucchi di spazzatura, oppure negozi, e dopo averli assemblati, li indossano. Io, Udāyi, a volte indosso vesti [date] da capifamiglia tali che i peli della *cucurbita lagenaria* sono grezzi a confronto. Dunque, se i miei discepoli mi onorassero, rispettassero e riverissero per il fatto che “Il *samaṇa* Gautama è soddisfatto con qualsiasi veste e raccomanda la soddisfazione [che si ha] con qualunque veste”, allora quei miei discepoli che [indossano i tipi di abiti sopra descritti] non mi potrebbero invero onorare, rispettare e riverire per questa mia qualità.³⁵

È chiaro che lo scopo del *sutta* è in realtà mostrare come ben altre siano le qualità del Buddha, le quali sono svelate nel seguito della narrazione e comprendono: la ‘suprema virtù’ (*adhisīla*), ‘conoscenza e visione’ (*ñāṇadassana*), la ‘conoscenza discernente’ (*adhipaññā*), l’insegnamento delle quattro nobili verità e l’insegnamento del ‘metodo’ (*paṭipadā*). Ma sono le intime ragioni e gli scopi soggiacenti al testo che vanno intesi: qui è l’esempio in prima persona del Buddha a fungere da meccanismo

34 MN, II, 1-22.

35 MN, II, 7: *Santuṭṭho samaṇo Gotamo itarītarena cīvarena itarītaracīvarasantuṭṭhiyā ca vaṇṇavādī ti, iti ce maṃ, Udāyi, sāvakaṃ sakkareyyuṃ, garūkareyyuṃ, māneyyuṃ [...] santi kho pana me, Udāyi, sāvakaṃ paṃsukūlikā lūkhacīvaradharā; te susānā vā saṃkārakūṭā vā pāpaṇikā vā nantakāni uccinitvā saṅghātiṃ karitvā dhārenti. Ahaṃ kho pan’, Udāyi, app’ ekadā gahapatani cīvarāni dhāremi dalhāni yattha lūkhāni alābulomasāni. Santuṭṭho samaṇo Gotamo itarītarena cīvarena itarītaracīvarasantuṭṭhiyā ca vaṇṇavādī ti, iti ce maṃ, Udāyi, sāvakaṃ sakkareyyuṃ, garūkareyyuṃ, māneyyuṃ, pūjeyyuṃ, sakkatvā garūkatvā upanissāya vihareyyuṃ, ye te, Udāyi, mama sāvakaṃ paṃsukūlikā lūkhacīvaradharā te susānā vā saṃkārakūṭā vā pāpaṇikā vā nantakāni uccinitvā saṅghātiṃ karitvā dhārenti, na maṃ te iminā dhammena sakkareyyuṃ garūkareyyuṃ māneyyuṃ pūjeyyuṃ, sakkatvā gar garūkatvā upanissāya vihareyyuṃ.*

regolatore e fattore coagulante per il gruppo monastico. Le differenze di abito e di condotte che alcuni discepoli palesano con l'uso della veste *pamsukūla* sono qui ri-orientate dal testo per mezzo del riferimento biografico che mette in scena un Buddha che si dice capace di vestire abiti donati e di pregevole fattura. Così, un Buddha in grado di indossare indumenti differenti diviene lo strumento che detta la misura della pratica ed è in grado di uniformare le vedute in fatto di portamento e di condotta dei suoi discepoli. È ancora il dire a proposito dell'aspetto del fondatore che permette di riportare l'intera compagine dei praticanti buddhisti verso nozioni e obiettivi pratico-dottrinali comuni e che consentono il reale raggiungimento degli scopi prefissati. Non è difficile pertanto riconoscere dietro le ragioni offerte dal testo la costante attenzione di autori e redattori a operare una continua attività di mediazione e di compattamento delle varie 'anime' presenti nel *saṅgha*.³⁶

Al gruppo dei *pamsukūlika*, tuttavia, non si preclude tale pratica, solo la si riporta entro i confini delle cose in comune. Viene pertanto operata un tipo di regolazione politetica, cioè «characterized by a set of features such that none of them is necessary, but any large enough subset of them is sufficient for something to fall under the term» (Sperber 1996, 22).

Non sorprende allora che anche il *Vinaya Theravāda* ricorra alla stessa tecnica di gestione. Si prenda a proposito la vicenda che vede il Buddha essere curato dal medico Jīvaka Komārabhacca e che si conclude con la norma che consente alla comunità dei *bhikṣu* di accettare vesti donate dai capifamiglia.³⁷ L'esito normativo disposto dal testo è chiaro. Tuttavia, sono ancora le discontinuità nell'aspetto e nel portamento degli appartenenti alla comunità del Buddha e le loro diverse condotte a essere usate come sfondo narrativo che permette la risoluzione normativa delle differenze che il gruppo mostra. Il medico Jīvaka, infatti, si lamenta col fondatore che la «comunità dei *bhikkhu* è costituita [solo] da individui che vestono abiti 'dismessi'» (*pamsukuliko bhikkhusamgho*). Così, Jīvaka, grande benefattore del Buddha, decide di donare alla comunità vesti di miglior fattura. Azione che il fondatore approva e che rende reiterabile mediante un'apposita norma. È però il *dictum* del Buddha che ribadisce quanto già visto sopra, ovvero l'attenta opera di negoziazione e di consolidamento dell'unità del *saṅgha* attraverso un'opera di omogeneizzazione dell'apparire collettivo. Si legge infatti:

Io permetto, monaci, [di ottenere] le vesti [date] dai capifamiglia. Chi lo desidera sia un portatore di vesti 'dismesse'. Chi lo vuole accetti le

36 Per simili dinamiche di gestione monastica nel più tardo *Visuddhimagga* si veda Bretfeld (2015).

37 *Mahāvagga* 8.1.30-35 in Vin, I, 278-80.

vesti [date] dai capifamiglia. Io, monaci, lodo la soddisfazione [che si ha] con qualunque [tipo di veste].³⁸

È chiaro come il *sutta* sopra analizzato e il passo del *Vinaya* appena letto si richiamino espressamente su questo preciso punto ed entrambi facciano ricorso alla scelta estetica del Buddha come manovra rappresentativa, come mezzo per generare norme e orientamenti di condotta. È qui che la dimensione regolativa fa perno e si associa all'elemento somatico, all' 'apparire' del fondatore, così da tenere in considerazione le istanze avanzate dagli ambienti laici e preservare l'immagine pubblica del gruppo, contenere e normare l'esercizio delle pratiche rigorose, mantenere unite le varie componenti presenti nella comunità monastica, ma lasciare comunque aperta la possibilità della scelta personale in fatto d'esercizio.

3 Conclusioni

Dalle vicende prese in considerazione si è vista l'importanza di assegnare oggetti, simboli e fattezze in grado di definire un'identità individuale e comune per il gruppo dei praticanti buddhisti. Tutto questo grazie al rimando continuo alla figura paradigmatica del Buddha. Tuttavia, le dotazioni fissate per il *bhikṣu* sono risultate essere diverse e discontinue negli apparati testuali presi in esame. A questo riguardo, si è visto come l'uso della veste *pāṃśukūla* identificasse specifici praticanti buddhisti in grado di condurre prassi d'esercizio ascetico più rigorose e intransigenti per raggiungere determinati obiettivi.

A fronte di questo carattere eterogeneo degli elementi estetici si è rilevata l'attenzione degli istituti buddhisti a esercitare un'azione di controllo su tali simboli, i quali, se da un parte si rendevano capaci di costruire il senso di appartenenza al gruppo, dall'altra potevano anche compromettere l'omogeneità e persino l'immagine pubblica della compagine buddhista. A tal proposito, ancora la veste *pāṃśukūla*, proprio per il grado d'eccezionalità dei suoi materiali e delle pratiche che l'accompagnavano, sembra essere stata variamente intesa negli apparati testuali: a volte svalutata e osteggiata, altre volte esaltata e ammessa, ma sempre dietro a una chiara regolamentazione.

Questa attività di controllo tesa a regolare l'utilizzo di indumenti e pratiche differenti ha naturalmente coinvolto gli apparati agiografici riferiti al Buddha. Infatti, è stato ancora l'aspetto del Buddha ad essere variamente

³⁸ *Mahāvagga* 8.1.35 in *Vin*, I, 280: *anujānāmi bhikkhave gahapaticivaraṃ. yo icchati paṃsukūliko hotu, yo icchati gahapaticivaraṃ sādīyatu. itaritarena p' āhaṃ bhikkhave santuṭṭhiṃ vaṇṇemīti*. Simile è la disposizione data al *saṅgha* dal Buddha a seguito del tentativo di scissione operato da Devadatta (*Cullavagga* 3.14 in *Vin*, II, 197).

impiegato al fine di legittimare o meno l'uso della veste 'dismessa' e l'esercizio delle pratiche a essa collegate. L'immagine esemplare del fondatore, dunque, si è resa fondamentale nella definizione e gestione dell'individuo e della comunità buddhista, nella capacità di stabilire qualità e prassi ritenute efficaci e meritorie, nella possibilità di gestire i rapporti con il mondo laico e le relazioni interne all'ambito monastico, nel tentativo di mantenere il più unito e omogeneo possibile il gruppo dei praticanti anche in accordo con la più estesa comunità dei devoti.

Nelle immagini che l'uno, il Buddha, e i molti, i *bhikṣu*, si scambiano si assiste a un gioco di specchi che ha avuto conseguenze nodali nella costruzione dei corpi degli affiliati e dell'intero corpo istituzionale buddhista, delle prassi d'azione individuali e delle forme di relazione collettive. È qui che il confine fra 'apparire' ed 'essere' si dissolve e si rivela, in realtà, un metodo di costruzione e di gestione delle identità, uno strumento che riveste e investe le singolarità somatiche di simboli, valori e orientamenti di condotta affinché esse diventino soggetti appartenenti a precisi gruppi e comunità: insomma, vite che hanno forma, vite che si fanno simili, vite che si danno senso.

Bibliografia

Fonti primarie

Tutti i testi in lingua pāli sono da ricondurre alle edizioni disposte dalla Pāli Text Society. Di seguito la lista delle abbreviazioni dei testi utilizzati:

DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
AN	<i>Aṅguttara-nikāya</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
Jā	<i>Nidānakatha</i>
Vin	<i>Vinaya Theravāda</i>

Buddhacarita = Johnston, E.H. (1936). *The «Buddhacarita»: Or, Acts of the Buddha*, part 1, *Sanskrit Text*. Calcutta: Baptist Mission Press.

Lalitavistara = Vaidya, P.L. (1958). *Lalitavistara*. Darbhanga: The Mithila Institute.

Mahāvadana-sūtra = Fukita, Takamichi (2003). *The «Mahāvadānasūtra». A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mahāvastu = Senart, Émile (1882-1897). *Le «Mahāvastu». Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*. 3 vols. Paris: Imprimerie nationale.

Sanghabhedavastu = Gnoli, Raniero (1977). *The Gilgit Manuscript of the «Sanghabhedavastu», part 1*. Roma: IsMEO.

Per le fonti in lingua cinese si è fatto ricorso a: *The SAT «Taishō Shinshū Daizōkyō» Text Database*. Di seguito le abbreviazioni dei testi utilizzati:

- DĀ *Dīrgha-āgama*
T. 1421 *Vinaya Mahīśāsaka*
T. 190 *Abhiniṣkramaṇa-sūtra*

Fonti secondarie

- Abeyssekara, Ananda (1999). «Politics of Higher Ordination, Buddhist Monastic Identity, and Leadership in Sri Lanka». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 22 (2), 255-80.
- Anālayo (2011). *A Comparative Study of the «Majjhima-nikāya», vol. 1*. Taipei: Dharma Drum.
- Aono, Michihiko (2017). «The Rules of Discipline Enacted to Deal with Criticisms from Lay People in the *Bhikkhuvibhaṅga* of the *Vinayaṭṭaka*». *Fo Guang Journal of Buddhist Studies*, 3 (1), 87-106. In lingua giapponese.
- Arthur, Linda (1999). *Religion, Dress, and the Body*. Oxford: Berg.
- Balcerowicz, Piotr (2016). *Early Asceticism in India: Ājīvikism and Jainism*. London: Routledge.
- Banerjee, Anukul Chandra (1957). *Sarvāstivāda Literature*. Calcutta: Calcutta Oriental Press.
- Bareau, André (1974). «La jeunesse du Buddha dans les *Sūtrapitaka* et les *Vinayapitaka* anciens». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 61, 199-274.
- Barthes, Roland (2006). *Il senso della moda. Forme e significati dell'abbigliamento*. Torino: Einaudi.
- Botta, Sergio (2009). «Introduzione». Botta, Sergio (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 7-11.
- Boucher, Daniel (2008). *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna: A Study and Translation of the Rāṣṭrapālaparipṛcchā-sūtra*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bourdieu, Pierre (2012). «Genesi e struttura del campo religioso». Alciati, Roberto; Urciuoli, Emiliano R. (a cura di), *Il campo religioso. Con due esercizi*. Torino: Accademia University Press, 73-129.
- Brekke, Torkel (2002). *Religious Motivation and the Origins of Buddhism: A Social-Psychological Exploration of the Origins of a World Religion*. London: Routledge.

- Bretfeld, Sven (2015). «Purifying the Pure: The *Visuddhimagga*, Forest-Dwellers and the Dynamics of Individual and Collective Prestige in Theravāda Buddhism». Bley, Matthias et al. (eds.), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300-1600)*. Leiden: Brill, 320-47.
- Carnevali, Barbara (2012). *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*. Bologna: il Mulino.
- Carsetti, Arturo (ed.) (2004). *Seeing, Thinking and Knowing: Meaning and Self-Organisation in Visual Cognition and Thought*. Dordrecht: Kluwer
- Clarke, Shayne (2014). *Family Matters in Indian Buddhist Monasticism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Collins, Steven (2013). «The Body in Theravāda Buddhist Monasticism». Collins, Steven, *Self & Society: Essays on Pāli Literature and Social Theory 1988-2010*. Chiang Mai: Silkworm Books, 119-39.
- Dantinne, Jean (1991). *Les qualités de l'ascète (Dhutagūṇa): Étude sémantique et doctrinale*. Bruxelles: Thanh-Long.
- DeCaroli, Robert (2015). *Image Problems: The Origin and Development of the Buddha's Image in Early South Asia*. Seattle: University of Washington Press.
- Endo, Tashiichi (1997). *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pāli Commentaries*. Dehiwala: Buddhist Cultural Center.
- Entwistle, Joanne (2001). «The Dressed Body». Entwistle, Joanne; Wilson, Elizabeth (eds.), *Body Dressing*. Oxford: Berg, 33-58.
- Faure, Bernard (1995). «Quand l'habit fait le moine: The Symbolism of the *kāṣāya* in Sōtō zen». *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8 (1), 335-69.
- Freiberger, Oliver (2006). «Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way». Freiberger, Oliver (ed.), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*. New York: Oxford University Press, 235-58.
- Gallagher, Shaun (ed.) (2011). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Gellner, David (1988). «Monastic Initiation in Newar Buddhism». Gombrich, Richard F. (ed.), *Indian Ritual and its Exegesis*. Delhi: Cambridge University Press, 42-112.
- Gombrich, Richard (2015). «Why Is the *kaṭhina* Robe So Called?». *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies*, 8, 155-62.
- Guagni, Marco (2017). *Agiografia, identità, controllo. Narrazione e normatività in alcuni episodi della biografia del Buddha* [Tesi di dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia.
- Heirman, Ann (2014). «Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes». *Acta Orientalia*, 67 (4), 467-88.
- von Hinüber, Oskar (2006). «Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery». *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 9, 3-31.

- Hoskins, Janet (2006). «Agency, Biography and Objects». Tilley, Christopher et al. (eds.), *Handbook of Material Culture*. London: SAGE, 74-84.
- Kinnard, Jacob N. (2014). «Proper Possessions: Buddhist Attitudes toward Material Property». French, Rebecca R.; Nathan, Mark A. (eds.), *Buddhism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Legros, Patrick et al. (éds.) (2006). *Sociologie de l'imaginaire*. Paris, Armand Colin.
- Levman, Bryan G. (2005). «The *Buddhalakṣaṇa* and the *Gaṇḍavyūha Sūtra*». *Canadian Journal of Buddhist Studies*, 1, 31-57.
- Maffesoli, Michel (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Plon.
- Mrozik, Suzanne (2007). *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick (1980). «*Pañcamāśramavidhi*: Rite for Becoming a Naked Ascetic». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 24, 129-45.
- Ricoeur, Paul (2005). *Percorsi del riconoscimento*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- von Rospatt, Alexander (2005). «The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*) Into a Rite of Passage in Newar Buddhism». Gengnagel, Jörg et al. (eds.), *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 199-234.
- Schopen, Gregory (1992). «On Avoiding Ghosts and Social Censure: Monastic Funerals in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya». *Journal of Indian Philosophy*, 20, 1-39.
- Schopen, Gregory (2004). «Making Men into Monks». Lopez, Donald S. Jr. (ed.), *Buddhist Scriptures*. London: Penguin Books, 230-51.
- Schopen, Gregory (2007). «Cross-Dressing with the Dead: Asceticism, Ambivalence, and Institutional Values in an Indian Monastic Code». Cuevas, Bryan J.; Stone, Jacqueline I. (eds.), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 60-104.
- Schopen, Gregory (2014). «Celebrating Odd Moments: The Biography of the Buddha in Some Mūlasarvāstivādin Cycles of Religious Festivals». Schopen, Gregory, *Buddhist, Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 361-89.
- Silk, Jonathan A. (2003). «Dressed for Success: The Monk Kāśyapa and Strategies of Legitimation in Earlier Mahāyāna Buddhist Scriptures». *Journal Asiatique*, 291 (1-2), 173-219.
- Sloterdijk, Peter (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Sperber, Dan (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Squarcini, Federico (2009). «Vestiti anche se nudi. Politiche identitarie e codifiche del vestiario ascetico nella classicità sudasiatica». *Rivista di Studi Orientali*, 82 (1-4), 153-72.
- Strong, John (2001). *The Buddha: A Short Biography*. Oxford: Oneworld.
- Strong, John (2004). *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press.
- Tournier, Vincent (2012). «Matériaux pour une histoire de la légende et du culte de Mahākāśyapa: une relecture d'un fragment inscrit retrouvé à Silao (Bihār)». Ducœur, Guillaume (éd.), *Autour de Bāmiyān. De la Bactriane hellénisée à l'Inde bouddhique*. Paris: De Boccard, 375-413.
- Turkle, Sherry (ed.) (2007). *Evocative Objects: Things We Think With*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Xing, Guang (2005). *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*. London: Routledge.
- Wijayaratna, Mohan (1990). *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Witkowski, Nicholas (in corso di stampa). «Pāṃśukūla as a Standard Practice in the Vinaya». Chen, Jinhua et al. (eds.), *Rules of Engagement: Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulation*. Hamburg: University of Hamburg Press, 293-348.
- Woodward, Ian (2007). *Understanding Material Culture*. London: SAGE.

3 Pensare

Marco Valisano

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Il soggettivo come soglia tra senso e linguaggio Il 'quasi-trascendentale' in Lyotard

Guido Baggio

(Università degli Studi Roma Tre, Italia)

Abstract In *Le différend* (Lyotard 1983) Lyotard deals with the problem of the limit between 'sense' and 'language', focusing on the relation between sense data and the logic-semiotic device of judgment. In particular, he investigates both Wittgenstein's atomistic logic and Kant's Transcendental Aesthetics, arguing that the question of semiotic process is necessarily related to the assumption that the incommensurable 'event' (*Begebenheit*) of sense-data, that is what he calls a non-phrase, is from the beginning already semantically determined as 'something' to be presented/exhibited by the hybrid device of judgment. Lyotard's thought seems then offer some conceptual elements useful to sketch a 'quasi-transcendental semiotics'.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Dispute, abissi, passaggi. – 3 Semiotica quasi-trascendentale. Tracce di un sentiero interrotto a partire dal 'gesto'.

Keywords Jean-François Lyotard. Immanuel Kant. Ludwig Wittgenstein. Semiotics. Transcendental philosophy. Judgment.

1 Introduzione


Nell'idioma che siamo noi, 'io penso' significa che i pensieri che il pensare incontra divagando tra le nubi sono sempre imputabili ad una istanza unica, ad un punto referenziale da cui il paesaggio deve poter essere abbracciato nella sua totalità e che è l'Io. [...] Ho l'impressione di avere sempre sognato di poter descrivere e portare a termine le peregrinazioni del pensare attraverso il fluire delle forme affrancandole dalla loro dipendenza da questo punto considerato fermo. Chissà perché. (Lyotard 1992, 56)

La fase di Lyotard successiva a *La condition postmoderne* (Lyotard 1979) non è riducibile a un relativismo del pensiero debole, né può definirsi come la prospettiva di un *nouveau sofiste* incline solamente all'agonistica linguistica e ai paradossi performativi, così come, invece, è facile credere quando ci si ferma alle opere che ruotano più vicine al noto *pamphlet* (cf.

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-8 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-19

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

Frank 1998, 79-80). L'opera del 1979 va vista piuttosto come sintesi e punto nodale di una indagine genealogica dell'intreccio tra sapere e potere che si esplicita nei processi omologanti di 'legittimazione' delle differenti pratiche umane – siano esse scientifiche, economiche, politiche, etiche, estetiche, giuridiche (cf. Ferraris 1986). Scopo del filosofo di Vincennes è di rintracciare un nuovo punto di partenza da cui riprendere il percorso di riscrittura della 'modernità' a seguito dei mutamenti di paradigma epistemologici e degli eventi storici del Novecento che hanno segnato il passo dell'idea di matrice kantiana di un progresso lineare e unitario della storia umana.¹ Mettendo in campo una indagine sulle ragioni del fallimento del progetto illuminista che indicava nella razionalità la capacità universale umana di emancipazione, liberazione e progresso dell'uomo e della società, egli propone una deangolazione prospettica dalla quale approcciare i «problemi filosofici e politologici 'classici' relativi al fondamento della *Gemeinschaft* (comunità), del *Mitsein* (l'essere insieme), della *communitas*, ed anche dello spazio pubblico (*Öffentlichkeit*) come i Lumi l'hanno pensato» (Lyotard 1988, 73). E se ne *La condizione postmoderna* giunge a indicare nell'immaginazione la facoltà preminentemente soggettiva in grado di cogliere l'incommensurabile che si distingue tra le differenti pragmatiche del sapere e dell'agire umano, nelle opere successive cerca di approfondire questa prospettiva alla luce di una indagine sulle condizioni *soggettive* dell'esperienza estetica come possibile fondamento di una nuova *comunità di senso*. A questo riguardo *Le différend* (Lyotard 1983) è l'opera paradigmatica del mutamento di approccio di Lyotard alla questione della 'soglia' tra senso e linguaggio, punto in cui si incardina il dispositivo logico-semiotico del giudizio come atto soggettivo di unione e di passaggio tra domini eterogenei e complementari.

2 Dispute, abissi, passaggi

Le différend risente senz'altro del lavoro che Lyotard ha portato avanti negli anni Settanta ma segna anche una sorta di *Kehre* nel suo percorso, non solo nei termini di una svolta quanto di una 'deriva' del/nel linguaggio che, superando definitivamente la critica dialettica, la psicoanalisi e il tentativo di una loro unione nel freudo-marxismo, così come la linguistica strutturalista, si sposta verso una indagine delle condizioni di possibilità del rapporto tra senso e significato. Già in *Économie libidinale* (1974) Lyotard sosteneva che pensare di poter uscire dai segni sarebbe stata *une bêtise*, una stupidaggine bell'e buona che avrebbe offerto il fianco a

1 Cf. Lyotard 1988, 33-44. Per un quadro di riferimento sul percorso teoretico di Lyotard mi permetto di rimandare a Baggio 2016 e Baggio 2017.

facili e ovvie critiche. Al tempo era però anche convinto che fosse possibile rintracciare il punto di rottura su cui radicare un'alternativa esterna all'infinito rimando del dispositivo semiotico, vale a dire all'infinita reitrazione del processo interpretante del significante (il problema del 'grande Assente' lacaniano e del nichilismo come negazione continua di questa Assenza), all'idea della mediazione perenne del segno come 'concetto'.²

Con *Le différend* viene invece esplicitamente tematizzata la centralità e invalicabilità del linguaggio. Paradigmatici a riguardo sono, oltre all'uso che Lyotard fa di un vocabolario di eco derridiana-heideggeriana (nello specifico dell'Heidegger post-svolta linguistica), utile a porre in luce la problematicità del rapporto tra il darsi del dato sensibile e il linguaggio, i suoi riferimenti alle opere di Wittgenstein insieme all'interesse per la facoltà del giudizio riflettente di Kant e più in generale per i luoghi del criticismo e della distinzione tra rappresentazione (*Vorstellung*) e presentazione/esibizione (*Darstellung*). Nello specifico, Lyotard tenta in quest'opera un lavoro di 'ontologizzazione del linguaggio' che mette in campo una indagine sul *modo* 'quasi-trascendentale'³ che caratterizza il pensare filosofico perennemente oscillante tra costitutivo e regolativo, *a priori* ed esemplarità. Suo intento è di porre le basi per l'elaborazione di una nuova modalità di esercizio del discorso filosofico che riesca a ridare dignità argomentativa all'evento del 'silenzio' inteso come la mancanza (*manque*) che si palesa nella disputa (*différend*) tra argomentazioni di differenti famiglie di frasi. La disputa, o 'dissidio', come è stato tradotto il termine in italiano, indica qui un conflitto tra due parti che non può essere risolto equamente a causa della mancanza di una regola di giudizio applicabile al genere di argomentazioni portate avanti da ognuna delle parti. In questa assenza di una regola dirimente si palesa l'*abisso* insormontabile tra argomentazioni, come è il caso, ad esempio, di una disputa tra argomentazioni economiche e politiche, o tra argomentazioni scientifiche e argomentazioni

2 Saussure e Peirce erano al tempo i suoi referenti negativi, per quanto il secondo si ritrova, come vedremo, nello sfondo delle riflessioni elaborate in *Le différend*. Riguardo al rapporto problematico con la psicoanalisi lacaniana rimandiamo a Lyotard 1992, 31.

3 Nella *Critica della ragion pura* Kant indica il trascendentale come il «modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile *a priori*» (KrV B 25) vale a dire la conoscenza attraverso la quale conosciamo «il fatto che, e il modo in cui, determinate rappresentazioni [*Vorstellungen*] (intuizioni e concetti) vengono applicate o sono possibili unicamente *a priori* (vale a dire che si deve chiamare trascendentale la possibilità della conoscenza o l'uso di questa *a priori*) (KrV B 80). Ciò significa che il 'quasi-trascendentale' indica il *che* e il *come* delle rappresentazioni (*Vorstellungen*) e presentazioni (*Darstellungen*) possibili solamente nell'oscillazione tra *a priori* e *a posteriori*, ovvero, detto altrimenti, che il trascendentale è pur sempre dentro l'esperienza e quindi dentro il linguaggio. Il *che* avvicina il significato di Kant del trascendentale dato nella *Critica della ragion pura* con il significato dato nei *Prolegomeni*: «la parola 'trascendentale' [...] non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza, ma qualcosa che certo la precede (*a priori*) ma non è determinato a nulla più che a render possibile la semplice conoscenza dell'esperienza» (Kant 1995, 146).

etiche. La disputa può pertanto essere vista come una sorta di antinomia della contesa linguistica tra due generi differenti di discorso che, al pari delle argomentazioni logiche *strictu sensu*, mostrano ragioni valide dalla loro parte rivelandosi irrisolvibili sul puro piano logico e comportando per la risoluzione del dissidio l'esercizio di un *torto* ad una delle parti, ridotta a *silenzio* dall'altra. Vi è torto, pertanto, quando una delle parti – una famiglia di frasi – si crede in diritto di poter intervenire sull'argomento dell'altra, travalicando i confini del proprio territorio.⁴ Ciò significa che una famiglia di frasi non solo sconfinava nel territorio di un'altra, ma non può non fare ricorso ad essa per stabilire la propria legittimità. Questa è la ragione stessa per cui i generi di discorso si presentano come avversari. Le argomentazioni sono infatti costruite su un incatenamento di frasi in cui le istanze di ogni frase vengono contestualizzate e attualizzate dalla frase successiva che ne determina il regime di appartenenza. Questa 'contestualizzazione' permette di indicare la costruzione di un 'genere di discorso', come ad esempio il discorso politico, che ha per scopo la produzione di opinioni e *habitus* di pensiero e azione, e che si serve dell'esercizio retorico della persuasione per convincere della bontà delle proprie ragioni i suoi destinatari.

Ora, per trovare una soluzione alla mancanza di giudizio nella disputa e portare allo scoperto la natura violenta della persuasione, considerata da Lyotard un atto forzoso esercitato nell'argomentazione per imporre le proprie ragioni,⁵ egli ritiene sia necessaria una indagine critica della 'disputa linguistica' vista come 'disputa ontologica' che ne determini le condizioni di funzionamento e che permetta, se non di «salvare l'onore del pensare» (Lyotard 1983, 10), quantomeno di ridare dignità al riflettere filosofico. Tale indagine deve però porsi come compito principale e propedeutico – in linea con il percorso della 'ragione' nella prima *Critica* kantiana e con il lavoro di 'atomizzazione' del linguaggio del *Tractatus* di Wittgenstein – di scoprire innanzitutto la propria regola, il proprio *a priori* (95). A tal riguardo i riferimenti lyotardiani al *Tractatus*, alla *Critica della ragion pura* e alla *Critica del giudizio* sono significativi dell'approccio 'quasi-trascendentale' e della tendenza ontologizzante del linguaggio che tale indagine si propone di assumere. La frase è infatti per Lyotard la condizione universale della lingua alla quale questa fa riferimento, ed è al

4 Nell'introduzione alla *Critica del giudizio* (Kant 2005, 174) Kant distingue tra *campo* e *territorio*, il campo è dove i concetti sono determinati dal rapporto del loro oggetto con la nostra facoltà di conoscere in generale e in cui è compreso il *territorio* per i concetti e per la facoltà di conoscere, in cui ci è possibile la conoscenza e in cui vi è una *parte in cui* i concetti sono *legislativi*: questa parte è il *dominio* dei concetti e della facoltà di conoscenza.

5 Sul rapporto tra violenza e persuasione Lyotard si è confrontato con l'altro noto filosofo della postmodernità, Richard Rorty. Rimandiamo su questo punto a Lyotard 1985; Rorty 1993 e Rorty 1994. Cf. inoltre Calcaterra 2016, 130-3 e Baggio 2016, 59-67.

contempo, nella sua singolarità, trascendentale nei termini in cui trova in se stessa il principio della propria possibilità.⁶ L'idea dell'incatenamento delle frasi, dei 'passaggi' tra di esse, ricalca la tesi wittgensteiniana della produzione di proposizioni dalle precedenti (Wittgenstein 1998, 6.001 e 6.01), a cui si connette il principio di ricorsività rintracciabile nel 'e così via' che indica la ricorrenza dell'applicazione di più operazioni a un certo numero di proposizioni (5.2523). Punto nodale di questo presupposto di indagine sulle condizioni del riflettere filosofico è il riferimento all'idea wittgensteiniana della 'pervasività della logica da parte del mondo' (5.61), alla quale Lyotard connette una interpretazione dell'Estetica trascendentale della *Critica della ragion pura* di Kant.

Punto di partenza dell'indagine è la specificazione di ciò che nella nota espressione wittgensteiniana «l'immagine logica può raffigurare il mondo» (*Das logische Bild kann die Welt abbilden*) (Wittgenstein 1998, 2.19) viene indicato con il concetto di 'immagine', 'figura' (*Bild*). Lyotard ritiene che non si debba chiamare la frase una 'immagine' poiché egli ritiene che il concetto di 'immagine dei fatti' concentri in sé «l'illusione metafisica, il capovolgimento, il pregiudizio che le frasi vengano dopo i fatti» (Lyotard 1983, 121). La sua idea, in sostanza, è che la logica non possa essere uno 'specchio' del dato sensibile giacché il problema fondamentale della relazione tra dato e linguaggio si radica proprio nel problema del 'passaggio' tra senso e significato/concetto, passaggio che pone in luce l'imprescindibilità del processo di mediazione semantica del dato sensibile sin dal suo *presentarsi* (96-101 ss.). L'idea di un dato immediato che si dà nell'intuizione sensibile appare infatti inizialmente come la *presentazione* in quanto *evento* che si offre a un soggetto, il quale nel riceverlo non può che situarlo all'interno di un universo di frasi perdendo così qualsiasi possibilità di conoscere il dato immediato. L'oggetto si offre in un certo modo all'«animo» (*Gemüt*) attraverso la sensibilità, che è la capacità del soggetto di ricevere rappresentazioni (*Vorstellungen*) (Kant 2004, B 33).⁷ Si ha perciò una prima mediazione tra il dato sensibile che si dona e la ricettività del soggetto che imprime delle forme sensibili (spazio e tempo) al dato. Ma dato sensibile e soggetto sono già le prime due «quasi-frasi» - la sensibilità come «frase sentimentale» ha una funzione conativa, e il soggetto che attribuisce «una frase forma» ha una funzione referenziale al fenomeno - che evidenziano la mediazione presupposta all'immediatezza del dato (Lyotard 1983, 98). Quest'ultimo è il destinatario della prima 'quasi-frase' in quanto produttore della *affezione*, mentre il soggetto è il destinatario della seconda 'quasi-

6 Ciò non toglie che la lingua rimanga, per il linguista, la condizione empirica della frase (Lyotard 1983, 39).

7 Kant utilizza *Gemüt* quanto *Seele* (B 103) per indicare il 'luogo' in cui si trova la funzione ricettiva della sensibilità.

frase' in quanto capace di ricezione. Ma proprio perché il soggetto riceve le rappresentazioni attraverso le proprie forme sensibili, esso stesso rimane all'oscuro del primo destinatario - del dato in sé (noumeno). Questo riceve valore oggettivo solo attraverso la 'frase-forma', il che crea un dubbio ulteriore sul valore delle forme *a priori* di spazio e tempo, essendo la stessa 'frase-forma' dipendente a sua volta per la propria validazione da una mediazione del concetto attraverso il *giudizio*.⁸

Da qui allora il *silenzio* della sensazione - dell'*evento del dato* - per la sua impossibilità di essere detta se non attraverso l'idioma del soggetto. La sensazione, in quanto modalità del sentimento, si ritrova ad essere una frase in attesa della sua espressione, un'attesa che non potrà mai essere colmata perché l'espressione sarà sempre nell'idioma delle forme della sensibilità, per quanto questo silenzio venga preso come frase che affetta il soggetto - la 'frase sentimento'.

È qui che si innesta il dramma del linguaggio come 'disputa ontologica' che obbliga la frase ad essere sin da subito incatenata nella sua determinazione attraverso le regole del discorso a cui deve appartenere. Tale 'violenza' viene da Lyotard ricondotta al sentimento di *angoscia* della «non-frase» (Lyotard 1983, 115),⁹ in quanto non ancora incatenata dalle categorie dell'intelletto: la 'non-frase' indica nella sua natura di negazione, che però presuppone la frase come parte negata, il *dire* come destinatario della donazione di senso. Il silenzio diventa allora il preambolo, l'indice della dimensione di sorpresa e angoscia rispetto all'idea che qualcosa arrivi, nell'attesa di un *avvenimento* (*Ereignis*) che non è un semplice accadere ma un ritrovarsi nella *coappartenenza di essere e pensare* che «non è né il presente, né la presenza» (115).¹⁰ Non è il presente perché altrimenti

8 Si tratterebbe, altrimenti, non più di una intuizione sensibile ma intellettuale. Su questo punto d'altronde ruota la problematicità dello schematismo trascendentale kantiano, che verrà ripresa e sviluppata da Lyotard nei suoi scritti sull'Analitica del sublime (Lyotard 1991).

9 Se la nostra capacità razionale non è in grado di conoscere il niente, in che modo possiamo riuscire a coglierlo? Solo attraverso «un'esperienza fondamentale del niente», che lo «stato d'animo fondamentale dell'*angoscia* (*Angst*)» (Heidegger 2002, 67). Noi siamo sospesi nell'angoscia ed in tale stato d'animo possiamo raggiungere «quell'accadere dell'esserci nel quale il niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo» (68). L'essere e il niente, quindi, si identificano: «il niente non rimane l'opposto indeterminato dell'ente, ma si scopre come appartenente all'essere dell'ente» (75).

10 Cf. Lyotard 1983, 35: «Il dissenso è lo stato instabile e l'istante del linguaggio dove qualche cosa che deve poter essere messo in frase non può ancora esserlo. Questo stato comporta il silenzio che è una frase negativa, ma si riferisce anche a frasi possibili in principio. Ciò che chiamiamo generalmente il sentimento segnala questo stato. [...] Bisogna cercare molto per trovare le nuove regole di formazione e incatenamento di frasi capaci di esprimere il dissenso che tradisce il sentimento se non vogliamo che questo dissenso venga rapidamente soffocato in un litigio, e che l'allerta data dal sentimento sia stata inutile.» Cf. Heidegger 1980, 124: «noi non possiamo mai porci davanti, rap-presentarci (*nie vor uns*

si presupporrebbe «nel tempo» come forma della sensibilità - sarebbe quindi già dalla parte del soggetto che informerebbe l'avvenimento del dato - e non è la presenza perché la presentazione della 'non-frase' si dà *tra* la forma della sensibilità e la sua controparte, il silenzio, che ne indica l'assenza, la mancanza (*manque*). Ed è in questo darsi nel 'tra' che Lyotard incardina la dimensione paradossale e ambivalente della comunicazione come pre-concettuale e intra-verbale, in cui si trova il silenzio *come* sentimento. La presentazione è infatti qualcosa che ha luogo: una frase, vista come un *Ereignis* che arriva ma che non ha determinazioni e che dice il silenzio che non riferisce ad una istanza in un universo di frasi. Il linguaggio comporta pertanto, oltre la sua funzione denotativa, il riconoscimento che il silenzio, il quale esprime il sentimento di sofferenza per l'impossibilità di essere detto, trascenda l'uso ordinario del linguaggio, evidenziando la necessità della creazione di nuovi idiomi, nuovi modi di dire non ancora esistenti al fine di poter presentare l'incommensurabile che esso indica, attraverso la *facoltà dell'immaginazione* vista kantianamente come facoltà di *presentazione o esibizione (Darstellung)*.

Nella presentazione, che si ritrova già nell'Estetica trascendentale della prima *Critica* kantiana come esibizione dell'oggetto, Lyotard rintraccia così la possibilità della congiunzione della frase ostensiva della sensibilità con la frase cognitiva dei concetti e nella facoltà di giudizio la capacità di tale congiunzione (Lyotard 1983, 99-101). La facoltà di giudizio è intesa come l'immaginazione realizzata in concetti e operante con essi, la funzione cieca dell'anima, il *Talent sei* connaturale alla capacità ricettiva della sensibilità. Essa rivela innanzitutto che nella sensazione, in cui qualcosa di esterno colpisce il soggetto, «qualcosa ha luogo» (115). La facoltà di giudizio in quanto condizione dell'esperienza in generale, ovvero in quanto facoltà mediatrice nella sua modalità 'riflettente', che pone in essere il processo regolativo per la capacità di travalicare i confini dei diversi registri di frase, permette, a differenza della logica oggettivante rappresentativa del giudizio 'determinante' proprio della facoltà conoscitiva, di presentare l'incommensurabile che si va stagliando nell'evento, nel *Begebenheit* che si dà nel 'passaggio' (*Übergang*). Grazie alla facoltà del giudizio è possibile mettere in atto «un modo di passaggio che non è più la semplice esten-

stellen) l'*Ereignis*, né come qualcosa che è di fronte a noi (*en Gegenüber*), né come ciò che tutto abbraccia e comprende (*das alles Umfassende*). Perciò il pensiero rappresentativo fondante cor-risponde (*entspricht*) così poco all'*Ereignis* - al pari del dire semplicemente enunciativo». Vedi anche Lyotard 1984, 59. In *Le différend* Lyotard fa riferimento alla nozione heideggeriana di *Ereignis* espressa in *Zeit und Sein* ma la sua interpretazione rimane fortemente ancorata alla prospettiva di 'ontologizzazione' del linguaggio e lontana dalla temporalità, per cui è la stessa occorrenza della frase che rileva, non tanto la questione del tempo quanto quella dell'essere/non-essere. «L'essere non è tempo. La presentazione non è un atto di donazione» né atto di una potenza, un desiderio del linguaggio di compiersi (Lyotard 1983, 115).

sione di una legittimazione di un dominio sull'altro, ma lo stabilirsi di un differenziale delle rispettive legittimazioni» (181). Questo differenziale è l'*analogia*, o il 'come se', mezzo che consente la comunicazione rimanendo al contempo all'interno dell'accettazione e del rispetto dell'eterogeneità dei regimi di frase (si capisce allora il silenzio 'come' sentimento).¹¹

La facoltà di giudizio riflettente entra dunque nell'indagine lyotardiana per rispondere al problema del 'passaggio' tra l'eterogeneità delle facoltà come eterogeneità tra regimi di frasi, e al problema che è anche e soprattutto quello di dare un 'nome' a ciò che non può essere nominato, che si presenta nell'incommensurabilità tra diversi regimi, nella distanza tra rappresentazione cognitiva e presentazione sensibile.¹² Il 'nome' è difatti ciò che caratterizza l'identità: assegnare un nome legittima la presenza e il riconoscimento di ciò che si trova nel passaggio tra i differenti generi di discorso. E ciò che permette di nominare è il riconoscimento e rispetto delle differenti famiglie di frasi o dei differenti generi di discorso nella loro eterogeneità. È per questo che Lyotard si serve della terza *Critica* kantiana come di uno strumento di indagine sulle condizioni di formulazione delle regole di esercizio del giudizio riguardo alla eterogeneità dei linguaggi, alla loro inestricabile coesistenza e al passaggio fra di essi. In particolare, il giudizio riflettente, che si radica in un sentimento, permette a Lyotard di muoversi in quell'abisso di incommensurabilità, spazio liminale tra presenza e nome, tra senso e linguaggio, che precede la distinzione schema-contenuto. Secondo la lettura che egli offre della terza *Critica* kantiana, con il giudizio riflettente la distinzione tra sensibile e intellettuale, così come la distinzione puro-empirico / universale-particolare, entrano in crisi e, con il sentimento del sublime, deflagrano. Il sentimento in quanto principio del giudizio assume così un valore euristico e riflessivo, pre-categoriale e pre-soggettuale (seppur soggettivo). Il sentimento del sublime, in particolare, sorgendo dalla negazione della forma, e quindi dalla negazione di ogni accordo tra immaginazione e intelletto, evidenzia la centralità dell'esperienza soggettiva (aggettivale e non sostanziale) pre-categoriale in quanto connessa ad una prospettiva che mostra l'inconsistenza di qualsiasi rappresentazione formale, ponendo in luce il presupposto necessario a caratterizzare le modalità del possibile a cui fa riferimento necessariamente qualsiasi connessione tra senso e nome. Da qui la prospettiva del sublime kantiano come persistente nelle *Aufgehobenen* (Lyotard 1983, 118), nelle elevazioni che sono anche dissoluzioni (Lyotard gioca sulla traduzione in francese tra *élever* - elevare - ed *enlever* - togliere) (cf. Lyotard 1983, 118-9), in quel presentare all'interno delle frasi che viene inteso come

11 Sono evidenti in tutto questo discorso le assonanze con Derrida e la sua proposta di collegare il 'come se' kantiano al pensiero di un 'evento'. Cf. Derrida 2001.

12 Lyotard 1983, 69: «nominare il referente non è mostrare la sua 'presenza'».

‘assoluto’ in quanto non presentabile, così come non presentabile è la deflagrazione delle forme nel sentimento sublime.

3 Semiotica quasi-trascendentale. Tracce di un sentiero interrotto a partire dal ‘gesto’

Nonostante l'intento di *Le différend* sia quello di ontologizzare il linguaggio, vale a dire di purificare la ‘frase’ dalle contaminazioni antropomorfe facendo appello a un metalinguaggio – non tanto in senso logico quanto in senso linguistico, ovvero un linguaggio che abbia per oggetto le frasi e non la grammatica di una lingua¹³ – e indicando il soggetto semplicemente come una istanza funzionale al suo darsi (Lyotard 1983, 115), Lyotard non riesce in realtà a liberarsi di questo soggetto, il quale si rivela tutt'altro che secondario. Al contrario, esso risulta parte dello sfondo che costituisce i presupposti strutturali del discorso (le funzioni del destinatario, del destinatario, del referente, del senso come termine ideale) e condizioni di possibilità della frase. In altre parole, per quanto l'ontologizzazione del linguaggio si possa avere secondo Lyotard solo attraverso l'esercizio della frase, questa non può essere a sua volta costitutiva essa stessa di una struttura legittimante le proprie condizioni (cf. Gualandi 2004, 80). Sebbene, infatti, la frase venga indicata come la ‘condizione trascendentale’ che permette l'incontro di generi differenti, essa è già di per sé l'atto di facoltà tipiche di un soggetto logocentrico. È per tale motivo, peraltro, che Lyotard si pone la domanda sulla possibilità di «ammettere delle facoltà quando l'idea di queste presuppone un soggetto di cui esse sono gli organi» (Lyotard 1983, 95). La sua risposta, come si è visto, si trova in una lettura del dispositivo ibrido del ‘giudizio riflettente’ kantiano come dispositivo soggettivo ma pre-soggettuale, ovvero precedente all'*Io penso* in cui si intreccia l'idea wittgensteiniana della pervasività del mondo da parte della logica e una interpretazione dell'Estetica trascendentale della *Critica della ragion pura* di Kant che sembra riprendere in parte, sebbene senza esplicitarla, la prospettiva della semiotica cognitiva elaborata da Peirce negli anni Sessanta dell'Ottocento, e la questione del passaggio dal senso al significato della semantica trascendentale (Hogrebe 1979),¹⁴ offrendo,

13 Il metalinguaggio «non ha statuto logico, non ha per funzione di fissare il senso di un termine. Esso si richiama alla facoltà del linguaggio ordinario di riferirsi a se stesso» (Lyotard 1983, 107).

14 È interessante notare che parallelamente al lavoro di Hogrebe sull'elaborazione di una semantica trascendentale, Rorty aveva indicato nella sua nota opera, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Rorty 1979), Kant come il primo filosofo che, pensando i fondamenti della conoscenza in termini di proposizioni anziché di oggetti, ha messo le basi per la svolta linguistica della conoscenza.

peraltro, inconsapevolmente, un interessante sentiero di approfondimento dell'intreccio tra semiotica pragmatista e semantica trascendentale. Ma anziché proseguire sul sentiero che sembrerebbe portare verso una interpretazione del giudizio riflettente kantiano in chiave semiotica, all'interno del quale anche l'*Ich denke* si troverebbe determinato come segno, Lyotard si concentra sul dato sensibile accennando in generale alla necessità di creazione di nuovi idiomi per poter esprimere il darsi dell'evento del dato sensibile senza tradirlo o farlo cadere 'vittima' di un linguaggio rappresentativo e oggettivante.

Il problema del rapporto tra 'dato' e 'segno', però, a mio avviso rimane: come togliere al processo logico-semiotico la propria forza di determinazione/significazione? Come non tradire il dato sensibile nella sua mediazione semantica? Ma soprattutto: esiste realmente qualcosa come il 'dato' sensibile, l' 'evento', che non sia già dentro un processo di mediazione interpretante che lo caratterizza semanticamente come tale? La risposta a queste domande sembra anche per Lyotard essere negativa. Come si è visto, infatti, nella potenzialità di presentazione dell'evento è già all'opera un processo di semiosi che media la relazione del dato sensibile tra interpretanti. In sintesi, la relazione tra le istanze eterogenee del sensibile e dell'intelligibile presuppone sempre la mediazione tra frasi, così che anche l'assenza di frasi o di incatenamento si mostra essa stessa frase - nello specifico, 'frase sentimentale', 'quasi-frase' o 'non-frase'. Lyotard si appella pertanto alla facoltà del giudizio riflettente come dispositivo ibrido per presentare l'incommensurabile che si staglia nell'evento, nel *Begebenheit* che si dà nel 'passaggio' tra regimi di frasi. La questione del processo semiotico è perciò necessariamente connessa al presupposto che il qualcosa della presentazione - l'evento - sia già semanticamente approntato come 'qualcosa'.¹⁵ E tale presupposto si rifà a sua volta alla questione fondamentale sulle modalità di funzione del segno come 'qualcosa che sta per qualcos'altro' all'interno del giudizio. A questo punto si potrebbe, seppur tradendo in parte l'intento di Lyotard, rintracciare nelle sue utili riflessioni alcuni elementi per abbozzare quella che potremmo indicare come una 'semiotica quasi-trascendentale'. L'aggettivazione 'quasi-trascendentale' indica una attitudine teoretica che rintraccia nel processo logico-semiotico relato al giudizio riflettente di matrice kantiana (di carattere ipotetico e non determinante)¹⁶ la condizione di possibilità dell'esperienza in generale.

15 Cf. Hoglebe 1979, 53. Secondo Hoglebe tale semantica «resta pur sempre vincolata a questo approntamento semantico, se i segni debbono poter essere pensati come applicabili a oggetti o situazioni sotto le condizioni di 'semantical rules' in generale».

16 Cf. Hoglebe 1979, 16: «la distinzione kantiana tra un carattere funzionale (*Leistungscharakter*) 'costitutivo' ed uno 'regolativo' dei principi e delle regole della loro applicazione è legata in ultima analisi alla distinzione tra un 'giudizio determinante' ed un 'giudizio riflettente'».

Tale condizione ha, a sua volta, la propria ragion d'essere nella connessione tra senso e segno che potrebbe essere rintracciata nel 'gesto', inteso come 'forma sensibile' analoga alla 'frase sentimentale' di cui parla Lyotard.

La nozione di 'gesto', che appare qui *ex abrupto*, deriva in realtà in parte dalle riflessioni di Lyotard sviluppate in *Discours, figure* (1971). In quel lavoro il gesto, concetto ripreso da Merleau-Ponty ma purificato di ogni tendenza trascendentale - propria della fenomenologia di Merleau-Ponty, che lo indicava come la mobilità del sensibile nell'invarianza del sistema della lingua - veniva indicato come l'elemento che, nel processo di decostruzione della struttura linguistica, sarebbe stato in grado di mediare e insieme evidenziare l'indissolubile eterogeneità tra la varianza della dimensione sensibile e l'invarianza del significato (Lyotard 1971, 56). Facendo a nostra volta un lavoro di purificazione della nozione di 'gesto' dall'interpretazione in chiave freudiana elaborata da Lyotard in quell'opera, e attribuendo il carattere creativo della sua dimensione figurale (che si esprime per Lyotard specificatamente nella produzione artistica) a ogni atto sintetico di 'produzione di novità',¹⁷ potremmo indicare nella caratteristica ibrida di sintesi tra forma 'sensibile' e 'semiotica' del gesto il punto di appoggio per una teoria del segno che si ponga in posizione ambivalente tra una semiotica 'costitutiva' - nel senso kantiano di condizioni di possibilità né totalmente logiche né totalmente empiriche del passaggio dal senso al significato (concetto) - e una semiotica 'costruttiva' in cui si trova nella stretta corrispondenza tra struttura semantico-categoriale e struttura ontologico-categoriale di un fatto reale l'assurdità della proposizione ontologica basata sulla impossibilità di fare riferimento alla forma logica comune al linguaggio e al mondo.¹⁸ Come mediazione tra le due sembra infatti possibile una 'semiotica quasi-trascendentale' la cui aggettivazione 'quasi-trascendentale' esprime il distanziamento da una prospettiva semantica di riduzione della condizione di possibilità di mediazione del senso nella forma tautologico-analitica - A (senso) = A (segno) - indicando piuttosto tale condizione in una 'identità in divenire' del tipo A (senso) → B (segno),¹⁹ che si esprime nella mediazione tra senso

17 Sulla interpretazione originale e teoreticamente proficua della nozione di 'gesto' sintetico come atto creativo (contrapposto alla dimensione tautologico-analitica), che qui per ragioni di spazio non possiamo ulteriormente approfondire, rimandiamo a Maddalena 2015.

18 In altre parole, la critica del senso come critica della possibilità per ogni segno proposizionale di parlare di se stesso e di poter parlare solo dei 'fatti' del mondo. Cfr. Wittgenstein 1998, 5.4731: «Che la logica sia *a priori* consiste nell'impossibilità di pensare illogicamente.» Cfr. Apel 1977, 11: «Wittgenstein cerca di determinare il confine tra ciò che secondo Kant è accessibile alla ragione teoretica e ciò che determina l'apparenza trascendentale dell'uso esaltato della ragione attraverso la distinzione logico-linguistica tra senso e non-senso, tra ciò che si può dire e ciò che si mostra soltanto». Cfr. anche Apel 1973.

19 Maddalena prende da Peirce la nozione di 'ter-identità' (Maddalena 2015, 57 ss.).

e significato che il gesto indica nel suo prodursi nel 'limite', o meglio nella 'soglia' tra senso e linguaggio. In sintesi, 'senso', 'facoltà di giudizio' come dispositivo ibrido logico-semiotico e 'gesto' come medium/soglia tra i due, sono i primi elementi concettuali attorno alla quale ruota la possibilità di una semiotica quasi-trascendentale.

La mediazione del gesto, che ha il carattere kantiano della 'sintesi' (produce la novità nell'unione tra senso e linguaggio), assume valore nel suo situarsi concretamente in un contesto di soggetti già coinvolti e formati in un quadro semantico-culturale determinato, in grado quindi di accogliere la costituzione del nuovo segno (e di un nuovo 'idioma', direbbe forse Lyotard?) all'interno del contesto in cui si trovano. Per evitare di vedere nell'idea di una aprioricità concretamente contestualizzata una circolarità viziosa tra costitutivo e regolativo, essa va inserita all'interno di una prospettiva che indica nelle nozioni di 'variabile *a priori*' o '*a priori* storico' la costituzione della 'regola' logico-semantica a partire da regolarità e ricorsività di pratiche comuni di agire e pensare - ciò che potrebbe essere paragonato a quanto in riferimento a Lyotard, come si è visto sopra, è stato indicato come la produzione di opinioni e *habitus* di pensiero e azione da parte dei differenti generi di discorso. In particolare, la regola si va costituendo nell'esercizio delle pratiche comunicative²⁰ che, nel loro ripetersi nella differenza delle situazioni particolari, vanno a costituire quel sostrato di credenze e abitudini condivise che si pone come sfondo tramandato in base al quale è possibile costruire immagini e idee del mondo condivise.²¹ Il carattere costitutivo ha così a che fare innanzitutto con le regole di uso pragmatico e semantico, prima ancora che logico-sintattico, dei segni, mentre il carattere regolativo ha a che fare con la possibilità di modificazioni paralogiche delle regole formali,²² la formalizzazione in quanto regola essendo il riconoscimento normativo di una certa pratica.

Riprendendo ora il confronto con il giudizio riflettente kantiano, va te-

20 Compresa la scrittura che accomuna anche le proposte del neo-pragmatista Rorty e del decostruzionista Derrida nel vedere nella filosofia un 'tipo di scrittura'. Vi sarebbe anche da approfondire il confronto con la prospettiva del 'quasi-trascendentalismo di Derrida, secondo il quale il rapporto tra senso e significato si trova da sempre contaminato dalla pratica di scrittura e significazione (cf. Pigozzo 2012). Ci ripromettiamo di affrontare la questione in un lavoro successivo.

21 Cf. Wittgenstein 1999. Sul rapporto tra normatività e contingenza rimandiamo a Calcaterra 2016, 178-200.

22 A tal riguardo, oltre a Peirce, si potrebbe fare riferimento alla semiotica di Charles Morris. L'*a priori* non viene da Morris inteso come statico e immutabile, quanto piuttosto «soggetto a cambiamento attraverso il contatto con i nuovi dati in cui ci si imbatte attraverso il suo uso, e attraverso i cambiamenti negli interessi e scopi umani» in un «processo a spirale continua». (Morris 1937, 51). Ciò comporta che l'*a priori* debba essere interpretato come il frutto di generalizzazioni empiriche, ovvero di regolarità, trasformate con il tempo in regole, cioè in criteri di riferimento.

nuto presente che anche in Kant la stessa condizione di possibilità di comunicazione di un giudizio riflettente si ha sulla base della sua possibile condivisione connessa all'idea presupposta di un *sensus communis* che i soggetti condividono e che permette, non tanto la condivisione di conoscenze universali e necessarie, quanto la comprensione reciproca attraverso la condivisione di giudizi soggettivi.²³ Tale senso, che non va inteso esclusivamente in termini logico-cognitivi (in tal caso si tratterebbe di un *sensus communis* logico, ovvero di un modo comune di conoscere) ma, in modo più ampio, in riferimento alla stretta relazione tra dimensione sensibile (ricettiva) e significati condivisi (concetto), può essere meglio compreso come quell'aspetto che è tanto connaturale agli esseri umani quanto condizione di possibilità dello sfondo comune. Nel paragrafo 60 della *Critica del giudizio* Kant afferma infatti che «umanità significa da un lato *sentimento universale della simpatia e dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente ed universalmente*; due proprietà che, prese insieme, costituiscono la *socievolezza propria dell'umanità* per cui essa si differenzia dalla limitatezza propria della vita animale» (Kant 2004, 356). Tale differenziazione si esprime infatti nella cultura di cui il *sensus communis* è parte e condizione per l'espressione delle attitudini e abilità dell'essere umano nella sua interazione con l'ambiente bio-sociale.

Bibliografia

- Apel, Karl Otto (1973). *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*. Apel, Karl Otto, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1., *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 335-77.
- Apel, Karl Otto (1977). «Wittgenstein e Heidegger: il problema del senso dell'essere e il soggetto d'insensatezza contro ogni metafisica». Apel, Karl Otto, *Comunità e comunicazione*. Trad. di G. Vattimo. Torino: Rosenberg & Sellers, 3-47.
- Baggio, Guido (2016). *Fuori prezzo. Lyotard oltre il postmoderno*. Lecce; Rovato: Pensa MultiMedia.
- Baggio, Guido (2017). «Capitalismo libidinale e scambio simbolico: un confronto fra Lyotard e Baudrillard». *Lo Sguardo*, 23, 1, 207-21.
- Calcaterra, Rosa M. (2016). *Filosofia della contingenza. Le sfide di Richard Rorty*. Genova: Marietti.
- Derrida, Jacques (2001). *L'Université sans condition*. Paris: Galilée.

23 Kant definisce il *sensus communis* «l'idea di un senso che abbiamo *in comune*». Vedi su questo punto anche Garroni 2011.

- Ferraris, Maurizio (1986). *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»*. Milano: Unicopli.
- Frank, Manfred (1998). *Die Grenzen der Verständigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Garroni, Emilio (2011). *Creatività*. Pref. di Paolo Virno. Macerata: Quodlibet.
- Gualandi, Alberto (2004). *Lyotard*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hogrebe, Wolfram [1974] (1979). *Per una semantica trascendentale*. Trad. di Giorgio Banti. Roma: Officina Edizioni.
- Heidegger, Martin [1976] (1980). *Tempo e essere*. Trad. di Eugenio Mazzarella. Napoli: Guida.
- Heidegger, Martin [1976] (2002). *Che cos'è metafisica?* Heidegger, Martin, *Segnavia*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 59-77.
- Kant, I. (1995). *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*. Trad. di P. Caraballese, rivista da R. Assunto. Roma-Bari: Laterza.
- Kant, Immanuel (2004). *Critica della ragion pura*. Trad. di C. Esposito. Milano: Bompiani.
- Kant, Immanuel (2005). *Critica del giudizio*. Trad. di A. Gargiulo. Roma-Bari: Laterza.
- Lyotard, Jean-François (1971). *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.
- Lyotard, Jean-François (1974). *Economie libidinale*. Paris: Minuit.
- Lyotard, Jean-François (1983). *Le Différend*. Paris: Minuit.
- Lyotard, Jean-François (1984). *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1985). «Discussions entre Jean François Lyotard et Richard Rorty». *Critique*, 41, 456.
- Lyotard, Jean-François (1988). *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1991). *Léçons sur l'Analytique du sublime*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1992). *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*. Trad. di A. Ceccaroni. Bologna: Il Mulino. Trad. di: *Peregrinations: Loi, forme, événement*, 2000.
- Maddalena, Giovanni (2015). *The Philosophy of Gesture. Completing Pragmatists' Incomplete Revolution*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Morris, Charles (1937). *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism*. Paris: Hermann.
- Pigozzo, Chiara (2012). *Derrida e la decostruzione come filosofia "quasi-trascendentale"*. Rametta, Gaetano (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II*. Padova: Cleup, 173-202.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1993). «Habermas e Lyotard sulla postmodernità». *Scritti filosofici*, vol. 2. Roma-Bari: Laterza, 221-37

- Rorty, Richard (1994). «Cosmopolitismo senza emancipazione: una risposta a Jean-François Lyotard». Rorty, Richard, *Scritti filosofici*, vol. 1. Roma-Bari: Laterza, 285-99
- Wittgenstein, Ludwig [1969] (1999). *Della Certezza*. Trad. di Mario Trinchero. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, Ludwig [1921] (1998). *Tractatus logico-philosophicus*. Torino: Einaudi.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Esserci, ovvero far differenza

Costituirsi della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino

Marco Valisano

(Università degli Studi di Padova, Italia)

Abstract In his writings the Italian philosopher and scholar Ernesto De Martino originally developed the concept of 'presence' in direction of its possible collapsing. In his latest writings, however, a theory concerning the formation of such presence can be found: the presence should consist of 'making a difference', that is of an act of discernment. This act, in turn, is made possible by the use we make of the world, which is articulated by impersonal (social) operative projects. Reconstructing this 'theory of presentification' in De Martino's latest writings allows an assessment of his contribution to the present debate on the concept of 'use'.

Sommario 1 Ricezione e possibili sviluppi dell'opera demartiniana. – 2 Esserci è usare. – 3 Progetto comunitario dell'utilizzabile, ovvero si-fa-così. – 4 L'uso (libero?) del *Si*. – 5 Il *Si* e l'oltre: ethos del trascendimento. – 6 Imparare a usare è già usare. – 7 Conclusioni: l'animale maldestro e l'uso critico di sé.

Keywords Ernesto De Martino. Use. Difference. Presence. Clumsiness.


1 Ricezione e possibili sviluppi dell'opera demartiniana

Ernesto De Martino è stata una figura eclettica. Antropologo in senso lato, egli ha svolto volta a volta il compito dell'etnografo, dello storico delle religioni e del filosofo, forgiando le proprie analisi più genuinamente speculative in un continuo confronto con i fenomeni empirici. Il suo lavoro è stato sempre, per convinta necessità di ricerca, caratterizzato da una marcata interdisciplinarietà. Già nel suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, deplorava le divisioni che imperversavano all'interno di una cultura europea «divisa in compartimenti-stagni», parlando addirittura di «una fitta rete di barriere feudali, nei cui limiti vivono regimi culturali autarchici» (De Martino [1941] 1997, 56). Questa sua decisa presa di posizione teorica si tradurrà in un approccio metodologico e in interessi di ricerca davvero eterodossi, il che contribuirà al sostanziale isolamento dello studioso (Pasquinelli 1997; Jervis [2005] 2014, 5-6). L'attenzione che, dopo la prematura morte che lo colpì nel 1965, è stata riservata al suo

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-9 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-09

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

lavoro, è però andata crescendo (P. Cherchi, M. Cherchi 1987, 11-20), soprattutto dopo la pubblicazione dei massicci appunti preparatori a un libro sulle apocalissi culturali, libro che De Martino non è riuscito a concludere. Il vasto materiale che avrebbe dovuto costituire la base del volume è stato riordinato da Clara Gallini e dato alle stampe nel 1977, con il titolo *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (De Martino [1977] 2002). Sfogliandone anche solo l'indice, ci si dà conto di come ad oggi si siano interessati all'opera demartiniana specialisti provenienti dai più diversi settori disciplinari: dalla psichiatria all'etnopsichiatria (Jervis 1986; Callieri 1997; Ancora, Fischetti 1988), dalla storia delle religioni all'antropologia (Gasbarro 1985; Sabbatucci 1997; Clemente 1986), dalla storia alla filosofia (Momigliano 1990; Ginzburg 1991; Sasso 2001; De Caro, Marraffa 2013; Virno 2006). Un interesse ad ampio raggio, che testimonia una volta di più tanto l'ampiezza della ricerca di De Martino quanto le difficoltà della sua ricezione.

Sono state già dispensate molte risorse per ricostruire il profilo biografico e intellettuale di questo sfuggente studioso, e i lavori che ne sono seguiti ci permettono di avvicinarne la figura con maggiore cognizione di causa (cf. Charuty 2009 e Angelini 2008). Nella fattispecie, si è fatto luce sulla sua formazione e sui suoi legami intellettuali con Vittorio Macchioro (Di Donato 1990), sui suoi rapporti con Benedetto Croce e Raffaele Pettazzoni (Cases [1973] 1998; Pasquinelli 1981); si è insistito sul valore della cosiddetta 'trilogia meridionalistica',¹ cercando di mettere a fuoco la qualità della sua ricerca sul campo (Signorelli 1986) e i motivi politici che hanno sospinto la sua attenzione verso il Mezzogiorno (Lombardi Satriani 1997). Si è trattato di lavori per lo più di stampo filologico, volti soprattutto a delucidare i contorni di questo strano *outsider* della cultura, che mai separò il lavoro di ricerca dalla lotta politica, prendendo continuamente dall'una il materiale per l'altra e viceversa; che mai sentì di potersi permettere il lusso, in politica come nella sistematizzazione teorica, della neutralità (Silla 2015; Satta 2015; De Martino [1950] 2002). Le luci e le ombre del suo lavoro, gli aspetti confusi, controversi, difficilmente ricostruibili trovano probabilmente una comune matrice in questa doppia ed accesa militanza, fatta di posizionamenti strategici e valutazioni contingenti. Scrive infatti già nel 1941, in righe divenute famose: «ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare non è lecito. Potrà esser lecito agir male: non operare non è lecito» (De Martino [1941] 1997, 57).

All'interno di questo quadro mobile e frammentario si possono però rintracciare importanti continuità teoriche e metodologiche, delle quali si

¹ Con questa dicitura si intende l'insieme composto dai tre lavori etnografici di De Martino dedicati al Mezzogiorno, ovvero *Morte e pianto rituale* ([1958] 2000), *Sud e magia* ([1959] 1998) e *La terra del rimorso* ([1961] 1996).

può cogliere il senso prestando attenzione a quei concetti dell'opera demartiniana che sono rimasti centrali nel corso della pluridecennale ricerca dell'autore. Tra questi spicca in alto rilievo quello di 'presenza'. La presenza è esserci, trovarsi presenti a se stessi in una data contingenza, essere-nel-mondo come condizione esistenziale squisitamente umana. Presenza è quel «progettarsi, possedersi, raccogliersi, singolarizzarsi» dell'ente che noi stessi siamo (De Martino 2005, 7). Com'è noto, questo concetto è stato tematizzato da De Martino per mettere a fuoco le possibilità di crollo cui è esposto l'esserci: la presenza può infatti rovinare in occasione di questo o quel momento critico dell'esistenza, togliendoci la facoltà stessa di esistere in un mondo possibile, di esistere in una qualsivoglia storia umana (De Martino 2005, 18; [1958] 2000, 16; [1977] 2002, 6). La centralità di questa tematica fa sì che buona parte dell'opera demartiniana possa essere letta come una fenomenologia della crisi di questa presenza. Se nelle prime occorrenze del termine la presenza viene accostata alla kantiana «unità analitica dell'appercezione», ovvero al «pensiero dell'io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi» (De Martino [1948] 1998, 159), negli ultimi scritti viene esplicitamente intesa come *Dasein* (De Martino 2005, 94; 1995, 101).² Parallelamente a questo passaggio, il tardo De Martino inizia a sostituire il termine 'presenza' con 'presentificazione', qualificandola ora non tanto come un'unità sintetica quanto come un processo, un'operazione (De Martino [1977] 2002, 533, 559, 666; 2005, 14-5, 102, 156; 1995, 101, 103). Come ha giustamente notato Monini, non ci troviamo dinanzi a un innocuo mutamento terminologico, trattandosi piuttosto di un passaggio teorico centrale, legato a doppio filo con l'evoluzione del concetto demartiniano di 'crisi della presenza' (Monini 1992, 49-50, 74). L'ultimo De Martino infatti non intenderà più la crisi come rischio proprio di un'epoca storica (De Martino [1948] 1998), o relativo esclusivamente ad alcuni momenti particolarmente critici dell'esistenza, come il lutto (De Martino [1958] 2000); adesso ogni istante «della vita quotidiana, dalla culla alla bara e in qualsiasi civiltà, è da un punto di vista astratto un momento critico» (De Martino 1995, 112; [1977] 2002, 138, 219). Il crollo del processo di presentificazione figura ora come «rischio antropologico permanente» (De Martino [1977] 2002, 14-5, 669; Zanardi 2011, 62-4), come rischio che riguarda l'umano in quanto tale. Ritengo che sia questa evoluzione teorica che imporrà a De Martino un'indagine fino ad allora lasciata per lo più di lato, ovvero quella relativa ai modi di costituirsi della presenza. L'attenzione che fino a quel momento aveva dedicato al concetto di crisi aveva infatti occultato l'oggetto della detta crisi, tenuto per buono e presupposto come unità analitica dell'appercezione.

2 Sul rapporto tra il concetto di *Dasein* e quello di presenza si vedano P. Cherchi, M. Cherchi 1987, 138 e Monini 1992.

Come si costituisce, e come si mantiene, l'essere-nel-mondo? Qual è la sua dinamica struttura? Come si salvaguarda dalla costante minaccia di crollo che lo travaglia? Sono questi i problemi di cui l'ultimo De Martino tenterà di venire a capo, non riuscendo a portare a termine l'impresa. Il presente lavoro intende riprendere il filo da dove lo studioso lo ha lasciato, nella convinzione che all'interno dei suoi ultimi e spesso disordinati scritti vi sia il materiale necessario tanto a proseguire il suo lavoro teorico quanto a comprendere perché non lo abbia egli stesso portato fino in fondo.

2 Esserci è usare

Le notazioni di De Martino sulle modalità di costituzione della presenza non sono raccolte in una trattazione sistematica. Bisognerà pertanto scavare tra le pagine, trovarvi qua e là alcune significative prese di posizione e indizi teorici. In *Scritti filosofici*, volume contenente una certa mole di appunti dal sapore speculativo che non hanno trovato posto nell'edizione a stampa de *La fine del mondo*, si legge:

l'esserci è sempre in un 'far differenza' che fa essere l'esserci, mentre il non poterla fare equivale allo scomparire della presenza. (De Martino 2005, 100)

Una simile definizione dell'esserci come un 'far differenza' risulta capitale e va ben compresa. De Martino lega a doppio filo una capacità che potremmo definire 'discriminante' con il processo di presentificazione che per essa si innesca e che di essa consta. Ciò che per l'autore dev'essere oggetto di attiva e continua distinzione è anzitutto una gamma di elementi fisici: le cose del mondo (distinguere due oggetti) e il proprio corpo (distinguerlo dagli altri oggetti e dagli altri corpi). Abbiamo dunque un processo di doppia separazione oggetto/oggetto e corpo/oggetto.

Per avere chiaro il primo dei due aspetti giova forse partire dalle considerazioni critiche che De Martino riserva alla *Gestaltpsychologie* di David Katz. In *La psicologia della forma* quest'ultimo si chiede per quale motivo non vediamo «come una unità il calamaio insieme col portacenere (col quale si trova otticamente a contatto)» (Katz [1948] 1979, 39). La domanda è considerata da De Martino pienamente legittima: come facciamo a distinguere un oggetto da un altro in un contesto percettivo caratterizzato da una sostanziale contiguità? L'«impulso a costituire gli oggetti in unità», di cui parla Katz per rendere conto del fenomeno della distinzione, non soddisfa però De Martino, che richiamandosi a una notazione di Piaget sottolinea come la *Gestalt* faccia i conti solo con forme già fissate da un contesto storico-sociale (un calamaio, un posacenere; De Martino [1977] 2002, 594-6). La questione che pone De Martino esula però da quella della

percezione di forme già conosciute e ben distinte, trattandosi piuttosto, per lui, di dare conto dello stesso processo di distinzione degli oggetti. Questa non ri-conosce, ma letteralmente fa, delimitandoli, gli oggetti. La percezione, infatti, verte «su relazioni e non su termini assoluti» (Merleau-Ponty [1945] 2003, 35), i quali termini risultano dall'atto percettivo, e non lo determinano. Il 'far differenza' demartiniano consta appunto di questa creazione dei poli attraverso la loro messa in relazione, non dell'istituzione di una relazione (di identità o non identità che sia) in seguito alla messa a fuoco dei poli.

La distinzione degli oggetti, naturali o artificiali, e quindi il loro costituirsi in unità percettive, è in rapporto con la distinzione di progetti operativi attuali o possibili. Se distinguo il calamaio dal portacenere col quale è otticamente in contatto, ciò significa che il progetto operativo 'calamaio' è diverso dal progetto operativo 'portacenere', e tale distinzione percettiva non può interpretarsi diversamente che come invito a non intingere la penna nel portacenere e a non buttare la cenere nel calamaio. (De Martino [1977] 2002, 594-5)

Il processo di distinzione degli oggetti nel mondo (e dunque quel 'far differenza' di cui consta la presentificazione) si avvale, per De Martino, di progetti operativi. Per distinguere gli oggetti nel contesto, in sostanza, bisogna sapere cosa farsene; per oggettivarli è necessaria una conoscenza operativa, utilizzante. È questo un tema che prorompe, ne *La fine del mondo*, già durante la disamina della documentazione psicopatologica. Negli individui affetti da sindromi di derealizzazione e spersonalizzazione, nei paranoici e nei deliranti si può ravvisare una «perdita radicale della ovvietà dell'utilizzabile» (81), che fa sì che le cose siano «travagliate da un alone semantico indeterminato, non si manteng[a]no nei loro limiti domestici». Si fanno indici-di, restando però «senza termine quanto al loro 'di'. Le cose smarriscono la loro operabilità consueta», e le righe del giornale non paiono più fatte per essere lette, le sedie allineate non vengono focalizzate né come ostacolo né come mezzo per sedersi (90-1; 20-5).

Il concetto di utilizzo («l'utilizzabile heideggeriano»,³ come De Martino stesso esplicita; 531) risulta fondamentale anche per il secondo tipo di distinzione, ovvero quella corpo/oggetto, e diciamo pure io/non-io. L'essere umano è infatti un vivente che non è semplicemente il proprio corpo, ma che fa la continua esperienza di avere un corpo (Plessner [1973] 2010); ha dunque l'onere di istituire con esso una relazione, costituendosi come individuo attraverso di essa. Seguendo Merleau-Ponty De Martino scrive

3 Nella riflessione demartiniana sull'utile ha avuto un certo peso il confronto critico con Benedetto Croce. Si vedano a questo riguardo Cherchi 1994 (l'ultimo saggio del volume), Musté 2013, Berardini 2013, De Martino 2005 (spec. 42-70 e 81-13).

che nella «genesì del mondo oggettivo la costituzione del nostro corpo come oggetto è un momento decisivo» (De Martino [1977] 2002, 580; Merleau-Ponty [1945] 2003, 118-9); e in linea con l'argomentazione sulle condizioni di oggettivazione delle cose nel mondo, rimarca come sia anche qui passo ineludibile il sapere cosa fare del corpo che siamo ai fini della sua messa a fuoco. Riconoscere come proprio il corpo che si è equivale, insomma, a «sapersene servire» (De Martino [1977] 2002, 566). L'uso delle membra, degli organi, il costante maneggio delle cose e degli arti, ci permette di mettere a punto progetti operativi e schemi motori, ci permette di distinguere progressivamente il nostro corpo dagli altri.⁴ La dimensione della utilizzabilità è dunque, per De Martino, primigenia e imprescindibile: «Occorre [...] assegnare all'utilizzazione il momento inaugurale» (672), sia perché «la percezione non si distingue in nessun modo dalla organizzazione pratica degli esistenti nel mondo» (569), sia perché i «corpi sono ciò che se ne può fare» (533).

Questo stesso utilizzo, di cui consta il 'far differenza', è l'esserci. Non bisogna infatti pensare che vi sia prima una presenza e poi un utilizzo, che vi sia un esserci e poi un mondo di cui quest'esserci fa uso. De Martino scaccia questo fraintendimento rifacendosi ad alcune pagine di *Essere e tempo*, in cui Heidegger si spende proprio a chiarire in quale misura sia fuorviante la preposizione 'in' dell'in-essere se la si intende alla stregua di una collocazione spaziale, quasi che l'esserci stesse nel mondo come l'acqua sta dentro il bicchiere o la chiave dentro la toppa (Heidegger [1927] 1976, 77-81; De Martino 2005, 95). Si tratta infatti di una prospettiva, questa, che presupponendo come dati i termini 'in-essere' e 'mondo' cerca di porli solo poi in una qualche relazione, come se questi potessero esistere l'uno indipendentemente dall'altro. Più che concentrarsi sui termini essere e mondo, conviene pertanto spostare l'attenzione sulle determinazioni del rapporto, ovvero il 'ci', l'in', il 'nel', in quanto né l'esserci precede il mondo in cui sta né il mondo anticipa la formazione dell'esserci e si ha, piuttosto, anzitutto un rapporto, il quale dà vita ai poli che mette in relazione. Nella prospettiva di De Martino questa relazione è una relazione d'uso, il cui svolgersi dà luogo a un essere-nel-mondo: «Non esistono prima le cose e poi la necessità di utilizzarle, ma già le cose sono possibili in quanto indicano ambiti di utilizzazione» (De Martino [1977] 2002, 647; 1995, 101). Se, diversamente, gli oggetti ci appaiono essere delle unità assolute e ben circoscritte indipendentemente dal nostro utilizzarli, si tratta per De Martino di un'apparenza «che fa parte della stessa utilizzazione, è condizionata dall'utilizzare», nel senso che un mondo di oggetti effettivamente dati e

4 Nel processo di crescita del bimbo, in effetti, l'uso e il maneggio della propria mano e il suo venir portata alla bocca assurge a un vero e proprio processo di oggettivazione di una parte del proprio corpo, processo che Winnicott chiama «first not-me possession» (Winnicott [1971] 2002, 2).

solidi ci appare come tale «proprio perché l'atto dell'utilizzare notifica sempre di nuovo la esteriorità e la resistenza, manifestandole nel lavorare utilizzante e per questo lavorare» (De Martino [1977] 2002, 576; 566). Mi pare dunque, in conclusione, più che legittimo precisare l'equazione demartiniana tra esserci e 'far differenza' come segue: esserci è uso. Vedremo adesso in che cosa quest'uso per De Martino consista.

3 Progetto comunitario dell'utilizzabile, ovvero si-fa-così

L'esserci è dunque, per De Martino, un processo di costante presentificazione, e questa presentificazione coincide senza residui con una relazione d'uso. Uso del mondo, uso del corpo, l'«esser fra corpi utilizzabili del nostro corpo utilizzabile» (De Martino [1977] 2002, 641). Questa relazione d'uso non è però libera, ha dei vincoli storici. Il rapporto di maneggio che l'esserci è risulta fortemente legato a una dimensione che De Martino chiama comunitaria, o anche culturale. Il mondo è «in generale possibile per gli *itinerari* tracciati dal progetto comunitario di utilizzazione», laddove un simile progetto è da intendersi come un intrico di possibilità operative e percettive predeterminate da un certo contesto storico-sociale (648). Il corpo viene preso in questa rete e dalla sua relazione d'uso con questa risulta l'esserci; per questo il rapporto di utilizzo non si applica agli oggetti in quanto tali, ma al loro significato pubblico, socialmente istituito. La pervasività e la necessità del ruolo della sfera comunitaria sono dall'autore a più riprese ribadite, chiaramente scandite, massimamente enfatizzate: l'uomo, letteralmente, non esiste al di fuori di questa.

Per avere un esempio radicale e quantomai esplicativo del pensiero demartiniano su questa faccenda, è utile gettare brevemente uno sguardo al confronto dell'autore con un passo di Merleau-Ponty. In *Fenomenologia della percezione* il filosofo francese scrive che i «sensi comunicano tra di essi aprendosi alla struttura della cosa», e ci è perciò possibile vedere «la rigidità e la fragilità del vetro, e quando esso si rompe con un suono cristallino, questo suono è vibrato dal vetro visibile» (Merleau-Ponty [1945] 2003, 308). Si tratta di uno dei passi in cui Merleau-Ponty tenta di chiarire come la sinestesia percettiva sia la modalità ordinaria, niente affatto occasionale, del nostro percepire (Mazzeo 2005, 110-120). De Martino commenta che la ricostruzione del filosofo è esatta, ma che «se i sensi comunicano fra di loro e si aprono alla struttura delle cose ciò accade sempre attraverso un ordine di trascendimenti utilizzanti umani che sono incorporati in essi», e che insomma la sfera dell'intersoggettivo, dei significati pubblicamente istituiti, si fa valere sin da subito entro la stessa capacità percettiva (De Martino [1977] 2002, 590). È per questo motivo che il punto di partenza del processo percettivo non è mai, per De Martino, scervo da *itinerari* storico-sociali già tracciati; è per questo motivo che nel mondo «non si incontrano

mai 'le cose in sé', sottratte ad ogni domesticazione e uscite per così dire dalle mani del creatore» (576). Se si pensa che in un passo del medesimo volume (passo citato con soddisfazione da De Martino) Merleau-Ponty non esita ad affermare che la natura non è «l'oggetto primo della nostra percezione», in quanto essa «è posteriore all'esperienza degli oggetti culturali, o meglio è uno di essi» (Merleau-Ponty [1945] 2003, 60-1; De Martino [1977] 2002, 579), il commento demartiniano sopracitato risalta come una precisazione puntigliosa, e rivela quanto lo studioso napoletano ritenesse importante evitare, qui, fraintendimenti: l'uomo non conosce l'ambito del vitale 'crudo e verde' se non attraverso una rete di significati istituiti.

Un simile intrico è per De Martino costituito da una cornice sociale di modalità del fare, messa a tema dall'autore a partire da quella che per Heidegger è la dimensione esistenziale del *Si*. È sempre infatti già presente nel contesto storico, ben prima della venuta in essere del singolo corpo, una fitta rete di *si-fa-così*: si dice così, si va in vacanza così, si lavora così, si beve così, si mangia così, ci si muove così, si parla così, si piange così. Il corpo umano vive in quanto preso in un insieme di utilizzazioni che impongono il da farsi e le sue modalità, i modi in cui si deve fare uso del corpo, del mondo, degli altri, degli oggetti, e così via. L'uso non prescinde da questa rete, e per conseguenza non ne prescindono le modalità dell'esserci. In quanto «progetto comunitario dell'utilizzabile» (De Martino [1977] 2002, 640), la dimensione del *Si* inaugura, in De Martino, ogni possibile vita umana. A tal proposito, l'esempio forse più significativo che De Martino propone è quello del camminare. Le modalità di questa operazione così comune sono molteplici, e «i contadini, i cavalieri, gli uomini d'arme hanno la loro andatura caratteristica», così come chi «è stato a lungo costretto dalle abitudini carcerarie alle quotidiane passeggiate in fila nel cortile del carcere» (De Martino 2005, 130). Apprendendo la tecnica del camminare noi ne incorporiamo una specifica modalità; attingendo alla dimensione del *Si*, camminiamo come si cammina, come camminano gli altri uomini da cui prendiamo esempio, e «in questo senso noi non camminiamo mai 'soli'» (De Martino [1977] 2002, 617).⁵ Queste tecniche condivise rappresentano per De Martino il valore inaugurale di ogni vita umana; ne rendono possibile l'esistenza, informando l'esserci attraverso la messa a punto di specifiche relazioni d'uso col corpo e col mondo.

5 De Martino si avvale qui, in maniera esplicita, delle ricerche di Marcel Mauss sulle tecniche del corpo (Mauss [1936] 1991).

4 L'uso (libero?) del *Si*

Ricapitolando, la presentificazione è dunque definibile come relazione d'uso che s'instaura tra il corpo e le tecniche messe a punto da un certo contesto storico-sociale, le quali costituiscono gli *itinerari* che dovrà seguire la costituzione dell'esserci. Questa preesistenza di una gamma di istituzioni, che potremmo chiamare anche antropotecniche (Sloterdijk 2010), è, come detto, considerata imprescindibile da De Martino: parlare di uomo al di fuori di un qualsivoglia *si-fa-così* è per lui un abbaglio, un passo falso che non permette di comprendere il ruolo radicalmente antropogenetico delle istituzioni pubbliche (dalle tecniche sociali del camminare agli istituti religiosi). Stabilito che la rete dei *si-fa-così* risulta imprescindibile per il processo di presentificazione, e che gli usi che facciamo del mondo e del corpo sono sempre usi, in prima istanza, di questa rete e non delle cose in sé, si tratta adesso di chiarire come questa relazione d'uso si sviluppi, come si articoli. Ciò che è qui in questione è il tentativo di pensare un uso che, sebbene strettamente dipendente dall'insieme delle antropotecniche, non consti di una freudiana coazione a ripetere, ma che utilizzi le varie tecniche in maniera creativa potendo con ciò dare nuove forme alla vita. Si tratta insomma di capire come, stando il ruolo presentificante delle istituzioni e dunque del trovarsi «perduti nell'anonimia del *man*, del 'si' impersonale, della socialità e della tradizione» (De Martino [1977] 2002, 683), possa darsi una storia, una iniziativa personale, un qualsivoglia mutamento. Com'è infatti pensabile un atto innovativo se la tirannia del *Si* inaugura ogni valorizzazione? È questo che massimamente preoccupa De Martino: «L'opzione fondamentale», scrive, «è essere libero o non libero» (De Martino 2005, 9).

De Martino descrive grossomodo due momenti da cui dipende la presentificazione utilizzante, ed entrambi hanno a che fare con il processo di familiarizzazione con una tecnica: un momento in cui si apprende cosa fare e come farlo e un momento in cui si fa uso di ciò che si è appreso. Rimaniamo al solito esempio, ovvero la tecnica del camminare. Vedendo gli altri umani attorno a lui che deambulano bipedi il bambino inizia, attraverso fasi critiche di disadattamento e riadattamento, a modellare i propri schemi motori (Simondon [1989] 2001, 67); una volta in piedi, a fatica si assesta, a stento non cade a ogni passo. Il percorso di apprendimento della tecnica in oggetto è accidentato, ma infine questa viene introiettata, padroneggiata, e il bambino percepisce le proprie gambe come utili a quel progetto motorio. Di questo successo siamo, nelle parole di De Martino, debitori del mondo umano che ci sta dintorno e che ci ha preceduto, e che a prezzo delle stesse fatiche ha conquistato la postura eretta. In questo senso, come già detto,

non camminiamo mai 'soli', ma con tutta la storia personale e umana di quella particolare tecnica del corpo che è il saper camminare; camminando noi siamo accompagnati e sorretti da questa storia, e dagli

sforzi, dalle ricerche, dalle invenzioni e dagli apprendimenti che essa comporta. (De Martino [1977] 2002, 617)

Se questo primo momento del rapporto del corpo con una tecnica è caratterizzato da un costante sforzo cosciente, il secondo ha un carattere abitudinario. Noi camminiamo, ma in costante oblio della tecnica del camminare che pure stiamo utilizzando; l'uomo adulto non ha infatti nessun bisogno di riportare alla memoria gli sforzi dell'apprendimento, «cammina e basta», in un «agevole dispiegarsi dell'abilità deambulatoria», in un procedere inconsapevole (De Martino 2005, 128). Un abitudinario dimenticare e dimenticarsi nel *Si* che De Martino chiama addirittura «felice», un beato «oblio degli atti nei fatti», un «conservarsi degli atti nell'automatismo delle abitudini, nella esteriorità fisica delle cose, nell'anonimia sociale, 'si fa così'» (De Martino [1977] 2002, 644).

Due momenti, dunque. Uno in cui si apprende, l'altro in cui si fa uso di ciò che si è appreso. De Martino si spende particolarmente attorno al secondo, perché vi vede il nocciolo della questione che gli sta più a cuore: come pensare una iniziativa libera, nuova e realmente singolare se esserci è uso irriflesso del *Si*? Per dare risoluzione al problema l'autore colloca la libertà di azione al di fuori dell'oblio di cui consta il padroneggiamento esperto di una tecnica, di un *si-fa-così*. Non pensare a camminare mentre cammino mi mette in grado di passeggiare conversando con un amico (De Martino 2005, 129), non pensare ai caratteri che premo sulla tastiera mentre scrivo mi consente di concentrarmi al massimo sul tema di cui sto scrivendo (De Martino [1977] 2002, 615). Queste azioni, stavolta, dovrebbero essere singolari, nuove, inaspettate. In una parola: individuali. L'uso inconsapevole di una tecnica ci mette nella posizione di poterla trascendere in atti nuovi. Se il tema dell'oblio è d'indubbio valore euristico, pure sembra che qui De Martino imbocchi un vicolo cieco. Collocando l'azione individuale al di fuori dell'uso di un'antropotecnica, la quale a questo punto figura come base per una prassi libera che ne è però in linea di principio staccata, lo studioso cade proprio nella trappola che egli stesso aveva segnalato: credere che per gli esseri umani vi siano possibilità di azione individuale al di fuori di un *si-fa-così* storico-sociale.

5 Il *Si* e l'oltre: ethos del trascendimento

Come detto, ciò che è qui in questione è il tentativo di pensare una presentificazione utilizzante che, pur essendo inscindibile da una gamma di antropotecniche, non consti di una coazione a ripetere, ma sia in grado di produrre azioni nuove e individuali, che sia in grado di rendere conto del mutamento storico. De Martino utilizza a tal fine il concetto di oblio, fondando l'azione libera su di esso, ma collocandola al di fuori. Così fa-

cendo recide il nesso che aveva sostenuto legasse inscindibilmente l'uso al si-fa-così, espungendo quest'ultimo nel momento in cui prova a pensare un uso libero di sé. Si palesa così un ulteriore problema: come è possibile il passaggio tra i due piani adesso separati, ovvero un uso di sé che si vorrebbe libero da uno che si vorrebbe invece mera ripetizione non cosciente?

La risposta di De Martino a questa questione di fondo consiste, com'è noto, in un'operazione concettuale che muta lo stesso senso dell'esserci: questo non farebbe più cenno a una condizione esistenziale ineludibile per l'ente, bensì indicherebbe un valore etico, un doverci essere; la «costituzione fondamentale dell'esserci», scrive, «non è l'essere-nel-mondo ma il doverci essere-nel-mondo» (De Martino [1977] 2002, 669). Un dovere, questo, che precederebbe ogni possibile valorizzazione, fungendo da motore del processo storico; sarebbe questo dovere a spingere i singoli a individuarsi, facendoli procedere oltre la dimensione del *Si*, anche se attraverso di essa. In questa cornice prende forma uno dei concetti fondamentali dell'intero impianto teorico demartiniano, ovvero quello di 'ethos del trascendimento'. Questo principio etico, «valore precategoriale» che è condizione di possibilità per lo stesso «aprirsi ai valori categoriali» (675), sarebbe in grado di mantenere «le 'presenze' e il mondo» (De Martino 2005, 3). Attraverso questo concetto De Martino ritiene di poter dar conto tanto del costituirsi della presenza (vi è un qualcosa che spinge alla presentificazione) che della sua crisi (esserci in un mondo culturale è un dovere del singolo e può pertanto anche non essere, e in questo caso si avrebbe il «crollo dell'ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile»; De Martino [1977] 2002, 9). Inoltre, spostare la questione dall'esistenziale all'etico gli consente senza fatica di spiegare il mutamento storico attraverso la finitezza di ogni valorizzazione etica particolare, che è incapace di esaurire l'intero dover-essere; come scrive, nessun «valore, a motivo del *dover* essere, è esauribile nell'opera umana» (De Martino 2005, 12). In definitiva, dunque, l'agire stereotipato, la crisi dell'agire e l'azione innovativa avrebbero tutti come fondamento un dover essere. Su questo terreno, eminentemente etico, la questione posta poco sopra relativa al passaggio da un agire irriflesso situato nel *Si* a un ambito, invece, cosciente della prassi, trova una chiara risoluzione: il motore è la volizione, alla quale a questo punto viene affidato l'intero processo di presentificazione.

La proposta teorica di De Martino non è però convincente. Declinare l'esserci come un doverci essere impone infatti di rintracciare un ente che sia capace di volizione, e questo ha conseguenze teoriche che minano alla base l'intera sistematizzazione demartiniana: da un lato non si capirebbe chi mai potrebbe volere, durante il crollo stesso di ogni possibile valorizzazione, uscire dalla crisi, chi mai potrebbe essere il soggetto della volizione in una circostanza in cui la presenza abdica rovinosamente (Sasso 2001, 223); dall'altro, se «si attribuisce a un imperativo categorico il merito di

innestare da capo il processo» di presentificazione, «diventa enigmatico il motivo per cui questo processo ha conosciuto in precedenza una crisi o un regresso». *L'impasse* è radicale: «L'instabilità dell'autocoscienza e dell'essere nel mondo contagia fatalmente lo stesso imperativo categorico», al quale non è più lecito appellarsi (Virno 2003, 85). De Martino incappa qui in quella difficoltà ben segnalata da Simondon per quel che riguarda la *vexata quaestio* della ricerca di un principio che spieghi l'individuazione dell'individuo, la sua singolarità (Simondon [1989] 2001, 25-6). Lo studioso napoletano si preclude infatti la ricerca dei modi di costituirsi della presenza accordando un privilegio ontologico all'individuo già costituito, cosa che lo porta a sancire l'esistenza di un motore individuante (l'ethos del trascendimento) che ha già tutti i tratti di una individualità costituita, di una presenza storica in sé compiuta. Ma chi o cosa è stato in grado di individuare il motore dell'individuazione? Si innesca inevitabile un regresso all'infinito.

6 Imparare a usare è già usare

È possibile uscire da questa situazione di stallo facendo qualche passo indietro, ristabilendo anzitutto il legame inscindibile di uso e si-fa-così che De Martino ha rotto cercando di pensare una prassi libera. Ricapitoliamo il problema che lo ha portato a compiere questo passo: la tirannia del *Si* pare impedisca un agire davvero individuale, incatenando la relazione d'uso tra corpo e tecniche a moduli stereotipati; perciò, sebbene abbia a più riprese insistito sulla imprescindibilità di un si-fa-così per l'inaugurazione di una qualsivoglia vita umana, De Martino si sente qui costretto a collocare l'azione creativa, comunque possibile sulla base di una tecnica, al di fuori di questa. Il padroneggiamento preliminare di un si-fa-così è la condizione indispensabile, in questo quadro, per un uso libero di sé. De Martino, come si vede, trascura di occuparsi della relazione d'uso che si instaura tra il corpo e le tecniche durante la fase di apprendimento, ovvero quella fase in cui, per rimandare a un esempio demartiniano, non si trovano già precostituite le forme da percepire (un posacenere, un calamaio), ma si dispiega il processo stesso di delimitazione degli oggetti. Ciò che così facendo l'autore non prende in considerazione è il costituirsi del padroneggiamento esperto di una tecnica, come se gli errori e le goffaggini che conducono a quest'ultimo non avessero niente da dirci sul processo di presentificazione e sulle sue crisi. Ma è possibile limitare il concetto di uso al solo padroneggiamento esperto di un si-fa-così? E se sì, che tipo di relazione s'instaura tra il corpo e le tecniche nelle fasi di apprendimento, se non di utilizzo?

All'interno di un recente e non concluso dibattito sul concetto di uso è stata fatta un'osservazione che può permetterci di sciogliere questi nodi:

il nostro usare (il corpo, gli oggetti) tenderebbe «*ad annettere quel che sembra prepararlo o seguirlo*» (Mazzeo 2016, 21). Sofferamoci sulla prima conseguenza di una simile notazione, ovvero che imparare a usare significhi già, *ipso facto*, usare. Per apprendere la corretta tecnica di utilizzo di un oggetto o del corpo, l'individuo deve farne uso, un uso a pieno titolo anche se meno esperto e più incerto. Imparare a usare il martello consiste, in effetti, anzitutto nell'usare il martello (22). Ma se la mancanza di destrezza nell'utilizzo non equivale in nessun modo a un non utilizzo, dobbiamo anche dedurre, secondo lo schema demartiniano (esserci è usare), che il rapporto d'uso con la tecnica è capace di svolgere la sua funzione presentificante anche se maldestro. Ma c'è di più. L'uso arriva infatti ad assorbire, come detto, anche ciò che pare seguirlo. Se si pensa qui all'esempio demartiniano del conversare (agire conscio) mentre si passeggia (agire obliato), balza infatti agli occhi che le nostre conversazioni hanno una infinità di regole predeterminate, che vanno da quelle della buona creanza a quelle relative a una corretta sintassi. Il conversare non è libero da vincoli storico-sociali, così come non lo è nessuna attività umana. Si tratta, anche qui, di tecniche e si-fa-così, di cui facciamo uso in situazioni determinate. Ma questo non significa cadere vittime impotenti della tirannia del *Si*. Decisivo è, a questo proposito, far notare che l'incertezza che contraddistingue per De Martino la fase di apprendimento di un si-fa-così, non solo può riemergere nella prassi esperta, ma che questa è a più riprese innervata dalla goffaggine. Noi facciamo uso delle tecniche storico-sociali in maniera spesso claudicante, e questo nonostante l'esperienza accumulata. Per avere un'idea di questi disdicevoli deragliamenti basti pensare agli imbarazzi di una conversazione formale, o al senso di disagio del sentirsi osservati mentre si agisce. Se De Martino è portato a escludere dall'uso propriamente detto il padroneggiamento incerto del si-fa-così, il motivo è probabilmente da rintracciarsi nella doverosa funzione stabilizzante e protettiva che deve avere, nella sua prospettiva, il «progetto comunitario dell'utilizzabile». Il mondo è anzitutto, scrive, «l'operabile secondo utilità, in un progetto di vita comunitaria: è 'cosmo' domestico, orizzonte di oggetti 'familiari' intramondani, ciascuno dei quali è schema di comportamenti sensibili» (De Martino 2005, 42). Il quadro risulta però, in questo modo, talmente tanto stabile da sclerotizzarsi, impedendo di pensare un qualsivoglia mutamento. Con i termini di De Martino, potremmo dire che siamo di fronte alla feticizzazione della datità di un mondo (De Martino [1977] 2002, 641). È necessario dunque procedere oltre questo limite interno dell'argomentazione demartiniana, cambiando prospettiva: non solo non è possibile espungere gli inciampi dell'apprendimento dal processo di presentificazione, ma è necessario riconoscere che simili inciampi si mantengono costantemente all'ordine del giorno proprio perché il concetto di uso (esperto o meno che sia) denota un costante processo

neotenoico,⁶ un continuo apprendimento che apre a usi nuovi. La mancanza di destrezza nell'agire non è quindi un occasionale ostacolo alla vita, ma la sua fonte di mobilità; è caratteristica ineludibile dell'uso in quanto tale, non un qualcosa che per lo più gli si aggiunge dall'esterno. È invece proprio questo che mostra di ritenere De Martino quando, per evocare situazioni critiche del camminare, inserisce elementi di disturbo eminentemente esterni all'uso in sé e per sé: il buio di una stanza, la stanchezza, e altre circostanze analoghe in cui dobbiamo «fare attenzione a dove mettiamo i piedi» (De Martino 2005, 129).

7 Conclusioni: l'animale maldestro e l'uso critico di sé

Se, come abbiamo visto, «l'errore e la perdita di controllo non costituiscono un'eccezione al padroneggiamento ma parte integrante della sua struttura» (Mazzeo 2016, 25), l'uso non è presentificante nonostante la mancanza di destrezza, ma lo è proprio perché maldestro. E se, seguendo De Martino, esserci è uso, dobbiamo concludere (come egli invece evita di fare per i motivi che ho cercato di mostrare) che questo ente che noi stessi siamo è spiccatamente maldestro nell'uso di sé. Rileggere l'opera demartiniana in una cornice siffatta consente di sciogliere importanti nodi, conferendo un vigore rinnovato ad alcuni suoi concetti cardine come 'presenza' e 'crisi'. È infatti questo continuo processo di familiarizzazione con sé stessi e con il mondo che, mai definitivamente concluso e sempre *in fieri*, può a buon diritto figurare come la matrice instabile (e tuttavia ineludibile) tanto della presentificazione che del suo collasso.⁷ La crisi, in questa nuova cornice, non è più ciò che mina l'umano, ma ciò che più strettamente lo caratterizza; il «rischio antropologico permanente» diviene qualcosa di impossibile da espungere perché costitutivo dell'animale maldestro che siamo (cf. Virno 2015), mentre l'uso figura come la nostra specifica relazione col corpo e col mondo.

Ringraziamenti

Vorrei sentitamente ringraziare Massimo De Carolis e Marco Mazzeo per aver letto e commentato questo articolo durante la fase di stesura, offrendomi preziosi consigli e indirizzamenti.

6 Per una panoramica sulla neotenia della nostra specie e sulla nostra costitutiva mancanza di destrezza, si veda Mazzeo 2003, spec. 73-128; cf. anche Bolk [1926] 2006.

7 Secondo l'analisi che ho qui portato avanti questa mancanza di destrezza comporta un elevato grado di conflittualità che, dettato da una ambivalenza costitutiva dell'umano, non può mai venire meno. Per una differente prospettiva si veda Agamben 2014.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2014). *L'uso dei corpi*. Verona: Neri Pozza.
- Ancora, Alfredo; Fischetti, Alessandro (1988). «Lo stregone e lo psichiatra: dialogo tra colleghi». *La Ricerca Folklorica*, 17, 27-9.
- Angelini, Pietro (2008). *Ernesto De Martino*. Roma: Carocci.
- Berardini, Sergio Fabio (2013). «Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana». *Paradigmi*, 31 (2), 35-50.
- Bolk, Louis [1926] (2006). *Il problema dell'ominazione*. A cura di Rossella Bonito Oliva. Trad. di Santo Esposito. Roma: DeriveApprodi.
- Callieri, Bruno (1997). «Il rischio psicotico del simbolo». Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 225-35.
- Cases, Cesare (1973). «Introduzione». De Martino, Ernesto [1948] (1998). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, VII-LII.
- Charuty Giordana (2009). *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*. Trad. di Adelina Talamonti. Milano: Franco Angeli.
- Cherchi, Placido; Cherchi, Maria (1987). *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*. Napoli: Liguori.
- Cherchi, Placido (1994). *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*. Napoli: Liguori.
- Clemente, Pietro (1986). «Continuando a pensare De Martino». *La Ricerca Folklorica*, 13, 81-2.
- De Caro, Mario; Marraffa, Massimo (2013). «Presentazione». *Paradigmi*, 31 (2), 7-10.
- De Martino, Ernesto [1961] (1996). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*. Milano: il Saggiatore.
- De Martino, Ernesto [1941] (1997). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Introduzione e cura di Stefano De Matteis. Lecce: Argo.
- De Martino, Ernesto [1948] (1998). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Introduzione di Cesare Cases. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto [1959] (1998). *Sud e magia*. Presentazione di Umberto Galimberti. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto [1958] (2000). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Introduzione di Clara Gallini. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto (1950). «Note lucane». De Martino, Ernesto [1962] (2002), *Furore, simbolo, valore*. Feltrinelli, Milano, 119-33.
- De Martino, Ernesto [1977] (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. A cura di Clara Gallini e Marcello Mazzenzo. Torino: Einaudi.

- De Martino, Ernesto (2005). *Scritti filosofici*. A cura di Roberto Pàstina. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- Di Donato, Riccardo (1990). «Preistoria di Ernesto De Martino». Di Donato, Riccardo (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*. Pisa: ETS, 41-68.
- Gasbarro, Nicola (1985). «E. De Martino: microstoria di un 'nostro'». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. 51, 211-35.
- Ginzburg, Carlo (1991). «Momigliano and De Martino». *History and Theory*, 4, 30, 37-48.
- Heidegger, Martin [1927] (1979). *Essere e tempo*. Trad. di Pietro Chiodi. Milano: Longanesi.
- Jervis, Giovanni [2005]. *Ernesto De Martino e la fine del mondo*. Jervis, Giovanni (2014). *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*. A cura di Massimo Marraffa. Torino: Bollati Boringhieri, 5-22.
- Jervis, Giovanni (1986). «Alcune intuizioni psicologiche». *La Ricerca Folklorica*, 13, 65-7.
- Katz, David [1948] (1979). *La psicologia della forma*. Trad. it. Enzo Arian. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lombardi Satriani, Luigi M. (1997). «L'autore del rimorso». Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 355-62.
- Mauss, Marcel [1936]. «Le tecniche del corpo». Mauss, Marcel [1950] (1991). *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 383-409.
- Mazzeo, Marco (2003). *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*. Roma: Editori Riuniti.
- Mazzeo, Marco (2005). *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Mouligneux a Jakobson*. Macerata: Quodlibet.
- Mazzeo, Marco (2016). *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*. Macerata: Quodlibet.
- Merleau-Ponty, Maurice [1945] (2003). *Fenomenologia della percezione*. Trad. di Andrea Bonomi. Milano: Bompiani.
- Momigliano, Arnaldo (1990). «Per la Storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto De Martino tra persona e apocalissi». Di Donato, Riccardo (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*. Pisa: ETS, 13-36.
- Monini, Tullio (1992). «Una patria accogliente per l'Esserci. Ernesto De Martino e l'analitica esistenziale di Essere e tempo: dal Mondo Magico agli inediti su Heidegger degli anni sessanta». *Annali dell'Università di Ferrara*, n.s., sez. 3 «Filosofia», Discussion Paper 22.
- Musté, Marcello (2013). «Il problema delle categorie». *Paradigmi*, 31 (2), 19-33.

- Pasquinelli, Carla (1997). «Solitudine e inattualità di Ernesto De Martino». Gallini, Clara; Massenzio, Marcello (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 283-300.
- Pasquinelli, Carla (1981). «Lo 'storicismo eroico' di Ernesto De Martino». *La Ricerca Folklorica*, 3, 77-83.
- Plessner, Helmuth [1973]. «Il valore propositivo dell'antropologia filosofica». Plessner, Helmuth (2010). *Antropologia filosofica*. A cura di Oreste Tolone. Brescia: Morcelliana, 79-113.
- Sabbatucci, Dario (1997). «Dal 'chi sono' al 'chi siamo' e ritorno». Massenzio, Marcello; Gallini, Clara (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, 131-6.
- Sasso, Gennaro (2001). *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Satta, Gino (2015). «'Fra una critica e l'altra'. Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi». *Aut aut*, 366, 185-96.
- Signorelli, Amalia (1986). «Lo storico etnografo. Ernesto De Martino nella ricerca sul campo». *La Ricerca Folklorica*, 13, 5-14.
- Silla, Tatiana (2015). «L'antropologia politica di Ernesto De Martino». *Aut aut*, 366, 61-8.
- Simondon, Gilbert [1989] (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. A cura di Paolo Virno. Roma: DeriveApprodi.
- Sloterdijk, Peter (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Trad. it. Stefano Franchini. Milano: Raffaello Cortina.
- Virno, Paolo (2003). *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Virno, Paolo (2006). «Promemoria su Ernesto De Martino». *Studi culturali*, 3 (1), 147-58.
- Virno, Paolo (2015). «L'uso della vita». Virno, Paolo, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet, 153-87.
- Winnicott, Donald Woods [1971] (2002). *Playing and Reality*. London; New York: Routledge.
- Zanardi, Clara (2011). *Sul filo della presenza. Ernesto De Martino fra filosofia e antropologia*. Milano: Unicopoli.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Etica del limite e limiti dell'etica

Un percorso introduttivo alla filosofia di Stanley Cavell

Andrea Di Gesu

(Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia)

Abstract The ethical reflexion of Stanley Cavell finds its roots in a peculiar interpretation of Wittgenstein's later philosophy, focusing especially on the epistemological discussions about skepticism and the nature of language. Through a reading of his major works, we will show how the american philosopher has proposed an ethical thought which originates from his studies about knowledge and, above all, about its limits: we will see how his work has not only recasted the debate about the skeptical position, but has also defined an alterative way to understand ethics, its reality and its history, proposing thus a paradigm whose popularity seems increasingly to grow.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Wittgenstein e lo scetticismo. – 3 L'etica del riconoscimento e la ridefinizione della soggettività. – 4 Il perfezionismo. – 5 Conclusioni.

Keywords Cavell. Perfectionism. Wittgenstein. Skepticism.

1 Introduzione


L'itinerario filosofico di Stanley Cavell presenta una curvatura estremamente caratteristica. I suoi primi, ormai celebri, lavori (Cavell 1969, 1979) si sono infatti concentrati sulla proposta di un'interpretazione complessiva dell'opera di Ludwig Wittgenstein che ha contribuito a creare una vera e propria scuola critica fortemente eterodossa e sempre più apprezzata,¹ per poi dedicarsi ad un'indagine incentrata sulle implicazioni etiche e politiche di tale ordine di pensieri. Se è vero che questo disegno generale non esaurisce in alcun modo una carriera filosofica ricca e irriducibilmente, nonché metodicamente, multidisciplinare – impossibile non menzionare in particolare i contributi cavelliani sulla filosofia del cinema (Cavell 1971, 1981) –, esso costituisce nondimeno un ottimo mezzo per comprendere

1 Ci riferiamo alla corrente nota con il nome di *New Wittgenstein*, di cui Cavell è indubbiamente uno dei massimi esponenti. Si veda a tal proposito Cray 2000.

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-10 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-19

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

il quadro complessivo della riflessione del filosofo americano, rappresentandone compiutamente le principali direttrici di ricerca. In questo testo seguiremo tale tracciato, presentando dapprima i punti principali dell'interpretazione cavelliana di Wittgenstein con una particolare attenzione alla discussione sullo scetticismo, e passando in seguito ad analizzare le implicazioni etiche e politiche tratte da Cavell da tale lavoro interpretativo. Scopo del nostro lavoro sarà quello di mostrare come sia stata la riflessione, squisitamente epistemologica, sulla natura del linguaggio, della conoscenza e dei suoi limiti, ad aver costituito il punto di partenza per i successivi sviluppi nell'ambito dell'etica e della politica: proponendo non solo una presentazione generale del pensiero del filosofo americano, ma cogliendo l'importanza centrale che vi assume una peculiare discussione sull'idea di limite.

2 Wittgenstein e lo scetticismo

Punto di partenza della riflessione cavelliana su Wittgenstein è la considerazione che le *Ricerche filosofiche* contengano un prolungato confronto con le posizioni scettiche – prototipo delle quali sono, per il filosofo di Harvard, i procedimenti dubitativi cartesiani (Cavell 1979, 180) –, impersonate di volta in volta da alcuni interlocutori immaginari a cui l'autore si rivolge. Secondo la visione tradizionale, che Cavell considera esemplificata in massimo grado dalle idee di due noti critici wittgensteiniani, Malcolm e Albritton (29), la teoria wittgensteiniana dei criteri, e in generale la nozione di grammatica, servirebbero precisamente ad escludere la possibilità stessa dello scetticismo permettendo di fondare con certezza gli enunciati sull'esistenza di un determinato oggetto; in altre parole, questa posizione «considera che la motivazione di Wittgenstein nei confronti dello scetticismo sia animata dall'intenzione di mostrarne la falsità» (29). Contro questa influente posizione, Cavell sottolinea non solo che i criteri wittgensteiniani non siano in grado di garantire alcun tipo di certezza, ma soprattutto che la confutazione dello scetticismo non sia affatto lo scopo del filosofo austriaco. Vediamo perché.

Per quanto riguarda il primo aspetto, il filosofo americano sottolinea che i criteri wittgensteiniani sono di natura strettamente grammaticale, e riguardano non oggetti specifici, ma oggetti del tutto generici. Questo significa che essi non forniscono una prova per l'esistenza di una certa cosa, quanto un mezzo per la sua corretta identificazione:

i criteri non mettono in relazione un nome con un oggetto, ma potremmo dire, diversi concetti con il concetto di quell'oggetto. (Cavell 1979, 111)

Sembrirebbe dunque lecita la generica obiezione radicalmente scettica

secondo la quale non possiamo essere certi dell'esistenza del mondo esterno sulla base dei nostri criteri linguistici, poiché in essi non è possibile trovare alcuna garanzia in questo senso. La risposta di Cavell tuttavia mira a stravolgere totalmente il piano del discorso, illuminando così il secondo aspetto che abbiamo messo in luce: il fatto che la natura dei criteri wittgensteiniani non ci restituisca alcuna certezza non è da intendersi come una fondamentale manchevolezza dell'essere umano nelle sue possibilità conoscitive, quanto come la constatazione che il nostro rapporto con il mondo non è, primariamente, un rapporto di conoscenza; è questo aspetto della natura del vivente umano che Wittgenstein vuole mettere in luce con la sua nozione di criterio, non tentando dunque di delineare il fondamento delle nostre pretese di conoscenza (che costituirebbe una confutazione dello scetticismo) ma la loro infondabilità, che coincide con l'infondatezza della nostra posizione nel mondo. Detto altrimenti, fa parte della forma di vita umana il fatto di essere esposta alla più radicale infondatezza, e perciò la strategia scettica confonde un tratto della natura umana per un difetto nelle sue capacità gnoseologiche. Ciò che fa lo scettico non è mostrare un limite invalicabile a tutte le nostre velleità conoscitive, ma negare l'umanità delle nostre produzioni di senso, non accettare il fatto che esse siano costitutivamente limitate, cioè esposte al fallimento, alla dimenticanza, alla caducità: egli rifiuta, insomma, la forma di vita umana stessa. Un rifiuto, beninteso, che si mostra anch'esso profondamente umano, derivante precisamente dalla percezione angosciante della mancanza di certezza delle nostre produzioni di senso, dalla fallibilità radicale dei nostri criteri:

Dato che i criteri sono solo umani, naturali per noi in virtù del modo in cui concordiamo nel linguaggio ma non metafisicamente allineati con alcunchè nella natura delle cose, lo scetticismo, il rifiuto dei criteri, è una possibilità costitutiva degli esseri umani. Per Cavell, ciò ci dovrebbe mostrare che la nostra relazione verso il mondo e gli altri in esso non dovrebbe essere vista primariamente (o solamente) come una relazione di conoscenza, dove la conoscenza è concepita come certezza. (Hammer 2002, 32)

Così Cavell riassume quanto detto finora:

Il ricorso di Wittgenstein ai criteri, sebbene [...] ricavi la sua importanza dal problema dello scetticismo, non è però, né intende essere, una confutazione dello scetticismo. [...] Vale a dire, esso non nega la tesi conclusiva dello scetticismo, secondo cui noi non conosciamo con certezza l'esistenza del mondo esterno (o delle altre menti). Al contrario, Wittgenstein, nella mia lettura, afferma piuttosto quella tesi, o la considera *innegabile* e, così facendo, ne opera una dislocazione. Ciò che la tesi ora significa è qualcosa del genere: la nostra relazione al

mondo come un tutto, o con gli altri in generale, non è una relazione di conoscenza, dove il conoscere interpreta se stesso nei termini di essere certo. (Cavell 1979, 75)

Il fatto che la forma di vita umana sia radicalmente infondata comporta inoltre, per il filosofo americano, l'idea (che egli attribuisce a Wittgenstein) che il soggetto sia in ogni momento responsabile dell'uso dei suoi criteri, dell'esistenza della forma di vita in cui si trova ad agire: come scrive lucidamente Hammer, «l'applicazione dei criteri è qualcosa di cui noi stessi dobbiamo essere per sempre responsabili» (Hammer 2002, 32); il parlante, per Cavell, è sempre preso in un'attività di rivendicazione di sé come appartenente ad una forma di vita che dona senso ai suoi enunciati, attività che è continuamente esposta al rifiuto e al fallimento:

sebbene il nostro linguaggio sia inevitabilmente condiviso dai membri della nostra comunità linguistica, nulla assicura la sua esistenza e persistenza eccetto l'impegno individuale a sostenere la comunità rivelando attivamente, nel discorso, le condizioni di intelligibilità che si considerano autorevoli. Nessuna prova può sollevare l'individuo dalla sua responsabilità. (68)

Ma allora, ciò che lo scettico rifiuta, insieme alla finitudine, all'infondatezza dell'umanità, è precisamente la responsabilità che da queste deriva: egli sogna un linguaggio che possa funzionare da sé, senza il perdurante e necessario coinvolgimento di tutti i parlanti; una vita che sia garantita, fondata, da un qualche tipo di impalcatura logica o trascendentale, e non dalla responsabilità, in capo al singolo e alla comunità inestricabilmente legati, di formarla e di mantenerne stabili le forme. Risulta a questo punto evidente il risvolto etico del corpo a corpo cavelliano con lo scetticismo epistemologico: lo scettico considera il limite fondamentale inerente alla condizione umana – la sua finitudine, la radicale assenza di certezze e di fondamenti che la caratterizza – come un'imperfezione delle nostre possibilità di conoscenza, al contrario di Cavell, che trova in esso la matrice necessaria di una postura etica complessiva.

3 L'etica del riconoscimento e la ridefinizione della soggettività

Se dunque il nostro rapporto con il mondo non è essenzialmente un rapporto di conoscenza, di che tipo di rapporto si tratta? Per il filosofo americano, ed è un punto centrale della sua riflessione, è un rapporto basato sul *riconoscimento*: indissolubilmente, sia della natura infondata della forma di vita umana, sia della responsabilità che da questa deriva. Scrive Cavell:

ciò che suggerisce lo scetticismo è che dato che non possiamo sapere se il mondo esiste, la sua presenza per noi non può essere una funzione di conoscenza. Il mondo dev'essere accettato; come la presenza di altre menti non dev'essere conosciuta, ma riconosciuta. (Cavell 1969, 324)

Per questo motivo, rispondere allo scettico adducendo motivazioni miranti a fondare in qualche modo la nostra conoscenza del reale, equivale a sposare una strategia profondamente in linea con le motivazioni di quest'ultimo: entrambi, infatti, non faremmo altro che evitare di riconoscere la fragilità e l'infondatezza del modo umano di stare al mondo, la natura stessa della forma di vita umana. Il piano del discorso si è a questo punto del tutto ribaltato: da discussione tecnica di natura epistemologica, esso si è fatto ricerca etica sulla natura della condizione umana, e l'intera operazione concettuale è stata resa possibile da una riflessione e allo stesso tempo una trasfigurazione dell'idea di limite. Non ci si sorprenderà dunque che esso sfoci, del tutto naturalmente, in una concezione del soggetto umano assolutamente peculiare, risultandone anzi l'obiettivo principale:

in quanto lo scettico è qualcuno che immagina il linguaggio come un *framework* determinante il significato che solleva dal peso del giudizio, e dunque dalla necessità di assumere o dichiarare una posizione dalla quale giudicare (o parlare), ridefinire una nozione di soggettività può forse essere visto come l'ambizione definitoria del progetto permanente di Cavell di giungere ad una soluzione nei riguardi dello scetticismo. (Hammer 2002, 133)

Se la forma di vita umana è costitutivamente esposta all'infondatezza, in altre parole, il soggetto non sarà più pensabile come sostanza metafisica fissa e immutabile; al contrario, esso si darà come campo di un lavoro ininterrotto di sé su di sé, come processo di elaborazione continua, prassi dinamica di soggettivazione: al soggetto conoscente, che rappresenta il mondo nel suo linguaggio, sarà necessario sostituire un soggetto fragile, frutto del lavoro sempre rinnovantesi di rivendicazione di un'identità e di una comunità di appartenenza, nonché di un senso condivisibile per le sue parole. Un sé finito, infondato, la cui forma contingente è in questione in ogni momento della sua esistenza, e che non può che sentire il peso della responsabilità inerente alla sua condizione. Il soggetto che possiamo trarre dal paradigma del riconoscimento, insomma, accetta l'infondatezza del suo essere nel mondo e la natura costitutivamente rivendicante delle sue produzioni di significato, sempre esposte all'eventualità del rifiuto. La soggettività cavelliana si configura così in primo luogo come un compito mai terminabile di formazione di sé, e in secondo luogo come un'impresa che, lungi dall'essere solipsistica, appare chiaramente e originariamente aperta alla comunità, «un processo di definizione di sé [...] essenzialmen-

te comune» (130) al cui centro si situano «la socialità e la responsabilità interpersonale» (Norris 2006, 11). È a partire da quest'ordine di pensieri che Cavell recupera il concetto emersoniano di perfezionismo, dove essi vengono inseriti in un contesto specificamente etico-politico.

4 Il perfezionismo

Come sottolinea il filosofo americano, il perfezionismo non è da intendersi come una corrente filosofica definita, con i suoi padri fondatori e i suoi assunti caratterizzanti, accomunabile alle tante altre che si contendono il prestigio nel dibattito contemporaneo in filosofia morale o in filosofia politica; piuttosto, esso è un modo peculiare di approcciarsi alla dimensione della moralità - che viene così, per certi versi, ridefinita - che affiora in diversi punti della tradizione filosofica dell'occidente, prendendo forme diverse e variegate, tutte concordi tuttavia nel pensare l'ambito morale come un certo tipo di rapporto con il proprio sé, di lavoro su di sé, piuttosto che come ricerca di principi fondamentali dell'etica o dogmi a cui conformare l'agire:

il perfezionismo, per come lo concepisco, non è una teoria della vita morale in competizione con altre, ma è qualcosa di simile a una dimensione o una tradizione della vita morale che si estende lungo tutto l'arco del pensiero occidentale e si preoccupa di ciò che veniva chiamato un tempo lo stato della propria anima, una dimensione che impone oneri immensi sulle relazioni personali e sulla possibilità o la necessità di trasformare se stessi e la propria società. (Cavell 1990, 66)

L'approccio perfezionista, lungi dal presupporre un soggetto trascendentale che avrebbe solo da scegliere tra le molteplici opzioni etiche possibili, postula un soggetto instabile, in divenire, un processo dinamico di soggettivazione che corrisponde all'immagine di soggettività ricavabile dall'infondatezza della forma di vita umana che abbiamo poco sopra evocato; esso, tuttavia, approfondisce questa dinamica descrivendola nei termini di una tensione tra un *io raggiunto* e un *io non raggiunto* (*attained* e *unattained self*), dove lo stato presente del sé è come giudicato «dal punto di vista di un sé [...] ulteriore» (Donatelli 2006, 39). Quest'ultimo non è da intendersi come un modello ideale e irraggiungibile, quanto come istanza di movimento la cui presenza apre uno spazio, uno iato nell'io stesso, permettendo così di pensarne l'intrinseca dinamicità. In altri termini, Cavell «non legg[e] Emerson come se dicesse [...] che c'è un io non raggiunto/raggiungibile a cui ripetutamente non arriviamo mai» (Cavell 1990, 77). Non meno fuori luogo appare qui una qualunque interpretazione teleologica, poiché, spiega Cavell, «nulla in Emerson è più costante del suo disprezzo

per l'idea che un certo stato di ciò che egli chiama l'io costituisca il suo ultimo stato», dal momento che è necessario pensare che

ogni stato dell'io sia, per così dire, finale: ogni stato costituisce un mondo (un cerchio, come dice Emerson) ed è uno stato che si desidera [...]. Stando a questa immagine dell'io, possiamo dire sia che il significato è sempre deferito e ugualmente che non lo è mai. (68).

Come ha ben scritto Lorenzini,

il 'me' del perfezionismo morale è [...] un me [...] di cui non si può gioire in maniera stabile come nel caso del 'vero me' degli stoici, ma che si deve al contrario creare e ricreare in permanenza. [...] Non è che circolando continuamente da un 'me' ad un altro 'me' ulteriore o più avanzato, e dunque cambiando, trasformando, metamorfizzando senza posa il proprio 'me', che' possibile 'diventare umani' ed 'essere ciò che si è'. (Lorenzini 2015, 220-1)

L'io si rivela così, in questa concezione, sempre diviso internamente, ma non in due poli contrapposti come in una sorta di personalità bipolare, quanto come continuamente attraversato, nel suo presente, da un'istanza di miglioramento, che è responsabile dei momenti di insoddisfazione che il sé prova verso se stesso rivendicando una trasformazione del soggetto nell'ottica di una perfettibilità indefinitamente perseguibile. Ora, tale dinamica essenzialmente etica possiede un valore immediatamente politico, poiché, come sottolinea Cavell, essa è costitutivamente caratterizzata da un respiro irriducibilmente individuale e comune insieme: il lavoro di perfezionamento di sé è sempre anche un lavoro di trasformazione della comunità di cui si rivendica l'appartenenza, poiché l'istanza di perfettibilità nasce da un'insoddisfazione verso ciò che si è e, di conseguenza, verso la società in cui ci si trova a far parte, e si configura come una trasformazione di sé che è anche proposta di un miglioramento comune, rivendicazione di un'altra comunità possibile. Nei termini di Emerson, l'io è sempre preso in una dialettica irrisolvibile tra un atteggiamento conformista, in cui esso tende ad appiattirsi ad una *communis opinio* in cui finisce per dissolvere la sua specificità, e un atteggiamento opposto di fiducia in sé stessi in cui si solleva dalla sua identificazione irriflessa ad una comunità che trova insoddisfacente per cominciare un lavoro su di sé che, nel trasformare se stesso, reclama di essere riconosciuto dai membri di una comunità altra e ulteriore:

lacerato tra conformismo e fiducia in se stessi [...] lo scopo del perfezionismo è di essere, attraverso una sospensione degli impegni verso la società così com'è ora e imbarcandosi in un viaggio della mente, sinceri verso se stessi, sforzarsi in direzione dell'integrità. E raggiungere l'in-

tegrità è sbattere contro ciò che è realmente comune – l'ordine dell'ordinario o del quotidiano – e che permette al sé di parlare genuinamente per gli altri e di superare l'isolamento. (Hammer 2002, 134-5)

Il perfezionismo è in questo senso, dunque, una «concomitante ricerca di sé e dell'altro» (19) che intrattiene un rapporto caratteristico con l'ordinario, con «ciò che è presso di noi» (Cavell 1990, 73): l'istanza perfezionista nasce infatti da un momento di disallineamento generale con ciò da cui si è circondati, risolto attraverso un movimento puramente orizzontale, la cui direzione «non è verso l'alto ma in avanti e in cui la meta non è decisa da nulla che possa essere rappresentato come un sole, da nulla che stia oltre il viaggio stesso» (75). È interessante notare come per Cavell il momento della conversione, in cui comincia il lavoro perfezionista su di sé, non è vissuto come un passaggio dall'incoscienza e dall'inconsapevolezza ad uno stato illuminato di piena coscienza della propria condizione, concezione che restituirebbe un'immagine probabilmente troppo semplicistica della nostra adesione alla comunità; piuttosto, il filosofo americano sottolinea come l'io sia «qualcosa che è sempre fuori da se stesso – solo che lo è, perlopiù, in modo cattivo» (73). Concependo la soggettività come un cantiere sempre aperto in cui l'attività dell'io non è guidata da alcuna fondazione né meta trascendentale, il perfezionismo conduce ad una definizione di essa come un qualcosa che si *ha* piuttosto che come un qualcosa che si *è*, e in cui, se l'atteggiamento conformista corrisponde ad un assottigliamento pressoché totale di questo spazio di lavoro – in cui la soggettività che si possiede e la comunità di cui fa parte non vengono spinte ad alcun tipo di miglioramento, in cui il grado di problematizzazione dell'ordinarietà è quasi inesistente – il gesto perfezionista corrisponde al contrario all'apertura violenta di uno scarto, una violenza del soggetto verso se stesso che, attraverso questa poderosa provocazione, rivoluziona il proprio sguardo e la propria vita: «il pensiero non inizia dal nulla; esso, per così dire, parteggia contro e assieme all'io presente e in questo modo lo costituisce» (73) e dunque «'avere' 'un' io è un processo che richiede di muoversi verso, o di allontanarci da, ciò che ci è prossimo» (77).

5 Conclusioni

Dovrebbero a questo punto risultare dimostrate le premesse da cui avevamo preso le mosse all'inizio di questo intervento: la discussione epistemologica con le posizioni scettiche costituisce, nell'itinerario filosofico cavelliano, lo spunto fondamentale per una riflessione etica e, successivamente, politica attraverso una fondamentale reinterpretazione dell'idea di limite, di manchevolezza fondamentale delle possibilità conoscitive umane. Essa porta ad una ridefinizione della soggettività umana, concepita come sem-

pre presa nel divenire del suo processo di autocostruzione radicalmente privo di termini teleologici o costanti trascendentali, che risulta propeudeutica ad un recupero della tradizione del perfezionismo che, da lascito specificamente emersoniano, viene da Cavell elevato a paradigma generale per pensare l'esperienza etica e morale: non più come insieme di dogmi e teorie a cui conformare il comportamento, ma come lavoro continuo di costruzione di sé dai risvolti immediatamente politici, poiché esso non è in alcun modo astraiabile dal contesto comunitario in cui inevitabilmente si situa. Come già sottolineavamo nell'introduzione, la traiettoria di pensiero che abbiamo descritto non è in alcun modo esaustiva di un'opera filosofica ricca, variegata e multiforme, ma costituisce a nostro avviso uno scheletro fondamentale dal quale è possibile riguardare, come da un punto di osservazione privilegiato, gli sviluppi del pensiero cavelliano nelle molteplici direzioni in cui si è finora espresso.

Bibliografia

- Cavell, Stanley [1990] (2014). *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*. A cura di Matteo Falomi. Roma: Armando.
- Cavell, Stanley [1981] (1999). *Alla ricerca della felicità. La commedia hollywoodiana del rimatrimonio*. Trad. di Emiliano Morreale. Torino: Einaudi.
- Cavell, Stanley [1979] (2001). *La riscoperta dell'ordinario*. Trad. di Barbara Agnese. Roma: Carocci.
- Cavell, Stanley (1969). *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, Stanley (1971). *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crary, Read (ed.) (2000). *The New Wittgenstein*. London; New York: Routledge.
- Donatelli, Piergiorgio (2006). *Bringing Truth Home: Mill, Wittgenstein, Cavell, and Moral Perfectionism*. Norris, Andrew John (ed.), *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 38-57.
- Hammer, Espen (2002). *Stanley Cavell. Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Cambridge: Polity.
- Lorenzini, Daniele (2015). *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Vrin
- Norris, Andrew John (2006). *Stanley Cavell and the Claim to Community*. Norris, Andrew John (ed.), *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1-18.

4 Naturalizzare

Erika Petrocchi

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Frontiere linguistiche tra 'normale' e 'patologico' Il caso della Lingua dei Segni Italiana

Erika Petrocchi

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The current process of marginalisation involving Italian Sign Language (LIS) is a socio-political process the roots of which are not limited to scientific findings concerning deafness. This makes possible a comparison between the results of the most significant scientific studies on deafness with the ongoing progressive LIS marginalisation. Such a comparison represents an occasion to reflect upon the boundary often instituted by the oralist discourse as well as by medical practitioners and professionals between supposedly 'healthy', hearing people on the one hand and people who have a 'medical condition', that is, deaf people, as a conceptual – and not natural, although naturalised – construction.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Sordità e linguaggio. – 3 L'italiano non standard dei sordi. – 4 Frontiere linguistiche tra 'normale' e 'patologico'. Il caso della Lingua dei Segni Italiana. – 5 Conclusioni.

Keywords Italian Sign Language (LIS). Linguistic barriers. Cochlear implant. Clinical Linguistics. Linguistics for deafness.

1 Introduzione

Il presente contributo ha lo scopo di articolare il tema centrale del 'confine' a partire da alcune riflessioni su quello che qui si definisce un processo di 'marginalizzazione' della Lingua dei Segni Italiana (LIS), all'interno della nostra società. Per 'marginalizzazione', nel nostro caso specifico, si intende quel processo per il quale, nonostante la necessità del provvedimento legislativo con cui si chiede, in accordo con l'art. 21 della Convenzione ONU (Organizzazione delle nazioni Unite) sui Diritti delle Persone con Disabilità,¹ che la Repubblica italiana riconosca la Lingua dei Segni, ancora lo Stato italiano non ha provveduto a riconoscere la LIS.² E questo nonostante


1 Convenzione del 2006, ratificata dall'Italia nel 2009 (l. n. 18, 3 marzo 2009).

2 In Europa Austria, Finlandia e Portogallo, hanno riconosciuto la propria lingua dei segni nazionale a livello costituzionale; Belgio, Repubblica Ceca, Cipro, Estonia, Francia, Germania, Gran Bretagna, Grecia, Lettonia, Lituania, Romania, Slovacchia, Slovenia, Spa-

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-11 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-11

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

tutte le ricerche linguistiche e psicolinguistiche condotte sulla LIS negli ultimi trent'anni document[i]no ampiamente, sulla base di dati empirici, che la LIS, al pari di tutte le altre lingue dei segni del mondo indagate fino a oggi, possiede le caratteristiche strutturali proprie di un sistema linguistico.³

Il motivo principale per cui si tenta l'impresa è che tale processo di 'confinamento' coinvolge materialmente un insieme di soggetti (parlanti la lingua dei segni in questione, i Sordi⁴) cui è negata la libertà di autorappresentarsi, a fronte di una richiesta esplicita e di una lotta politica realmente in atto, in cui gli stessi sono impegnati. Il secondo motivo è che si ritiene che il caso della marginalizzazione della LIS costituisca un *exemplum* a partire dal quale è possibile proporre una riflessione sul processo di istituzione di un confine come dispositivo in senso foucaultiano, cioè rete che si stabilisce tra «un insieme di elementi assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche».⁵ Come nota Agamben (2006, 19), «Il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere. Per questo i dispositivi devono sempre implicare un processo di soggettivazione»: I dispositivi hanno la capacità di «catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le

gna, Svezia e Ungheria hanno specifiche leggi per il riconoscimento della propria lingua dei segni nazionale (Wheateley, Pabsch 2010).

3 Cf. *Per un pieno riconoscimento della Lingua dei Segni Italiana*, <http://www.lissubito.com/wp-content/uploads/2011/05/lettera-supperto-CNR.pdf> (2017-04-09).

4 Si definiscono Sordi con la 'S' maiuscola quei soggetti considerati in quanto appartenenti a una cultura Sorda, mentre si definiscono sordi con la 's' minuscola i soggetti considerati dal punto di vista del solo deficit uditivo e/o della sola condizione clinica (Woodward 1972; Padden, Humphries 1988; Ladd 2003). Si aggiunge che occorre non ignorare la significativa presenza, all'interno della comunità Sorda, di udenti segnanti quali familiari, assistenti alla comunicazione, interpreti, studenti di LIS e talvolta professionisti come logopedisti, psicologi, psicoterapeuti ecc.

5 Foucault (1994, 299) citato in Agamben (2006, 6). Si definisce qui il termine 'discorso' inteso nell'accezione foucaultiana, che riutilizzeremo nel corso della nostra trattazione. Con 'discorso' Foucault intende un sistema eterogeneo di concetti, valutazioni, procedure d'osservazione e modalità d'enunciazione, il quale fa parte di una più ampia rete di pratiche linguistiche (pratiche di discorso). Queste pratiche discorsive, di cui i dispositivi si avvalgono e che i dispositivi controllano e redirezionano, conseguono precisi effetti di verità 'ritagliando' e 'significando' determinate aree del sapere così da costruirne l'oggetto - la malattia per la medicina, la follia per la psichiatria -, e provvedere a individuare un dispositivo istituzionale all'interno del quale l'oggetto del sapere stesso può diventare anche l'oggetto di una prassi determinata (disciplinare, coercitiva, terapeutica, educativa, ecc.) - l'ospedale, il manicomio. Per un chiarimento del concetto di 'discorso', si veda Foucault 2004.

condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi», facendo di questi ultimi dei soggetti (Agamben 2006, 21-2). Nella fattispecie, tenderemo qui di mostrare che ciò che induce alla definizione di 'sordo' e 'udente', e al collasso di questi termini rispettivamente nelle categorie apparentemente naturali di 'malato' e 'sano', è appunto questo ordine di processi soggettivanti, per la qual cosa il caso della marginalizzazione della LIS si rivela essere l'esito del processo di istituzione di un confine tra 'normale' e 'patologico': In Italia il soggetto sordo segnante lotta per l'ottenimento di un'identità non patologica e per il riconoscimento ufficiale della Lingua dei Segni Italiana (LIS), al contempo la legge definisce e riconosce i sordi solo in quanto disabili e la LIS solo in quanto ausilio e strumento di supporto al disabile 'non udente'.⁶

A nostro avviso, il processo di marginalizzazione della LIS di cui qui si tratta è un processo di ordine politico-sociale che non affonda le proprie radici esclusivamente in una serie di verità scientifiche in materia di studi sulla sordità e sulla LIS; si tratta piuttosto di un dispositivo di confinamento utile a una attività di governo che, in questo senso, «non ha alcun fondamento nell'essere» (Agamben 2006, 19). Ciò risulta chiaro dalla lettura dei verbali della XII Commissione Affari Sociali della Camera dei Deputati (seduta del 03 maggio 2011), la quale ha discusso la proposta di legge C. 4207 per il riconoscimento della LIS (corsivo mio):⁷

La proposta di legge approvata dal Senato [C. 4207] privilegia in modo

6 Si noti che la battaglia politica per il riconoscimento della LIS di cui si tratta nel presente contributo passa, come ogni battaglia politica che possa dirsi tale, anche attraverso uno scontro lessicale, definitorio. Secondo Petitta (2012, 173) «La sordità va affrontata [...] come una questione di linguaggio non solo per i problemi di acquisizione, comprensione, espressione, esercizio e uso della lingua (parlata e, in molti casi, segnata), ma soprattutto come attenzione talvolta morbosa rivolta all'uso delle parole da parte della comunità sorda e di quella scientifica». Effettivamente le proteste in tal senso della comunità Sorda e della comunità scientifica, hanno portato addirittura alla promulgazione di una legge, la n. 95 del 20 Febbraio 2006, appositamente dedicata a normare l'uso della parola 'sordo' e a vietare l'impiego della parola 'sordomuto'. La locuzione 'non udente', cui qui si fa riferimento, è considerata comunemente l'alternativa *politically correct* del termine 'sordo', reputato offensivo. Tuttavia, tale espressione è osteggiata, per contro, dai Sordi dal momento che questa si configura come una definizione in negativo, che contrasta con la volontà della comunità Sorda di identificarsi in una visione positiva della propria condizione. Come registra Petitta (2012) le occorrenze del termine 'non udente' non sembrano essere quantitativamente significative (per lo meno per quel che concerne i dati presi in considerazione dalla stessa autrice, ovvero gli articoli pubblicati da *Corriere della Sera*, *Stampa* e *Repubblica* tra il 1 gennaio 1992 e il 30 settembre 2012), tuttavia occorre non dimenticare che la locuzione apparentemente neutra di 'non udente' si presta ad un uso meccanico, superficiale e che, nella percezione dei Sordi, tale definizione in negativo resta qualitativamente significativa.

7 Cf. *Bollettino delle giunte e delle commissioni parlamentari*, 474, 03 maggio 2011, 116-8, scaricabile all'indirizzo http://www.camera.it/_dati/leg16/lavori/Bollet/201105/0503/pdf/intero.pdf, (2017-04-09).

unilaterale *la cosiddetta lingua dei segni*, che sarebbe più corretto definire come linguaggio o tecnica comunicativa mimico-gestuale.⁸

Il progresso tecnologico rende oggi disponibili strumenti e dispositivi che possono *rendere non più indispensabile il ricorso al linguaggio mimico-gestuale da parte dei soggetti non udenti*. Inoltre, a fronte delle molteplici e diverse istanze provenienti nel mondo associativo in ordine al progetto di legge in esame, occorre contemperare le esigenze di quanti intendano o debbano necessariamente fare ricorso al *linguaggio mimico-gestuale*.⁹

Addirittura l'onorevole Rondini sostiene la

Necessità di modificare l'impostazione del provvedimento trasmesso dal Senato [la proposta di legge C. 4207], a cominciare dal riferimento alla *lingua dei segni, che sarebbe più corretto definire altrimenti, come linguaggio o tecnica comunicativa*.¹⁰

Il discorso giuridico che ha il compito di legiferare relativamente al riconoscimento della LIS in Italia, non pare conferire sufficiente autorevolezza agli studi prodotti dalla linguistica (non ultimi quelli condotti sulla grammatica della LIS) a partire dalla fine degli anni Ottanta, secondo i quali è ormai fuori discussione il fatto che la Lingua dei Segni Italiana sia da considerarsi una lingua storico-naturale a tutti gli effetti.¹¹ Pertanto, lo scopo del presente articolo è quello di mettere a diretto confronto i risultati delle ricerche scientifiche più significative nell'ambito degli studi sulla sordità, specialmente per quel che concerne l'otorinolaringoiatria, la linguistica per la sordità, la linguistica teorica e la linguistica clinica, con il procedere del fenomeno socio-politico della 'marginalizzazione' della LIS, con l'obiettivo di studiare quanto questo sia da imputarsi alla forza della filosofia oralista che si è imposta a seguito del *Congresso Internazionale*

8 Si cita qui l'intervento dell'On. Binetti, *Bollettino delle giunte e delle commissioni parlamentari*, 474, 3 maggio 2011, 116.

9 Intervento dell'on. Molteni, *Bollettino delle giunte e delle commissioni parlamentari*, 474, 03 maggio 2011, 116.

10 *Bollettino delle giunte e delle commissioni parlamentari*, 474, 3 maggio 2011, 117.

11 Tra i tanti studi importanti sulla grammatica della LIS segnaliamo qui fra le collettanee Bertone, Cardinaletti 2009; Cardinaletti, Cecchetto, Donati 2011; Caselli, Maragna, Volterra 2006; Bagnara et al. 2008; Branchini, Cardinaletti 2016. Tra le monografie introduttive Volterra 2004; Russo Cardona, Volterra 2007; Bertone 2011.

per il miglioramento della sorte dei Sordomuti del 1880.¹² Questo perché, come vedremo, sono le posizioni oraliste quelle che più discutono, ad oggi, lo statuto di lingua storico-naturale della LIS. Nello specifico, il vaglio della frontiera tra 'normale' e 'patologico' che qui si tenta, è motivato dall'ipotesi che la forza di tale discorso oralista sia legata a doppio filo con l'autorevolezza delle istituzioni che lo supportano, ovvero le professioni mediche (Trovato 2014, 462) e, di conseguenza, le professioni sanitarie.¹³

Come è noto, secondo una prospettiva oralista, in Italia, si ritiene che per garantire ai bambini e agli adulti sordi piena inclusione sociale e un positivo sviluppo del concetto di Sé, siano necessari esclusivamente una protesizzazione precoce e un percorso logopedico intensivo, volto ad apprendere solo la lingua vocale.¹⁴ Il metodo oralista puro esclude in assoluto la LIS, specialmente durante le prime fasi della rieducazione linguistica del paziente sordo. Parte della comunità scientifica, tuttavia, ritiene che la percezione uditiva cui si approda dopo la protesizzazione o l'attivazione dell'impianto cocleare

Non [sia] garanzia di un pieno accesso alla vita sociale, né di un positivo sviluppo di Sé e questo non solo perché permangono differenze rispet-

12 Il *Congresso Internazionale per il miglioramento della sorte dei Sordomuti*, che si è riunito a Milano tra il 6 e l'11 settembre 1880, noto semplicemente come 'Congresso di Milano', ha rappresentato una svolta nell'educazione dei sordi. A seguito di quel Congresso infatti si è affermata come filosofia da preferirsi nell'ambito della riabilitazione al linguaggio del soggetto sordo, quella oralista. Il Congresso ha cioè sancito come il metodo orale puro dovesse essere preferito e come la lingua segnata dovesse essere bandita dall'insegnamento. Si veda a proposito quanto afferma Maragna (2014, 446): «Da noi [...] l'uso dei segni a scuola si è bruscamente interrotto per un secolo, dal 1880 - data del famoso e famigerato Congresso di Milano in cui si vietarono i segni a scuola - fino agli anni Ottanta del Novecento quando le ricerche condotte presso l'Istituto di Psicologia del CNR (oggi denominato Istituto di Scienze e Tecnologie della Cognizione) dimostrarono non solo che questi segni erano una vera e propria lingua, ma anche la validità del loro uso in logopedia e a scuola».

13 L'on. Binetti nella già citata seduta della XII Commissione Affari Sociali della Camera dei Deputati (http://www.camera.it/_dati/leg16/lavori/Bollet/201105/0503/pdf/intero.pdf, 116 (2017-04-09)) sostiene che «sia senz'altro giusto tutelare e sostenere quanti scelgono di fare ricorso al linguaggio mimico-gestuale, senza tuttavia penalizzare altre tecniche di comunicazione, né quanti operano per favorirne lo sviluppo, come ad esempio i molti logopedisti specializzati in questo tipo di tecniche».

14 «Con l'avvento degli impianti cocleari il baricentro della rieducazione dei bambini sordi è tornato sull'apprendimento del linguaggio verbale e pur essendo aumentata la tolleranza nei confronti della scelta delle strategie adatte, senza aderire rigidamente a un metodo unico e strettamente predefinito, si va affermando una tendenza che in molti hanno definito di *neo-oralismo*. I singoli logopedisti, secondo il proprio bagaglio di esperienze, tendono a considerare l'investimento sugli aspetti uditivi come prioritario, con conseguente scelta privilegiata per un'educazione-abilitazione prevalentemente orale» (Aimar, Schindler, Vernero 2009, 4).

to alla percezione uditiva di una persona udente,¹⁵ bensì perché molto altro è indispensabile per il benessere psicologico dell'individuo in età evolutiva e adulta, risorse che molti trovano nella LIS.¹⁶

La sordità, se presente sin dalla nascita o dai primi anni di vita, colpisce l'individuo non solo sul piano sensoriale, ma prevalentemente nella sua dimensione interazionale, nella possibilità di apprendere e integrarsi. Vi è una sovrapposizione tra l'elemento patologico e l'elemento sociale tale da rendere difficile il ricondurre la sordità a un'unica matrice:

Si tratta di uno stato patologico affrontabile con strumenti medici, o di un 'dramma' socioculturale legato ai problemi di integrazione di una minoranza? (Russo Cardona, Volterra 2007, 16)

La deprivazione sensoriale impedisce ai sordi di 'essere parlati' dal Mondo degli Udenti (Lane 2005), ovvero impedisce loro di essere l'oggetto su cui gli enunciati degli altri agiscono – ad esempio, enunciati del tipo «'devi essere così' per essere accettato» (Massoni 2005, 14). Questo non permette un'integrazione completa e precoce dei sordi nella società udente. Essi sono impossibilitati pertanto a dotarsi (tempestivamente, per così dire) di un'identità conforme ai dettami della cultura dominante. Questo vuoto lascia lo spazio, qualora il sordo abbia una lingua madre che possa permetterlo (la lingua segnata), per la definizione di un'identità altra, ovvero per la definizione di norme sociali alternative, le quali possono permettere l'esistenza di una comunità alternativa, appunto, nella quale il sordo possa integrarsi senza riserve. Da qui l'importanza di una lingua dei segni riconosciuta a livello istituzionale, che possa fungere da mezzo utile a «vivere la propria diversità non come un *deficit*, ma come un diverso tipo di 'identità'» (Russo Cardona, Volterra 2007, 17), ovvero che possa configurarsi come mezzo utile alla costruzione di una 'cultura propria', a partire dalla quale sviluppare un confronto in positivo, paritario, con la comunità udente.¹⁷

15 Secondo i dati a disposizione, l'implantologia cocleare non garantisce ancora quella che si potrebbe definire una *restitutio ad integrum* dell'udito (Guerzoni et al. 2008; Cuda 2008).

16 Cf. *Lettera aperta degli psicologi a sostegno della Lingua dei Segni Italiana (LIS)*, <http://www.lissubito.com/lettera-aperta-degli-psicologi-a-sostegno-della-lingua-dei-segni-italiana-lis/> (2017-04-09).

17 Come ha affermato il presidente dell'Ente nazionale Sordi (ENS) Giuseppe Petrucci, in occasione della polemica con la FIADDA (Famiglie italiane associate per la difesa dei diritti degli audiolesi) scaturita a seguito della promozione dell'introduzione dei *GoogleGlass4LIS* al Museo Egizio di Torino: «Che la stragrande maggioranza della popolazione sorda italiana utilizzi la LIS per comunicare è un fatto ed è un dato difficilmente oppugnabile, anzi è inoppugnabile [...] L'italiano è certamente la lingua anche delle persone sorde, ma essendo una lingua verbale essa non consente loro un accesso paritario alla comunicazione, e quindi

L'istituzione del confine tra 'normale' e 'patologico' che qui si intende studiare, ha a che fare con un insieme massimamente eterogeneo di elementi. È, pertanto, allo scopo di rendere conto di tale eterogeneità, e dell'«elemento storico»¹⁸ (Agamben 2006, 10-1) di cui questa consta, che si confronteranno contributi scientifici diversi sia per ambito disciplinare (filosofia, filosofia della medicina, linguistica, psicolinguistica, otorinolaringoiatria, logopedia, psicologia) che per temi trattati (difficoltà linguistiche in produzione e comprensione di Sordi segnanti madrelingua LIS, portatori di impianto cocleare e protesizzati; differenti moduli della grammatica quali sintassi, semantica e pragmatica; analisi cross-linguistiche che coinvolgono lingue orali e lingue segnate differenti), in linea con gli intenti di interdisciplinarietà che hanno animato il seminario *Confine, Limite, Soglia*, di cui il presente volume rappresenta un naturale proseguimento. Si noti che la questione identitaria Sorda interessa essenzialmente i soggetti con ipoacusie severe e profonde, occorse prima dello sviluppo linguistico, soggetti che saranno pertanto quelli cui si farà riferimento, essenzialmente, con i termini 'sordo/Sordo', nel presente lavoro; questo perché il problema principale per il soggetto sordo/Sordo è il mancato accesso all'input linguistico verbale e la conseguente mancata acquisizione spontanea e precoce della lingua orale, la quale determina l'impossibilità di entrare in relazione con gli altri e, in generale, con contenuti adatti alla propria età. Nelle ipoacusie severe non si percepiscono la maggior parte dei suoni linguistici a livello di conversazione e sono presenti gravi problemi di acquisizione fonologica, possibili ritardi di linguaggio e di apprendimento. Nelle ipoacusie profonde non viene percepito alcun suono linguistico e ambientale; non si è in grado di udire la parola in modo sufficiente e le abilità discriminative sono molto ridotte (Hammer 2010).

Il presente contributo non ha l'obiettivo di fornire una revisione completa della letteratura scientifica esistente in materia di Sordità/sordità, nè si prefigge l'obiettivo di analizzare il problema socio-politico dell'opposizione *Deafhood/deafness* nel suo complesso. Si tenterà qui, piuttosto, di proporre una riflessione sul tema del confine tra 'normale' e 'patologico' nella declinazione particolare della coppia Sordità/sordità, a partire dalla messa in discussione dell'esistenza di una frontiera 'naturale' atta a separare sani/normoudenti e malati/sordi segnanti, consapevoli che «Ciò che

la piena integrazione nella società; in Italia, come nel resto del Mondo, si è sviluppata nel corso del tempo la Lingua dei Segni che consente ai sordi pari opportunità e reale inserimento sociale» (<http://www.comune.torino.it/pass/sensoriali/2013/12/11/google-glass-4-lis-al-museo-egizio-di-torino-continua-la-polemica-tra-ens-e-fiadda/>) (2017-04-09).

18 Si fa qui riferimento al concetto di 'elemento storico' inteso come «l'insieme delle istituzioni, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretizzano le relazioni di potere» (Agamben 2006, 10-1), allo scopo di sottolineare la capacità che i dispositivi hanno di agire, in modi concreti, nei meccanismi del potere.

di comune si individua nei diversi significati attribuiti oggi o in altri tempi al concetto di malattia è il fatto di essere un giudizio di valore virtuale» per la qual cosa compito della medicina è quello di «determinare quali siano i fenomeni vitali in occasione dei quali gli uomini si dicono malati» (Canguilhem 1994, 74).

2 Sordità e linguaggio

Il soggetto sordo si trova a dover affrontare lo sviluppo linguistico in una condizione di acquisizione anomala a causa dell'assenza di udito (Maragna 2000); l'unico problema causato dal deficit acustico sarà relativo all'acquisizione della lingua orale, veicolata attraverso il canale fonico-acustico. La letteratura ha evidenziato che in caso di patologie linguistiche legate alle sole difficoltà sociali o carenze sensoriali si riscontra uno sviluppo normale delle altre abilità cognitive. Nei bambini sordi il supporto naturale allo sviluppo linguistico è perfettamente integro (Bertone, Volpato 2009, 2012), ciò è dimostrato dalla intatta capacità che i bambini sordi mostrano nell'acquisire, fin dalla nascita, in modo naturale e spontaneo, la lingua dei segni, laddove siano stati esposti adeguatamente all'input linguistico segnato, veicolato attraverso il canale visivo-gestuale, integro. Grazie a ciò, possiamo affermare con sicurezza che il modulo linguistico (Chomsky 1980; Curtiss 2010) non risulta compromesso nel soggetto sordo. Per il sordo la difficoltà risiede essenzialmente nell'impossibilità di processare l'informazione fonologica, per la qual cosa questi non riesce a procurarsi una quantità di dati sufficienti ad apprendere le proprietà lessicali e funzionali della lingua orale della comunità udente cui appartiene (Volterra et al. 2001). Il sordo si trova, pertanto, esposto tardivamente all'input linguistico verbale (Low et al. 2008; Kral, O'Donoghene 2011; Meinzen-Derr et al. 2011; Cuda 2008):¹⁹ il ritardo nell'esposizione all'input contrasta con la fisiologica necessità per l'uomo di rispettare i 'periodi sensibili' oltre i quali l'acquisizione linguistica non sembra più essere possibile. Si noti che le abilità percettive dei bambini sono molto precoci; già durante l'ultimo trimestre di gravidanza il sistema uditivo del feto è in grado di reagire alla voce della madre (Querleu, Renard, Versyp 1981). Inoltre, fin dai primi giorni di vita il neonato dimostra di distinguere le voci umane da altri rumori ambientali (Singh, Morgan, White 2004). Come è chiaro, vi è un'evidente sproporzione tra l'input linguistico ricevuto da un sordo (con sordità congenita severa o profonda) e quello ricevuto da un bambino udente, soprattutto durante la fase 'prelinguistica', nella quale il bambino ha ac-

19 Secondo recenti studi, è da considerarsi tardiva una diagnosi di sordità che perviene dopo il terzo mese di vita. Per tardiva si intende una diagnosi che, pervenendo troppo in ritardo, preclude ai bambini ipoacusici buone opportunità di vita (Kral, O'Donoghene 2011, 1446).

cesso a informazioni prosodiche fondamentali per la segmentazione del parlato e la percezione di certe proprietà strutturali della lingua. Secondo Kelly (1996) anche le categorie grammaticali sarebbero caratterizzate da aspetti fonologici asimmetrici che potrebbero fungere da indici prosodici utili alla classificazione delle parole. Sembrerebbe inoltre emergere una preferenza dei bambini molto piccoli per la predisposizione di pause in corrispondenza dei confini sintattici più tipici della propria lingua, dato che ha portato Spelke (1979) a ipotizzare un ruolo degli indici prosodici nell'apprendimento della sintassi, cui i bambini sarebbero sensibili già tra i 6 e i 10 mesi. Si noti, infine, che secondo alcuni studi le informazioni prosodiche sono fondamentali ai fini della segmentazione del flusso fonico in parole, nei sintagmi temporali delle informazioni semantiche (le quali permettono di sfruttare dei principi di categorizzazione innati per assegnare 'etichette' linguistiche agli oggetti) e, infine, per la segmentazione delle informazioni pragmatiche, le quali permetterebbero al bambino di associare il significante al significato in un particolare contesto di riferimento (Lindblom 2000; Studdert-Kennedy 2000; Giraud, Poeppel 2012; Poeppel, Idsardi, van Wassenhoeve 2008; Brandi 2003, 2004). È chiaro come sia fondamentale, per il bambino, avere la possibilità di entrare in contatto (almeno) fin dalla nascita con l'input linguistico, sia esso segnico o verbale, nella modalità per lui accessibile, per poter innescare il processo di acquisizione linguistica. Come sappiamo, nel caso dell'apprendimento di una lingua orale da parte del bambino sordo, al quale è precluso l'accesso all'informazione fonologica segmentale e sovrasegmentale, una diagnosi precoce dell'ipoacusia e una correzione protesica tempestiva possono incidere in modo notevole sullo sviluppo della lingua (Cuda 2008; Cuda et al. 2014). Nel caso dell'acquisizione di una lingua segnata, invece, l'input acustico non è necessario, essendo sostituito completamente dall'input linguistico visivo (Caselli et al. 1994; Caselli, Ossella, Volterra 1984; Caselli, Massoni 1995; Caselli, Rinaldi 2010; Newport, Supalla 1989).

3 L'italiano non standard dei sordi

La letteratura sulle difficoltà linguistiche dei soggetti con deficit uditivo, in italiano, è vasta;²⁰ secondo molti studi, in riferimento ai soggetti sordi con protesi acustica convenzionale, le difficoltà dei soggetti sordi, in produzione e comprensione, interessano il modulo morfosintattico della

²⁰ Taeschner et al. 1998; Caselli et al. 1994; Rampelli 1989; Emiliani et al. 1994; Ajello et al. 2001; Bigoni et al. 2003; Franchi 2004; Volpato 2008; Bertone, Volpato 2009; Rinaldi, Caselli 2009; Volpato, Adani 2009; Volpato 2010, 2011, 2012; Volpato, Vernice 2014; Bertone et al. 2011.

grammatica.²¹ Possiamo dire lo stesso per i soggetti sordi con impianto cocleare (Guasti et al. 2012; Volpato 2012; Volpato, Vernice 2014), per quelli che hanno raggiunto un'ottima competenza in italiano (Volterra, Bates 1989), per i sordi segnanti LIS nativi (Bertone et al. 2011) e indipendentemente dall'età anagrafica (Beronesi, Volterra 1986; Rampelli 1989; Caselli et al. 1994). La letteratura rileva che i soggetti sordi compiono essenzialmente i medesimi 'errori', i quali si dimostrano così regolari, e coerenti ai principi della Grammatica Universale (GU), in produzione, da poter essere ragionevolmente definiti come forme non standard, piuttosto che semplici 'errori' (Chesi 2006). Inoltre, è stato riscontrato che tali forme non standard, sono tipiche della sola popolazione sorda plausibilmente, dal momento che non si riscontrano nelle produzioni linguistiche di altre popolazioni (Chesi 2006). La ricerca ha evidenziato, inoltre, un ulteriore dato importante: Nonostante il soggetto sordo possa raggiungere una buona competenza in italiano (Radelli 1998), intesa come un'elevata consapevolezza delle regole, egli comunque continua a commettere errori a livello di accesso immediato. In letteratura, oltre all'impossibilità del soggetto sordo di superare i 3/4 di forme prodotte e comprese correttamente (Caselli et al. 1994) si è evidenziato, inoltre, come sia difficile riabilitare un sordo anche a causa della difficoltà di individuare tutti i fattori che impediscono il normale sviluppo linguistico: Non sembrano variabili univocamente determinanti né il grado di perdita uditiva, né l'epoca di insorgenza della sordità, né l'età di protesizzazione, né le metodologie d'intervento riabilitative, il tipo di scuola frequentato o il grado di scolarizzazione dei genitori; inoltre, nonostante la stimolazione adeguata in famiglia sembri giocare un ruolo importante ai fini del raggiungimento di risultati migliori, così come la continuità della terapia riabilitativa e la collaborazione tra scuola e terapeuta, ancora non si è arrivati a una riabilitazione linguistica completa, se non in casi di soggetti con impianto cocleare impiantati precocemente (Caselli 2014, Pavani 2014).

Alla luce dei dati forniti nel presente paragrafo, non sembra irragionevole accogliere la proposta di Chesi (2006), secondo la quale il bambino sordo oralizzato parla di fatto, nella maggioranza dei casi, una lingua verbale diversa (non standard) da quella della comunità udente in cui è nato, a causa di una differente parametrizzazione dell'input linguistico.²²

21 Volterra, Bates 1989; Franchi 1998, 2004; Radelli 1998; Fabbretti, Volterra, Pontecorvo 1988; Chesi 2006; Fabbretti 2000; Volterra, Bates 1998, 1999; Franchi 1999, Radelli 1998; McAfee, Kelly, Samar 1990. Più di recente Gazzeri 2012.

22 L'acquisizione di una lingua comporta la fissazione di parametri della grammatica universale: Tra i meccanismi linguistici generati dalla mente, un insieme di regole universali determinatesi nel corso dell'evoluzione umana e immagazzinate nel cervello (grammatica mentale), il parlante seleziona quelli che si conformano alla lingua alla quale viene esposto (Bertone, Volpato 2012).

Infatti, nonostante in letteratura si parli di ritardo di acquisizione linguistica per quel che riguarda il bambino ipoacusico (Bertone, Volpato 2009; Bertone et al. 2011) e lo si faccia a ragione, dato che le tappe dell'acquisizione risultano essere effettivamente le stesse sia in soggetti sordi che in normoudenti (Caselli et al. 2006, Marshark 2009), si deve tenere anche conto del fatto che questo ritardo appare impossibile da recuperare completamente. Anche nel caso di soggetti sordi con impianto cocleare (IC), notiamo che le performance migliori sono legate all'età uditiva del soggetto (Guasti et al. 2012). Si noti che gli studi a livello internazionale sull'uso dell'IC si sono concentrati prevalentemente sulla percezione uditiva (Nicholas, Geers 2007), mentre sono ancora poche le ricerche sulle competenze grammaticali dei bambini con IC. Ciò che ad oggi si rileva è che i bambini con IC raggiungono talvolta, per quel che riguarda l'aspetto lessicale, livelli paragonabili a quelli dei coetanei normoudenti (Caselli et al. 2012). Tuttavia, l'utilizzo dell'IC non sempre riesce a far fronte alla mancata esposizione all'input linguistico nei primi mesi e anni di vita (Kral, O'Donoghene 2011): in casi come questi, i bambini portatori di IC mostrano un ritardo nell'acquisizione linguistica rispetto ai bambini di pari età cronologica, sebbene spesso siano al pari dei bambini con la stessa età uditiva (Caselli et al. 2012). Le difficoltà restano evidenti per quel che concerne il modulo morfosintattico (Verbist 2010; Szagun 2004); la comprensione e produzione delle frasi relative (Volpato, Adani 2009; Volpato 2010, 2011, 2012);²³ l'accordo nel dominio frasale (Volpato, Adani 2009; Volpato 2010, 2012) e nel sistema nominale (Szagun 2004; Tur-Kaspa, Dromi 1998). Anche recenti ricerche in campo clinico dimostrano che il 60% dei bambini portatori di IC continua ad avere difficoltà in sintassi, semantica e pragmatica, nonostante i miglioramenti riscontrati, anche a dieci anni dall'impianto e anche qualora il soggetto sia stato esposto adeguatamente a un ricco input linguistico e supportato da famiglia e terapeuta (Cuda 2008; Cuda et al. 2014; Geers et al. 2009). I bambini impiantati precocemente mostrano performance migliori nei compiti di lettura rispetto ai bambini sordi non impiantati di pari età cronologica (Archbold et al. 2008; Jonhson, Goswami 2010), tuttavia l'IC non garantisce lo sviluppo di *academic skills* paragonabili a quelle dei coetanei normoudenti (Marshark, Wauters 2008; Mohr et al. 2010; Schroeder et al. 2006; Damen et al. 2007; Castellanos et al. 2015; Sarant et al. 2015). Dunque, i sordi difficilmente potranno accedere ad una competenza nativa nella lingua orale della comunità udente di cui fanno parte, mentre nessun ritardo linguistico o cognitivo è direttamente causato dalla sordità in se stessa, non associata ad altre patologie (Bertone, Volpato 2012). Ciò non significa

23 Gli studi di Volpato (2010, 2012) e Volpato e Adani (2009) hanno mostrato che i bambini con IC, per quel che concerne le frasi relative, si differenziano in maniera statisticamente rilevante anche dai bambini di pari età linguistica e uditiva.

che il bambino sordo sia impossibilitato ad apprendere una lingua orale, bensì che il necessario addestramento esplicito e sistematico cui il bambino ipoacusico deve essere sottoposto (Aimar, Schindler, Vernerio 2009), non garantisce né un processo di acquisizione linguistica spontaneo né il raggiungimento di una competenza nativa per quel che concerne la lingua orale, al contrario di quel che accade per la lingua segnata.²⁴ Le lingue dei segni sono lingue storico-naturali a tutti gli effetti, con una grammatica pienamente articolata (Caselli et al. 2006; Emmorey 2002; per una sintesi cf. Russo, Cardona 2007). Inoltre, l'acquisizione della lingua dei segni avviene seguendo le stesse tappe che caratterizzano l'acquisizione tipica della lingua orale (Newport, Supalla 1989; Caselli et al. 1994, 2006). L'acquisizione della lingua orale, al contrario, per il soggetto sordo è estremamente difficoltosa, a causa del ritardo con il quale questi entra in contatto con l'input acustico, che si rivela sempre depauperato, anche dopo l'attivazione dell'IC, poiché la permanenza di evidenti difficoltà nel padroneggiare alcune proprietà della lingua, come ad esempio i pronomi clitici, induce a constatare che nonostante l'impianto migliori l'accesso ai suoni, non pare, d'altra parte, sovrapporsi completamente all'udito naturale. Come nota Pavani (2014, 454)

[...] anche un impianto cocleare effettuato entro i primi due anni di vita non garantisce che le abilità linguistiche si svilupperanno nel bambino impiantato come nel bambino udente (Caselli et al., 2012; Duchesne et al., 2009; Rinaldi et al., 2013). Ad esempio, una ricerca italiana condotta da Cristina Caselli, Sandro Burdo e colleghi (2012) ha mostrato come bambini con impianto cocleare abbiano prestazioni simili ai coetanei udenti nella produzione di parole, ma mostrino maggiori difficoltà rispetto agli udenti nella comprensione di parole, nella comprensione grammaticale e nella produzione grammaticale - tutti aspetti fondamentali della piena competenza linguistica. Anche nell'era degli impianti cocleari, dunque, il rischio al quale è esposto un bambino che nasce con una grave disabilità uditiva è la mancata acquisizione piena del linguaggio.

24 Come è noto, esistono casi in cui le famiglie composte da genitori e figli sordi - in generale, si noti che i sordi nati da genitori sordi rappresentano il 5% della popolazione con sordità (Valeri 2014) - optano per l'utilizzo della sola lingua orale (l'italiano) come mezzo di comunicazione privilegiato. Esistono figli di sordi portatori di IC. Non si dimentichi, per inciso, che la maggioranza dei sordi in Italia è bilingue (Petrucci, Zuccalà 2014). Non è nostra intenzione appiattare la tridimensionalità delle scelte educative possibili per la famiglia del soggetto sordo, quanto piuttosto sottolineare, aldilà della varietà di scelte virtualmente libere, la realtà per la quale, indipendentemente dalle evidenze scientifiche oggi disponibili, «la LIS fa ancora paura. [...] Resta [...] il fatto che non è facile per una famiglia udente fare la scelta del bilinguismo (parole e segni) perché sentire il proprio bambino parlare - anche se stentatamente - significa in qualche modo vedere la normalità, mentre vedere il proprio figlio segnare vuol dire sottolinearne la diversità» (Maragna 2014, 447).

Questo perché gli impianti cocleari possono favorire l'acquisizione del linguaggio orale, ma non offrono garanzie a priori che questa acquisizione si realizzerà in maniera completa e comparabile a quanto accade nel bambino udente.

Infine, non possiamo eludere il fatto che ogni campione sperimentale analizzato in letteratura è caratterizzato da una variabilità individuale altissima, difficilmente predittibile (Geers et al. 2011; Peterson et al. 2010; Venail et al. 2010). Questo perché

con i bambini sordi [soprattutto in casi di sordità prelinguale] protesi precocemente, e ancor più con i bambini portatori di impianto cocleare, risulta di fondamentale importanza effettuare precocemente e in modo continuativo e regolare una stimolazione uditiva basata sulla capacità uditiva residua, variabile da caso a caso, e sull'educazione percettivo-uditiva, sempre possibile, ma con margini di educabilità molto variabili relativi al bambino in questione. (Aimar, Schlinder, Vernero 2009, XI)

La qualità di questo 'allenamento', dunque, non può essere in alcun modo pensata come 'scollegata' dalla capacità uditiva residua, dai margini di educabilità variabili da soggetto a soggetto e dall'indole del piccolo paziente, dal momento che a quest'ultimo è richiesta la partecipazione attiva al processo di rieducazione al linguaggio, per un lasso di tempo «che prevede tempi lunghi, a volte anche oltre il decennio» (Massoni 2005); né si può fare a meno di considerare le molteplici variabili in gioco, dal momento che l'intervento con i bambini sordi prevede l'interazione di una pluralità di figure non necessariamente competenti: Familiari, sanitari, insegnanti, educatori o altri (Aimar, Schlinder, Vernero 2009, XII).

4 Frontiere linguistiche tra 'normale' e 'patologico'. Il caso della Lingua dei Segni Italiana

Le considerazioni discusse nei paragrafi precedenti ci portano a riconsiderare i termini dello scontro classico tra i cosiddetti 'oralisti' e i cosiddetti 'manualisti',²⁵ nell'ambito della rieducazione al linguaggio dei soggetti sor-

²⁵ Ad oggi i termini del dibattito qui citato possono dirsi più sfumati rispetto al passato, anche se come afferma Volterra (2014, 425) c'è ancora bisogno di «[...] di mettere a confronto le diverse opinioni evitando, se possibile, che i preconcetti ideologici prevalgano rispetto ai dati scientifici e al bene dei diretti interessati, [...] bambini, adolescenti e adulti sordi». Nello specifico, per un verso i 'manualisti' sono sostenitori del bilinguismo bimodale - LIS/italiano - (Volterra 2014), per l'altro alcuni fra gli 'oralisti' preferiscono metodi misti per la riabilita-

di (Russo Cardona, Volterra 2007; Volterra 2014). I 'manualisti' sostengono che privare i bambini sordi di una lingua dei segni, significa privarli di una lingua naturale che possono acquisire in maniera spontanea, senza addestramento esplicito, fin dalla nascita, il che può ostacolare il normale corso dello sviluppo linguistico, cognitivo, psicologico ed emotivo dell'individuo (cf. Volterra 2014).²⁶ Gli 'oralisti' sostenitori del metodo puro, al contrario, sostengono che la rieducazione al linguaggio, che ha come scopo quello di mettere il sordo in grado di parlare la lingua orale della comunità udente in cui è nato, deve essere condotta senza l'ausilio della lingua dei segni:

Educare un bambino sordo vuol dire offrirgli i mezzi per far sì che maturi e sviluppi il suo linguaggio nel modo più simile alla norma. Significa quindi metterlo nelle condizioni di comunicare verbalmente secondo le modalità dell'udente, far scaturire in lui il linguaggio come necessità fisiologica inserita nel contesto del suo sviluppo globale. (De Filippis Cippone 1998, 311)

I 'manualisti', mettendo l'accento sulla necessità di una lingua madre disponibile fin dalla nascita, sottolineano come il linguaggio sia lo strumento con il quale si provvede alla strutturazione del pensiero. Come afferma Sacks (1991), il linguaggio è ciò che rende possibile il pensiero, ciò che separa il pensiero dal non pensiero (Sacks 1991, 99). Secondo Sacks i rischi linguistici e neurologici della sordità congenita hanno molto a che vedere con il fatto che né l'acquisizione del linguaggio, né lo sviluppo cerebrale nelle sue forme superiori avvengono 'spontaneamente': Entrambi dipendono dalla comunicazione, dall'esposizione al linguaggio e da un uso corretto di questo (Sacks 1991, 161). Per gli 'oralisti', invece, la funzione

zione al linguaggio del soggetto sordo. Tuttavia, riteniamo una differenza sostanziale quella che nella maggior parte dei casi divide 'manualisti' e 'oralisti' ancora oggi: La centralità, dal punto di vista teorico, dell'udito come unico strumento utile al raggiungimento di una vita sociale appagante: «Un allenamento sistematico e progressivo, fin dal primo semestre di vita, della percezione uditiva è condizione essenziale per l'evoluzione del bambino ipoacusico relativamente al suo sviluppo affettivo e sociale, cognitivo, linguistico» (Aimar, Schlinder e Vernerio 2009, XI; Cf. Anche Cuda 2008, 2014). Una approccio di questo tipo non prevede la convivenza, per così dire paritaria, di comunità Sorda e comunità Udente in una dinamica di inclusione reciproca, ma rappresenta come unica vita 'vera', appagante, quella condotta alla maniera degli udenti. Per questo si tenta, nel presente lavoro, di riflettere su quanto questa visione possa entrare in collisione con le difficoltà oggettive del Sordo/sordo (parr. 2 e 3) di vivere davvero, quotidianamente, alla 'maniera dell'udente'.

26 «occorre non perdere di vista il fatto che lo scopo del genitore, del clinico e della persona sorda non può essere ridotto al solo recupero della sensazione acustica, ma deve riguardare la facoltà linguistica. Da questo punto di vista insegnare precocemente la LIS, una lingua non ostacolata da barriere sensoriali di alcun tipo, né di ostacolo per la lingua orale, potrebbe essere una forma di garanzia, un investimento per il futuro cognitivo della persona sorda, un mezzo per garantire il pieno sviluppo della prima lingua» (Pavani 2014, 455). Cf. Volterra 2014.

del linguaggio nella strutturazione del pensiero pare possa venir svolta, autonomamente, dall'udito: «La teleologia dell'udito è di concorrere, in solidale con tutti i sistemi sensoriali» alla conoscenza del mondo esterno, e in piccola parte alla «conoscenza del mondo intraindividuale», e di conseguenza, a stabilire «un'adeguata relazione interindividuale» (Aimar, Schindler, Vernerio 2009, VII).²⁷ Imputare ogni difficoltà di ordine cognitivo o relazionale alla sola deprivazione sensoriale che interessa l'organo dell'udito, facilita l'equazione per la quale dipende dai «risultati ottenuti» con un «organo di senso artificiale [impianto cocleare]» il pieno recupero della «normale vita di relazione» del paziente affetto da sordità profonda (Cuda 2014, 3). Ciò implica, inoltre, logicamente, la legittimazione del disinteresse per il fatto che i bambini sordi oralizzati affrontano la vita, durante il periodo della rieducazione al linguaggio, privi dell'apporto di una lingua madre.

Il dibattito fra 'oralisti' e 'manualisti' oggi è si compattato, emblematicamente, nei due schieramenti modello medico/modello socioculturale della sordità (Caselli, Maragna, Volterra 2006, 11; Cf. Anche Volterra 2014; Bosco 2015; Volterra, Marziale 2016). Ciò che a nostro avviso risulta problematico è l'assunto alla base dell'esclusione totale della lingua dei segni dal metodo riabilitativo oralista, ovvero l'idea secondo la quale disabilità, da 'curarsi' con l'impianto laddove possibile, ed etnia (modello socioculturale) sarebbero gli antipodi di una sorta di 'riedizione' dell'irriducibile opposizione natura/cultura: salute, malattia, disabilità, sarebbero concetti 'naturali', cioè concetti che esulano dalla 'cultura' per rientrare esclusivamente nel campo dei fenomeni naturali *tout court* (cf. Russo Cardona e Volterra 2007, 16-7). Il fatto che il sordo non senta, ne fa essenzialmente un malato, ovvero un soggetto che necessita di cure (Petrucci, Zuccalà 2014). Ma, come nota Lane (2005, 8), per disabilità non bisogna intendere una

Condizione di fatto - la disabilità, così come l'appartenenza a un gruppo etnico, è un costrutto sociale, non un fatto della vita [...] L'alcolismo fu considerato prima una pecca morale, poi un crimine e infine una

27 Schindler, Vernerio (2014, 461-3): «La modalità comunicativa può essere distinta in non linguistica e linguistica, da considerarsi la prima indispensabile, relativa alla maggioranza degli atti comunicativi e la seconda non indispensabile (è raggiungibile solo con condizionamenti anagrafici, fisiopatologici e culturali) [...] Riferendoci alla sola LIS si può comunque considerare che qualora anche non venisse raggiunta la completa abilità competenza la sua pratica può favorire importanti traguardi comunicativi, quali la conoscenza e l'utilizzabilità della comunicazione gestuale non linguistica, l'educazione percettivo visiva in parte traspota alla percezione uditiva; il supporto ed integrazione della comunicazione uditivo-verbale, l'abilità prassica manuale e mimica. [...] L'educazione alla sola LIS sembra oggi avere tutti i suoi limiti e nella buona pratica comunicologica non trova indicazione assoluta. Anche il laboratorio linguistico di bilinguismo (lingua vocale/lingua segnata) che ha rappresentato a suo tempo un interessante esperimento culturale, sembra oggi giorno del tutto utopico se non come opzione culturale.».

disabilità. L'omosessualità fu considerata prima una pecca morale, poi un crimine, poi una disabilità curabile e ora gli omosessuali sono un gruppo di minoranza che vuole dei diritti civili. [...] la disabilità non è nell'individuo ma nella società, [...] è un'oppressione condivisa dalle persone i cui corpi sono diversi in modi che li rendono inadatti a come la società è organizzata.

Su questo si trovava d'accordo anche l'Organizzazione mondiale della Sanità (OMS) nel redigere la ICIDH, *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps* (WHO, 1980). Tale classificazione rifletteva la consapevolezza secondo la quale non vi è un rapporto univoco tra anormalità a carico di una struttura o di una funzione psicologica, fisiologica o anatomica (*Impairment*), limitazione o perdita della capacità di compiere un'attività nel modo considerato normale per un essere umano (*Disability*) e la condizione di svantaggio conseguente alla menomazione o alla disabilità, la quale limita o impedisce lo svolgimento del ruolo normale per tale soggetto in relazione all'età, al sesso e a fattori socioculturali (*Handicap*). Per un individuo sordo, la menomazione è permanente, la disabilità dipende dall'attività che deve svolgere e l'handicap esprime lo svantaggio che ha nei riguardi degli altri individui (normodotati). In perfetta continuità con tale modello proposto a suo tempo dall'OMS, si noterà che i sostenitori della posizione per la quale la comunità Sorda è un gruppo etnico, non hanno come scopo quello di mettere in dubbio l'esistenza di un *impairment* che affligge l'organo dell'udito nei soggetti ipoacusici, né quello di negare l'esistenza di una difficoltà oggettiva di questi nello svolgere compiti uditivi (Petrucci, Zuccalà 2014).²⁸ La lotta per il riconoscimento di un'identità Sorda non patologica ha piuttosto come obiettivo quello di ridurre lo svantaggio connesso ai fattori socioculturali, ovvero, come mostrano gli accadimenti della nota 'rivolta' della Gallaudet University del 1988, quello di combattere il pregiudizio secondo il quale «I sordi non sono ancora pronti ad assumere degli incarichi nel mondo degli udenti» (Sacks 1991, 180).²⁹

²⁸ Lane (2005, 9) nota che coloro che non accordano al soggetto sordo la libertà di autodefinirsi, sono in primo luogo «Alcuni studiosi della disabilità [i quali] affermano che le persone Sorde stanno semplicemente negando la verità che essi sono disabili per evitare di essere 'marchiate' socialmente». In effetti, anche secondo Bosco (2015, 20) «Il modello socioculturale della sordità per contrastare la discriminazione nega che la sordità sia un'obiettiva disabilità sensoriale, pretende di cancellarla battezzandola diversamente». Cf. Anche discussione in Volterra 2014.

²⁹ Ci si riferisce qui alla protesta che ha avuto luogo alla Gallaudet University, Whashington DC, nel Marzo 1988, passata alla storia come 'Deaf President Now' (DPN) (Christiansen, Barnartt 2003). Tale protesta è stata, materialmente, la lotta per promuovere l'elezione del primo preside sordo della facoltà. Paradossalmente, infatti, l'unica università al mondo interamente composta da studenti sordi, la Gallaudet University appunto, non aveva mai

La questione dell'identità Sorda, ovvero la questione del modo in cui la persona Sorda preferisce autodefinirsi, la questione 'culturale', materialmente esiste ad oggi e non può essere ignorata, né derubricata come fosse uno dei sintomi del *deficit* uditivo, ovvero come se fosse una questione che spetta al clinico (nello specifico all'implantologia cocleare) risolvere. Questo è fondamentale, perché la disabilità linguistica che segue alla sordità, in assenza di altre patologie, è spesso conseguente all'oralizzazione, la quale può privare il soggetto della possibilità di avere un normale corso dello sviluppo linguistico e dunque cognitivo (Bertone, Volpato 2012; Volterra 2014; Trovato 2014; 2016), questo a causa dell'impossibilità di avvalersi di una lingua madre (segnata) acquisibile spontaneamente durante il processo di riabilitazione (apprendimento della lingua orale), il quale può durare oltre dieci anni:

Il fatto di non possedere una lingua da parte del sordo determina due ordini di problemi: Da un lato non permette di avvalersi dell'italiano come strumento di comunicazione, sia in ambito cognitivo-disciplinare che in ambito affettivo-relazionale-sociale, dall'altro priva il soggetto di uno strumento di analisi ed interpretazione dei fatti del mondo e di costruzione delle proprie conoscenze. Per questo i problemi presenti nello sviluppo della lingua parlata, sia in termini di tempi (ritardi) che di modi (uso corretto della lingua), possono determinare in alcuni casi anche problemi a livello cognitivo e psicologico, che sono comunque da considerarsi una conseguenza e non una causa del problema principale, quello specifico linguistico. (Bertone Volpato 2012, 560-9)

In caso contrario, l'unica differenza tra la condizione di sordità e la condizione del normoudente sta nella presenza o assenza di un *impairment* e nell'utilizzo di lingue diverse (proposta educativa bilinguista bimodale), dal momento che la sordità in se stessa non comporta nessun ritardo co-

visto l'elezione di un preside Sordo in oltre cento anni di attività. Il *DPN movement* sollevava un problema ben più grande di quello relativo alla semplice elezione del preside, ovvero poneva all'ordine del giorno il paternalismo con cui gli udenti, da sempre incaricati di amministrare la facoltà, trattavano gli studenti sordi. Per un verso la Gallaudet offriva ai sordi l'opportunità di accedere ai gradi più alti della formazione, per l'altro precludeva loro la possibilità di accedere a cariche di responsabilità. Come registra Sacks (1991, 186-8) ai sordi non era mai stato concesso di dialogare con gli udenti su un «terreno neutrale», in maniera per così dire paritaria. Da un punto di vista storico più generale, è rilevante sottolineare come il DPN, facendosi anche evento mediatico di significativo interesse, ha permesso al 'problema Sordo' di entrare nell'orizzonte del grande pubblico americano e non solo, ovvero nell'orizzonte di tutte quelle persone che neanche sapevano dell'esistenza di un'università per studenti Sordi. Come notano Christiansen e Barnertt (2003, XIII) «It appears that many people who had not thought much about deafness or deaf people were somewhat surprised to see a group of 'handicapped' people achieve such a lopsided victory in the spring of 1988».

gnitivo o linguistico, come dimostra l'intatta capacità di acquisire spontaneamente la lingua segnata. Come riporta Sacks (1991, 59) «Secondo una ricerca effettuata negli Stati Uniti dal Gallaudet College nel 1972 [a seguito della 'svolta oralista'], il livello medio di lettura dei giovani sordi di diciotto anni con un diploma di scuola superiore era pari a quello di un ragazzo di quarta elementare, e una ricerca dello psicologo inglese R. Conrad rivela una situazione analoga in Gran Bretagna, dove gli studenti sordi all'epoca del diploma hanno un livello di lettura che non supera quello dei bambini udenti di nove anni (Conrad 1979)». Risultati analoghi si riscontrano nel caso dei bambini e dei ragazzi sordi italiani (Cf. Caselli et al. 1994) e vengono confermati in tempi recenti. Infatti, un *trend* di questa natura è stato evidenziato anche da Maragna (2014), la quale nota come a seguito dell'introduzione in Italia della legge 104 del 1992, la quale ha sancito per lo studente sordo il diritto di avvalersi della figura dell'assistente alla comunicazione a scuola e dell'interprete di lingua dei segni all'università, il numero dei sordi laureati sia notevolmente incrementato rispetto al numero in media di sordi laureati fino al 1992, ovvero meno di dieci. Tra gli obiettivi delle comunità Sorde nel mondo troviamo, per l'appunto, il riconoscimento ufficiale delle lingue dei segni nazionali, proprio perché queste si configurano come l'unico mezzo capace di garantire un'integrazione paritetica e non discriminatoria nella forma, innanzitutto, dell'accesso all'informazione.

L'istituzione di un confine tra 'normale/sano' e 'patologico/malato' è alla base della posizione netta assunta dagli oralisti, secondo la quale la lingua dei segni deve essere esclusa durante l'iter terapeutico, soprattutto in casi di soggetti con IC (Bodmer et al. 2007), nonostante molti studiosi considerino ad oggi «scientificamente errato e psicologicamente pregiudizievole, ritenere che l'apprendimento della LIS pregiudichi, o peggio ancora danneggi, l'apprendimento dell'italiano»;³⁰ ciò è in linea con l'idea che sia l'udito l'unico 'strumento' in grado di garantire al sordo l'accesso al linguaggio e a una vita normale (Cuda et al. 2014). Considerare l'oralizzazione come la migliore opzione per il paziente sordo, alla quale potrà poi, semmai, seguire una fase in cui è ammissibile l'apprendimento (e non l'acquisizione) della lingua dei segni, significa però ignorare il fatto che le lingue dei segni sono lingue storico-naturali a tutti gli effetti, necessarie alla strutturazione del pensiero del soggetto sordo impossibilitato ad accedere all'input linguistico acustico fin dall'ultimo trimestre di gestazione. Si noti, che di fatto, la proposta di legge per il riconoscimento della LIS come lingua ufficiale dello stato italiano a livello costituzionale, presentata per la prima volta sotto la XIII legislatura (1996-2001) e da allora

30 Cf. *Lettera aperta degli psicologi a sostegno della Lingua dei Segni Italiana (LIS)*, <http://www.lissubito.com/lettera-aperta-degli-psicologi-a-sostegno-della-lingua-dei-segni-italiana-lis/> (2017-04-10). Si veda per un'ampia discussione sul tema Volterra 2014.

modificata più volte nell'arco del tempo e attualmente (ancora) in fase di esame alla Camera,³¹ è ritenuta in contrasto con la Convenzione ONU sui Diritti delle Persone con Disabilità, proprio perché ignora la natura identitaria della LIS e la riduce a puro strumento d'ausilio in condizione di *deficit* uditivo.³² È lecito accordare alla lingua orale un primato di normalità a fronte dello statuto patologico assegnato alle lingue dei segni? Non si rischia piuttosto di assegnare, così, lo statuto di 'patologico' ad una lingua non dominante, cioè ad una lingua diversa da quella usata dagli udenti? Come è chiaro, la questione non è riducibile al mero problema del 'sentire' o 'non sentire', il quale determinerebbe l'esistenza di categorie concettuali naturali quali 'sano' e 'malato'. Il sordo è (e si ritiene) 'malato' solo dal punto di vista dell'*impairment* relativo al *deficit* uditivo (Petrucci, Zuccalà 2014).

31 Proprio in questo maggio 2017 si sta discutendo nuovamente al Senato (Commissione Affari Costituzionali) una proposta per il riconoscimento della LIS nella forma di un testo unificato, DDL S. 302, 1019, 1151, 1789, 1907. Cf. https://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=SommComm&leg=17&id=00964922&part=doc_dc-allegato_a:1-ddlbl_tuadcpidd130210191151178&parse=no (2017-05-26).

32 Questo è in perfetta coerenza con la visione eminentemente clinica della sordità espressa dagli onorevoli italiani in occasione della discussione della proposta di legge C. 4207 di cui si è trattato all'inizio del presente lavoro. Come si è visto, alla Camera si è ritenuto più corretto riformulare la proposta di legge, già approvata dal Senato, poiché questa definiva erroneamente la LIS una lingua a tutti gli effetti, la quale sarebbe invece piuttosto da considerarsi un linguaggio mimico gestuale utile al disabile non udente. Chiamate a redigere la voce *Storia del movimento per la LIS, contro il ghetto*, sulla *Treccani* online, Tiziana Gulli e Violante Nonno dedicano un paragrafo a specificare che la LIS «Non è una lingua per malati». Gulli e Nonno ritengono che lo stravolgimento occorso alla proposta di legge sulla LIS, in questione, alla Camera, sia testimonianza del prevalere del «punto di vista strettamente medico: Protagonista non [è] la LIS, in quanto lingua di una minoranza con un profilo culturale, ma la sordità, una patologia con deficit da prevenire e quindi da curare» http://www.treccani.it/lingua_italiana/speciali/sordita/Nonno_Violante.html (2017-04-10). Riconoscere o meno a una lingua dignità d'esistere a livello ufficiale non è un fatto che possa dirsi secondario. Ciò risulta chiaro se leggiamo la 'avventura legislativa' della LIS a confronto con le parole del Presidente dell'Accademia della Crusca Claudio Marazzini circa il primato dell'italiano in Italia (2017): «Il 2017 è cominciato bene per la lingua italiana: La Corte Costituzionale, supremo organo di garanzia, ha stabilito, nella sentenza 42/2017, che 'il primato della lingua italiana non solo è costituzionalmente indefettibile, bensì - lungi dall'essere una formula difesa di un retaggio del passato, idonea a cogliere i mutamenti della modernità - diventa ancor più decisivo per la perdurante trasmissione del patrimonio storico e dell'identità della Repubblica, oltre che garanzia di salvaguardia e di valorizzazione dell'italiano come bene culturale in sé». Parole quelle di Marazzini a cui fanno eco quelle di Rossi (2014, 460): «Non mi addentro sul tema delle potenzialità espressive e culturali della LIS a volte spavalidamente propagandata come equivalenti a quelle della lingua italiana. Si tratta evidentemente di affermazioni attribuibili a chi ignori o scelga di ignorare la ricchezza, raffinatezza, complessità di una lingua che ci ha tramandato secoli di pensiero, letteratura, poesia, arte, scienze, teatro, opera lirica. Un magnifico gigante di fronte al quale si sono inchinate lingue più antiche, affini e duttili di quella gestuale. Oggi i ragazzi sordi, grazie alle nuove tecnologie non solo protesiche ma anche di comunicazione e didattiche, hanno a disposizione tutto questo».

Si noti a tal proposito la linea dell'*International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF) (WHO 2002), documento che ha sostituito il succitato ICIDH. Come è stato notato, con il passaggio alla nuova classificazione, proposta sempre dall'OMS, nel 2002, adesso non ci si riferisce più a un disturbo, strutturale o funzionale, senza prima rapportarlo a uno stato considerato di 'salute'.³³

La classificazione 'positiva' in questione parte dal funzionamento ottimale per dire se e quanto ciascuno se ne discosti; il termine 'handicap' è stato abbandonato e il termine 'disabilità' è stato esteso fino a ricoprire sia la restrizione di attività che la limitazione di partecipazione. Si legge nell'introduzione alla edizione italiana dell'ICF:

L'ICF non è più una classificazione delle 'conseguenze delle malattie' (versione del 1980) ma è diventata invece una classificazione delle 'componenti della salute'.

Con l'avvento del modello bio-psicosociale i termini 'handicap' e 'disabilità' collassano l'uno nell'altro; in questa ottica potremmo dire, secondo la lezione metodologica foucaultiana, che i sordi non hanno più una 'patologia', bensì sono patologici,³⁴ perché ciò che adesso conta è il concetto di 'salute' e quanto ognuno se ne discosti, indipendentemente dal calcolo, per così dire, degli effetti sociali, e non 'naturali', dell'*impairment*. Questo è da notarsi in relazione a quelle che sono le contingenze reali di scarsa applicazione del modello bio-psicosociale, il quale sarebbe altrimenti garanzia di una prospettiva grazie alla quale potrebbe essere possibile valutare la diversità come esperienza socioculturale positiva, in grado di far coesistere, accanto alla terapia logopedica, la lingua dei segni nell'ambito di un'educazione bilingue (Si veda il contributo di Fontana nel presente volume). In altre parole, di fatto, il sordo/Sordo non è considerato ad oggi, generalmente, se non sulla base della sua condizione clinica e la LIS non è considerata che uno strumento di ausilio per la persona che versa in tali condizioni.

5 Conclusioni

Come risulta chiaro, il processo di marginalizzazione e confinamento cui è soggetta la Lingua dei Segni Italiana (e conseguentemente la comunità parlante tale lingua) all'interno della nostra società si esplica nel mancato riconoscimento della LIS a livello legislativo, ufficiale. Tale marginalizzazione agisce in virtù di una frontiera istituita tra 'normale' e 'patologico',

33 Cf. <https://www.webaccessibile.org/normative/libro-bianco-tecnologie-per-la-disabilita/la-definizione-di-disabilita/> (2017-04-10)

34 Foucault 2009. Cf. Borrelli et al. 2013, 67-100.

che non ha scaturigine ‘naturale’, ma si configura piuttosto come l’esito dell’interazione di un insieme di discorsi, istituzioni, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche (Agamben 2006) che tendono a definire il ‘sordo’ e la ‘lingua dei segni’ come condizioni unicamente patologiche.

La rivendicazione etnica della comunità Sorda italiana problematizza la ‘naturalità’ che siamo soliti attribuire a concetti quali ‘normale’ e ‘patologico’. Di fatto, è in rapporto alla polarità dinamica della vita che risulta possibile qualificare come normali dei tipi o delle funzioni.³⁵ Ci pare preferibile, tra le altre, dunque, l’opzione di una prospettiva per la quale la salute è positiva, ma non originaria, mentre la malattia è negativa, ma sotto forma di opposizione (impedimento) e non per privazione (Canguilhem [1943] 1994, 65). In sostanza, lo stato patologico può essere detto normale, nella misura in cui esprime un rapporto alla normatività della vita, quella che Canguilhem definisce ‘normatività biologica’. Essere malato non significa vivere in uno stato anormale, a-normato, significa piuttosto seguire altre norme di vita, ovvero essere un’altra forma di vita (Canguilhem [1943] 1994, 190).

Ringraziamenti

Desidero qui ringraziare la Dr. Giulia Petitta, che ha pazientemente e generosamente letto il testo, offrendomi suggerimenti preziosi. Grazie anche alla Dr. Ersilia Bosco, per aver letto l’articolo e avermi dato consigli di cui sicuramente farò tesoro. Un ringraziamento doveroso spetta infine anche alle Dr. Francesca Volpato, Carmela Bertone, Anna Cardinaletti e Sabina Fontana per i loro consigli e il loro supporto, a vario titolo, in occasione della realizzazione del seminario *Confine, Limite, Soglia* tenutosi a Ca’ Foscari tra il marzo e il maggio del 2016, seminario di cui questo lavoro è il naturale proseguimento. Ogni errore e mancanza è chiaramente da attribuirsi interamente a chi scrive.

35 «Ogni concetto empirico di malattia conserva un rapporto al concetto assiologico della malattia. Non è, di conseguenza, un metodo oggettivo che fa qualificare come patologico un fenomeno biologico considerato. È sempre la relazione all’individuo malato, tramite la mediazione della clinica, ciò che giustifica la qualificazione di un fenomeno come patologico» (Canguilhem [1943] 1994, 191).

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo.
- Aimar, Elena; Schindler, Antonio; Vernerio, Irene (2009). *Allenamento della percezione uditiva nei bambini con impianto cocleare*. Milano: Springer.
- Archbold, Sue; Robinson, Ken (1997). «A European perspective on pediatric cochlear implantation, rehabilitation services, and their educational implications». *American Journal of Otology*, 18, 75-8.
- Bagnara, Caterina; Corazza, Serena; Fontana, Sabina; Zuccalà, Amir (2008). *I segni parlano. Prospettive di ricerca sulla Lingua dei Segni Italiana*. Roma: Franco Angeli.
- Beronesi, Sandra; Volterra, Virginia (1986). «Il bambino sordo che sbaglia parlando». *Italiano e Oltre*, 3, 103-5.
- Bertone, Carmela et al. (2011). «Le abilità di comprensione dell'italiano in sei adolescenti sordi segnanti LIS». *Acquisizione dell'italiano e sordità*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 87-105.
- Bertone, Carmela; Cardinaletti, Anna (a cura di) (2009). *Alcuni capitoli della grammatica della LIS = Atti dell'Incontro di Studio «La grammatica della Lingua dei Segni Italiana»* (Venezia, 16-17 maggio 2007). Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina.
- Bertone, Carmela; Volpato, Francesca (2009). «Oral Language and Sign Language: Possible Approaches for Deaf People's Language Development». *Cadernos de Saúde*, 2, 51-62.
- Bertone Carmela; Volpato Francesca (2012). «Le conseguenze della sordità nell'accessibilità alla lingua e ai suoi codici». *Language Education*, 1, 549-80.
- Bigoni Anna et al. (2003). «Sviluppo del linguaggio in bambini sordi trattati con il metodo orale, in Sordità: Aspetti riabilitativi, educativi e linguistici». *Saggi - Child Development & Disabilities*, 29 (1), 25-40.
- Bodmer, Daniel D.B. et al. (2007). «A Comparison of Post Cochlear Implantation Speech Scores in an Adult Population». *Laryngoscope*, 117 (8), 1408-11.
- Borrelli, Francesca et al. (2013). *Nuovi disagi nella civiltà. Un dialogo a quattro voci*. Torino: Einaudi.
- Brandi, Luciana; Salvadori, Beatrice (2004). *Dal suono alla parola. Percezione e produzione del linguaggio tra neurolinguistica e psicolinguistica*. Firenze: Firenze University Press.
- Bosco, Ersilia (2015). *Psicoterapia con le persone sorde. Metodo e casi clinici*. Roma: Carocci.
- Branchini, Chiara; Cardinaletti, Anna (a cura di) (2016). *La lingua dei segni nelle disabilità comunicative*. Milano: Franco Angeli.
- Canguilhem, Georges (1994). *Il normale e il patologico*. Trad. It. Di Mario Porro. Torino: Einaudi

- Cardinaletti, Anna; Cecchetto, Carlo; Donati, Caterina (a cura di) (2011). *Grammatica, lessico e dimensioni di variazione nella LIS*. Milano: Franco Angeli.
- Caselli, Maria Cristina (1985). «Le prime tappe di acquisizione linguistica nei bambini udenti e nei bambini sordi». *Età Evolutiva*, 20, 66-77.
- Caselli, Maria Cristina (2014). «Crescere con due lingue senza paura». *Psicologia dello Sviluppo*, 17, 3, 428-31.
- Caselli, Maria Cristina et al. (2012). «Cochlear Implant in the Second Year of Life: Lexical and Grammatical Outcomes». *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 55, 382-94.
- Caselli, Maria Cristina; Corazza, Serena (1995). *LIS, Studi esperienze e ricerche sulla lingua dei segni in Italia*. Torino: Cerro.
- Caselli Maria Cristina; Maragna Simonetta; Pagliari Rampelli, Laura; Volterra, Virginia (1994). *Linguaggio e sordità. Parole e segni per l'educazione per l'educazione dei sordi*. Scandicci: La Nuova Italia Editrice.
- Caselli, Maria Cristina; Maragna, Simonetta; Volterra, Virginia (2006). *Linguaggio e Sordità. Parole e segni nell'educazione dei sordi*. Bologna: il Mulino.
- Caselli, Maria Cristina; Ossella, Teresa e Volterra, Virginia (1983). «Gesti, segni e parole a due anni». Attili G., Ricci-Bitti P. (a cura di), *I gesti e i segni*. Roma: Bulzoni.
- Caselli, Maria Cristina; Rinaldi, Pasquale (2009). «Lexical and Grammatical Abilities in Deaf Italian Preschoolers: The Role of Duration of Formal Language Experience». *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 14/1, 63-75.
- Castellanos, Irina et al. (2015). «Concept Formation Skills in Long-term Cochlear Implant Users». *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 20 (1), 27-40.
- Chesi, Cristiano (2006). *Il linguaggio verbale non standard dei bambini sordi*. Roma: EUR.
- Chomsky, Noam (1980). *Rules and Representation*. New York: Columbia University Press.
- Christiansen, John; Barnartt, Sharon (2003). *Deaf President Now! the 1988 Revolution at Gallaudet University*. Washington, DC: Gallaudet University Press.
- Cuda, Domenico (2008). *Impianti cocleari*. Roma: Edizioni AOOI. Quaderni monografici di aggiornamento AOOI.
- Cuda, Domenico et al. (2014). «Pre-school Children Have Better Spoken Language When Early Implanted». *International Journal of Pediatric Otorhinolaryngology*, 78, 1327-31.
- Curtiss, Susan (2010). *Modularity Revisited*. Invited talk at TCP (Tokyo 12-13 March 2010).

- Damen, Godelieve W.J.A. et al. (2007). «Classroom Performance and Language Development of Ci Students Placed in Mainstream Elementary School». *Otology and Neurotology*, 28, 463-72.
- De Filippis Cippone, Adriana (1998). *Nuovo Manuale di Logopedia*. Trento: Erickson.
- Emiliani, Maria et al. (1994). «Comprensione di alcuni aspetti lessicali e morfosintattici dell'italiano parlato nei bambini ipoacusici. Uno studio longitudinale». *Età evolutiva*, 48, 51-61.
- Emmorey, Karen (2002). *Language, Cognition and the Brain. Insights from Sign Language Research*. Mahwah (NJ): Lawrence Erlbaum Associates.
- Foucault, Michel (2004). *L'ordine del discorso e altri interventi*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel (2009). *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*. Milano: Feltrinelli.
- Fontana, Sabina (2017). «Esiste la Cultura Sorda? Una prospettiva decostruzionista». Petrocchi, Erika; Valisano, Marco; Calzolaio Francesco; Zubani, Alessia (a cura di), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
- Gazzeri, Cecilia (2012). «Scrittura e sordità: Problemi di analisi e di rappresentazione tra linguistica e semiotica». *SILTA (Studi italiani di linguistica teorica e applicata)*, 61 (1), 145-65.
- Geers, Ann et al. (2009). «Spoken Language Scores of Children Using Cochlear Implants Compared to Hearing Age-Mates at School Entry». *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 14, 371-85.
- Geers, Ann et al. (2011). «Epilogue: Factors Contributing to Long-term Outcomes of Cochlear Implantation in Early Childhood». *Ear Hear*, 32, 84S-92S.
- Giraud, Anne-Lise; Poeppel, David (2012). «Cortical Oscillations and Speech Processing: Emerging Computational Principles and Operations». *Nature Neuroscience*, 15, 511-17.
- Guasti, Maria Teresa (1993). «Verb Syntax in Italian Child Grammar: Finite and Nonfinite Verbs». *Language Acquisition*, 3 vols. Mahwah (NJ): Erlbaum, 1-40.
- Guasti, Maria Teresa (2002). *Language Acquisition: The Growth of Grammar*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Hammer, Annemiek (2010). *The acquisition of verbal morphology in cochlear-implanted and specific language impaired children*. Utrecht: LOT.
- Johnson, Carol; Goswami Usha (2010). «Phonological Awareness, Vocabulary, and Reading in Deaf Children with Cochlear Implants». *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 53, 237-61.
- Kelly, Michael (1996). «The Role of Phonology in Grammatical Category Assignments». Morgan, James; Demuth, Katherine, *Signal to Syntax*. Mahwah (NJ): Erlbaum.

- Kral, Andrej; O'Donoghue, Gerard M. (2011). «Profound Deafness in Childhood». *The New England Journal of Medicine*, 363, 1438-50.
- Ladd, Paddy (2003). *Understanding Deaf Culture. In search of Deafhood*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Lane, Harlan (2005). *Etnicità, Etica e il Mondo dei Sordi*. Intervento alla conferenza internazionale Signa Volant organizzata dall'Università degli Studi di Milano e dall'Università degli Studi di Milano-Bicocca (Milano, 24 giugno 2005).
- Lindblom, Björn (2000). «Developmental Origins of Adult Phonology: the Interplay Between Phonetic Emergents and the Evolutionary Adaptations of Sound». *Phonetica*, 57, 297-314.
- Low Wong Kein, bin Iskandar, Mohamad Fahamy; Sarepaka Gopal Krishna (2008). «Outcome of Early Cochlear Implantation». *Annals of the Academy of Medicine, Singapore*, 37, 49-53.
- Mantovan, Lara (2015). *Nominal Modification in Italian Sign Language (LIS)* [Tesi di Dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia.
- Maragna, Simonetta (2000). *La sordità*. Milano: Hoepli.
- Maragna, Simonetta (2014). «Segni e parole per potenziare l'istruzione degli studenti sordi». *Psicologia dello Sviluppo*, 17 (3), 446-49.
- Marazzini, Claudio (2017). «L'italiano bene della Repubblica. Unicoop Firenze e Accademia della Crusca sulla linea di una recente sentenza della Corte Costituzionale». *Informatore Unicoop Firenze*, 5, 3.
- Marschark, Marc; Wauters, Loes (2008). «Language Comprehension and Learning by Deaf Students». Marschark, Marc; Hauser Peter (eds.), *Deaf Cognition. Foundations and outcomes*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshark, Marc (2009). *Raising and Educating a Deaf Child: A Comprehensive Guide to the Choices, Controversies, and decisions Faced by Parents and Educators*. New York: Oxford University Press.
- Massoni, Piera (2005). «L'intervento logopedico col bambino sordo grave e profondo: Una relazione d'aiuto secondo l'Approccio Centrato sulla Persona». *ACP- Rivista di Studi Rogersiani*, 1-23.
- Meinzen-Derr Jareen; Wiley Susan; Choo Daniel I. (2011). «Impact of Early Intervention on Expressive and Receptive Language Development Among Young Children with Permanent Hearing Loss». *American annals of deaf*, 155 (5), 580-91.
- Mohr, Penny E. et al. (2000). «The Societal Costs of Severe to Profound Hearing Loss in the United States». *International Journal of Technology Assesment in Health Care*, 16 (4), 1120-35.
- Newport, Elissa L.; Supalla, Ted (1989). *A Critical Period Effect in the Acquisition of a Primary Language*. New York: University of Rochester Press.
- Nicholas Johanna G.; Geers Ann E. (2007). «Will They Catch Up? The Role of Age at Cochlear Implantation In the Spoken Language Development

- of Children with Severe-Profound Hearing Loss». *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 50 (4), 1048-62.
- Padden, Carol; Humphries, Tom (1988). *Deaf in America. Voices from a Culture*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Peterson, Nathaniel; Pisoni, David; Miyamoto, Richard (2010). «Cochlear Implants and Spoken Language Processing Abilities. Review and assessment of the literature». *Restorative Neurology and Neuroscience*, 28 (2), 237-50.
- Pavani, Francesco (2014). «La LIS nell'era degli impianti cocleari». *Psicologia dello Sviluppo*, 17 (3), 453-5.
- Petitta, Giulia (2012). «Sordo, sordomuto e non udente». *Bollettino di italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica*, 9 (2), 171-83.
- Petrucci, Giuseppe, Zuccalà, Amir (2014). «Verso un approccio integrato alla sordità». *Psicologia dello Sviluppo*, 17 (3), 456-9.
- Poeppel, David; Idsardi William; Van Wassenhove Virginie (2008). «Speech Perception at the Interface of Neurobiology and Linguistics». *Philosophical Transactions of the Royal society B*, 363, 1071-86.
- Querleu, Denis; Renard, Xavier; Versyp, Fabienne (1981). «Les perceptions auditives du fœtus humain». *Journal of Preventive Medicine and Hygiene*; 39, 2101-10.
- Radelli, Bruna (1998). *Nicola vuole le virgole: Dialoghi con sordi. Introduzione alla Logogenia*. Bologna: Decibel/Zanichelli
- Rinaldi, Pasquale; Caselli, Maria Cristina (2009). «Lexical and Grammatical Abilities in Deaf Italian Preschoolers: the Role of Duration of Formal Language Experience». *Journal of deaf studies and deaf education*, 14, 1, 63-75.
- Russo Cardona, Tommaso; Volterra, Virginia (2007). *Le lingue dei segni. Storia e Semiotica*. Roma: Carocci.
- Sarant, Julia; Harris, David; Bennet Lisa (2015). «Academic Outcomes for School-Aged Children With Severe-Profound Hearing Loss and Early Unilateral and Bilateral Cochlear Implants». *Journal of Speech, Language, and Hearing Research*, 58 (3), 1017-32.
- Sacks, Oliver (1991). *Vedere Voci. Un viaggio nel mondo dei sordi*. Milano: Adelphi.
- Schroeder L. Et al. (2006). «The Economic Costs of Congenital Bilateral Permanent Childhood Hearing Impairment». *Pediatrics*, 117, 1101-12
- Schindler, Oskar; Aimar, Irene (2014). «Considerazioni attuali sulle lingue segniche in comunicologia clinica». *Psicologia dello Sviluppo*, 17 (3), 461-2.
- Singh, Leher; Morgan, James; White, Katherine (2004). «Preference and Processing: the Role of Speech Affect in Early Spoken Word Recognition». *Journal of Memory and Language*, 51 (2), 173-89.
- Spelke, Elizabeth (1979). «Perceiving Bimodally Specified Events in Infancy». *Developmental Psychology*, 15, 626-36.

- Studdert-Kennedy, Michael (2000). «Imitation and the emergence of segments». *Phonetica*, 57, 275-83.
- Szagan, Gisela (2004). «Learning by ear: On the Acquisition of Case and Gender Marking by German-speaking Children with Normal Hearing and with Cochlear Implants». *Journal of Child Language*, 31, 1-30
- Taeschner, Traute; Devescovi, Antonella; Volterra, Virginia (1988). «Affixes and Function Words in the Written Language of Deaf Children». *Applied Psycholinguistics*, 9, 385-401.
- Trovato, Sara (2014). «Ascoltare i sordi: Differenza, costruzione sociale e integrazione». *Psicologia Clinica dello Sviluppo*, 18, (3), 462-5.
- Tur-Kaspa, Hana; Dromi, Esther (1998). «Spoken and Written Language Assessment of Orally Trained Children with Hearing Loss: Syntactic Structures and Deviations». *Volta Review*, 100, 186-202.
- Valeri, Giovanni (2014). «La controversia sulla lingua dei segni: Tra opinioni (ideologiche) e conoscenze (scientificamente fondate)». *Psicologia dello Sviluppo*, 17 (3), 466-70.
- Venail, F.; Vieu, A.; Artieres, F.; Mondain, M.; Uziel, A. (2010). «Educational and Employment Achievements in Prelingually Deaf Children Who Receive Cochlear Implants». *Archives of Otolaryngology - Head & Neck Surgery*, 136, 366-72.
- Verbist, Annemie Josee Jozef (2010). *The Acquisition of Personal Pronouns in Cochlear-Implanted children* [Phd Dissertation]. Utrecht: LOT
- Volpato, Francesca (2008). «Clitic Pronouns and Past Participle Agreement in Italian in Three Hearing-impaired Bilinguals Italian/lis». *Rivista di linguistica*, 20, 309-45.
- Volpato, Francesca (2010). «The Phi-features of Clitic Pronouns: Evidence from Hearing-impaired Adults». *Rivista di Grammatica Generativa*, 35, 121-42.
- Volpato, Francesca (2011). «Valutazione delle abilità linguistiche dei bambini con impianto cocleare: Uno strumento per indagare la produzione delle frasi relative». *Acquisizione dell'italiano e sordità*, 11 voll. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 71-85.
- Volpato, Francesca (2012). «The Comprehension of Relative Clauses by Hearing and Hearing-impaired, Cochlear-implanted Children: the Role of Marked Number Features». *Selected Proceedings of the Romance Turn IV Workshop on the Acquisition of Romance Languages*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 306-25.
- Volpato, Francesca; Adani, Flavia (2009). «The Subject/object Relative Clause Asymmetry in Hearing-impaired Children: Evidence from a Comprehension Task». *Convegno XXXV, Incontro di Grammatica Generativa*. Siena: STiL - Studies in Linguistics, 3 voll., 269-81.
- Volterra, Virginia (a cura di) (2004). *La lingua dei segni italiana. La comunicazione visivo-gestuale dei sordi*. Bologna: il Mulino.

- Volterra, Virginia (2014). «Chi ha paura della lingua dei segni». *Psicologia dello Sviluppo*, 17 (3), 425-27 e 471-77.
- Volterra, Virginia; Bates, Elizabeth (1989). «Selective impairment of Italian grammatical morphology in the congenitally deaf: A case study». *Cognitive Neuropsychology*, 6, 273-308.
- Volterra, Virginia; Capirci, Olga; Caselli, Maria Cristina (2001). «What Atypical Population Can Reveal About Language Development: the Contrast Between Deafness and Williams Syndrome». *Language and Cognitive Processes*, 16, 219-39.
- Volterra, Virginia; Erting, Carol (eds.) (1994). *From Gesture to Language in Hearing and Deaf Children*. Washington, DC: Gallaudet University Press.
- Volterra, Virginia; Marziale, Benedetta (a cura di) (2016). *Lingua dei segni, società, diritti*. Roma: Carocci.
- Wheatley, Mark; Pabsch, Annida (2010). *Sign Language Legislation in the European Union*. Brussels: EUD.
- Woodward, James (1972). «Implications for Sociolinguistic Research among the Deaf». *Sign Language Studies*, 1, 1-7.
- Zuccalà, Amir et al. (a cura di) (2008). *I segni parlano. Prospettive di ricerca sulla Lingua dei Segni Italiana*. Roma: Franco Angeli.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Esiste la Cultura Sorda?

Sabina Fontana

(Università di Catania, Italia)

Abstract Concepts such as Deaf Culture and ethnicity emerged first in the field of Deaf Studies as conceptual tools to oppose the reductionist lens of the oppressors with the aim of support the Deaf people in the redefinition of their community and language. Such concepts were promoted all over the world with the aim of liberating Deaf communities. Nevertheless, these tools end up shaping new categories of thought that do not convey the richness of the Deaf way but that end up building new forms of discrimination and separation within the deaf people themselves. In the present paper, the concepts of deaf culture and ethnicity are explored at the epistemological level using an euristic procedure in order to show the complexity of the Deaf experience and to overcome categories for processes to explain the relationship between alterity and identity.

Sommario 1 Quattro storie di sordità. – 2 Sordomuti, sordi, non udenti, audiolesi, ipoacusici: che cosa c'è in un nome? – 3 Ritornare ai fatti: oltre le nozioni di etnia e cultura. – 4 Il gesto uccide la parola. – 5 Il gesto non uccide la parola: è lingua e libera i sordi. – 6 Tra alterità e identità: come si costruiscono i confini.

Keywords Deaf Culture. Community. Ethnicities. Alterity. Identity.

And is a deaf person excluded from his/her ethnic identity of deafness if he/she chooses not to act deaf?

(Davis 2007)


1 Quattro storie di sordità

Eugenio, Matteo, Cecilia e Paola sono sordi. Tre volte la settimana si sfiorano al centro di logopedia della loro città. Un pulmino giallo li preleva a scuola, sottraendoli alle attività scolastiche per la terapia logopedica, cioè per imparare ad articolare suoni e dare un nome al mondo che li circonda. Ognuno di loro ha una storia diversa. La mamma e il papà di Eugenio sono sordi segnanti ma non vogliono che il loro figlio 'prenda il vizio' di segnare. Vogliono che impari solo a parlare bene, come gli udenti. Anche i genitori di Matteo sono sordi segnanti ma hanno scelto di esporre Matteo alla lingua dei segni e al contempo, di educarlo alla lingua vocale. La scelta del

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-12 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-23

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

bilinguismo è stata fatta anche dai genitori di Cecilia, che sono udenti non segnanti, con qualche difficoltà in più però. Non conoscendo la lingua dei segni, hanno cercato un educatore sordo che potesse esporre la loro figlia a questa lingua. Nel frattempo hanno cominciato a frequentare un corso per imparare la lingua dei segni. I genitori di Paola, invece, non vogliono neanche sentire nominare la lingua dei segni. 'Paola deve parlare come tutti i bambini della sua età, non come le scimmie' ha precisato sua madre davanti all'eventualità di intraprendere un percorso bilingue.¹

La loro esperienza non è dissimile da quella di molti altri bambini sordi che hanno dovuto costruire faticosamente la conoscenza di una lingua che non potevano sentire, che hanno lottato per farsi un'idea loro del mondo e prendere in mano la propria vita scegliendo strade diverse da quelle che avevano immaginato per loro genitori, insegnanti, logopedisti.

Così, ogni giorno molti sordi usano la lingua dei segni per comunicare con altri segnanti, o attraverso un interprete, per poter partecipare ad un evento comunicativo come per esempio una visita medica, un incontro con un legale, una riunione per i propri figli. Sebbene spesso queste persone abbiano un'ottima competenza linguistica in italiano parlato, preferiscono usare l'interprete per avere accesso ai messaggi attraverso la loro lingua e non soltanto utilizzando la lettura labiale e i residui uditivi. Parallelamente, altre persone sorde preferiscono non servirsi della lingua dei segni ma sfruttare esclusivamente la labiolettura e i residui uditivi. In generale, queste persone considerano la lingua dei segni ghettizzante e scelgono di inseguire la normalità. Per i primi la sordità è una condizione socio-culturale di appartenenza, per i secondi un handicap da superare, a tratti persino da nascondere. Tra questi due gruppi esiste spesso un'opposizione ideologica forte determinata dal modo stesso di sperimentare la sordità: da una parte una prospettiva patologica secondo cui la sordità è una malattia da curare attraverso apparecchi acustici o impianti cocleari, da superare attraverso la terapia logopedica; dall'altra la prospettiva bio-psicosociale, che considera la diversità come esperienza socio-culturale positiva e che, accanto alla terapia logopedica, riconosce la lingua dei segni come risorsa importante per la crescita cognitiva del bambino sordo nell'ambito di un'educazione bilingue (cf. Caselli et al. 2006; Caselli 2014). Tale contrapposizione ha influenzato, in ultima analisi, la possibilità di usare la lingua dei segni in contesti educativi e pubblici fino a poco tempo fa e ha privato generazioni di persone sorde della loro lingua. Gli impatti sono importanti ad un livello emotivo, cognitivo, linguistico, sociale. La lingua dei segni è una lingua naturale per i sordi perché sfrutta un canale comunicativo integro e consente loro uno

1 Si tratta di dati e testimonianze raccolte durante il mio lavoro di consulenza scientifica per vari enti.

sviluppo linguistico-cognitivo pari ai coetanei udenti. In altre parole, la lingua dei segni svolge un ruolo cruciale proprio perché, come è stato ampiamente dimostrato, l'equilibrio psico-cognitivo e le competenze linguistiche del bambino dipendono dall'averne una comunicazione affettiva, emotiva e linguistica efficace con l'adulto (Caselli et al. 2006; Fontana, Mignosi 2016; Marziale, Volterra 2016).

Ancora oggi il bilinguismo lingua dei segni-lingua vocale è una scelta complessa. Nonostante sia stato dimostrato che la lingua dei segni risponda ai criteri di un autentico linguaggio, la sordità tende ad essere trattata in modo esclusivamente medico e normalizzante, almeno in prima istanza. Negli ultimi anni alcuni provvedimenti legislativi hanno modificato il termine di sordomuto in sordo (L.95/2006) e sottolineato l'importanza della lingua dei segni che, sebbene non abbia ancora un riconoscimento ufficiale, viene promossa e tutelata già dalla Legge Quadro 104/92, dalla legge n.18/2009 che ratifica la *Convenzione ONU per le pari opportunità delle persone con disabilità* fino alle *Linee Guida per l'Integrazione Scolastica del MIUR*. Tali contrapposizioni generano nella percezione sia dell'*in-group* che dell'*out-group* un discorso autocentrato che, nelle sue versioni più estreme, critica ed esclude le posizioni dell'altro come destabilizzanti per la propria identità e per il proprio paradigma.

Così, da una parte, la comunità ha scoperto grazie alla ricerca scientifica (Fontana, Volterra 2014; Fontana et al. 2015) la natura della propria lingua, ripensando il sistema di 'norme' su ciò che significa comunicare e su ciò che significa essere sordi all'interno e all'esterno della comunità stessa.² Dall'altra la maggioranzaudente impone i propri percorsi di cura partendo dal presupposto che l'unica forma di felicità possibile sia 'parlare bene'.

È su questa opposizione che si apre e si struttura il presente articolo nella convinzione che per esplorare la nozione di comunità, occorre liberarsi di tutta una serie di paradigmi, strumenti ideologici e in ultima analisi della mappa che i *Deaf Studies* ci propongono. Pertanto, anziché partire dalle ricerche sinora svolte in questo ambito, enunciando le diverse posizioni teoriche, preferiamo seguire quella che potrebbe essere definita come una «fenomenologia della diversità», prendendo cioè in considerazione i modi e le forme in cui la sordità si presenta a noi. Tale diversità si presenta a noi innanzitutto sotto forma di nomi. Ed è proprio da questi che cominceremo.

2 In un paradigma fonocentrico erano privilegiate le persone sorde in grado di parlare bene perché più vicine al modello dominante (Fontana 2013).

2 Sordomuti, sordi, non udenti, audiolesi, ipoacusici: che cosa c'è in un nome?

Diversi studi antropologici hanno mostrato che i gruppi umani tendono ad elaborare definizioni *positive* di se stessi e *negative* dell'altro. Pare che l'atteggiamento dicotomico funzioni secondo un modello *in-group* e *out-group* (Sumner 1962; Korostelina 2013) e sia tendenzialmente legato a rapporti di potere e di oppressione. Per esempio, coloro che noi conosciamo come «beduini» definiscono se stessi come *arab* all'interno del loro gruppo e sono chiamati *badu* all'esterno. La seconda denominazione deriva da un termine coniato dagli abitanti della città per distinguere se stessi dai nomadi pastori. La parola *arab* modella le relazioni interne alla comunità mentre il termine *badu* veicola l'interazione con un *out-group* che si percepisce in posizione dominante in quanto stanziale. Questa contrapposizione tra gruppi nomadi e stanziali si ritrova in altri contesti dove il nome veicola la percezione del gruppo dominante come nel caso dei nomadi iraniani che vengono definiti *Khane be dush* cioè «casa sulle spalle» (Fabietti 1995).

Se proviamo ad analizzare le diverse denominazioni (e opposizioni) che costellano l'esperienza della sordità, tenendo in considerazione le logiche dell'*in-group* e dell'*out-group*, ritroviamo denominazioni diverse che veicolano logiche del tipo oppressore-oppresso (Freire 2011). L'elenco che è posto a titolo del presente paragrafo potrebbe essere considerato in realtà come un *continuum* in cui da una denominazione come sordomuto/sordo utilizzata dai sordi per definire se stessi, si passa ad una denominazione che caratterizza i sordi per quello che non sono (non udenti) coniata dalle persone udenti, per giungere infine, all'estremità opposta, a denominazioni del lessico medico che definiscono l'individuo per la patologia (audioleso/ipoacusico).

Nel corso degli anni, l'esperienza della sordità è stata descritta in termini di «norma sorda». Pertanto, nei *Deaf Studies* (per una rassegna si veda Leigh 2009) «sordo» (deaf) con la prima lettera minuscola è stato opposto a «Sordo» (Deaf) per intendere due diversi modi di essere sordi, già evidenziati nel paragrafo precedente: si può essere sordi 'audiologici' e non condividere «il fatto sociale» con altri sordi ma vivere e (tentare di) integrarsi nel mondo udente; si può essere sordi segnanti e appartenere alla comunità. In questo modo, si è strutturato un reticolato di denominazioni coniate e usate nell'*in-group* che si oppongono in modo sistematico ad altre usate nell'*out-group* ed in cui si riconoscono rispettivamente i Sordi e i sordi. Per esempio, oltre alle diverse denominazioni della sordità, possiamo menzionare l'opposizione tra «lingua dei segni italiana» dell'*in-group* e «linguaggio (mimico) gestuale» dell'*out-group*, la nozione di «cultura sorda» elaborata nell'*in-group* per circoscrivere e definire una visione socio-culturale della sordità, intesa come prospettiva basata su un'esperienza visivo-corporea e contrapposta a cultura udente. Infine, più recentemente,

è emersa nel dibattito anglosassone sull'identità e la cultura sorda, la nozione di *deafhood* (intraducibile in Italiano) per sottolineare l'identità linguistico-culturale in contrapposizione a *deafness* (riservata per la condizione audiologica) anche se in contesto italiano non sembra essere diffusa. È evidente che dietro la rete di opposizioni analizzate possiamo individuare vere e proprie costruzioni simboliche, generate da determinate circostanze storiche, sociali e politiche. Secondo queste coordinate, una persona può essere definita *Sorda* o *sorda* sulla base di logiche di *in-group* o *out-group* che possono essere molto discriminanti. Qualche tempo fa, gli studenti e alcuni membri della *Gallaudet University* protestarono contro l'elezione di Jane K. Fernandes come presidente dell'unica università per sordi nel mondo perché non era «abbastanza sorda». Questa argomentazione provocò una certa confusione tra gli udenti che non riuscivano a comprendere le motivazioni di tanta rabbia. Fernandes, sorda dalla nascita, aveva imparato la lingua dei segni all'età di vent'anni e quindi segnava in modo marcato o meglio non aveva un segnato 'puro'. Certamente, fra gli udenti sarebbe inaccettabile mettere in discussione un incarico per il semplice fatto che la persona designata ha un accento quando usa una lingua. In merito alla vicenda, Davis (2007) in un articolo intitolato *Deafness and the Riddle of Identity* (La sordità e l'indovinello dell'identità) ribatte in modo risoluto:

I am arguing that defining the deaf way or any other social group in terms of ethnicity, minority status, and nationhood (including 'deaf world' and 'deaf culture') is outdated, outmoded, imprecise and strategically risky. We would better off expanding our current notions of identity by being less Procrustean and more flexible. Rather than trying to force the foot into a glass slipper, why not make a variety of new shoes that actually fit?

All'interno di questo contesto, infatti, appare logico spiegare la sordità come un fenomeno etnico, riducendola ad un atteggiamento e una serie di norme di comportamento «sordi» in opposizione ad una visione altrettanto riduzionistica della sordità basata sull'aver una patologia. Quando la sordità tende ad essere trattata come patologia da curare e normalizzare, la persona sorda è descritta per quello che non ha e che può recuperare³ piuttosto che per quello che è. Quando, invece, viene trattata in termini di appartenenza, costruisce confini tra chi è «più sordo» (perché nato in una famiglia di sordi) e chi è «meno sordo» (perché ha appreso la lingua dei segni in tarda età). In questo modo, sordi oralisti, figli udenti di genitori sordi, sordi lievi vengono emarginati perché rientrano nei parametri dell'essere

3 Ad una persona udente che continuava a parlare di non udenti, una persona sorda rispose: «se io sono una non udente, allora tu sei una non sorda».

‘udenti’. Le logiche dei confini sono complesse ma si strutturano intorno ad una presunta ‘purezza’ nell’essere e comportarsi come sordo in opposizione ad un comportamento ‘udente’ che all’interno della comunità sorda viene stigmatizzato. Qualche anno fa, in occasione di una serie di seminari tenuti all’interno di un corso per docenti sordi, abbiamo lavorato sul significato dell’appartenenza alla comunità sorda e dei confini. Nel definire una «norma sorda» (che consiste in una serie di comportamenti comunicativi appropriati basati su una logica visiva), i partecipanti hanno anche definito i confini escludendo dalla comunità coloro che avevano appreso la lingua dei segni in epoca avanzata e/o portavano l’impianto cocleare perché ‘troppo superbi’, perché non si comportavano in modo appropriato e non avevano nessuna conoscenza della «cultura sorda» e perché la scelta di questo percorso significava che rifiutavano la lingua dei segni. Pochi hanno tenuto in considerazione il fatto che sono stati i genitori a scegliere un percorso tra oralista e bilingue per queste persone.

Queste denominazioni costruiscono confini netti, creano norme e definiscono comportamenti appropriati all’interno dell’uno o dell’altro gruppo, senza peraltro rappresentare la composizione magmatica e fortemente stratificata della comunità segnante dove ci sono anche udenti e dove spesso approdano persone impiantate che vorrebbero imparare la lingua dei segni o/e partecipare alle attività con sordi segnanti.

3 Ritornare ai fatti: oltre le nozioni di etnia e cultura

Per esplorare l’esperienza della sordità senza servirsi dell’apparato concettuale e terminologico elaborato nell’ambito dei *Deaf Studies*, occorre scegliere di ‘perdersi’ nelle narrative della comunità e attraverso esse, avanzando secondo una procedura euristica, cercare di comprendere in che cosa consiste veramente la comunità sorda. Anziché utilizzare le nozioni sviluppate nell’ambito dei *Deaf Studies* e largamente adoperate dalle persone Sorde per stabilire i confini tra identità e alterità, per contrapporsi alla prospettiva patologizzante di sordità, noi procederemo verso un’analisi epistemologica delle nozioni di «cultura Sorda», di «comunità Sorda» e di «etnia» per cercare quanto meno di porre degli interrogativi su tali categorie.

Sul piano epistemologico, nel servirsi di categorie per definire nozioni complesse e dinamiche come «identità», «cultura», «etnia», corriamo il rischio di creare ‘stampini per biscotti’, cioè nozioni pronte per essere utilizzate dai ricercatori (Geertz 1999) per classificare e categorizzare il fenomeno. In questo modo, tali nozioni non solo ci fanno vedere il mondo secondo il nostro *frame* ma stabiliscono implicitamente una naturale staticità, unitarietà e uniformità di ciò che in realtà consiste in un processo, costruendo artefatti simbolici che vanno ad arricchire una sorta di cassetta

degli attrezzi attraverso cui la comunità rappresenta se stessa. Lo stesso concetto di comunità è problematico. I criteri tradizionalmente utilizzati per definire una «comunità» sono la condivisione di una lingua (definizione condivisa dagli strutturalisti americani da Bloomfield in poi) delle sue varietà (Kloss 1977) e le norme per l'uso appropriato di quella lingua (Fishman 1975). Altri (Fasold 1984; Ferguson 1959; Hymes 1980) aggiungono la collocazione geografica. Dittmar (1989) distingue tra comunità linguistica che ha una sua dimensione storica e comunità di comunicazione che condivide gli aspetti pragmatico-interazionali senza necessariamente condividere il fatto linguistico. È evidente come la nozione di «comunità» non sia certamente tecnico-scientifica (Berruto 1995) e si presti ad innumerevoli applicazioni se mantiene la sua genericità operativa e se si rimane fedeli alla cosiddetta «finzione dell'omogeneità» (Lyons 1975).

Vari studi (Hobshawn, Ranger 1983; Anderson 1991) hanno mostrato che concetti come «comunità» e «cultura» sono centrali per costruire una coesione sociale e un immaginario collettivo all'interno di un gruppo fortemente eterogeneo, per esempio nel processo costitutivo di uno stato o anche di una comunità. Dunque, «cultura» e «comunità» lungi dall'essere concetti tecnico-scientifici sono strumenti che vengono forgiati per servire vari propositi.

L'unica soluzione per comprendere le dinamiche legate all'alterità non è altro che tornare alla distinzione tra identità-alterità, liberandosi della nozione di cultura come propone Abu-Lughod (1991, 466) nel suo saggio *Writing against culture*:

The notion of culture (especially as it functions to distinguish 'cultures'), despite a long usefulness, may now have become something anthropologists would want to work against in their theories, their ethnographic practice, and their ethnographic writing. A helpful way to begin to grasp why is to consider what the shared elements of feminist and halfie anthropology clarify about the self/other distinction central to the paradigm of anthropology.

La lingua e la cultura sono fenomeni dinamici e non possono essere trasformati in categorie. La Cultura è nella relazione tra gli individui, è nella lingua, nel modo in cui le lingue ipo- o iper-codificano il mondo, nella relazione tra le lingue del repertorio linguistico della comunità, in ciò che rimane latente e che non ha bisogno di essere esplicitato (Cardona 1985), nelle norme che regolano quando e come si deve parlare o si deve tacere in un certo contesto comunicativo (Hymes 1974). La lingua e la cultura implicano sistematicamente una relazione tra identità e alterità. Per questo motivo non possono essere trattate come date, senza correre il rischio di trasformarli in dogmi. Nei fatti, non esiste un modo unico di essere

Sordo/sordo o italiano, oppure egiziano. Ci sono modi di comportamento che possono essere individuali, ma allo stesso tempo tipici di un certo gruppo. Al contrario, le nozioni di «cultura Sorda», «etnia» sono costruzioni che creano pericolosamente un processo di appartenenza per coloro che possiedono le caratteristiche associate arbitrariamente al concetto e inevitabilmente di esclusione per chi non le possiede.

Recuperando la nozione gramsciana di egemonia, Turner (1994) mostra come l'apparato concettuale dei *Deaf Studies* sia servito a contrastare le rappresentazioni di sordità della maggioranza. In particolare, il concetto di «cultura sorda» appare essere come un contenitore vuoto che rientra nella tipologia del «Bingo Model of Culture» cioè di quei modelli rigidi con caratteristiche predeterminate che devono essere soddisfatte per rientrare nella definizione adottata. Così le caratteristiche della «cultura sorda», elencate come in una lista, consistono in una serie di parametri comportamentali che non rendono giustizia alla ricchezza creativa, all'immaginario, ad un modello visuo-centrico che mal si presta a classificazioni e che può essere compreso soltanto a partire da un'osservazione libera da schemi pre-determinati e dogmatici.

Pertanto, partire dai fatti e comprendere le coordinate dell'esperienza della sordità, nella dimensione occidentale, significa partire dal Congresso di Milano che segnò e segna inequivocabilmente la storia dell'educazione dei sordi, sancendo un'opposizione ideologica tra 'manualisti e oralisti' (Pennisi 1994).

4 Il gesto uccide la parola

Nel 1880, dal 6 all'11 settembre, si tenne, a Milano, il *Congresso Internazionale per il miglioramento della sorte dei sordomuti*.⁴ Oltre 300 operatori di scuole e istituti per sordi e delegazioni provenienti da vari paesi europei e dagli Stati Uniti affollavano una delle sale più grandi del Regio Istituto Tecnico di Santa Maria. Paradossalmente, i destinatari dell'ambizioso obiettivo rappresentavano una percentuale bassissima che, pare, non venisse tenuta in considerazione neanche durante le votazioni. A margine, analizzando i fatti oltre un secolo dopo, dovremmo anche chiederci se fosse stata garantita l'accessibilità attraverso la figura dell'interprete. Dagli atti a noi pervenuti, non sembra. Partigiani della 'parola' e del metodo orale e sostenitori del 'metodo misto' basato su gesti e parole dibatterono per tre giorni sul ruolo del 'gesto' nell'educazione dei sordi. Alcuni come Thomas Gallaudet, statunitense, sottolineavano come gesto e parola fossero neces-

4 Le informazioni qui riportate sono pubblicate sul sito <http://www.storiadeisordi.it/2013/05/12/atti-del-congresso-internazionale-di-milano-1880> (2017-04-11)

sari «allo svolgimento intellettuale» dei sordi; altri come Arnold, inglese, sostenevano che «il linguaggio articolato era superiore ai gesti poiché esso era il metodo usato dalla natura»; altri ancora come il canonico Tarra, che presiedeva i lavori, ripeteva, citando Manzoni, «La parola è il mezzo più puro, che va direttamente all'intelletto, mentre il gesto parla più al senso e alla fantasia, che non all'intelligenza». Nel corso del Congresso, si ricordava come la «parola orale» fosse «dono di Dio» (Zucchi, Presidente del Regio Istituto di Milano), «il lume che Dio gli ha ispirato sulla fronte» (ancora Tarra), fosse «una necessità che i muti parlino perché abbiano la confessione» (Don Serafino Balestra, direttore della scuola di Como). La parola, cioè l'educazione orale era da preferire in modo esclusivo poiché come sosteneva l'abate Tarra: «Il regno della parola è un dominio la cui regina non ammette competenti. La parola è gelosa e vuol essere l'assoluta padrona del campo». Quest'ultima affermazione unitamente alle Risoluzioni con le quali si chiuse il Congresso, segnarono la vita di generazioni di sordi nel privilegiare l'educazione orale esclusiva perché 'il gesto uccide la parola'. Tra le Risoluzioni del Congresso, vale la pena di citare le più importanti:

Il Congresso, Considerando la non dubbia superiorità della parola sui gesti per restituire il sordomuto alla società e dargli una più perfetta conoscenza della lingua, Dichiarò: Che il metodo orale deve essere preferito a quello della mimica per l'educazione e l'istruzione de' sordomuti.

Il Congresso, Considerando che l'uso simultaneo della parola e dei gesti mimici ha lo svantaggio di nuocere alla parola, alla lettura sopra le labbra ed alla precisione delle idee, Dichiarò: Che il metodo orale puro deve essere preferito.

Proviamo ad analizzare il *frame* cioè l'universo concettuale e linguistico (Lakoff 2006), all'interno del quale si muovono gli educatori del Congresso. Il gesto è visto in opposizione alla parola, come strumento impreciso e materiale di comunicazione che coinvolge i sensi e non il pensiero. Il gesto non è articolato come la parola, è approssimativo e non può veicolare la raffinatezza della ragione. La comunicazione gestuale è retaggio di un'espressione corporea ed emotiva da cui l'umanità intera si è da tempo affrancata in virtù del potere della parola/scrittura. Dunque, il gesto è scarto dalla norma, è istinto animale e va disciplinato con l'educazione alla parola che 'vuol essere l'assoluta padrona del campo'. In quest'ottica, il sordomuto è indubbiamente 'alterità' patologica poiché è tale per una mancanza, una perdita, una malattia che sin dalla nascita o dall'infanzia più precoce gli ha impedito di acquisire il linguaggio articolato, l'unica vera forma di linguaggio.

In quest'ottica, il Congresso di Milano rappresenta un punto di rottura con le precedenti tradizioni educative che videro sacerdoti udenti affian-

cati poi da maestri sordi realizzare un'azione pedagogica illuminata basata sulla lingua dei segni come risorsa sin dalla seconda metà del XVIII secolo. Allo stesso tempo, inaugura una pedagogia della normalizzazione, stabilendo implicitamente un confine netto tra la patologia e la normalità, identificate rispettivamente con la comunicazione gestuale e la parola. Da quel momento, questo *frame* ha condizionato l'educazione dei sordi a livello internazionale, influenzando scelte didattiche, metodologie e tecniche agendo sulle scelte di famiglie, educatori e istituzioni. Secondo Baynton (2000), le Risoluzioni del Congresso di Milano vanno inquadrare in un complesso mutamento culturale e scientifico che modifica l'idea stessa del ruolo dell'uomo nell'universo, la sua origine ed 'evoluzione' e si allontana dall'interesse illuminista nei confronti del gesto come forma primigenia di comunicazione. L'abbandono di un paradigma creazionista e l'affermarsi di un modello evoluzionista a seguito della pubblicazione de *L'origine delle specie* di Charles Darwin segna la graduale presa di distanza dalle lingue gestuali-corporee-segnate nell'educazione dei sordi come effetto di uno degli accostamenti concettuali più tipici delle prime ricerche di scienze etno-antropologiche e cioè quello di considerare il gesto come primo gradino della scala evolutiva (Fontana, Zuccalà 2012). Gran parte delle teorie evoluzioniste assegnavano una determinata scala di valori a lingue e culture, relegando molte lingue non occidentali prive di scrittura al gradino più basso dell'evoluzione dell'umanità, indicate come 'fossili' viventi di ere passate.

5 Il gesto non uccide la parola: è lingua e libera i sordi

Negli ultimi vent'anni, la scoperta della linguisticità delle lingue dei segni (Stokoe 1960; Volterra 1987; Corazza, Volterra 2008; Fontana, Volterra 2014) ha contribuito in modo determinante al ripensamento della sordità in termini linguistici e identitari. Quei gesti considerati imprecisi e approssimativi hanno una struttura, sono organizzati in un sistema gerarchico autonomo, cioè indipendente dalle lingue vocali, presentano le stesse caratteristiche distintive di tutti i linguaggi umani.⁵ In altre parole, i gesti della comunicazione dei sordi sono *lingue*. Nel 1960, con *Sign Language Structure*, William Stokoe ha mostrato la linguisticità delle lingue dei segni, definendo un ambito di ricerca che, con tempi e modalità diverse, si è diffuso in tutto il mondo.⁶

5 Per una discussione recente su questo tema si veda, Russo, Volterra 2007; Fontana 2009; Fontana, Volterra 2014.

6 Si veda tra gli altri: Klima, Bellugi 1979 per l'American Sign Language (ASL); Volterra 1979 per la Lingua dei Segni Italiana (LIS); Jouison 1991 per la Lingua dei Segni Francese (LSF).

La nascita di una nuova consapevolezza ha determinato l'emergere di un concetto di comunità e di leadership sorda (Ladd et al. 2003) e di un movimento di rivendicazione e di lotta per i diritti che ha dimensioni europee e internazionali per esempio con l'*European Union of the Deaf* (EUD)⁷ e la *World Federation of the Deaf* (WFD).⁸

Questo significa che le persone sorde, in quanto utenti di quelle lingue, costituiscono una *comunità* o una *minoranza* che viene esplorata con gli approcci delle scienze sociali come l'antropologia, l'etnografia, la sociologia ecc. nell'ambito di un nuovo paradigma scientifico-politico denominato *Deaf Studies*.⁹ All'interno di tale prospettiva e in contrapposizione alla patologizzazione della sordità, si strutturano nuovi simboli culturali come il concetto di «cultura sorda» che assume una sua concretezza e ontologia per veicolare un'esperienza positiva della sordità e implicitamente il diritto all'autodeterminazione. Per la maggioranza udente ed in particolare, per chi condivide una prospettiva normalizzante, questa nozione diventa sinonimo di esclusione ed emarginazione sociale.

Emerge un nuovo *frame*, quello cioè di una minoranza linguistica e culturale che lotta per l'autodeterminazione con il nuovo slogan, condiviso dalla più ampia comunità delle persone con disabilità che sottolinea tra tutti: niente su di noi senza di noi. Tale *frame* rispecchia la nuova prospettiva sulla disabilità inaugurata in particolare dalla Convenzione ONU sulle pari opportunità delle persone con disabilità del 2006 e ratificata dall'Italia con l. n.18 del 3 febbraio 2009. Nella Convenzione ONU si promuove una visione positiva della disabilità non come 'mancanza', 'minorazione', 'compromissione', ma come diversità e ricchezza. La maggioranza o, se vogliamo, i cosiddetti 'normali', deve ripensarsi per promuovere l'inclusione attraverso un processo di accomodamento ragionevole (*reasonable accommodation*), cioè di presa in carico dei bisogni specifici.

L'opposizione tra chi sostiene l'importanza della lingua dei segni e chi la liquida come 'anacronistica' si carica di nuovi significati. Rispetto al Congresso di Milano, è cambiato lo sfondo sociale e culturale. Sicuramente, gli studi sul post colonialismo, il relativismo culturale, il grande repertorio di testi etnografici che descrivono varie culture hanno contribuito, se non a eliminare, a ridimensionare fortemente la tendenza a creare scale di valori tra sistemi culturali e linguistici. In particolare, la letteratura post colonialista ha evidenziato l'unicità, la dignità e la ricchezza che si attuano nelle molteplici forme storico-linguistiche.

Tuttavia, per diversi motivi storico-culturali da tale opera di decostru-

7 <http://www.eud.eu/> (2017-04-11).

8 <https://wfdeaf.org/> (2017-04-11).

9 La bibliografia in merito è molto vasta. Per una prima rassegna dei temi principali con cui i *Deaf Studies* si sono confrontati si veda Leigh (2009).

zione critica e culturale sono rimaste per lo più escluse le lingue dei segni (Fontana, Zuccalà 2012), perlomeno nella maggioranza udente. Pertanto, da una parte, la scoperta della linguisticità delle lingue dei segni legittima l'esistenza di una minoranza linguistica segnante e ne impone la tutela, dall'altra, le nuove tecnologie (impianto cocleare o protesi digitali) impongono il percorso di cura e normalizzazione a danno di un approccio bilingue che include la LIS. Le due prospettive non sembrano conciliabili. È sufficiente provare ad analizzare cosa succede in genere quando nasce un bambino sordo. Partiamo dai numeri. Il 90% dei bambini sordi nasce da genitori udenti che poco o nulla sanno della sordità (Maragna, Marziale 2012; Caselli et al. 2006) e che condividono il *frame* della maggioranza udente costruito principalmente su una categorizzazione biologico-medica. Le prime persone che incontrano i familiari nel momento in cui insorge il sospetto di una sordità sono i medici che inquadrano la sordità come deficit che, con interventi opportuni (impianto cocleare o protesi), si può 'sconfiggere'. In altre parole, il motore primario di questi interventi è la cura, la riabilitazione di un corpo considerato 'malato', in una tensione costante verso un modello udente, cioè socialmente accettato (Fontana, Zuccalà 2012). È quasi fisiologico che famiglie senza alcuna esperienza di sordità, tendano a preferire un percorso normalizzante e ad escludere la lingua dei segni ed un possibile percorso bilingue come stigmatizzante e gheftizzante (Attenasio 2000) o peggio ancora come etichettato da professionisti come 'dannoso' per l'apprendimento della parola.

Si tratta di un'opposizione dogmatica che finisce con il ledere i diritti dei bambini di essere esposti ad una lingua che utilizza il canale comunicativo integro e di acquisirla nei tempi e nei modi dei bambini udenti (Caselli et al. 2006; Caselli 2014) e sfruttare, al contempo, tutte le possibilità della tecnologia, oltre ai metodi della logopedia e della didattica speciale per apprendere la lingua vocale.

Il modello bio-psicosociale inaugurato dalla Convenzione ONU non è accessibile né alle famiglie né ai medici che continuano a trattare la sordità come una malattia da curare ed escludono la dimensione sociale e culturale dal percorso educativo del bambino sordo. Con grande fatica e sofferenza, molti sordi, divenuti ormai adolescenti o adulti, recuperano e conquistano quella dimensione identitaria che è stata loro negata nel corso della loro infanzia per inseguire la normalità (si veda Laborit 1997).

Molti altri, invece, non sentono l'esigenza di incontrare la comunità sorda e preferiscono cercare di integrarsi nel mondo degli udenti.

6 Tra alterità e identità: come si costruiscono i confini

Un modo possibile per comprendere la relazione tra identità e alterità, tra l'individuo e la comunità oltre che per capire in che cosa consiste effettivamente una comunità è quello di utilizzare l'approccio degli *scripts* culturali (Goddard, Wierzbicka 2004), poiché, essendo permeati dalle narrative delle comunità, consentono l'accesso al paradigma normativo identitario sottostante che spesso rimane latente. In altre parole, gli *scripts* consistono nelle narrative che le persone utilizzano per modellare i loro progetti di vita e raccontare le loro storie (Appiah 2005). Tale approccio può consentire al livello emico (cioè secondo le categorie significative per la comunità) di comprendere le pratiche comunicative e le norme specifiche di una comunità.

Diversi studi hanno sottolineato l'importanza della narrazione e della narrazione del sé nello sviluppare la consapevolezza linguistica, il senso di appartenenza e nel costruire una nozione di identità e di confine (Mishler 2000; Baker 2004; Bamberg 2004; Goodson 2001; Breivik 2005).

Nell'elaborare la riflessione del presente lavoro, si è fatto riferimento a dati raccolti nel corso di un decennio in diversi contesti formali e informali attraverso la tecnica dell'osservatore partecipante.¹⁰ Tale metodo include l'osservazione, l'intervista, e l'analisi dei documenti con l'obiettivo di raccogliere dati per l'analisi qualitativa. Si basa su un atteggiamento non giudicante che mira ad esplorare ciò che è significativo per l'individuo o per la comunità in analisi (DeWalt, DeWalt 1998).¹¹ Secondo Hymes (1974) è necessario utilizzare un approccio etnografico a partire da un livello emico per comprendere le categorie significative di una comunità. Un approccio emico si realizza con la collaborazione dei membri della Comunità e consente di accedere alle descrizioni, alle narrazioni e narrative, alle analisi espresse nei termini degli schemi concettuali e delle categorie pertinenti di una comunità. La conoscenza emica è validata dal consenso degli informanti nativi che devono legittimare le descrizioni in quanto rappresentative della loro cultura. I dati emici vengono analizzati poi ad un livello etico, cioè secondo le categorie significative per la comunità scientifica.

Pertanto, per esplorare l'esperienza della sordità, occorre partire da alcune coordinate che ricorrono sistematicamente nelle narrazioni dei sordi e cioè come la perdita uditiva ha segnato la loro vita. In quest'ottica, la narrativa dei sordi è cambiata con la scoperta della linguisticità della lingua dei segni che, come si è detto, ha trasformato le coordinate norma-

10 Per ogni brano riportato si preciserà in nota la modalità di raccolta.

11 Occorre, tuttavia, ricordare che, data la familiarità della sottoscritta sia con la comunità di maggioranza che con quella di minoranza, alcuni aspetti possono essere stati trascurati per il paradosso dell'osservatore partecipante.

tive della comunità. Se in passato, il sapere parlare bene era considerato cruciale per essere leader all'interno della comunità sorda, oggi usare la lingua parlata per comunicare con i Sordi è considerato inappropriato poiché indica una scarsa competenza in lingua dei segni (Fontana et al. 2015). Nel narrare la propria storia, quasi tutte le persone sorde precisano sempre il loro status di sordo e spesso citano eventi per dimostrare quanto sia difficile a volte interagire con la maggioranza udente che non sa o che non capisce i bisogni, i diritti e più in generale l'esperienza della sordità. Le persone udenti segnanti si identificano sempre come CODA facendo spesso riferimento al loro ruolo di mediatori tra i loro genitori e il mondo udente. Pertanto, partendo dalla sordità come tratto marcatore di confini che genera differenza perché rende inaccessibile la lingua della maggioranza se non con un'educazione specifica, si può individuare un'ulteriore tratto specifico ricorrente che è l'atteggiamento nei confronti dell'esperienza della sordità.

La consapevolezza dell'esperienza della sordità richiede tuttavia una lingua e un senso di appartenenza. Carmelo racconta ad un sordo¹² la sua vita durante il periodo della guerra e descrive i diversi modi per sbarcare il lunario, come chiedere l'elemosina davanti alle chiese, fare il muratore, distribuire il latte casa per casa e infine fare i muri a secco ma non parla mai della sua sordità. Carmelo, però, non ha mai frequentato una scuola speciale e solo occasionalmente, quando era più giovane, frequentava la comunità. Al contrario Salvatore, che all'epoca dell'intervista aveva 60 anni, menziona più volte la sua sordità oltre a precisarlo al momento della presentazione. La sordità ha segnato la sua vita poiché ha dovuto lottare per sposare una donna sorda, lottare per difendere i suoi diritti sul posto di lavoro, lottare per difendere altri sordi visto che aveva un ruolo di leadership all'interno della sua comunità. Gerardo, un CODA di 50 anni, racconta di aver lasciato la moglie perché udente. «I CODA non sono udenti, ma sono persone che possono sentire» spiega. La storia di Filippo è interessante perché ribalta la prospettiva dell'alterità. Filippo è l'unica persona udente nella sua famiglia. Genitori, zii, nonni e cugini sono tutti sordi. Confessa di avere invidiato enormemente i cugini perché indossavano le protesi e a Natale ricevevano i regali del centro dove facevano logopedia. Luigi è un sordo che ha imparato la lingua dei segni a trent'anni circa e che sta imparando a conoscere la «norma sorda». Luigi ha vissuto la stessa esperienza di Jane K. Fernandes e quando è stato eletto presidente della locale associazione, molti sordi hanno affermato che «era troppo udente». Luigi usa una sorta di interlingua della LIS: segna in modo impreciso e parla molto.

12 Quando è stato intervistato, Carmelo aveva 95 anni. I dati sono stati raccolti mediante videocamera da un intervistatore sordo anziano che era in grado di comunicare con lui all'interno di un progetto di ricerca sulla storia dei sordi nell'anno 2008/2009. Carmelo non usa la lingua dei segni standard ma una forma di home sign.

I confini tra alterità e identità sono dinamici e sono legati piuttosto ad una costruzione sociale della sordità (Zuccalà 1997; Kisch 2008), che può assumere varie forme ma che ha come tratto distintivo l'esperienza diretta o indiretta della sordità e la propria rappresentazione di tale esperienza. Quale che essa sia, nella narrazione dei sordi e nella narrativa condivisa i confini tra maggioranza e minoranza sono sempre presenti. Questo si riscontra spessissimo in un contesto, ancora scarsamente studiato come quello dei social (facebook; youtube etc.) dove spesso i sordi si filmano e postano messaggi e dove sembra collocarsi sempre di più una dimensione comunitaria senza confini di natura geografica ma soprattutto senza quei confini tra *in-group* e *out-group*. Interpreti, sordi segnanti precoci e non partecipano con l'obiettivo comune di promuovere la lingua dei segni e di raccontare le loro avventure nella maggioranza udente non senza ironia. Un esempio di questo genere sono i post di Valentina Foa. Eccone alcuni:

Mi fa piacere che mi leggiate. Mi dite che vi piace leggermi perché parlo della sordità con ironia. Perché sdrammatizzo. Però capisco che, a un certo punto, devo spostare l'ago pure sull'altro lato, quello...negativo. Avete presente Candido? Beh, ecco. Credetemi, oscillo spesso tra ironia e ottimismo (o positività?). Già 'sdrammatizzare' implica l'attenuare quella concezione più o meno drammatica della sordità, quasi un ridimensionarla a un qualcosa di rassicurante, un qualcosa di non così grave come si teme, come si crede. In questo mondo di voci, suoni, citazioni gucciniane che non sempre riconosco, rispondendone pure a tono. In quel mondo dove noi siamo una minoranza. Quindi mi sento in dovere di rassicurarvi su una cosa, realistica: ogni tanto vado fuori di testa. Quando non capisco e quando non mi capiscono. Mi deprimi, tiro fuori gli aculei, alzo la voce, mi isolo. Non se ne guarisce (eccolo, l'ago che tocca i valori minimi storici della mia bilancia personale). Perché, è vero, la sordità non è uno scherzo. Cioè, non auguro a nessuno di voi udenti di diventare sordi. Ma non sdrammatizzo la mia sordità: la racconto perché possiate vedere che si possa vivere la propria sordità tra udenti senza sentirci 'malati', 'poverini', 'coraggiosi', 'sfigati' e... Scusate, devo spostarmi, là dietro suonano il clacson da non so quanto tempo e io me ne sono accorta solo ora.

– Valeeeee! Immediatamente la riconosco ma non posso cambiare strada, – oh, buongiorno!, saluto una delle mie innumerevoli insegnanti di sostegno delle superiori, – come stai, cosa fai, sei sposata, hai figli, tuo papà sta bene, quanti anni hai adesso, dove vivi, che ci fai qui, tatata-ratata. Oh, calma. – sì, sono sposata, vivo in campagna, mio padre non c'è più e... sono psicologa.– ah, stai andando da una psicologa? – no, lo sono io. – eh? cioè? – lavoro come psicologa. – fai un lavoro simile a loro? Santo cielo. – no, io ho uno studio privato, ho dei pazienti, sono psicologa io. – ma non è possibile, come hai fatto? Gentilissima cosiddetta professoressa di sostegno, quell'anno in cui ti hanno assegnato a

me avresti dovuto solo prendere appunti al posto mio – perché io mica ero brava a seguire i prof 6 ore al giorno – ma tu niente, eri lì che continuavi a chiedermi: capisci? E io che ti ORDINAVO di trascrivere ciò che sentivi, perché sai che mi perdevi sempre qualcosa, sempre. Mica eri lì per fissare il soffitto e... quella volta che ti confessai di voler andare all'università, mi hai fatto una testa grossa così con un «ma non ce la farai, sei sorda, devi puntare sui lavori più semplici». E oggi mi squadri da cima a fondo con un: «ma non è possibile, come hai fatto?».

Fraasi che rinforzano confronti tra 'voi simili', da quando sono nata: «Guarda quelli come parlano bene», indicando un gruppo di sordi con protesi o IC (mentre io non riuscivo a sfruttare le mie protesi o le buttavo nel cesso per esasperazione); «Guarda quelli come parlano benissimo», indicando un gruppo di sordi anche bilingui (mentre io avevo un 'patrimonio verbale di circa 50 parole' a 7 anni); «Guarda quelli come sentono bene», indicando compagni sordi che riuscivano a ripetere correttamente le fraasi che la logopedista diceva a bocca schermata; «Guarda quelli come sono bravi con la labiolettura», indicando sordi adulti mentre io, bimba, non riuscivo a capire ciò che mi diceva l'interlocutore; «Guarda quelli come sanno parlare al telefono», indicando sordi adulti mentre io, bimba, fingevo di parlare al telefono trovandolo sempre spento, se non con la mia fantasia.

Fraasi che rinforzano confronti tra 'deaf like me': «Guarda quelli come fingono di essere udenti», certi sordi che indicavano me quando ancora non conoscevo la LIS. «Guarda quelli come scimmiettano», certi sordi che indicavano un gruppo di segnanti...

Quando sordi e genitori di figli sordi vengono da me in terapia, riportano 'giudizi' incollati su di loro e sui loro figli dagli altri, tanti sono i 'guarda quelli come...' che diventano un elemento di sofferenza per sé e per gli altri. Come lo erano (e spesso lo sono ancora) per me. Non è la sordità in sé, è anche tutto questo. Siamo neurobiologicamente obbligati a formulare giudizi, ma almeno cerchiamo di rendercene conto. ¹³

La storia dei sordi è contrassegnata da un *perpetuel commencement* (Fussellier Souza 2001) e da una perenne oscillazione dal frame patologico a quello sociale e identitario che segna la vita di ciascun sordo. L'esperienza della sordità ha tratti tipici che portano a processi di rispecchiamento e tratti personali legati all'individuo, alla sua famiglia e al contesto educativo. Tuttavia, per quanto sia innegabile affermare che esista un modo «sordo» di vivere nel mondo e in relazione con l'alterità, abbiamo mostrato che categorizzare certe esperienze costruisce feticci ed esaspera le differenze, promuovendo l'esclusione in nome di una presunta autenticità.

13 Post di Valentina Foa su Facebook tra il 2016 e il 2017.

Partire dai fatti significa toccare con mano le dinamiche dei confini tra identità e alterità per capire che a volte non è dei confini che dobbiamo preoccuparci ma del modo di interpretarli e di spiegarli.

Bibliografia

- Abu-Lughod, Lila (1991). «Writing Against Culture». Fox, Richard G. (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-62.
- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities*. London; New York: Verso.
- Appiah, Anthony Kwame (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Attenasio, Luigi (a cura di) (2000). *Fuori norma: la diversità come valore e sapere*. Roma: Armando.
- Bamberg, Michael (2004). «narrative Discourse and Identities». Meister, Jan Christoph et al. (eds.), *Narratology Beyond Literary Criticism*. Berlin: Walter de Gruyter, 213-37.
- Baynton, Douglas (2000). «*Savages and Deaf-Mutes*»: *Evolutionary Theory and the Campaign Against Sign Language*. Williams, D. (ed.), *Anthropology and human movement. Searching for Origins*. Boston: Scarecrow Press.
- Baker, Carolyn (2004). «Membership Categorization and Interview Accounts». Silverman, D. (ed.), *Qualitative Research: Theory, Method, and Practice*. London: Sage, 162-76.
- Berruto, Gaetano (1995). *Fondamenti di Sociolinguistica*. Roma-Bari: Laterza.
- Breivik, Jan K. (2005). *Deaf Identities in the Making*. Washington, Dc: Gallaudet University Press.
- Cardona, Giorgio R. (1985). *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari: Laterza.
- Caselli, Maria Cristina; Maragna, Simonetta; Volterra, Virginia (2006). *Linguaggio e Sordità. Parole e segni nell'educazione dei sordi*. Bologna: il Mulino.
- Caselli, Maria Cristina (2014). «Crescere con due lingue senza paura». *Chi ha paura della lingua dei segni. Psicologia Clinica dello Sviluppo*, 28, (3), 428-29.
- Corazza, Serena; Virginia Volterra (2008). «La Lingua dei Segni Italiana: nessuna, una, centomila». Caterina Bagnara, et al. (a cura di), *I Segni parlano: Prospettive di Ricerca sulla Lingua dei Segni Italiana*. Milano: Franco Angeli, 19-29.
- Davis, Lennard J. (2007). «Deafness and the Riddle of Identity». *The Chronicle Review. The Chronicle of Higher education*, 12. URL <http://>

- www.chronicle.com/article/Deafnessthe-Riddle-of/23778 (2017-04-11).
- DeWalt Kathleen; DeWalt, Billie (1998). *Participant Observation. A guide for fieldworkers*. California: Altamira Press.
- Dittmar, Norbert (1989). *Variatio delectat. Le basi della sociolinguistica*. Galatina: Congedo.
- Fabietti, Ugo (1995). *L'identità etnica*. Roma: Carocci.
- Fasold, Ralph (1984). *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Blackwell.
- Ferguson, Charles (1959). «Diglossia». *Word*, 16, 325-40.
- Fishman, Joshua A. (1975). *La Sociologia del Linguaggio*. Roma: Officina Edizioni.
- Fontana, Sabina (2009). *Linguaggio e Multimodalità: oralità e gestualità nelle lingue dei segni e nelle lingue vocali*. Pisa: Edizioni ETS.
- Fontana, Sabina; Amir Zuccalà (2012). «Dalla Lingua dei sordi alla lingua dei segni: come cambia una comunità». Fontana, Sabina; Mignosi, Elena (a cura di), *Segnare, Parlare, Intendersi: Modalità e Forme*. Milano: Mimesis, 31-49.
- Fontana, Sabina (2013). *Tradurre lingue dei segni. Un'analisi multidimensionale*. Modena: Mucchi.
- Fontana, Sabina et al. (2015). «Language Research and Language Community Change: Italian Sign Language (LIS) 1981-2013». *International Journal of the Sociology of Language*, New York: Walter De Gruyter.
- Fontana, Sabina; Volterra, Virginia (2014). «Lingua, cultura e trasmissione: il caso della lingua italiana dei segni LIS». Garavelli, E.; Suomela-Harma E. (a cura di), *Dal Manoscritto al Web. Canali e modalità di Trasmissione dell'Italiano*. Firenze: Franco Cesati editore, 769-83.
- Freire, Paulo (2011). *La pedagogia degli oppressi*. Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- Geertz, Clifford (1999). *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna: il Mulino.
- Goddard, Cliff; Wierzbika, Anna (2004). «Cultural Scripts. What They Are and What They Are Good For?». *Intercultural Pragmatics*, 1 (2), 153-66.
- Goodson, Ivor (2001). «The Story of Life History: Origins of the Life History Method in Sociology». *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 1, 129-42.
- Higgins, Paul (1981). *Outsiders in a Hearing World: a Sociology of Deafness*. Auburn: Sage Publications
- Hymes, Dell (1974). *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. London: Tavistock Publications Ltd.
- Kisch, Shifra (2008). «'Deaf Discourse': The social construction of Deafness in a Bedouin Community». *Medical Anthropology*, 27 (3), 283-313.

- Kloss, Heinz (1986). «On Some Terminological Problems in Interlingual Sociolinguistics». *International Journal of the Sociology of Language*, 57, 91-106.
- Korostelina, Karina (2014). *Construcing the Narratives of Identity and Power. Self Imagination in a Young Ukrainian Nation*. New York: Lexington Books.
- Laborit, Emmanuelle (1997). *Il grido del gabbiano*. Milano: Rizzoli.
- Ladd, Paddy (2003). *Understanding Deaf Culture: in Search of Deafhood*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Lakoff, George (2006). *Non pensare all'elefante*. Roma: Fusi Orari,
- Leigh, Irene W. (2009). *A Lens on Deaf Identities*. New York: Oxford University Press.
- Lyons, John (1981). *Language and Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maragna, Simonetta; Marziale, Benedetta (2012). *I diritti dei sordi*. Milano: Franco Angeli.
- Marziale, Benedetta; Volterra, Virginia (2016). *Lingua dei segni, società e diritti*. Roma: Carocci.
- Mignosi, Elena; Fontana, Sabina (2013). «Il gesto come risorsa biolinguistica». *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 298-313. URL <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/217>.
- Mishler, Elliot (2000). *Storylines: Craft artists' narratives of identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Pennisi, Antonio (1994). *Le lingue mutole. Le patologie del linguaggio fra teoria e storia*. Roma: Carocci.
- Turner, Graham (1994a). «How is Deaf Culture?». *Sign Language Studies*, 83, 103-26.
- Turner, Graham (1994b). «Response to Comments by Bahan, Ladd, Montgomery, and Further Thoughts». *Sign Language Studies*, 85, 337-66.
- Stokoe, William (1960). *Sign Language Structure: An outline of the visual communication system of the deaf*. Silver Spring: Linstok Press.
- Sumner, William Graham (1962). *Costumi di Gruppo*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Volterra, Virginia (a cura di) [1987] (2004). *La lingua dei segni italiana. La comunicazione visivo-gestuale dei sordi*. Bologna: il Mulino.
- Zuccalà, Amir (1997). *Cultura del gesto e cultura della parola. Viaggio antropologico nel mondo dei sordi*. Roma: Meltemi.

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Colmare le distanze: strategie traduttive per giovani segnanti emergenti

Lara Mantovan

(Università degli Studi di Milano Bicocca, Italia)

Alessandra Checchetto

(Università degli Studi di Milano Bicocca, Italia)

Abstract Young emergent signers are intended as Deaf children, born into hearing non-signing families, who have not yet developed a full linguistic competence in sign language. Our research goal is to investigate how a text translated into Italian Sign Language (LIS) can be adapted in order to help these lower-proficiency signers access informative contents. We present an analytical comparison between translated texts designed for Deaf adults, fluent in LIS, and adapted texts designed for Deaf children whose sign language is still at a developing stage. Data annotation has been conducted with the software ELAN. The comparative analysis shows that the texts for young non-native signers contain specific translation strategies and adaptations aiming at bridging the linguistic, cognitive, and cultural gap due both to the young age of children and their limited linguistic competence in sign language. In support of these findings, both quantitative and qualitative data are shown and discussed.

Sommario 1 Introduzione. – 2 La comunità Sorda e i giovani segnanti emergenti (GSE). – 3 Aspetti metodologici. – 3.1 Raccolta dei dati. – 3.2 Processamento e annotazione dei dati. – 4 Analisi quantitativa. – 4.1 Analisi dei corpora narrativi. – 4.2 Analisi dei corpora descrittivi. – 5 Analisi qualitativa. – 5.1 Adattamenti linguistici. – 5.2 Adattamenti cognitivo-mnestici. – 5.3 Adattamenti culturali. – 6 Discussione. – 7 Conclusioni.

Keywords Italian Sign Language (LIS). Young emergent signers. Accessibility. Translation strategies and adaptations.

1 Introduzione


Nel 2006 è stata approvata la Convenzione sul diritto alle persone con disabilità. In tale documento le Nazioni Unite raccomandano di promuovere azioni per assicurare la comunicazione e l'accesso all'informazione:

Gli Stati Parti prenderanno tutte le misure appropriate per assicurare che le persone con disabilità possano esercitare il diritto alla libertà di espressione e di opinione, compresa la libertà di cercare, ricevere e impartire informazioni e idee su base di eguaglianza con altri e attraverso

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-13 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-16

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

ogni forma di comunicazione di loro scelta. (*Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, 2006, art. 21)

Tra le diverse forme di comunicazione, l'articolo citato raccomanda di riconoscere e promuovere l'uso delle lingue dei segni.

Il Parlamento italiano ha approvato la ratifica della Convenzione in data 24 febbraio 2009. Tuttavia, molto poco è stato fatto in questa direzione. Infatti la lingua dei segni italiana (LIS) non è ancora stata ufficialmente riconosciuta come lingua di minoranza (Marziale, Volterra 2016) e l'accessibilità in lingua dei segni per le persone Sorde¹ è raramente assicurata. Ciò comporta conseguenze significative sull'uso della lingua dei segni e sulla competenza linguistica da parte delle persone Sorde. Tuttavia negli ultimi anni, allo scopo di abbattere le barriere della comunicazione, molti contenuti sono stati resi accessibili attraverso la produzione di video in LIS, disponibili online. Un esempio in questo senso è fornito da VEASYT srl, Spin Off dell'Università Ca' Foscari di Venezia. L'azienda 'sviluppa soluzioni digitali per l'accessibilità e l'abbattimento delle barriere della comunicazione'.² In particolare, realizza guide multimediali accessibili, in cui i contenuti turistico-culturali sono disponibili in modalità audio, testo e video in lingua dei segni.

La creazione di tali prodotti è progettata per un target di fruitori segnanti fluenti. Tuttavia, un sottogruppo in espansione della popolazione segnante può incontrare difficoltà di accesso. Si tratta dei *giovani segnanti emergenti* (GSE), cioè quei bambini sordi di età compresa tra la prima infanzia e l'età adolescenziale, nati in famiglie di udenti non segnanti, che frequentano la scuola ordinaria, ricevono una limitata esposizione alla lingua dei segni e pertanto ne hanno una competenza parziale (sulla diversità che caratterizza la popolazione dei bambini sordi si veda Standley 2005). Le esigenze dei GSE, che hanno un repertorio linguistico limitato, sono particolari rispetto a quelle dei segnanti fluenti, che invece dispongono dell'intero repertorio di strutture linguistiche. Di conseguenza i GSE richiedono specifiche attenzioni nella predisposizione di testi da parte di traduttori e interpreti. D'altro canto, finora tale popolazione ha ricevuto una limitata attenzione da parte degli studi sull'interpretazione e la traduzione (Smith, Dicus 2015).

In Italia, ad oggi, non sono stati condotti studi per approfondire le difficoltà e carenze linguistiche in LIS dei GSE. Il presente studio non intende colmare questa lacuna indagando le abilità in comprensione e produzione della popolazione in oggetto. Proponendo un cambio di prospettiva, l'obiettivo del nostro lavoro è piuttosto quello di individuare e analizzare

1 Per convenzione, scriveremo 'sordo' e 'sordità' con la lettera minuscola per indicare la condizione medica, mentre 'Sordo' e 'Sordità' con la lettera maiuscola indicherà la condizione culturale che caratterizza la comunità Sorda (Padden, Humphries 1988).

2 <http://www.veasyt.com> (2016-12-13).

quali scelte e strategie possa intraprendere un traduttore madrelingua per rendere un testo in LIS accessibile ai GSE.

Lo studio si fonda sull'assunzione che gli adattamenti testuali dovrebbero agevolare l'accesso ai contenuti senza produrre ipersemplicizzazioni, messaggi telegrafici o agrammaticali. Le domande di ricerca a cui intendiamo rispondere sono: i) qual è la linea di confine oltre la quale non è opportuno l'adattamento linguistico? e ii) quali sono le strategie linguistiche e cognitive che traduttori e interpreti possono utilizzare per adattare un testo a favore dei GSE?

L'articolo è organizzato come segue. La sezione 2 descrive nel dettaglio la particolare popolazione di segnanti sulla quale indagiamo. Nella sezione 3 presentiamo la metodologia che è stata adottata nello studio. Nelle sezioni 4 e 5 offriamo un'analisi comparativa tra testi prodotti per segnanti LIS fluenti e testi prodotti per GSE, presentando rispettivamente dati quantitativi e qualitativi. Nella sezione 6 discutiamo i risultati ottenuti. La sezione 7 conclude l'articolo e l'appendice nella sezione 8 illustra le convenzioni di annotazione.

2 La comunità Sorda e i giovani segnanti emergenti (GSE)

Il Congresso di Milano del 1880 ha rappresentato un cambiamento radicale nell'educazione dei Sordi, in Italia e nel mondo (Caselli, Maragna, Volterra 2006). Il metodo orale venne preferito a quello segnico e a metodi misti, e considerato superiore nell'istruzione dei sordi. In Italia, anche se l'educazione ufficiale divenne oralista e la lingua dei segni venne bandita e stigmatizzata, quest'ultima continuò ad essere usata nei momenti informali all'interno degli istituti per Sordi. Si creò quindi una situazione di diglossia in quanto in classe si usava l'italiano per l'insegnamento delle materie di studio e fuori dalla classe, in contesti familiari e informali, prevaleva l'uso della LIS. I Sordi però non avevano consapevolezza che i segni usati fossero una lingua paragonabile a quella parlata e spesso non vi era trasferimento tra i due codici. Questa situazione ha fortemente influenzato l'ambito educativo e la competenza in LIS da parte dei Sordi fino ai giorni nostri.

In Italia una svolta radicale si verifica nel 1977, quando viene approvata la legge 517,³ che stabilisce che qualsiasi «persona portatrice di handicap», sordi compresi, può essere inserita nella scuola ordinaria (l. n. 517, 1977). L'obiettivo della legge è quello di realizzare una completa integrazione delle persone disabili. Le famiglie dei bambini sordi, da quel momento in avanti, possono pertanto decidere se inserire il figlio sordo nella

3 L. n. 517, 4 agosto 1977, http://www.edscuola.it/archivio/norme/leggi/l517_77.html (2016-12-13).

«scuola di tutti» oppure se mandarlo in una scuola speciale. È importante precisare che solo una piccola porzione (dal 3 al 7%) dei bambini sordi ha genitori a loro volta sordi e può quindi acquisire la lingua dei segni nei primissimi anni di età (Russo Cardona, Volterra 2007). Tutti gli altri hanno genitori udenti che, per varie ragioni, non trasmettono loro la LIS e optano quasi sempre per la scelta della scuola tradizionale (Trovato 2013). Qui lo Stato garantisce l'affiancamento del bambino sordo con un insegnante di sostegno per alcune ore settimanali. Tuttavia questi insegnanti solitamente non sono specializzati nelle problematiche relative alla sordità e non conoscono la LIS. Talvolta all'insegnante di sostegno si alterna l'assistente alla comunicazione, figura professionale prevista dalla l. 104/92 il cui scopo principale è quello di facilitare la comunicazione tra lo studente sordo, i docenti e i compagni di classe. Raramente avviene l'incontro con educatori Sordi che possano rappresentare un modello di confronto e di riferimento per la crescita identitaria dei bambini sordi. Altrettanto raramente interviene l'interprete scolastico, professionista con l'incarico di interpretare dall'italiano alla LIS e viceversa in classe.

La libertà di scelta introdotta dalla l. n. 517/77 comporta alcune fondamentali conseguenze: la progressiva chiusura degli istituti per Sordi, al punto che attualmente sono pochissimi quelli attivi nel territorio nazionale;⁴ l'isolamento del bambino sordo, che spesso si trova da solo, come unico sordo, in una classe o addirittura in una scuola di udenti e la mancata possibilità di acquisire spontaneamente e precocemente la lingua dei segni in una situazione comunicativa naturale (Trovato 2013).

La comunità Sorda italiana è quindi molto variegata al suo interno, essendo composta da Sordi che hanno competenze linguistiche in LIS di vario livello a causa delle condizioni atipiche di acquisizione e trasmissione della lingua. Una parte importante della comunità dei Sordi è costituita dai segnanti emergenti, che entrano in contatto tardivamente con la LIS e le persone segnanti. Si tratta di un gruppo eterogeneo comprendente i bambini sordi nati da genitori udenti, adulti segnanti tardivi e sordi stranieri. In particolare ci focalizzeremo sui GSE, cioè quei bambini sordi che non hanno ancora sviluppato una piena competenza linguistica in LIS anche se utilizzano i servizi di interpretariato, traduzione o assistenza alla comunicazione (Smith, Dicus 2015).

La popolazione dei GSE è in costante aumento, in parte per i fattori culturali e sociolinguistici esposti sopra (condizioni atipiche di acquisizione della LIS, difficoltà nella trasmissione linguistica e progressiva chiusura

4 Gli istituti speciali per studenti Sordi tuttora attivi sono: Istituto Filippo Smaldone (Roma, Salerno, Napoli), Istituto Statale per Sordi (Roma), Scuola Media Severino Fabriani (Roma), Istituto Antonio Magarotto (Roma, Padova e Torino). Accanto a molti di questi sono attivi i relativi convitti per accogliere gli studenti Sordi provenienti da lontano. Alcuni istituti religiosi per Sordi nel tempo hanno aperto la didattica a tutti perdendo così la loro specializzazione (Trigari 2015).

degli istituti per Sordi). I bambini sordi, molti dei quali vengono esposti ai segni solo laddove il percorso riabilitativo oralista abbia fallito, spesso non hanno, se non tardivamente, la possibilità di accedere all'ambiente linguisticamente e culturalmente ricco della comunità Sorda (Volterra 2014). Ciò comporta che le loro competenze relative alla LIS e alla cultura Sorda siano scarse. A nostra conoscenza non esistono ad oggi studi specifici sulle implicazioni linguistiche dell'acquisizione tardiva della LIS. Tuttavia, a livello internazionale, diversi studi hanno evidenziato come un'esposizione tardiva a una lingua dei segni comporti delle limitazioni nelle competenze linguistiche di quella lingua come: lessico ristretto, sostituzioni lessicali di tipo fonologico e semantico, omissione di morfemi flessivi e derivazionali, difficoltà con frasi sintatticamente complesse, incongruenze e incertezze nei giudizi di grammaticalità e limitazioni nel processamento linguistico (tra gli altri Newport 1990; Mayberry 1993, 2006).

Considerate tali probabili limitazioni, è interessante capire come i GSE possano accedere ai materiali prodotti in LIS. Ci aspettiamo che il lavoro di interpretazione e traduzione debba rendere i testi accessibili ai GSE sotto tre punti di vista: i) linguistico, date le scarse competenze della popolazione target; ii) cognitivo, data la giovane età dei fruitori; e iii) culturale, data la loro scarsa conoscenza della comunità e cultura Sorda. Di conseguenza è opportuno che interpreti e traduttori di lingua dei segni adottino speciali strategie per rendere i contenuti fruibili ai GSE.

3 Aspetti metodologici

Al fine di indagare gli adattamenti testuali utili per colmare le distanze tra i prodotti in LIS e le limitate competenze della popolazione dei GSE abbiamo deciso di condurre l'analisi di un caso. In questa sezione dedicata agli aspetti metodologici esponiamo come i dati sono stati dapprima raccolti (sezione 3.1) e successivamente processati e annotati (sezione 3.2).

3.1 Raccolta dei dati

I dati raccolti per questo studio sono produzioni in LIS di una persona Sorda, che è da considerare segnante con competenza nativa in LIS in quanto rappresenta la quarta generazione di Sordi nella sua famiglia ed è stato esposto alla LIS dal primo giorno di vita. Siciliano di nascita, negli anni di formazione scolastica e accademica è entrato in contatto con diverse varietà regionali della LIS. Da anni attivo nella comunità Sorda, ha maturato esperienze professionali in qualità di docente LIS, attore e traduttore di italiano/LIS. Al momento della raccolta dati per questo studio l'informante aveva 38 anni.

Per lo sviluppo della ricerca sono stati analizzati quattro testi segnati. I primi due video sono estratti da videoguide prodotte da VEASYS. Entrambi i testi sono stati tradotti dall'italiano alla LIS dal nostro informante per una popolazione target di segnanti adulti fluenti. Esiste una differenza qualitativa importante tra i due testi in quanto appartengono a due diversi generi prosaici, ossia narrazione e descrizione.⁵ Infatti, il primo contiene la biografia di Antonio Fogazzaro, scrittore e poeta vicentino (1842-1911), mentre il secondo è la descrizione della struttura architettonica di Villa Emo, villa palladiana sita in provincia di Treviso. La scelta di utilizzare questi due tipi di testo è motivata dall'interesse di analizzare la complessità sintattica, la gestione delle catene referenziali e delle referenze temporali (nel testo narrativo) e due aspetti peculiari della LIS, ossia i classificatori⁶ e l'organizzazione dello spazio segnico (nel testo descrittivo). Da un punto di vista quantitativo, il testo narrativo è più lungo rispetto a quello descrittivo (08'07" vs 04'12").

Gli altri due testi sono stati raccolti specificatamente per questo studio. Abbiamo chiesto al nostro informante di ritradurre i primi due testi rendendoli, nella forma, accessibili a GSE e, allo stesso tempo, preservandone le informazioni contenutistiche. I destinatari immaginari di questo processo traduttivo di adattamento sono un gruppo eterogeneo di bambini sordi di 8 anni con esposizione limitata ai segni e competenza parziale in LIS.

Complessivamente lo studio si basa su quattro corpora che combinano due condizioni: tipologia testuale e popolazione target. I quattro corpora sono riassunti in (1).

- (1) *Corpora*
- a. testo Narrativo per adulti segnanti Fluente (NF)
 - b. testo Descrittivo per adulti segnanti Fluente (DF)
 - c. testo Narrativo per giovani segnanti Emergenti (NE)
 - d. testo Descrittivo per giovani segnanti Emergenti (DE)

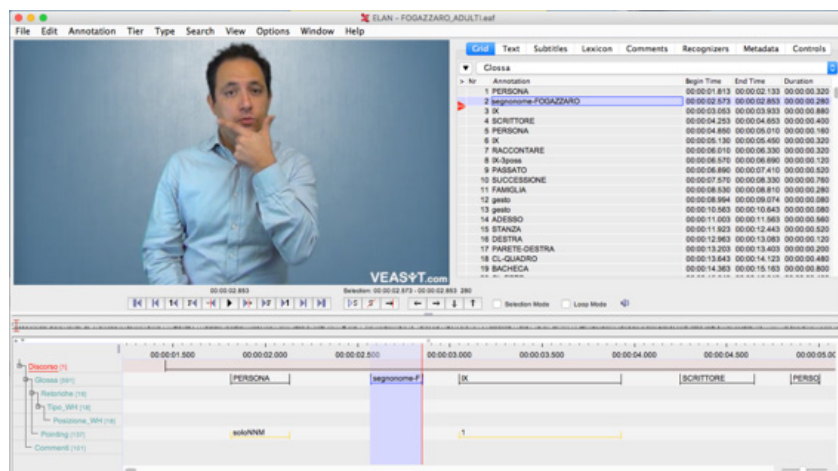
5 I servizi di VEASYS sono accessibili tramite una piattaforma digitale e interattiva. In particolare, il testo narrativo può essere visualizzato all'indirizzo <http://tour.veasyt.com/en/video/fogazzaro/lis/2>, mentre quello descrittivo all'indirizzo <http://tour.veasyt.com/en/video/emo/lis/3> (2016-12-13).

6 Nelle lingue dei segni, i classificatori consistono in specifiche configurazioni della mano. Queste categorizzano classi di referenti, quali persone, animali e oggetti con particolari caratteristiche di forma o afferramento (per maggiori dettagli sulle costruzioni con classificatore in LIS si rimanda a Pizzuto, Corazza 2000; Mazzoni 2008 e Pizzuto 2009 e nelle lingue dei segni in generale si rimanda a Emmorey 2003).

3.2 Processamento e annotazione dei dati

Al fine di condurre l'analisi comparativa tra i quattro corpora, le informazioni linguistiche rilevanti sono state annotate dalle autrici dello studio utilizzando il programma ELAN (Crasborn, Sloetjes 2008, versione 4.9.4). Una schermata rappresentativa che mostra come è stata svolta l'annotazione con ELAN è riportata in (2).

(2) Schermata di ELAN



Come mostrato in (2), ELAN consente di allineare le annotazioni rispetto alla riproduzione del video sorgente. Le informazioni annotate sono disposte su livelli distinti organizzati secondo un preciso schema di codifica. Questo è rappresentato gerarchicamente nell'angolo in basso a sinistra di (2) e, per comodità di lettura, è riportato in (3).

(3) Protocollo di annotazione

- a. Discorso
 - b. Glosa
 - c. Tipo di domanda retorica
 - d. Tipo di domanda wh-
 - e. Posizione della domanda wh-
 - f. Indicazioni
 - g. Commenti

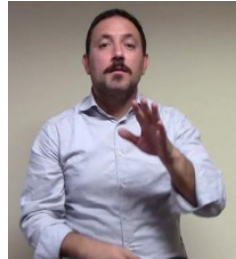
Il livello Discorso, (3)a, codifica la produzione linguistica dell'informante ed è utilizzato per contenere i livelli dipendenti, cioè Glosa e Commenti. Nel livello Glosa, (3)b, sono state annotate le glosse corrispondenti ai

segni e ai gesti manuali. Sebbene segni e gesti condividano lo stesso canale comunicativo e la stessa modalità di realizzazione, sono distinti sotto molteplici aspetti: i primi sono elementi convenzionalizzati, scomponibili in sottocomponenti fonologiche e soggetti a precisi vincoli strutturali, mentre i secondi sono elementi non convenzionalizzati, olistici e non soggetti a restrizioni di tipo linguistico (Kendon 1982, McNeill 2000). Esempi di gesti annotati nei nostri corpora sono riportati in (4).

(4) *Gesti annotati nei corpora*
a. [NE]: gesto-PALMO-IN-ALTO



b. [DE]: gesto-RICHIAMO-ATTENZIONE



Sebbene la definizione di gesto nel discorso segnato sia particolarmente controversa e dibattuta (per un approfondimento si vedano Emmorey 1999 e Di Renzo, Capirci 2016), in questo lavoro i gesti sono stati identificati: i) per la loro funzione principalmente prosodica, come in (4)a o pragmatica, come in (4)b e ii) per il fatto di non essere convenzionalizzati e lessicalizzati all'interno del sistema linguistico della LIS.

Nel livello Commenti, (3)g, abbiamo appuntato note e osservazioni particolari (es. gestione dello spazio, relazione tra la mano dominante e quella non dominante). I livelli rimanenti sono dipendenti da Glossa: abbiamo annotato la presenza di indicazioni⁷ e delle cosiddette 'domande retoriche'.⁸ Nel caso di domande retoriche wh- abbiamo codificato anche due sottolivelli: la tipologia e la posizione del pronome interrogativo.⁹

Una volta completata la codifica dei dati, tutte le annotazioni sono state ricontrollate al fine di garantire la coerenza sia tra annotatrici sia tra corpora. Infine le annotazioni sono state estratte ed esportate in un foglio

7 Da un punto di vista fonologico, le indicazioni sono segni generalmente realizzati con l'estensione dell'indice. Le indicazioni in LIS possono essere associate a diverse funzioni linguistiche: determinanti, possessivi, locativi e pronomi (Bertone 2011).

8 Le domande retoriche, a differenza delle frasi interrogative ordinarie, non sono una vera richiesta di informazioni, ma una strategia utilizzata per attirare l'attenzione dell'interlocutore su un elemento della frase. Per un esempio illustrativo di domanda retorica si veda (8).

9 Le annotazioni relative alla tipologia e alla posizione del pronome interrogativo wh- non hanno fatto emergere differenze significative nei corpora e pertanto non sono discusse nell'articolo.

di calcolo attraverso il quale abbiamo ottenuto informazioni di tipo quantitativo. Queste saranno approfondite nella prossima sezione.

4 Analisi quantitativa

In questa sezione riportiamo i risultati dell'analisi quantitativa condotta esaminando i due testi narrativi (sezione 4.1) e descrittivi (sezione 4.2). I dati riportati nelle tabelle di questa sezione si suddividono in tre parti: i) totale delle glosse annotate, a loro volta suddivise in segni, gesti e dattilologia;¹⁰ ii) analisi quantitativa dei segni (rapporto occorrenze/tipi di segni,¹¹ segni nome, classificatori, domande retoriche e indicazioni); iii) analisi della durata dei segni (con e senza indicazioni) e della dattilologia.

Considerando la problematicità delle unità di analisi (a questo proposito si vedano Antinoro Pizzuto, Chiari, Rossini 2010 e Branchini, Chiari, Cecchetto 2014), sono state adottate le seguenti scelte metodologiche: per i dati sulle occorrenze sono state conteggiate le glosse annotate e per i dati sulla durata sono stati considerati i tempi di esecuzione del segno al netto delle pause e dei movimenti di transizione.

I dati di frequenza sono stati confrontati tra i corpora utilizzando il test di significatività UCREL *log-likelihood wizard*,¹² creato da Paul Rayson (per maggiori dettagli vd. McEnery, Hardie 2012). Se il valore della funzione di verosimiglianza (logverosimiglianza, LL) è di almeno 3,84, la probabilità che la differenza tra le due frequenze osservate sia significativa è del 95% ($p < 0,05$).

4.1 Analisi dei corpora narrativi

I dati quantitativi relativi ai testi narrativi sono riportati nella Tabella 1 in forma di dati grezzi e percentuali. Per i dati di frequenza è riportato anche il valore di logverosimiglianza e le differenze significative sono evidenziate in grigio.

10 La dattilologia, o alfabeto manuale, è costituita da una serie di configurazioni statiche realizzate con una mano. Ciascuna di queste corrisponde a una lettera dell'alfabeto. La dattilologia viene generalmente utilizzata per comunicare nomi propri, parole straniere e neologismi (Radutzky 1987). Per quanto riguarda l'utilizzo della dattilologia in contesti interpretativi si vedano Petitta (2015) e Nicodemus et al. (2017).

11 Il rapporto tra occorrenze e tipi di segni (*Type/Token Ratio*, TTR, cf. Templin 1957), qui utilizzato come indicatore di varietà lessicale tra i corpora, è calcolato in forma percentuale con la seguente formula: nr. tipi / nr. occorrenze * 100.

12 Il test è accessibile al seguente indirizzo: <http://corpora.lancs.ac.uk/clmtp/2-stat.php> (2016-12-13).

Tabella 1. Confronto dei valori quantitativi nei testi narrativi

Valore	NF		NE		Logverosimiglianza (LL)
	nr.	%	nr.	%	
Totale occorrenze	591		903		
Occorrenze di gesti	19	3,21%	56	6,20%	6,76
Occorrenze di dattilologia	43	7,28%	42	4,65%	4,23
Occorrenze di segni	529	89,51%	805	89,15%	0,01
Tipi di segni	209		206		
Rapporto occorrenze/tipi (TTR)		39,51%		25,96%	
Segni nome	27	5,10%	29	3,60%	1,68
Classificatori	19	3,59%	61	7,58%	9,06
Domande retoriche	17	3,21%	43	5,34%	3,36
Indicazioni	116	21,93%	229	28,45%	5,35
Durata media dei segni	387,84 ms		338,80 ms		
Durata media della dattilologia	1726,35 ms		2045,38 ms		

L'analisi dei corpora narrativi indica che, sul totale delle occorrenze, la frequenza di gesti è significativamente maggiore in NE (LL: 6,76), mentre la frequenza della dattilologia è significativamente maggiore in NF (LL: 4,23). Per quanto riguarda il rapporto occorrenze/tipi di segni, è possibile osservare una maggiore varietà lessicale in NF (TTR: 39,51%) rispetto a NE (TTR: 25,96%). In NE si registra una frequenza significativamente maggiore di classificatori (LL: 9,06) e indicazioni (LL: 5,35). Infine, notiamo una durata inferiore nell'esecuzione dei segni in NE (NF: 387,84 ms vs. NE: 338,80 ms). Al contrario, per quanto riguarda la durata della dattilologia, si registra una tendenza opposta (NF: 1726,35 ms vs. NE: 2045,38 ms).

4.2 Analisi dei corpora descrittivi

I dati quantitativi relativi ai testi descrittivi sono riportati nella Tabella 2 in forma di dati grezzi e percentuali. Per i dati di frequenza è riportato anche il valore di logverosimiglianza e le differenze significative sono evidenziate in grigio.

Tabella 2. Confronto dei valori quantitativi nei testi descrittivi

Valore	DF		DE		Logverosimiglianza (LL)
	nr.	%	nr.	%	
Totale occorrenze	406		388		
Occorrenze di gesti	10	2,46%	21	5,41%	4,50
Occorrenze di dattilologia	7	1,72%	8	2,06%	0,12
Occorrenze di segni	389	95,81%	359	92,53%	0,23
Tipi di segni	118		122		
Rapporto occorrenze/tipi (TTR)		30,33%		33,98%	
Segni nome	0	0%	0	0%	0,00
Classificatori	91	23,39%	100	27,86%	1,45
Domande retoriche	10	2,57%	20	5,57%	4,25
Indicazioni	74	19,02%	64	17,83%	0,14
Durata media dei segni	355,85 ms		431,47 ms		
Durata media della dattilologia	891,57 ms		1425 ms		

Come nei corpora narrativi, anche in quelli descrittivi, la frequenza di gesti è significativamente maggiore nei testi per GSE (LL: 4,50). Il rapporto occorrenze/tipi di segni indica una varietà lessicale leggermente maggiore in DE (TTR: 33,98%) rispetto a DF (TTR: 30,33%). Tra i valori considerati, la frequenza di domande retoriche è significativamente maggiore in DE (LL: 4,25). A differenza di quanto accade nei corpora narrativi, la durata media dei segni nei corpora descrittivi è superiore nel testo per GSE (DF: 355,85 ms vs. DE: 431,47 ms). Come nei testi narrativi, la durata media della dattilologia è maggiore nei testi per GSE (DF: 891,57 ms vs. DE: 1425 ms).

5 Analisi qualitativa

L'analisi qualitativa presentata in questa sezione approfondisce specificamente singole strategie volte ad agevolare la comprensione dei contenuti da parte dei GSE. Per ragioni espositive, queste strategie sono state classificate in tre categorie: linguistiche (sezione 5.1), cognitivo-mnestiche (sezione 5.2) e culturali (sezione 5.3).

5.1 Adattamenti linguistici

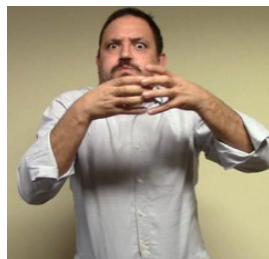
Le strategie linguistiche individuate nei testi per GSE agiscono su vari livelli della LIS. Per quanto riguarda quello fonologico è stata notata un'intensificazione delle componenti non manuali (CNM), in particolare un utilizzo più marcato della postura del corpo, degli occhi e delle soprac-

ciglia. L'esempio in (5) si riferisce alla crescita della famiglia Fogazzaro e mostra come il segno INGRANDIRSI sia realizzato con CNM più marcate nel testo per GSE.¹³

(5) *Intensificazione delle CNM*
a. [NF]: INGRANDIRSI

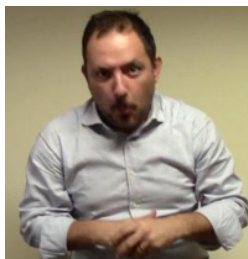


b. [NE]: INGRANDIRSI

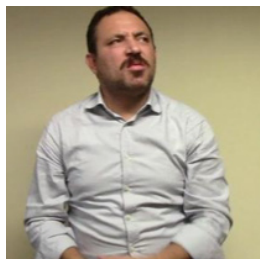


L'utilizzo marcato delle CNM nei testi per GSE è confermato dal fatto che queste vengono utilizzate anche indipendentemente, cioè con funzione lessicale non accompagnate da segni manuali, come esemplificato in (6).

(6) *Utilizzo indipendente delle CNM*
a. [NE]: «Caspita!»



b. [NE]: «Detestare»



Per quanto riguarda il lessico, i testi per GSE si contraddistinguono per numerose parafrasi che seguono segni a bassa frequenza. A titolo illustrativo l'esempio (7) mostra come l'informante chiarisca il significato del segno VILLA utilizzando un iperonimo (CASA) e informazioni caratterizzanti attraverso gli aggettivi ad alta frequenza GRANDE e BELLO.

13 Per le convenzioni di annotazione si rimanda all'Appendice.

- (7) a. [DF]: VILLA IX E-M-O
«Villa 'Emo'»
- b. [DE]: VILLA **CASA GRANDE CL-CASA BELLO** IX-3 NOME IX-3 E-M-O
«C'è una villa, una casa grande e bella, e si chiama 'Emo'»

A livello sintattico e discorsivo, nel testo narrativo, notiamo una differenza in termini di referenza temporale. In LIS, come argomentato in Volterra (1987) e Zucchi (2009), questa viene marcata attraverso varie strategie: uso dello spazio segnico secondo la linea del tempo, CNM che co-occorrono con il verbo, marcatori lessicali come DEVE e FATTO e avverbi temporali come IERI e DOMANI. Questi ultimi fissano l'ancoraggio temporale della frase in cui sono inseriti e delle frasi successive (Zucchi 2009). In NF, il segno PASSATO viene utilizzato 5 volte, all'inizio delle parti salienti del discorso. In NE, lo stesso segno compare 13 volte riattivando continuamente la referenzialità temporale.

Un'altra strategia sintattica interessante è quella delle domande retoriche (cfr. sezione 4) di cui forniamo un esempio per ciascuna tipologia testuale (NE e DE) in (8).

- (8) a. [NE]: IX-3 G-I-O-V-A-N-N-I FIGLIO **DOVE?** gesto-PALMO-IN-ALTO COME-PRIMA
MONTAGNA CL-PAESE PAESE S-C-H-I-O
«Dove si trovava il figlio di Giovanni? Nello stesso posto, nel paese di montagna di Schio»
- b. [DE]: IX-3 P-A-L-L-A-D-I-O LIBRO DISEGNARE LIBRO **QUANTI?** QUATTRO
«Quanti libri ha disegnato Palladio? Quattro»

Nonostante le componenti non manuali (sopracciglia corrugate) e la struttura superficiale (con il pronome *wh-* alla fine della frase) tipiche delle frasi interrogative *wh-*, sia (8)a che (8)b sono solo apparentemente domande. Infatti, dopo la loro formulazione, il segnante fornisce immediatamente le relative 'risposte'. Queste, che costituiscono informazione nuova per i fruitori del testo, sono ciò su cui si concentra l'attenzione attraverso le domande retoriche.

Questo adattamento linguistico è anche impiegato per segmentare il discorso e quindi renderlo maggiormente accessibile ai GSE. Come vediamo in (9), ad un'unica frase prodotta in NF corrisponde in NE una serie di frasi sintatticamente semplici.

- (9) a. [NF]: [PERSONA segnonome-FOGAZZARO IX-3 SCRITTORE PERSONA IX-3 RACCONTARE IX-3_POSS PASSATO GENERAZIONI FAMIGLIA]
«Di Fogazzaro (segno nome), lo scrittore, racconterò il passato e la storia familiare»
- b. [NE]: [ADESSO IX-1 RACCONTARE] [PERSONA IX-3 CHI IX-3 NOME SEGNO segnonome-FOGAZZARO] [segnonome-FOGAZZARO MOTIVO CL-BAFFO segnonome-FOGAZZARO] [IX-3 NOME A-N-T-O-N-I-O] [IX-3 COGNOME F-O-G-A-Z-Z-A-R-O] [PERSONA IX CHI gesto] [IX-3_POSS STORIA PASSATO FAMIGLIA IX-3_POSS COSA] [IX-3 IX-1 RACCONTARE]

«Adesso vi racconterò (una storia). Di chi stiamo parlando? Di Fogazzaro (segno nome). Come mai questo segno nome? Per i baffi e quindi Fogazzaro (segno nome). Il suo nome è Antonio. Il suo cognome è Fogazzaro. Chi è questa persona? Qual è la sua storia familiare? Adesso ve lo racconto»

La frase in (9)a contiene una topicalizzazione (PERSONA segnonome-FOGAZZARO IX-3 SCRITTORE PERSONA IX-3) contenente a sua volta un'apposizione (SCRITTORE PERSONA IX-3). D'altro canto l'esempio in (9)b veicola lo stesso contenuto distribuendolo in diverse brevi frasi, alcune delle quali sono domande retoriche.

5.2 Adattamenti cognitivo-mnestici

Per rendere i contenuti più accessibili ai GSE, l'informante utilizza due diverse strategie di tipo cognitivo-mnestico: l'aggiunta di passaggio logico e la ridondanza. Per esemplificare entrambe le strategie riportiamo l'esempio in (10).

- (10) a. [NF]: [IX-3_a PADOVA RIMANERE] [IX-3_b VICENZA TRASFERIRSI SPOSTARSI]
«Uno rimase a Padova, l'altro si trasferì a Vicenza»
- b. [NE]: [IX-3_a **G-I-U-S-E-P-P-E** IX-3_a RIMANERE PADOVA IX-loc RIMANERE [...]] [IX-3_b **G-I-O-V-A-N-N-I** [...] SPOSTARSI DOVE? VICENZA] [**TORNARE IX-loc**]
«Uno, Giuseppe, rimase a Padova, l'altro, Giovanni, dove si spostò? A Vicenza, tornò lì»

Alla fine della frase tratta da NE l'informante aggiunge il passaggio logico TORNARE IX-loc e in questo modo ricorda che la famiglia Fogazzaro era originaria di Vicenza e chiarisce che Giovanni, trasferendosi lì, ritorna ai luoghi delle origini. Nel medesimo esempio notiamo in NE la ripetizione dei nomi dei due referenti (Giuseppe e Giovanni), precedentemente menzionati nel testo. La stessa ridondanza non si riscontra in NF, in quanto l'indicazione di due punti diversi dello spazio (IX-3_a e IX-3_b) è di per sé sufficiente a identificare i due referenti.

A differenza di NF, NE si caratterizza per un ricco uso di marcatori specificamente volti a catturare e mantenere l'attenzione dei destinatari. Ciò potrebbe essere influenzato dalla giovane età del gruppo dei GSE rispetto a quello dei Sordi fluenti. Questi marcatori sono elencati ed esemplificati nella tabella 3.

Tabella 3. Segnali per attirare e mantenere l'attenzione dei GSE

Strategie	Esempi	Immagini
Elementi di comicità	Contesto: descrizione dell'albero genealogico della famiglia Fogazzaro [NE]: FOTO IX-3 CL-FOTO MEZZO-BUSTO C'È «C'è anche la foto [di Fogazzaro] a mezzo busto sorridente»	 MEZZO-BUSTO
Aggiunta di commenti e giudizi valutativi	Contesto: la carriera di successo di Fogazzaro [NE]: IX-3 PERSONA INTELLIGENTE gesto-CASPITA «Era proprio una persona intelligente!»	 INTELLIGENTE
Elementi di interazione	Contesto: spiegazione dell'uso della ghiacciaia ai tempi di Fogazzaro [NE]: ADESSO IX-2 FAME IX-2 CL-APRIRE-FRIGO IX-2 LUSO «Adesso se hai fame apri il frigo, sei proprio fortunato!»	 IX-2
Impersonamento	Contesto: corteggiamento di una donna da parte di Fogazzaro [NE]: DONNA _b IX-3 _b IX-3 _a VEDERE BELLO IX-3_b «[Fogazzaro] vide una donna e pensò 'Che bella!'»	 IX-3 _b

Un'altra strategia utilizzata per attirare l'attenzione dei GSE è l'enfaticizzazione delle CNM (cfr. sezione 5.1).

5.3 Adattamenti culturali

Gli adattamenti di tipo culturale si suddividono a loro volta in due categorie: quelli relativi alla cultura generale e quelli specifici della cultura Sorda.

I primi sono utilizzati per chiarire conoscenze del mondo non necessariamente accessibili ai GSE, vista la loro giovane età. Per esempio, in (11), l'aggiunta del segno **PASSATO+++** alla fine della frase tratta da DE esplicita che l'anno 1570 è collocato in un punto temporale molto distante nel passato.

- (11) a. [DF]: SCRIVERE IX-3 MILLECINQUECENTOSETTANTA
«L'ha scritto nel 1570»
- b. [DE]: QUANDO? MILLECINQUECENTOSETTANTA, **PASSATO+++**
«Questo quando? Nel 1570, tanto tanto tempo fa»

Gli adattamenti specifici della cultura Sorda riguardano i segni nome, elementi utilizzati per identificare le persone all'interno della comunità Sorda (tra gli altri si vedano Meadow 1977; Russo 1997; Bertone 2002). Secondo la classificazione di Russo (1997), i segni nome si possono raggruppare secondo due principali categorie onomastiche: descrittivi e arbitrari. I primi riprendono una caratteristica fisica, o il ruolo o un'abilità del referente, mentre i secondi possono essere traduzioni del nome o cognome del referente, l'inizializzazione dello stesso oppure, nel caso dei nomi legati alla religione cattolica, possono fare riferimento alla storia tradizionale. Diversamente da quanto accade in NF, in NE l'informante chiarisce l'origine dei segni nome che utilizza. Per esempio il segno nome per Fogazzaro, riportato in (12), è di tipo descrittivo perché riprende una caratteristica fisica del referente, cioè i baffi.

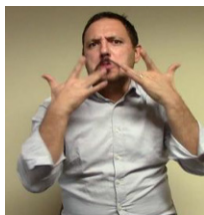
- (12) [NE]: Segno nome di Antonio Fogazzaro



In NE, dopo essere stato introdotto, il segno nome di Fogazzaro viene esplicitamente motivato. In questo modo l'informante introduce i GSE ad un uso tipico della comunità Sorda, quello di identificare una persona attraverso 'due nomi': uno in dattilologia e l'altro in segni.

Un'altra differenza riscontrata tra i due corpora è l'aggiunta di tre segni nome in NE, rappresentati qui in (13). Questi tre segni nome non riprendono particolari caratteristiche fisiche dei referenti e pertanto non sono descrittivi. Rientrano nella categoria dei segni nome arbitrari in quanto traduzioni parziali o totali del nome o cognome dei referenti.

(13) a. [NE]: Segno nome
di Innocentina Fogazzaro



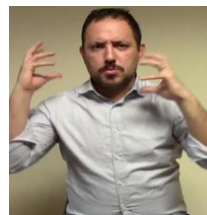
Traduzione in LIS
di 'innocente'

b. [NE]: Segno nome
di Margherita Valmarana



Traduzione in LIS
di 'margherita'

c. [NE]: Segno nome
di Sebastiano Rumor



Traduzione in LIS
di 'rumore'

Da un punto di vista distribuzionale tutti e tre precedono il nome proprio in dattilologia (es. segnonome-INNOCENTINA I-N-N-O-C-E-N-T-I-N-A). Visto che la comprensione dell'alfabeto manuale potrebbe essere un'abilità non pienamente acquisita dai GSE, l'uso del segno nome anticipa un'informazione per agevolare la corretta lettura del nome in dattilologia.

6 Discussione

In questa sezione riesaminiamo i risultati ottenuti per approfondirne le implicazioni rispetto alle domande di ricerca dello studio.

Per quanto riguarda i testi narrativi (cfr. sezione 4.1) il numero di tipi di segni rimane sostanzialmente invariato (NF: 209; NE: 206). Ciò significa che l'informante non riduce la varietà dei segni nonostante la limitata competenza lessicale dei GSE. Tuttavia, il rapporto tra occorrenze e tipi di segni è diverso nei due corpora (NF: 39,51%; NE: 25,69%). Questo suggerisce che l'informante ripete gli stessi segni in un maggior numero di contesti al fine di agevolarne la comprensione da parte dei GSE. Tale strategia sembra essere confermata dal dato della durata. Infatti, se consideriamo la durata media dei segni, escludendo la dattilologia e le indicazioni, osserviamo segni leggermente più brevi nel testo per i GSE (NF: 387,84 ms; NE: 338,80 ms). Ciò probabilmente riflette il fatto che molti segni siano ripetuti più volte e che queste ripetizioni siano caratterizzate da un'esecuzione più breve.

L'analisi qualitativa ha evidenziato in NE un maggiore uso delle indicazioni (NF: 21,93%; NE: 28,45%) e la reiterazione del segno PASSATO. La prima strategia potrebbe essere spiegata dal fatto che consente di rinforzare le catene referenziali; la seconda dal fatto che aiuta i GSE a collocare correttamente gli eventi del discorso nel tempo. Inoltre, in NE notiamo che la dattilologia viene ridotta (NF: 7,28%; NE: 4,65%) ma non eliminata. Laddove presente, viene rallentata (NF: 1726,35 ms; NE: 2045,38 ms) e

supportata dall'invenzione di segni nome arbitrari, inseriti per anticipare il nome in dattilologia e quindi agevolare la comprensione.

Diversamente dai testi narrativi, in quelli descrittivi (cfr. sezione 4.2) il segnante non usa la strategia della ridondanza. Infatti, il rapporto tra occorrenze e tipi di segni è simile nei due corpora (DF: 30,33%; DE: 33,98%). È interessante notare però che in questo particolare tipo di testo molti segni sono classificatori: questi sono frequentemente usati in DF e ancor di più in DE (DF: 23,39%; DE: 27,86%). La componente del movimento dei classificatori ha una natura intrinsecamente iconica (Cecchetto, Zucchi 2006) e ciò potrebbe agevolare la comprensione dei classificatori nei GSE. Sulla natura iconica dei classificatori si vedano anche gli studi di Antinoro Pizzuto (2009) e Cuxac, Antinoro Pizzuto (2010). Tuttavia, studi sulla lingua dei segni americana (tra questi Newport, Meier 1985 e Thumann 2014) hanno messo in luce che il sistema dei classificatori è caratterizzato da un'acquisizione tardiva, in quanto basato su abilità cognitive particolarmente complesse quali la categorizzazione dei referenti e la gestione delle relazioni spaziali. Pertanto, al fine di aiutare i GSE a interpretare correttamente i classificatori, ipotizziamo che l'esecuzione degli stessi da parte del segnante sia più lenta. Ciò è confermato dalla considerevole differenza della durata media dei classificatori nei corpora (DF: 453,40 ms; DE: 596,07 ms).

Alcune strategie adattive sono comuni ai due corpora destinati ai GSE. Una di queste prevede un maggiore utilizzo di domande retoriche (NF: 3,21%; NE: 5,34% e DF: 2,57%; DE: 5,57%). Ai fini della presente discussione non intendiamo approfondire le caratteristiche sintattiche di questa costruzione (per il dibattito circa la sua natura linguistica si vedano Wilbur 1996; Caponigro, Davidson 2011; Hoza et al. 1997). È tuttavia rilevante descriverne la funzione pragmatica e motivarne il maggior utilizzo nei corpora per GSE. In questi testi tale strategia potrebbe essere adottata per aiutare i GSE a comprendere correttamente i contenuti del discorso conducendoli dall'informazione nota ('domanda' con funzione di topic) all'informazione nuova ('risposta' con funzione di focus). In questo modo il testo viene segmentato in unità di discorso più semplici, la complessità sintattica delle frasi viene ridotta e con essa l'impegno cognitivo-mnestico richiesto per il loro processamento. Da un punto di vista discorsivo, questa costruzione potrebbe essere utile per introdurre e riprendere i referenti del discorso e per spiegare i nessi logici.

L'altra strategia comune a NE e DE è l'uso marcato delle CNM. Tale enfattizzazione ha lo scopo di aggiungere commenti esplicativi e valutativi e quindi rendere più agevole la comprensione.

Infine i testi destinati ai GSE contengono un numero significativamente maggiore di gesti (NF: 3,21%; NE: 6,20% e DF: 2,41%; DE: 5,41%). Questi vengono utilizzati per espletare varie funzioni: evidenziare la coesione testuale, segnalare confini prosodici, commentare il segnato, aumentare l'attenzione e il livello di coinvolgimento dei destinatari su particolari ele-

menti del discorso. L'informante, consapevole della limitata competenza linguistica dei destinatari target, utilizza un maggior numero di gesti in NE e DE dato che i gesti risultano più accessibili dei segni e sono in grado di alleviare la complessità testuale.

7 Conclusioni

Tradurre, interpretare e predisporre materiali in LIS per la popolazione dei GSE richiede una particolare consapevolezza delle esigenze linguistiche e culturali di questa popolazione. In relazione a ciò, specifiche strategie adattive possono essere impiegate al fine di rendere il testo segnato accessibile, senza per questo compromettere la trasmissione dei contenuti e la grammaticalità degli enunciati.

In riferimento alla prima domanda di ricerca vengono individuate precise linee di confine oltre le quali non opera l'adattamento linguistico: i) il numero di tipi di segni non viene ridotto, conservando in questo modo la precisione semantica del testo; ii) non viene evitato l'uso dei classificatori, elementi che realizzano relazioni spaziali complesse, benché la loro comprensione sia agevolata da una durata maggiore; iii) non viene evitato l'utilizzo della dattilologia, benché la sua lettura venga facilitata da un'esecuzione più lenta e dall'introduzione di segni nome arbitrari.

Per quanto concerne la seconda domanda di ricerca, l'analisi dei corpora presi in considerazione ci ha permesso di individuare adattamenti traduttivi mirati a colmare il divario linguistico, cognitivo e culturale che caratterizza i GSE sia per la loro giovane età sia per la loro limitata competenza in LIS. Il divario linguistico è alleviato da: i) la riduzione di complessità sintattica (vd. domande retoriche); ii) la ridondanza lessicale (vd. rapporto occorrenze/tipi in NE); iii) la maggiore durata di segni che codificano relazioni spaziali (vd. classificatori in DE); iv) il rinforzo delle catene referenziali (vd. indicazioni e ripetizione dei referenti) e della referenza temporale (vd. segno PASSATO in NE). Il divario cognitivo è mitigato da: i) aggiunte di passaggi logici; ii) ridondanza referenziale e iii) segnali volti ad attirare l'attenzione dei destinatari. Infine, il divario culturale è compensato da aggiunte finalizzate ad arricchire le conoscenze del mondo e la conoscenza della cultura Sorda da parte dei GSE.

Per quanto riguarda gli sviluppi futuri di questo lavoro di ricerca sarebbe interessante individuare un gruppo reale di segnanti GSE di riferimento al fine di valutare la loro effettiva comprensione e quindi verificare l'efficacia degli adattamenti linguistici, cognitivi e culturali dei materiali prodotti. Ci auspichiamo, inoltre, di poter raccogliere ulteriori testi elicilandoli da altri segnanti nativi. Ciò ci permetterà di confrontare le strategie adattive utilizzate dai vari informanti e individuare linee guida utili per traduttori e interpreti, sempre più necessarie visto il costante aumento della popolazione dei GSE.

Appendice

Seguendo le convenzioni di annotazione:

- le glosse dei segni sono trascritte in maiuscolo (es. CASA);
- la relativa traduzione in italiano è compresa tra virgolette («...»);
- i segni reduplicati sono indicati con la relativa glossa seguita da +++;
- CL è un'abbreviazione che indica i classificatori;
- la dattilologia è trascritta lettera per lettera con trattini intermedi (es. E-M-O);
- per riferirsi alle indicazioni in generale viene utilizzata la glossa IX, per le indicazioni con funzione locativa IX-loc, per le indicazioni di referenti collocati in punti precisi dello spazio IX-3_a e IX-3_b;
- gli indici in pedice (es. _b) alla fine di una glossa ne identificano la collocazione spaziale;
- [...] corrisponde all'omissione di uno o più segni;
- le parentesi quadre [] indicano la segmentazione in frasi.

Ringraziamenti

Per la sua preziosa collaborazione come informante LIS ringraziamo Gabriele Caia. Vogliamo inoltre ringraziare VEASYT srl per averci fornito il materiale video su cui si basa la nostra ricerca. Questo lavoro è stato supportato dal progetto SIGN-HUB (Programma europeo di ricerca e innovazione *Horizon 2020*, nr. 693349).

Bibliografia

- Antinoro Pizzuto, Elena (2009). «Meccanismi di coesione testuale e Strutture di Grande Iconicità nella Lingua dei Segni Italiana (LIS) e altre lingue dei segni». Bertone, Carmela; Cardinaletti, Anna (a cura di), *Alcuni capitoli della grammatica della LIS = Atti dell'Incontro di Studio «La grammatica della Lingua dei Segni Italiana»* (Venezia, 16-17 maggio 2007). Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 137-58.
- Antinoro Pizzuto, Elena; Chiari, Isabella; Rossini, Paolo (2010). «Representing Sign Language: Theoretical, Methodological and Practical Issues». Pettorino, Massimo; Giannini, Antonella; Chiari, Isabella; Dovetto, Francesca (eds.), *Spoken Communication*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 205-40.
- Bertone, Carmela (2002). «I segni nome nella tradizione e nella cultura della comunità dei sordi italiana». *Quaderni di Semantica*, 46 (2), Bologna: Clueb, 335-46.

- Bertone, Carmela (2011). *Fondamenti di Grammatica della Lingua dei Segni Italiana*. Milano: Franco Angeli.
- Branchini, Chiara; Cecchetto, Carlo; Chiari, Isabella (2014). «La lingua dei segni italiana». Iannaccaro, Gabriele (a cura di), *La linguistica italiana all'alba del terzo millennio (1997-2010)*, vol. 2. Roma: Bulzoni Editore, 369-404.
- Caponigro, Ivano; Davidson, Kathryn (2011). «Ask, and Tell as Well: Clausal Question-answer Pairs in Asl». *Natural Language Semantics*, 19 (4), 323-71.
- Caselli, Maria Cristina; Maragna, Simonetta; Volterra, Virginia (2006). *Linguaggio e sordità. Gestì, segni e parole nello sviluppo e nell'educazione*. Bologna: il Mulino.
- Cecchetto, Carlo; Zucchi, Alessandro (2006). «Condizioni di verità, sottospecificazione e discorso nelle lingue dei segni». Pititto, Rocco; Venezia, Simona (a cura di), *Tradurre e comprendere. Pluralità dei linguaggi e delle culture*. Roma: Aracne editrice, 353-85.
- Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (2006). Trad. it. *La Convenzione O.N.U. sul diritto alle Persone con disabilità* [online]. Trad. di Maria Rita Saulle, 2007. URL <http://www.unric.org/html/italian/pdf/Convenzione-disabili-ONU.pdf> (2016-12-13).
- Crasborn, Onno; Sloetjes, Han (2008). «Enhanced ELAN functionality for sign language corpora». Crasborn, Onno; Hanke, Thomas; Efthimiou, Eleni; Zwitterlood, Inge; Thoutenhoofd, Ernst (eds.), *Construction and Exploitation of Sign Language Corpora. 3rd Workshop on the Representation and Processing of Sign Languages*. Paris: ELRA, 39-43.
- Cuxac, Christian; Antinoro Pizzuto, Elena (2010). «Émergence, norme et variation dans les langues des signes: vers une redéfinition notionnelle». *Langage et société*, 131, 37-53.
- Di Renzo, Alessio; Capirci, Olga (2016). «'Co-signed' and 'co-speech' gestures: linguistic or non-linguistic issues?» *Atti della conferenza TISLR 12* (Melbourne, 4-7 gennaio).
- Emmorey, Karen (1999). «Do signers gesture?» Messing, Lynn; Campbell, Ruth (eds.), *Gesture, Speech, and Sign*. New York: Oxford University Press, 133-59.
- Emmorey, Karen (ed.) (2003). *Perspectives on Classifier Constructions in Sign Languages*. Mahwah (NJ): Lawrence Erlbaum Associates.
- Hoza, Jack; Neidle, Carol; MacLaughlin, Dawn; Kegl, Judy; Bahan, Benjamin (1997). «A unified syntactic account of rhetorical questions in American Sign Language». Neidle, Carol; MacLaughlin, Dawn; Lee, Robert (eds.), *Syntactic Structure and Discourse Function: An Examination of Two Constructions in American Sign Language, American Sign Language Linguistic Research Project Report*. Boston (MA): Boston University, 4, 1-23.

- Kendon, Adam (1982). «The Study of Gesture: Some Observations on Its History». *Recherches Semiotique/Semiotic Inquiry*, 2 (1), 25-62.
- Marziale, Benedetta; Volterra, Virginia (a cura di) (2016). *Lingua dei segni, società, diritti*. Roma: Carocci editore.
- Mazzoni, Laura (2008). *Classificatori e Impersonamento nella Lingua Italiana dei Segni*. Pisa: Ed. Plus.
- Mayberry, Rachel I. (1993). «First-language Acquisition After Childhood Differs from Second-language Acquisition: the Case of American Sign Language». *Journal of Speech and Hearing Research*, 36, 1258-70.
- Mayberry, Rachel I. (2006). «Learning Sign Language as a Second Language». Brown, Keith (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Oxford: Elsevier, 743-46.
- McEnery, Tony; Hardie, Andrew (2012). *Corpus Linguistics: Method, Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McNeill, David (ed.) (2000). *Language and Gesture: Window into Thought and Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meadow, Kathryn P. (1977). «Name Signs as Identity Symbols in the Deaf Community». *Sign Language Studies*, 16 (1), 237-46.
- Newport, Elissa L.; Meier, Richard P. (1985). «The Acquisition of American Sign Language». Slobin, Dan Isaac (ed.), *The Cross-Linguistic Study of Language Acquisition*. Hillsdale (NJ): Erlbaum, 881-938.
- Newport, Elissa L. (1990). «Maturational Constraints on Language Learning». *Cognitive Science*, 14, 11-28.
- Nicodemus, Brenda; Swabey, Laurie; Leeson, Lorraine; Napier, Jemina; Petitta, Giulia; Taylor, Marty M. (2017). «A Cross-Linguistic Analysis of Fingerspelling Production by Sign Language Interpreters». *Sign Language Studies*, 17 (2), 143-71.
- Padden, Carol A.; Humphries, Tom L. (1990). *Deaf in America: Voices from a culture*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Petitta, Giulia (2015). «Metalinguistic References in Cross-modal Translations: Sign Language Interpreting and Its Issues». Miola, Emanuele; Ramat, Paolo (eds.), *Language across languages: New perspectives on translation*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 59-79.
- Pizzuto, Elena; Corazza, Serena (2000). *Segni senza parole: osservazioni sui "classificatori" della LIS*. Bagnara, Caterina; Chiappini, Giampaolo; Conte, Maria Pia; Ott, Michela (a cura di), *Viaggio nella città invisibile = Atti del 2° Convegno nazionale sulla Lingua Italiana dei Segni* (Genova, 25-27 settembre 1998). Pisa: Edizioni del Cerro, 50-9.
- Radutzky, Elena (1987). «Alfabeto manuale». Volterra, Virginia (a cura di), *La lingua dei segni italiana. La comunicazione visivo-gestuale dei sordi*. Bologna: il Mulino, 231-40.

- Russo, Tommaso (1997). «Segni nome e identità culturale nella comunità sorda in Italia». Zuccalà, Amir (a cura di), *Cultura del gesto e cultura della parola: viaggio antropologico nel mondo dei sordi*. Roma: Meltemi.
- Russo Cardona, Tommaso; Volterra, Virginia (2007). *Le lingue dei segni. Storia e semiotica*. Roma: Carocci editore.
- Smith, Caitlin; Dicus, Danica (2015). «A Preliminary Study of Interpreting for Emergent Signers». *Sign Language Studies*, 15 (2), 202-24.
- Standley, Laurel (2005). «Sociolinguistic perspectives on the Educational Placement of Deaf Children in Inclusion Placements». Cohen, James; McAlister, Kara T.; Rolstad, Kellie; MacSwan, Jeff (eds.), *ISB4: Proceedings of the 4th international Symposium on Bilingualism*. Somerville (MA): Cascadilla Press, 2180-88.
- Templin, Mildred C. (1957). *Certain language skills in children*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thumann, Mary (2014). «Proficiency and depiction in ASL». Hunt, Danielle I.J.; Hafer, Sarah (eds.), *Our Roots: The Essence of Our Future. Proceedings from CIT 2014*. Portland (OR): Conference of Interpreter Trainers.
- Trigari, Michela (2015). «Quel che resta delle scuole speciali». *SuperAbile INAIL*, 4, 8-17.
- Trovato, Sara (2013). *Insegno in segni. Linguaggio, cognizione, successo scolastico per gli studenti sordi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Volterra, Virginia (a cura di) (1987). *La lingua italiana dei segni*. Bologna: il Mulino.
- Volterra, Virginia (a cura di) (2014). «Chi ha paura della lingua dei segni?». *Psicologia clinica dello sviluppo*, 18 (3), 425-27.
- Wilbur, Ronnie B. (1996). «Evidence for the Function and Structure of Wh-clefts in American Sign Language». Edmondson, William H.; Wilbur, Ronnie B. (eds.), *International Review of Sign Linguistics*, 209-56.
- Zucchi, Alessandro (2009). «Along the Time Line: Tense and Time Adverbs in Italian Sign Language». *Natural Language Semantics*, 17 (2), 99-139.

Il volume, che prende le mosse da un ciclo di seminari tenutosi all'Università Ca' Foscari Venezia, si propone un'esplorazione delle opportunità euristiche legate al concetto di confine.

Raccogliendo tredici contributi afferenti ad ambiti disciplinari diversi e organizzati in quattro sezioni tematiche, nel suo complesso esso ambisce a mostrare l'arbitrarietà sottesa al tracciamento di ogni confine e a far luce sulla meccanica che orienta i processi di partizione.



Università
Ca'Foscari
Venezia

